Հասմիկ Մատիկյանը ծնվել է 1987թ. Լենինականում:

Ավարտել է Երևանի պետական համալսարանի ռոմանագերմանական բանասիրության ֆակուլտետը, Հայաստանի Ամերիկյան համալսարանի թարգմանչական բաժինը:

2019-ին նրան շնորհվել է բանասիրական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճան, 2024-ին՝ դոցենտի կոչում:

2012-ից Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատող է: Մասնագիտական առարկաներ է դասավանդում Շիրակի պետական համալսարանում և Հայաստանի պետական տնտեսագիտական համալսարանի Գյումրու մասնաճյուղում:

Գիտական զեկուցումներով մասնակցել է միջազգային գիտաժողովների Հայաստանում, Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում, Միացյալ Թագավորությունում, Իսպանիայում, Իտալիայում:

Հեղինակ է 1 մենագրության Անուշ ձայնով կանչեմ օրոր (անգլալեզու և հայ օրորոցային տեքստերի լեզվա-բանագիտական քննություն), շուրջ 60 գիտական հոդվածների և հաղորդումների, Շիրակ. հայոց բանահյուսական մշակույթը ժողովածուի համահեղինակ է:

Hasmik Matikyan was born in Leninakan in 1987. She is a graduate of Yerevan State University, Faculty of Philology and the American University of Armenia. In 2019 she earned her PhD in Philology, becoming an associate professor in 2024. Since 2012 she has been working at Shirak Center for Armenological Studies NAS RA as a scientific researcher. She teaches academic courses at Shirak State University and ASUE GB. She has delivered reports at international conferences in Armenia, USA, UK, Spain, Italy. She is the author of the monograph “Let me Sing a Sweet Lullaby” (A Linguistic-Folkloristic Study of the English and Armenian Lullaby Texts) and about 60 articles, and has co-authored the “Shirak: Armenian Folklore Culture” collection.

ISBN 978-9939-978-01-7

Հ. Մատիկյան

Շիրակի տղաբերք և մանկատածություն

ՀԱՍՄԻԿ ՄԱՏԻԿՅԱՆ

ՇԻՐԱԿԻ ՏՂԱԲԵՐՔ ԵՎ ՄԱՆԿԱՏԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՇԻՐԱԿԻ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆ

ՀԱՍՄԻԿ ՄԱՏԻԿՅԱՆ

ՇԻՐԱԿԻ ՏՂԱԲԵՐՔ ԵՎ ՄԱՆԿԱՏԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Գյումրի
Էլդորադո
2024

ՀՏԴ 398(=19)
ԳՄԴ 82.3(5Հ)
Մ 333

Տպագրվում է ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Մենագրությունը տպագրվում է ՀՀ ԿԳՄՄՆ ԲԿԳԿ ֆինանսավորմամբ՝ 22 YR-6B030 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակում

Գլխավոր խմբագիր՝ **Սերգո Հայրապետյան**
բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, (Հայաստան)

Անգլերեն տեքստերի խմբագիր՝ **Սայմոն Բրոններ**
բանասիրական գիտությունների դոկտոր (ԱՄՆ)

Գրախոսներ՝ **Փոլ Քաուդել**
բանասիրական գիտությունների դոկտոր Հերտֆորդշայր համալսարանի բանագետ, հետազոտող, (Միացյալ Թագավորություն)

Հասմիկ Հարությունյան
արվեստագիտության թեկնածու, (Հայաստան)

Մատիկյան Հասմիկ
Մ 333 Շիրակի տղաբերք և մանկատածություն / Հ. Մատիկյան

Մենագրությունը նվիրված է Շիրակի մանկական բանահյուսության արդի և ավանդական դրսևորումներին մեծահասակների և երեխաների միջավայրերում: Հավաքված բանահյուսական նյութը, քաղված թե՛ արխիվային աղբյուրներից, թե՛ բանահավաքչական աշխատանքներից, նպաստել է հետազոտության խորքային զուգադրական վերլուծությանը:

Մենագրությունը նախատեսված է բանագետների, ազգագրագետների, բանասերների, մշակութաբանների և ընթերցող լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 398(=19)
ԳՄԴ 82.3(5Հ)

ISBN 978-9939-978-01-7
DOI: 10.54503/978-9939-978-01-7

© Մատիկյան Հ., 2024.

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
SHIRAK CENTRE FOR ARMENOLOGICAL STUDIES

MATIKYAN HASMIK

BIRTH AND CHILD REARING IN SHIRAK

Gyumri
Eldorado
2024

ՀՏԴ 398(=19)
ԳՄԴ 82.3(5Հ)
Մ 333

The monograph was published by the decision of the Scientific Board of Shirak Center for Armenological Studies of the National Academy of Sciences

The research was conducted and financed by the Higher Education and Science Committee of RA Ministry of Education, Science, Culture and Sports within the framework of the research project "22 YR-6B030"

Editor-in-chief: **Sergo Hayrapetyan**
Professor, Doctor of Philological Sciences
Armenia

The English texts have been edited by: **Simon J. Bronner**
PhD in Folklore and American Studies
United States of America

Reviewers: **Paul Cowdell**
University of Hertfordshire
United Kingdom

Hasmik Harutyunyan
PhD in Art Studies
Armenia

Matikyan Hasmik
Մ 333 "Birth and Child Rearing in Shirak"/H. Matikyan

The monograph is devoted to the study of children's folklore in Shirak as it is performed and transmitted in settings with adults and children. For comparative analysis, folklore gathered from archives and field work outside of Armenia has been added.
The book is addressed to folklorists, ethnologists, philologists, and other readers with a general interest in cultural studies.

ՀՏԴ 398(=19)
ԳՄԴ 82.3(5Հ)

ISBN 978-9939-978-01-7

© Մատիկյան Հ., 2024.

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Սույն մենագրությունը՝ «Շիրակի տղաբերք և մանկատածություն» վերնագրով, Շիրակի պատմազգագրական մարզի մանկական բանահյուսական ժառանգության ուսումնասիրությունն է՝ ազգագրական այլ շրջանների համեմատական նյութերով: Գրքում ներկայացվում է Շիրակի ազգագրական և բանահյուսական պատկերը մանկանոցի առնչությամբ: Թեմայի ընտրությամբ ցանկացել ենք լրացնել այն բացը, որն առկա է նմանօրինակ ուսումնասիրությունների մեջ: Մեր համեստ փորձով շարունակել ենք հարստացնել ու մեր նպաստը բերել հայ անվանի բանահավաք, ազգագրագետ Ե. Լալայանի ազգագրական ու բանահյուսական ուսումնասիրություններին՝ պահպանելով ազգաբանության մեջ ընդունված «Տղաբերք և մանկատածություն» խորագիրը:

Ուսումնասիրությունը կատարել ենք տարբեր մեթոդների (պատմահամեմատական, տիպահամեմատական, քանակական և այլն) կիրառմամբ, որոնք ընդունված են բանագիտության մեջ: Ներկայացրել ենք այն միջավայրը, որում զարգացել և կենցաղավարել է տարածաշրջանի ավանդական կենցաղի, սովորույթների, ծեսերի և հավատալիքների վրա ձևավորված բանավոր խոսքի մշակույթը, որն ազդեցություն է ունեցել հղիության և մանկատածության վրա:

Ներկա աշխատանքի նպատակն է շիրակյան նյութի նախկինում գրառված և մեր կողմից հավաքված նորօրյա գրառումները ներկայացնել հայ մանկական բանահյուսության համատեքստում:

Հայ մանկական բանահյուսությունն ունի ուրույն նկարագիր: Ռ.Գրիգորյանը «Հայ մանկական բանահյուսությունը» թեմայով

ատենախոսության մեջ մանրամասն նկարագրում է հայ մանկական բանահյուսության գրառման պատմությունն ու ակունքները՝ կարևորելով մանկական բանահյուսության տիրույթում կատարված ուշագրավ ուսումնասիրությունները, նաև բանահավաքչական աշխատանքները: (Grigoryan, 1996): Ատենախոսության մեջ հեղինակը առանձնացնում է 1890-1990-ական թվականները, երբ հայ բանահավաքների ջանքերով (Ե. Լալայան, Գ. Հովսեփյան, Հ.Ճանիկյան) գրառվել են մեծաքանակ նմուշներ, ինչպես նաև ներկայացվում է արևելահայ և արևմտահայ պարբերականների կողմից մանկական բանահյուսության՝ երգարվեստի և խաղերգերի գրառման և հրատարակման աշխատանքները:

Հայ մանկական բանահյուսության մեջ բացառիկ արժեքավոր նյութ է Ռոզա Գրիգորյանի «Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր» (1970) համահավաք ժողովածուն:

Հարկ է կարևորել այս հրատարակությունը՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ օրորոցայինների՝ որպես մանկական բանահյուսությանը նվիրված նյութերի նման համահավաք, որքանով մեզ հայտնի է, չի հրատարակվել:

Մանկական բանահյուսական ժառանգությունը տեղ է գտել նաև «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի մի շարք հատորներում:

«Ազգագրական հանդես»-ը, լինելով հայ ազգագրության բացառիկ պարբերական, նվիրված է հայ ազգագրության, բանահյուսության, պատմության ուսումնասիրության խնդիրներին: Հանդեսի մի շարք հատորներ բովանդակում են նաև ընտանեկան դաստիարակության, մանկանց դաստիարակության թեմաներ (Ե. Լալայանի կատարած բանահավաքչական աշխատանքներ):

Հայ իրականության մեջ մանկական բանահյուսության հավաքման, պահպանման ու մեկնաբանմանն է նվիրված նաև «Հասկեր» մանկական գրականության և բանահյուսության տարեգիրքը (գլխ. խմբագիր՝ Ալվարդ Ջիվանյան)։ Պարբերականն ունի գիտական, գեղարվեստական ու մատենագիտական բաժիններ։

«Փշրանք Շիրակի ամբարներից» բանահյուսական ժողովածուն ներկայացնում է Ալեքսանդրապոլի բանավոր գրականությունը և ազգագրությունը, որը նույնպես հարուստ ժառանգություն է։

Շիրակի մանկական բանահյուսությունը սերտորեն առնչվում է Կարսի հայոց բանահյուսական մշակույթին։ Այս տեսանկյունից կարևորվում է «Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը» ժողովածուն (Harutyunyan, et al 2013)։ Բանահյուսական տեքստերի որոշ զուգահեռներ կարելի է նկատել Կարսի և Շիրակի բանավոր մշակույթում, որը թերևս կարելի է բացատրել նրանց աշխարհագրական դիրքերով։

Մանկական բանահյուսությանը նվիրված հոդվածներ ու գրքեր է հեղինակել Արմեն Սարգսյանը։ Հեղինակն իր ուսումնասիրություններում քննում է մանկական բանահյուսության տարբեր նմուշներ՝ հաշվերգեր, բառախաղեր, խաղերգեր, ծաղրերգեր, շուտասելուկներ, ինչպես նաև մանկական զվարճախոսություններ։ Հեղինակը տարիներ շարունակ զբաղվել է նաև բանահավաքչական աշխատանքով՝ գրառելով բանահյուսական նմուշներ, մանկական բանահյուսական ստեղծագործություններ։

Արմեն Սարգսյանը հեղինակել է «Մանկական ծիծաղադարան. աշխարհը երեխաների աչքերով» (2019), «Մանկական զվարճախոսություններ» (2016) բանահյուսական նյութերի ժողովածուները, որոնք մանկական բանահյուսական նյութերի պահպանման ու

վերհանման համար կարևոր աղբյուր են:

Առանձնակի ուշադրության են արժանի նաև Արմեն Պետրոսյանի մանկական բանահյուսությանն առնչվող հոդվածաշարերը, քանի որ նրանցում առանցքային են համեմատաբար ուշ շրջանի, հատկապես այլալեզու շերտ պարունակող մանկական բանահյուսական տեքստերը:

Լուսինե Ղռեջյանի գիտական աշխատանքների ցանկում տեղ են գտել Սևանի ավազանի մանկական բանահյուսական նյութերի գրառումն ու քննությունը: Մանկական բանահյուսությանը նվիրված կարևոր նմուշներ է գրառել նաև Հասմիկ Գալստյանը Շիրակի մարզի Վահրամաբերդ բնակավայրից:

Օրորոցայինը՝ որպես մանկական բանահյուսության կենսունակ ժանր, հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում է: Հասմիկ Մատիկյանի «Անուշ ձայնով կանչեմ օրոր» մենագրությունը լեզվա-բանագիտական քննություն է. անգլալեզու և հայ օրորոցային տեքստերը վեր են հանվում և վերլուծվում լեզվական և բանագիտական դիրքերից: Անի Հակոբյանը «Հայ ավանդական օրորները» (2022) ատենախոսության մեջ քննում է օրորը երաժշտագիտական տեսանկյունից:

Կարևոր ներդրում են նաև Նաիրի Խաչատուրեանի հետազոտությունները, որոնց շրջանակում օրորերգը դիտարկվում է երաժշտաբանահյուսական տարբեր ժանրերի փոխազդեցության և փոխներթափանցման համատեքստում:

Մանկական բանահյուսության ստեղծագործությունների ուսումնասիրության տիրույթը տարողունակ է:

Վերջինս ունի երկակի մեկնակերպ.

- երբ երեխաներին է հասցեագրված,

- երբ երեխան ինքն է բանահյուսական նմուշի ստեղծողը:

Բանահյուսությունը՝ որպես բանավոր մշակույթը հայելող միջոց, դրսևորվում է մեծերի և մանուկների միջավայրերում: Երբեմն դժվար է տարանջատել վերջիններիս սահմանը, քանի որ բանավոր ավետվող տեքստը օդ ու ջրի պես շրջանառվում է մի միջավայրից մյուսը: Ավելին, մանկական բանահյուսական տեքստը կարող է ասվել թե՛ մեծահասակի, թե՛ երեխայի կողմից: Ուսումնասիրության մեջ անդրադարձել ենք նաև հոի կնոջն ուղղված բանահյուսական նմուշներին, այդ թվում՝ ցանկության բանաձևերին՝ աղոթք, օրհնանք, մաղթանք, ծննդկանին ուղղված աչքալուսանքի խոսքերին, խնամատուի դերին ու գործառույթներին: Այս պարագայում նույնպես կիզակետում ծննդկանն է ու երեխան: Մանկանոցը հարուստ է նաև ծիսական արարողություններով՝ քառասունքահան, կնունք, ատամհատիկ: Շիրակի բանավոր ժառանգությունն առատ է մանկաշխարհին առնչվող բանահյուսական միավորներով:

Հետազոտությունը կատարել ենք պատմահամեմատական կտրվածքով՝ նյութը համադրելով Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջանների բանահյուսական նյութին: Որպես փաստական նյութ ծառայել են ինչպես մեր կատարած բանահավաքչական աշխատանքները, այնպես էլ բանահյուսական արխիվային ֆոնդերի նյութերը (ԳԱԱ ՀԱԻ բանահյուսական արխիվ, ԳԱԹ-ի արխիվ, Հայաստանի ազգային արխիվ): ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտական խմբերը տարիներ ի վեր գրառել ու հետազոտել են բանահյուսական և ազգագրական նյութեր Պատմական Շիրակի մասին, այդ թվում՝ մանկական բանահյուսության:

Ուշագրավ է, որ բանահյուսությունը չի կարող անջատ լինել այլ

գիտակարգերից: Ուսումնասիրությունը կատարել ենք միջգիտակարգային (բանահյուսություն, գրականություն, լեզվաբանություն, ազգագրություն) մոտեցմամբ:

Աշխատանքը կարևորվում է նաև բանասացների վերլուծություններով, մեկնաբանություններով: Մետաֆոլկլորը հիշյալ աշխատանքի կորիզն է:

Ուսումնասիրել ենք հղի կնոջը հասցեագրված բնութագրականները, ժողովրդական հավատալիքներն ու բանավոր պատումները, ինչպես նաև ցանկության այն բանաձևերը, որոնց հասցեատերը տղոցկանն է: Առանձնահատուկ տեղ է հատկացվել նաև տատմոր՝ որպես ծննդկանին ու նորածնին հոգ տանողի գործառույթների ներկայացմանը: Ժանրային առումով քննել ենք նշյալ թեմատիկային առնչվող հեքիաթանյութ:

Ուսումնասիրության տիրույթում են եղել ինչպես տեղական, այնպես էլ դրսեկ ծեսերը, սովորույթները, որոնք թափանցել են շիրակյան մշակույթ:

Մանկախնամ երգերից ուսումնասիրել ենք ավանդական օրորները, քառասունքահանի և կնունքին վերաբերող ազգագրական և բանահյուսական նյութերը, ինչպես նաև լոգանքի ու ատամհատիկի տեքստերը:

Ուսումնասիրության առանցքում են եղել նաև մանկախաղաց երգերը՝ հաշվերգի տեքստով, բառ-հանելուկով և շուտասելուկով:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ԾՆՆԴԿԱՆԻՆ ՈՒՂՂՎԱԾ ՑԱՆԿՈՒԹՅԱՆ ԲԱՆԱՁԵՎԵՐԸ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Հղիությունը՝ որպես կնոջ ռիսկային վիճակ, ենթադրում է ժողովրդական հավատալիքների, ցանկության բանաձևերի մուտք ծննդկանի տարածք: Ժողովրդական ավանդույթը երբեմն դիմում է այս կամ հավատալիքի օգնությանը անհնարին, դժվար իրավիճակից դուրս գալու համար: Յուրաքանչյուր տարածաշրջան, ունենալով առատ բանահյուսական նմուշներ, ժամանակի հոլովույթում «ներմուծում» և «արտահանում» է որոշները: Շիրակի տարածաշրջանը կրում է ավանդական մտածողության բաղադրատարրեր և ներկայանում է ծննդկանին, նորածնին հասցեագրված բանահյուսական հյութեղ նյութերով:

Շիրակում հղիությանն առնչվող ժողովրդական հավատալիքները դասակարգել ենք երեք խմբի՝ 1. նշանային հավատալիքներ, 2. դյութական հավատալիքներ, 3. փոխակերպվող հավատալիքներ՝ հիմք ընդունելով նշանավոր բանագետ Ս. Բրոնների թեմատիկ դասակարգումը խնդրո առարկայի շուրջ: Ըստ բանագետի՝ նշանային հավատալիքի պարագայում, մարդկային գործոնը զորավիգ չէ, անհնար է վերահսկել: Դյութական հավատալիքների դեպքում մարդկային գործողությունը բերում է նպատակային արդյունքի, մինչդեռ փոխակերպվող հավատալիքները ծառայում են որպես նշան՝ անցում բացասականից դրականը ցանկության պարագայում (Bell, Bronner, 2006, 85):

Մեր կատարած բանահավաքչական աշխատանքների նյութերով կարող ենք փաստել, որ վերոբերյալ հավատալիքներն էլ «ապրում» են շիրակյան բանահյուսության մեջ. եթե հղի կինը երազում խնձոր է տեսնում (նշանային հավատալիք), նշանակում է՝ աղջիկ երեխա է ունենալու, իսկ եթե հղիություն չլինի կամ ուշանա ծննդաբերությունը ժողովրդական բժշկության միջոցով հնարավոր է փոխել իրավիճակը (փոխակերպվող հավատալիք)։

1.1. Ժողովրդական հավատալիքներ և բանավոր պատումներ հղի կնոջ մասին

Ծննդկանի աշխարհը լի է փորձություններով (նախածննդյան, ծնունդի և հետծննդյան փուլեր)։ Հղիությունը ժողովրդական հավատալիքների նկարագրման տեսանկյունից ունի ուրույն բնութագիր ոչ միայն Շիրակում, այլ նաև այլալեզու մշակույթներում, որը, ըստ էության, պայմանավորված է հավաքական հիշողությամբ, պաշտամունքային ու հավատալիքային որոշ տարրերի նկատմամբ ունեցած ընդհանուր վերաբերմունքով։

Շիրակի ժողովրդական բանահյուսությունն ունի հորդառատ, ծորուն երակներ, որոնք պտտվում են անպտուղ կնոջ և հղի կնոջ շուրջ։ *Անպտուղ կնոջը* Շիրակում ասել են՝ *չբեր է, ցրցամ չի տա հարսը։*

Հղի կնոջը տարբեր անվանումներով են դիմել, որը, թերևս, դարձել է հղիությունը բնութագրող ցուցիչ։ Նշենք այն նկարագրական միավորները, որոնց միջոցով հղի կինը ներկայացվել է հայոց մեջ առավել պատկերավոր ու գունեղ։ Շիրակում հղիություն նկատելու ժամանակ մեծերն ասել են՝ *կինը մնացել է*, հղի կնոջն էլ

ասել են *պապճառավոր, ծոցվոր, էրեխով, ծանդըր ոտք*:

Բանասաց Խանում Միքայելյանի[1] հավաստմամբ տարբերություն կա *ծոցվոր* և *պապճառավոր* բառերի միջև ժամանակագրական առումով. «Եթե հոի իս, ուրեմն ծոցվոր իս, մեր ժամանակ չէին ըսի հոի, կըսեին՝ մըր հարս *ծոցվոր* ի: Հնուց ըդպես է էկել, իսկ *պապճառավոր* բառը շա՜տ շուտվա բառ է: Ծոցվոր ըսել են, երբ փորը էրևացել է...»:

Ծոցվոր բառը գրական միջավայրում ևս կիրառվում է: Զորօրինակ՝ մի հատված Հակոբ Մնձուրու «Մունջ» պատմվածքից.

«Մինակդ չես կրնար, ձյունով լեցուն կթոցը ինչպե՞ս պիտի վերցնես ու շալկես, ծոցվոր ես, ետքի շաբաթներդ է, կրնա՞ս որ՝ գլուխդ փորձանք մը բերես: Խաթումամ, ես երթա՞մ հարսիկիս հետ, - ընդմիջեց աղջնակը»:

Ժողովրդական մտածողության մեջ ամրագրված նշյալ բառերը գրական ստեղծագործությունների կենտրոնում են: Անվանի բանագետ Ա. Ղանալանյանը «Հայ գրականությունը և բանահյուսությունը» գրքում քննում է բանավոր մշակույթից գրական անցումները, նշելով՝ «Ժողովրդական բանահյուսությունը մեծ ազդեցություն է գործել գեղարվեստական և պատմական գրականության վրա: Տարբեր ժողովուրդների գրողներ, պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում դիմել են ժողովրդի բանավոր ստեղծագործությանը, նյութ քաղել նրանից, օգտագործել նրա թեմաները, մոտիվները, արտահայտչական միջոցները, լեզուն ու ստեղծագործական մեթոդը» (Ghanalanyan, 1985):

Մեկ այլ գրական գործում՝ Գրիգոր Զոհրապի «Փոստալ»-ում,

[1] Բանասաց Խանում Միքայելյան. ծնվել է 1932թ. Շիրակի մարզի Մեծ Սեպասար գյուղում: Նախնիները Ալաշկերտից են:

հղիություն բառի փոխարեն օգտագործվել է *ծոցվորություն* գոյականը. «Օրին մեկը, սակայն, Տիգրանուհին հիվանդացավ. գլուխը կդառնար, սիրտը կխառնվեր. այս անհանգստությունը շարունակեց քանի մը օր, բայց սպասուհին վախեն բան մը չըսավ, բերանը չբացավ մեկու մը. քիչ մը ատեն անցավ ու *ծոցվորության* նշանները երթալով շեշտվեցան» (Zohrap, 1982, 13):

Հարկ է նշել այն իրողությունը, որ *ծոցվոր* բառանունն առատ կիրառություն ունի հայ գրական միջավայրում հատկապես փոխաբերական համատեքստում: Ընդգծենք Պ. Սևակի «Ղողանջ Նախճիր»-ում *ծոցվոր-պտղած* բառազույգը.

-Մեղքը հայի՞նն էր, որ հոժարակամ
Չէր գնում ապրի շեկ անապատում,
Չէր լքում բնիկ հայրական տունը,
Իր բազմադարյան շենն ու ավանը՝
Ամուր Կարինը, անառ Սասունը,
Իր *ծոցվոր* Մուշը, պտղած իր *Վանը*...
(ընդգծումը՝ Հ.Մ.)

Ինչպես նշեցինք, Շիրակում հղի կնոջը երբեմն պատճառավոր են համարել, որը բնութագրում է նրա բնախոսական վիճակը (պատճառավոր կնիգ է) ուղղված հարցի ձևով՝ *հո պատճառավո՞ր չես:*

Անվանի բանագետ Հ. Չոլաքյանը «Քեսապ» աշխատության մեջ անդրադառնում է այն գաղտնախոսքերին, որոնցով դիմել են հղի կնոջը. «Քեսապցիք զարմանալի ծածկախօսութիւններով կը յայտնեն յղութեան պարագաները, կ՚ըսեն «պատաղվիւր ի» /պտղավոր է, «ըրկըգգէք ի» (երկու հոգի), «մէօյը մըտուօծ ի կէրո-

ւօսը» (մուկը մտած է կարասը)։ Ինչպես որ զաւակ չբերել որոշած մարդուն համար կ՚ըսեն «է՚րուօրը պուօտը կէ՚խուօծ ի» (արօրը պատը կախած է») (Cholakean, 1988)։

Արևելահայ գրականության մեջ ևս *պարճառավոր* բառի հաճախադեպ կիրառություն կա։ Զորօրինակ՝ Ստեփան Զորյանի «Ձմռան գիշեր» պատմվածքում նշյալ բառանունը.

«- Էհ, պատերազմը շատ վատ բան է, շա՛տ... Մեկ-մեկ մտածում եմ- եթե մի օր հանկարծ թշնամին մոտենա քաղաքին, ի՞նչ ես կարծում, դերձակ Մինասը ո՞նց պիտի փախչի, ինքը կաղ, կինը *պարճառավոր*, հինգ էլ երեխա. ո՛չ կառք կարող են վարձել, ո՛չ սայլ։

-Ձիով կերթան,- ասում է կինը,-մի բան որ տան մեջ չունեն։

-Ձի՞։ Օ, սիրելիս, ձին ավելի թանկ է... Մեկ էլ, փախչելու ժամանակ ո՛վ իր ձին ուրիշի կտա։ Ոչ ոք։ Չէ՚, նրանց համար շա՛տ, շա՛տ դժվար կլինի։ Մանավանդ որ կինը *պարճառավոր* է, չի կարող ձի նստել»։

Ծոց բառը դարձվածքային կապակցություններում բացառիկ է, որը մատնանշում է երեխայի և մոր կապվածությունը, ջերմությունը. Շիրակում ասվող բանաձևերից են՝ *Մոր ծոցի պահած է, մոր ծոցից է ելել, մոր ծոցից է դուրս ելել, ծոց ու գոգդ լիքը էրեխա էղնի, արի՛ մամայի ծոցը կամ ծոցոնը* (ասվում է երեխաներին քնեցնելու ժամանակ) և այլն։

Ուշագրավ է, որ հեքիաթի տեքստի տիրույթում հղիությունը ***փղի հիվանդություն*** ունենալ տարբերակով է երբեմն հանդիպում։ Մեջբերենք «Ճնճղուկ ախչիկ» ժողովրդական հեքիաթի սկսվածքը. «Կէղնի, չէղնի մի մարթըմ, կնիկըմ կէղնի։ Էդ մարթ օխտ տարի կանցնի, զավակ չունի։ Օխտ տարու հետ կնիկ կելլա մի հավկիթ կփաթե շորով, կդնե իրեն փորին վրա։ Իրեն մարթուն կհայտ-

նե, օր՝ «Ես *գողի հիվանդութին ունիմ*» (HZH-13 1985, 115):

Մեզ են հասել հղիություն «առաջացնող» ժողովրդական հավատալիքների որոշ տեսակներ, տարաբնույթ պատումներ: Այս առնչությամբ նշենք Թավշուտ գյուղի տարեց բանասաց Խանում Միքայելյանի խոսքերը՝ որպես փոխակերպվող հավատալիքի օրինակ. «Էն թվերուն՝ 1957-ի կողմերը, օր կնիգ մարդն էրեխա չէր ունենա, օրինակ, իմ կիսուր Սանամն ուրա աղջկան բերեց մըր գեղ, թնդրա վրեն ջուր տաքցուց, լավ լցեց տաշտի մեջ, ինչքան օր խոտաբույս կար, էլ ծաղիկներ, էլ կանաչ եսիմ ինչ, օր բուժիչ էր, ու ինք գիներ լցեց ջուր իրան նստծուծ տաք ջրի մեջ, ու տգլոր ջանին բան կպուգ չկար, ու 1 ժամի չափ թողեց ու հանեց, մաս հետո խաբարն առանք, օր ինքը հղի է, էդ խոտաբույսերն ինչ օր կար ուրա մեջ օր չըն թողե էն աղջիկը հղիանար, սաղ մաքրվավ, ըտպես էդ աղջիկը՝ տալս, էրեխա բերեց»:

Մեկ այլ բանասացի՝ Հայաստան Խուրշուդյանի[1] պատումում *երդիկ* նշանաբառով հավատալիքն է ընդգծվում. «Էրեխա չունեցողին կըսեին՝ չբեր է, թպղի է: Թպղի կինը հղիությունը չի պահե: Թպղուն կտանեին էնպես մարդու երդիկ, օր մի քանի էրեխա ունենար ու յոթ անգամ երդիկի վրա կգլորեին, ըդուրից հետո կբերեր էրեխա»:

Դարեր ի վեր ժողովուրդները հավատացել են քարերի զորությանը: Մի դեպքում քարը կարող է նվիրատու լինել, մյուս դեպքում՝ կաթնատու:

Ամերիկյան ժողովրդական հավատալիքներից մեկում անցքով քար էին կախում ծծնդաբերողի գլխավերևում ծննաբերությունը

[1] Բանասաց Հայաստան Խուրշուդյան. ծնվել է 1930թ., նախնիները գաղթել են Խնուսից: Ապրել է Շիրակի մարզի Ոսկեհասկ գյուղում:

խաղաղ անցնելու նպատակով (A stone with a hole in it, hung over the head of a woman in labor, will assist in the birth" (Brown, 1952).

Ա. Ղանալանյանի «Ավանդապատում»-ում նշվում է *Ծծաքարը*, որը գտնվում է Սիսիանում: «Ասում են, թե այս քարը կաթ տալու հատկություն ունի: Սակավակաթ կանայք ուխտ են գալիս նրան, մոմ վառում և նրանից կաթացող ջրից քսում ստինքներին, որ իրենց կաթն ավելանա» (Ghanalanyan, 1969, 56):

Հիշյալ աշխատանքում *Պտղաբեր* քարը ևս ունի էական նշանակություն, որը գտնվում է Քաջարանում: «Սա՝ ցից, կապույտ, ոսկե երանգներով պլպլացող մի մեծ քար է ժայռեղեն պատվանդանի վրա: Ասում են, թե աստծուց խոռված չբեր կանայք իրենց պորտերը քսել են այդ քարին՝ նրանից պտուղ հուսալով. դրա համար էլ կոչվում է Պտղաբեր քար» (Ghanalanyan, 1969, 54):

Գրական ստեղծագործություններում հաճախ բանահյուսական մտածողության շեշտադրումները դառնում են կարևոր իմաստային բաղադրիչ: Օրինակ՝ Ս. Խանզադյանի «Պորտաքար» պատմվածքում նկարագրվում է համանուն ուխտատեղիի զորությունը զավակածնության առնչությամբ.

«Մի շաբաթ հետո Սոփի աքիրը Հենազին ասաց.

-Աղջի՛, հազրվի, էգուց չէ, էն մեկէլ օրը գնալու ենք Պորտաքար, ա՛ խեղճ ու կորած բալա: Պորտաքարը ուխտատեղի ա, քեզ հլա չեմ տարել նրա դուռը. *Չբեր կնանոց ուրքն էնտեղից կտրվում չի, գնանք, պորտդ էն քարին գցենք, բալքի գլխիդ մի լույս ծագի:*

- Պորտաքարն էդ ա, որ կա,- հանդարտ բացատրեց աքիրը:- Աստված որ երկիրն ստեղծել ա, էդ քարն էլ հետն ա ստեղծել: Ասում են, թե խաչապաշտությունից առաջ էլ չբեր կնանիք եկել, իրենց պորտը գցել են էդ սուրբ քարի պտկին, որ երկնային միան-

տերը մեղք գա, իրենց փորը պտուղ գցի:

Մի օր էլ Հենազը բռնեց նրա սմքած ձեռքը ու դրեց իր փորին:

-Աքի՛ր, էստեղ մի բան ա խաղում:

Պառավի խորշոմած դեմքը լուսավորվեց, նա համբուրեց Հենազի թշերն ու մեծ երկյուղածությամբ ասաց.

-Մեռնե՛մ քո զորությանդ, Պորտաքա՛ր, որ էս խեղճ որբի բաժինը տվիր…» (Khanzadyan, 1983, 326):

Պորտաքար բառի *պորտ* սկզբնարմատը հուշում է կարևորության մասին, որ առկա է ծնունդկանի և երեխայի միջև պորտալարի միջոցով: *Պորտ* բաղադրիչը գերակա է Շիրակի ասույթաբանության մեջ. //Պորտդ թաղեմ//, //Պորտդ չընկներ//: Երբեմն էլ *պորտ* բառանունը դառնում է *սերունդ* բառանվան մերձիմաստ՝ //Յոթը պորտ էն կողմ//, //Յոթը պորտով էրեխեն կքաշե//:

Շիրակցի բանասաց Դոնարա Զարգարյանը[1] նկարագրում էր երեխաների պորտը ընկնելու արարողությունը. «Էրեխու պորտի ընկնելը ուրախությամբ են տոնել ու ըսել են՝ եթե շուտ կընկնի, ուրեմն առողջ երեխա է: Պորտը քցել են գեղապետի գրպանը, օր պաշտոնավոր էղներ: Հմի էլ պորտը կտանին բարձրագույն հաստատությունները կքցեն, օր լավ պաշտոն ունենա, լավ ուսում ստանա: Պորտը տունը չեն թողնա: Շատ ժամանակ օր չար կէղնի էրեխեն, կըսեն պորտը կտրե, դուրս են քցե»:

Բանասաց Խանում Միքայելյանն էլ մեզ փոխանցեց. «Պորտն օր կընգնի, կփաթթին մաքուր շորի մեջ, ինչ օր ծնող գուզե օր էրեխեն դառնա, օրինակ՝ դասատու, կտանին դպրոցի դուռը կլորդին, իսկ եթե բժիշկ՝ բուժարանի դուռ: Տղունս դպրոցի հայաթն եմ լոր-

[1] Բանասաց Դոնարա Զարգարյան. ծնվել է 1967թ. Գյումրիում: Ամուսնացած է, ունի երկու երեխա: Ապրում է Գյումրիում:

դե ու ես էլ հասա իմ մուրազին»…

Ժողովրդական հավատալիքները արագ տարածման միտում ունեն մի մշակույթից մյուսը, քանի որ վերջիններս կարող են այնպիսի հարցերի լուծումներ տալ, որոնք համամարդկային խնդիրներ են շոշափում՝ հիվանդություն, հղիություն, սոցիալական կոնֆլիկտ և այլն: Ավանդույթի պահպանման սկզբունքով հավատալիքները և պատումները կարող են ձեռքից ձեռք փոխանցվել և լայն տարածում ունենալ:

Բանագետ Ս. Բրոնները *ավանդույթ* հասկացությունը սահմանում է “handy” բնորոշիչով, որը փոխաբերական իմաստով բովանդակում է *ձեռագործ* իմաստը, այսինքն՝ ձեռքից ձեռք անցնող (Bronner, 2011, 32-33): Ըստ էության, հղիությունը կանխատեսող կամ հղիության ընթացքը կարգավորող ժողովրդական հավատալիքները նույնպես փոխանցվել են ավագ սերնդից երիտասարդ սերնդին բանահյուսության շնորհիվ:

1.2. Մտափոխությունը՝ հղի կնոջ բնութագրիչ

Հղիությունը, լինելով կնոջ կյանքի կարևոր փուլերից մեկը, ուշադրության է արժանանում ինչպես իրական միջավայրում, այնպես էլ հեքիաթանյութի շրջանակներում: Բանահյուսական նմուշները առավել տիպական են նկարագրում հղի կնոջ ցանկալի կերակրին հասնելու ձգտումը: Ցանկալի կերակուրը ազգագրական բնորոշմամբ ունի *մտափոխություն* անունը:

Մտափոխություն երևույթն ունի ուրույն բնութագիր հայոց մեջ: Բառարանային վկայությամբ՝ *մտափոխ* բառեզրը համարժեք է *բարփոխ* բառին, այն է՝ միտքը փոխած, ճաշակը՝ բարքը փոխած:

Մտափոխ կանանց բարքն աշխատում են կատարել, տալիս են ուտելու և խմելու, ինչ որ ուզում են, ի հարկէ որքան հնարաւոր է (Malkhaseants 1944, 373):

Բարփոխ նշանակում է՝ յղութեան ժամանակ արտակարգ ցանկութիւններ, այլանդակ ախորժակ ունեցող կին. *բարք (Ամց)-ախորժակ, մէրէ, կ"ըսուի միայն բարքս կ"ուզէ (այլուր՝ սիրուս կ"ուզէ) մէրէս կ'ուզէ* (Acharyan, 1913,180): Ինչպես տեսնում ենք, բառարաններում վերոնշյալ մեկնությունը ևս ընդգծում է ախորժակ ունենալու ցանկությունը, քանի որ նշված սահմանման մեջ *բարք* բառը պետք է ընկալել ախորժակ իմաստով:

Ըստ Մելինե Պետրոսյանի՝ հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ *փղաբերք* եզրույթը *երեխա* իմաստից բացի ունի նաև հետևյալ իմաստը՝ *բար-պտուղ-բերք* է նշանակում: Երեխայի ծնունդը բերք ու բարիք է ընկալվում նաև Ղարաբաղի բանաձևային մտածողության մեջ. «Բերըս եկալ՝ (հղիացել ես), դե ծնի») (Petrosyan, 2024. 120):

Շիրակցի բանասացներից մեկը նշում է. «Հղի կընգա համար կըսեին՝ կամակը բերեք ուտե, օր տղա բերե, ղոչ տղա բերե, օր հղի կէղնեին, բան-ման գուզեն ուտելու, կամակ կըսեն: Իսկ հղի կնկան էլ կսեն՝ էրեխով կնիկ է, կամակ գուզե: Լավ կեսուրը կըսե հարսի սիրտը բան գուզե, գտեք բերեք, գուզեն ուտեն հղիության սկզբնական շրջանում մինչև էրեխու խաղալը: Ես էլ եմ կամակ ուզեցե, բայց ոիսկ չէի էնե, թազա հարս էի, կամնչեի: Կեսուր կար օր կըսեր՝ մահանա կենե օր էրեխով է, գուզե ուտե՝ արտը խախուտ, մահանա կարկուտ: Եթե սիրտը քաղցր գուզե, աղջիկ կունենա, եթե կծու՝ տղա»:

Ամերիկյան հավատալիքներից մեկում նշվում է, որ եթե հղի կի-

նը ցանկալի կերակուրը չկերավ, երեխան կծնվի այդ ցանկալի կերակրի նշանով (Hendricks, 1966, 29):

Այս համատեքստում *սիրտը գուզե (սրտի ուզելիքը)* արտահայտությունը ձեռք է բերել բանաձևային արժեք:

Մտափոխությանն առնչվող նյութերը հուշապատումների բացառիկ պատկերներ են: Որպես օրինակներ մեջբերենք՝ «Կիսուրս մի դեպք է պատմել,- նշում է բանասաց Ռ. Արիստակեսյանը, լսել եմ, հղի կինն օր էդ րոպեին բան կուզե ուտել, դա ոչ թե հղի կինը գուզե ուտե, այլ էրեխեն: Մեկը հղի է էղել, գնացել է, (էն ժամանակ սայլերով են տեղափոխվել), սայլի մեջ տեսել է օր նուռ կա, ու գոդացել է՝ իբր փող չի ունեցել առնելու, գողության համար սպանել են, դիահերձել են ու տեսել օր նուռը էրեխի բերանն է եղել»: Կամ՝ «Սիրտը գուզե, հարսին կըսեն հո դու մտափոխ չե՞ս, ժողովրդական լեզվով ըսած», կամ՝ «Հո ծոցվոր կնիկ չե՞ս օր միտքդ րոպեմ մեկ փոխես կը ու կըսես՝ ըսիկ գուզեմ ուտեմ, ընիկ գուզեմ»:

Հերիք Հարթենյանի գրառած «Նռան հատը» հեքիաթը իմաստային առումով աղերս ունի բանասաց Ռ. Արիստակեսյանի պատումին. «Տղեն նստմ է ձին, էրտմ քուրոջը դնըմ է ձիուն, ձիու գյամը քաշելով գալմ են գեղ: Ճամպեն քուրը ձիու վրայից տենըմ է, օր մե նռան հատ՛մ է ընկած, ըսմ է.- Ախպեր ջան, ախպեր, ձին կայնծու իջնիմ:

Ախպերը ձին կայնծնըմ է, քուրը իջնըմ է ձիուց, էդ մե նռան հատը վերցնըմ է, դնըմ է բերանը, էլի նստըմ է ձին երթըմ են: Ախպերն ըսմ է. Ջանըմ, իմ քույրը օր մե նռան հատի՛մ համար ձիուն կայնծրավ, ձիուց իջավ, ուրեմն իմ քուրս կամկից թուլ է: Շատ անդուր բաներ կէնե: Յավաշ ես ըստուր հախեն գամ:

Կսե, կքաշե խանճալն, կանցնի քուրոջ եդևն ու թիգունկից կու-

դա, սոտից գելնի: … Մտածեց ախպերը ու քուրոջ սիրտ ու փորը բացեց: Տեսավ, օր էն մե նռան հատաը նոր հասել էր էրեխի բերանը: Ախպերն ըսավ;

-Հեյ վա՛խ, հեյ վա՛խ, ուրեմն էս էրեխեն ստիպեց իմ քուրոջը, օր ձիուց իջավ նռան հատը կերավ: Ես էլ չհասկնա…»[1]

Մտափոխ վիճակը արտահայտվել է նաև հեքիաթանյութի շրջանակներում: Հայ ժողովրդական հեքիաթները՝ որպես ժողովրդական բառ ու բանի, մտածողության արտահայտման միջոց, հարուստ են հղի կնոջ նշված ուտելու ցանկությամբ:

«Աղջիկ կը ծոցվորի, ***մրաափոխ*** կէղնի, նուռ գուզե: Ախպեր կէրթա, նուռ կը բերե, կուտե, ին ամիս օր կը թըմի՝ տղե մե կը բերե, էդ տղի կշտին մսե խանջալ մե կէղնի կպուկ, վրեն լե նռան հատ մե, ըշտե տղին անուն կը դնին Նռանհատ» (HZH-10 1967, 84):

Վան-Վասպուրականի «Նառ խաթյուն» հեքիաթի սկսվածքային տիրույթում է ընդգծվում նռան՝ պտղատու նշանակությունը.

«Կէլնի, կէլնի մեյ կնիկ: Էսա կնիկ մի օր տախտ կավիլի, տախտի մեջ կկնդնի մեյ խատ Նռան խատ; Նռան խատ կթալի բերան, կուտի: Ինն ամիս, ինն սհաթ, ինն օր կթըմըմի, էսա կնիկ կպիրի մեյ խատ խուրն խրեղեն, սիրուն ախչիկ, ինոր անունը կդնի Նառ խաթյուն» (HZH-14 1999, 542):

Բանագետ Տորք Դալալյանը «Նռան սիմվոլիկայի դրսևորումը ժողովրդական հանելուկներում, երգերում և հեքիաթներում» հոդվածում մեջ անդրադառնում է բանահյուսական տեքստերում նռան սիմվոլիկային: Հեղինակը ընդգծում է. «Նռան մասին հնագույն մշակութային հիշատակությունը փոքրասիական առասպե-

[1] Բնագիրը պահվում է ՀԱԻ ԱԲԲ FFVI: 2026, 01-2027,00 համարի տակ: Գրառել է Հերիք Հարթենյանը Արթիկի շրջանի Հոռոմ գյուղում:

լաբանության մեջ է: Ըստ փոյուգական և նախահայկական մի առասպելի՝ մայրության դիցուհի Նանան հղիանում է նռան հատիկ կուլ տալով: Նանայից ծնվում է մեռնող-հառնող աստվածը, ով Արա Գեղեցիկի զուգահեռն է՝ բուսականության ամենամյա զարթոնքի և արեգակի տարեկան շրջապտույտի խորհրդանիշը» (Dalalyan 2020, 14-16):

Հղի կնոջն ու ծնունդկանին մեծ մասամբ կերակրել են սննդարար կերակուրներով: Շիրակում տարածված խոսքերից են՝ *Յուղ ու մեղր ուտողը առողջ կէղնի, Յուղ ու մեղր ուտողը տղա կբերե, Փող տուր յեղին, օր չտաս դեղին:*

Յուղ ու մեղր-ով կազմված դարձվածքային միավորն ուրույն նկարագիր ունի: *Յուղ թափող՝ մեղր հավաքող, մեղր թափող՝ յուղ հավաքող*, որն ունի շնորհալի, տնարար կին իմաստները (Suqiasyan, Galstyan, 1975, 450):

Շիրակում *յուղն ու մեղրը* օրհնանքի բանաձև են դառնում. *յուղով ու մեղրով լցվիք, յուղ ու մեղրի մեջ էղնիք, յուղ ու մեղրի մեջ կորիք և այլն:* Հարսանիքների ժամանակ ևս հարսին ու փեսային մեղրով են կերակրում՝ որպես քաղցրության ու լիության նշան: Այստեղից էլ ունենք *մեղրի մեջ կենալ* դարձվածքային արտահայտությունը՝ *լիության մեջ, ապրել, լիառատ կյանք վարել* իմաստներով:

Պ. Բեդիրյանի «Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան»-ում *մեղր* բառանունով հետևյալ դարձվածքներն են վկայաբերվում՝ *բերանից մեղր թափել/ բերնեն մեղր ու կաթ վազել/ շրթունքեն մեղր հոսիլ*- քաղցր խոսել, *կաթի ու մեղրի համ ունենալ*- շատ քաղցր լինել (Bediryan, 2011, 932):

Շիրակի (Կարին) մանկախնամ (օրորոցային) և մանկախաղաց

(դան, դան կամ թռի՛, թռի՛ սկսվածքներով) տեքստերը առատ են մանկանոցի կերակուրների թվարկումներով, մասնավորապես՝ մեղրով.

Դանդա՜ն- դանդա՜ն դընկոցիք,
Մեղրով լիքը քթոցիկ,
Դան էնենք, դանդան էնենք,
Սև գառը մատաղ էնենք…
(Grigoryan, 1970, 96):

Մեղրը երբեմն դառնում է երեխային ուղղված դիմելաձև՝ *իկ* նվազափաղաքշական մասնիկով: Օրինակ՝ Վահե Հայկի «Մամիկ ու թոռնիկ» պատմվածքում մեծ մայրը թոռնիկներին անվանում է *ձագու մեղրիկ.* «Անուշի՜կ… անուշի՜կ… ձագու մեղրիկ, ը՜ըմ…ձագու մեղրիկ…»: Ձագմեղուներուն շինած մեղրը ամենեն համեղն ու հարգին կնկատվի: Գավառի մեծ մաման այս իմաստով իր թոռնիկները կանվանե ձագու մեղր» (Hayk, 172):

Ներքին Բասենում ամեն երեկո և առավոտ եռացրած կաթի մեջ մեղր կամ կարագ էին լցնում և խմեցնում ծոցվոր և ծնունդկան կնոջը (Hakobyan, 1974, 193): Այլալեզու ժողովրդական հեքիաթներում ծնունդկանը սրտի ուզած կերակուրը կարող է վայելել միայն մի պայմանով, որ կիսի ուտելիքը հեքիաթի հերոսներից մեկի հետ կամ այն կերպարի հետ, որը տեսել է ծնունդկանին ցանկալի կերակուրը վերցնելու ժամանակ:

Ուշագրավ է այն, որ կեսի գաղափարը տարածական է նաև հայկական հեքիաթանյութի տիրույթում: Մեջբերենք Շիրակի «Մաջրում Խոջի հեքիաթը»-ից մի հատված.

«Ժամանակոց կէղնի չի էղնի մեկ հզոր թագավորըմ: Էդ թագա-

վորը ժառանգ չի ունենա: Ձօր ու գիշեր էդ որդի չունենալու համար կը մտածե…

… Թագավորը կըսե.- Ես չմտածեմ, ո՞վ մտածե: Իմ անցմանես ետև մեկ ժառանգմ չունիմ օր ժողովուրդս կառավարե:

Էդտեղ Դարվեշը կըսե.- թագավորն ապրած կենա, ես օր քեզի տարիմ էլ էս վախտ էրկու տղա տամ, մեկն ընձի կուտա՞ս:

Թագավորը խոստացավ, որ կուտա: Այն ժամանակ Դարվեշը հանեց մեկ **խնձորմ** թագավորին տվավ ու ըսավ.

-Տա՛ր, կեսը դու կեր, կեսը թագուհին: Աստծո հրամանովը ձեզի երկու տղա կէղնի, միմիայն, մինչև ես չգամ տղոց անուններ չդնեք» (HZH-4 1963, 105):

Շիրակի բերված հեքիաթում դարվիշը ակտիվ գործող անձ է:

Բանագետ Մարինե Խեմչյանը «Նվիրատուն և խորհրդատուն հայ ժողովրդական հեքիաթներում» մենագրության մեջ անդրադառնում է հայկական հեքիաթներում զգալի մաս կազմող անժառանգ թագավորի, անժառանգ աղքատ ամուսինների մոտիվներին: Հեղինակը գրքում ընդգծում է դերվիշի առկայությունը. «Դերվիշի առկայությունը մեր հեքիաթներում պայմանավորված է արևելյան բանահյուսական ավանդույթից փոխառնված սյուժեներով, ինչպես նաև տարածաշրջանում քրիստոնեության և մահմեդականության համեմատաբար հարևանաբար կենցաղավարմամբ, որի արդյունքում հեքիաթներ են ներմուծվել ոչ միայն դերվիշների գործառույթները, այլև նրանց՝ Մերձավոր Արևելքում օգտագործվող անվանումները (դարվիշ, դարվեշ, դավրիշ, դավրեշ, դրվրեշ…)» (Khemchyan, 2021, 46):

Շիրակի բանահյուսությունը սերտ աղերս ունի Կարսի բանահյուսական նմուշների հետ՝ պայմանավորված տարածքային

առանձնահատկություններով, ինչպես նաև այն իրողությամբ, որ Շիրակի մարզում բնակչության մեծ մասը գաղթել է Կարսից:

Կարսի «Յաշօղլանի հեքիաթը»-ում նույնպես դարվիշը աղքատ ամուսիններին առաջարկում է խնձոր ուտել, որը երեխատու է.

«Ժամանակոց կէղնի, չի էղնի, մե մարդ, մե կնիկ: Էսոնք քասիբ կէղնին: ...Մարդ ու կնիկ ամեն օր աստված կը կանչեն, ժամ կէրթան, իրանց քասիբ տեղովը մատաղ կէնեն, օր բալքի ասված խղճա, իրանց մե ժառանգմ տա, հըմը հեչ բան դուս չի գա... Խնձորը կիսեն, կեսը մարդը կուտէ, կեսը՝ կնիկը: Էդ օրվանից կանցնի *ինը ամիս, ինը օր, էս կնիկը կազապվի, մե տղեմ կբերէ»* (Kars 2013, 105-106):

Հայ ժողովրդական որոշ հեքիաթների սկսվածքային բանաձևերում նշվում է, որ հեքիաթի հերոսները երեխա չունեն/ ավլատթավլատ/ և դարվիշը օգնում է նրանց երեխա ունենալ՝ առաջարկելով խնձոր: Այս առնչությամբ նշենք ժողովրդական հեքիաթներից մի քանիսը՝ *«Թուր Ի Թամ թագավորի հեքիաթ», «Սիմաւր ու Մահմաւր», «Շահզադեն»* (HZH-13 1985, 58-101):

Շիրակում լայն տարածում ունեն հղի կնոջ ուտելու ցանկության շուրջ ասույթները.

ա) Եթե հղի կինը գողտունց է կերել, էրեխու թուշը պուճ կընկնի/ կէղնի/, բ) Հղի կինը երկու հոգու համար կուտե: Ըստ ժողովրդական մտածողության՝ երբ *պտուղը խաղաց,* հղի կնոջ ուտելու ցանկությունը կմեղմանա կամ կանցնի:

Կարճ անցում կատարենք երեխա/ պտուղ առնչությանը: Երեխան պտուղ է կոչվում մինչև լույս աշխարհ գալը: Պտուղ բառը շիրակյան օրհնանք և անեծք բանաձևերում ունի ուրույն դրսևորում. *Բարի պտուղ էղնի, բարով խերով մեծընա, լավ մարդ դառնա*

(օրհնանք): *Պտուղդ չորնա* (անեծք), (*Պտուղ չտաս* (անեծք): Տարածված են նաև *Մե լավ պտուղըմ չէ: Պտուղը ծառից հեռու չի ընկնի: Բարի պտուղըմ չէ: Բարի ծառը բարի պտուղ կուտա* արտահայտությունները:

«Հայերեն գավառական բառարան»-ում *պտղել/պտղիլ* բայերը երեխա ծնել, ունենալ իմաստներով են սահմանվել. *պտղ/ել- Վն պտղաբերիլ, ծնիլ*, Օրհնեալ լինի էն օրը որ քու մայր քեզ պտղել է, *պտղ/իլ- ծնունդ տալ, ծնունդ ունենալ (կնոջ),* Չհասնի՛ս, չպտղիս (անեծք) (Acharyan, 1913, 931):

Ամփոփելով նշենք, որ հղի կնոջ շուրջ պտտվող ժողովրդական հավատալիքները գոյություն ունեն նաև մերօրյա մշակույթում. այդ հավատալիքները դրսևորվում և վառ ներկայանում են հղիության ցանկացած փուլում և շարունակվում են հետծննդյան շրջանում:

1.3. Հղի կնոջն ու ծննդկանին ուղղված խոսքային բանաձևեր

Շիրակի ժողովրդական բանահյուսության ամենատարածված ու կենսունակ ժանրերից են ասույթաբանական-բանաձևային կառույցները: Մեզ հուզող խնդրի տեսանկյունից վեր ենք հանելու հղի կնոջն ու ծննդկանին ուղղված խոսքային բանաձևերը, օրհնանք-բարեմաղթանքները, աչքալուսանքները: Շիրակում հղի կնոջը ծննդաբերելուց առաջ մաղթում են հետևյալ բանաձևային խոսքերը.

- Թեթև ազատվիս:
- Բժշկի ձեռը վրեդ թեթև էղնի:
- Բարի ազատում էղնի:

- էդ նեղ տեղից շուտը՛մ ազատվիս:
- Աստծու կապած բոխչեն թող Աստված էլ բացե, իրա կապածը թող ինքը քանդե:
- Մե ձենով ազատվիս:
- Աստծու տված ցավ է, Աստված էլ կազատե, կօգնե:
- Աստված քեզի ու էրեխուդ պահե-պահպանե:

Աչքալուսանքի ասույթները առավելապես գործածվում են երեխայի ծնվելու և կնունքի ժամանակ: Օրինակ՝ Շիրակում որպես շնորհավորանքի խոսք հնչում են՝ «*Աչքերդ լույս էղնի*», «*Աչքի լսով մնաք, սաղ ջանով էղնիք*», «*Ղամբրով էրեխա էղնի*», «*Թող սաղիդ տները էրեխու ձեն լսվի*», «*Տուն ու դուռդ միշտ լիքն էղնի*», «*Տարոսը մյուսներին էղնի*», «*Թող տան սաղ անկյուններից էրեխեքը վազվզեն կամ էրեխու ձեն լսվի*» և այլն: Շիրակում ծննդկանին որպես *բարեմաղթություն* ասում են՝ *բարձդ բարի էղնի…*

Ծննդկանին հասցեագրված մաղթանքի բանաձևերով առատ է Ս. Հարությունյանի «Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ» մենագրությունը: Նշանավոր բանագետը մաղթանքների առաջին բնականոն կիրառությունը կապում է երեխայի ծննդյան հանգամանքի հետ: Այս առիթով մեջբերենք նրա խոսքը. «Ծննդաբերությունը ժողովրդի հնագույն ավանդական հայացքով ընկալվում էր խորհրդավոր ու միստիկական կերպարանքով, իբրև գերբնական աներևույթ ուժերի զորությամբ կատարվող իրողություն: Ուստի և առաջ են եկել ծիսակրոնական մի շարք արարողություններ՝ ծննդաբերության բարեհաջողությունը, ծննդկանի և նորածնի առողջությունը արտաքին չար ուժերից ապահովելու և ձեռնազերծելու համար» (Harutyunyan 1975, 221):

Ըստ Սարգիս Հարությունյանի՝ ծննդկանին ուղղված մաղթանք-

ները բովանդակությամբ երեք գլխավոր խնդիր են շոշափում.

1. Ծննդկանի առողջության ապահովությունը. «*Բարով էդ նեղ տեղից ազատվես, Ասրծու աջողությունը վրեդ ըլի* և այլն»: 2. Չար ազդեցությունից զերծ ու ապահով պահելու ձգտումը. *Բարձդ բարի ըլնի, Ուրախուտենով քառասունք բոնի և այլն/: 3.* Նորածնի կյանքի, առողջության ու երջանկության ապահովության ցանկությունը. *«Ասրված հորով մորով պահի, Հորով-մորով վենձանա և այլն (*Harutyunyan 1975, *222):*

1.4. Տատմեր - դայակը՝ որպես մանկանոցի կարևոր կերպար

Տատմերը՝ որպես մանկանոցի ակտիվ կերպար, ուրույն նկարագիր ունի թե՛ ազգագրական, թե՛ բանահյուսական միջավայրերում (էպոս, հեքիաթ, օրոր և այլն): Յուրաքանչյուր տարածաշրջան ունեցել է իր տատմայրը: Դրա մասին են վկայում մեր բանահավաքչական գրառումներն ու ազգագրական ժողովածուներում տեղ գտած նյութերը: *Դայակ* բառի իմաստային ընդգրկունությունը թույլ է տալիս ենթադրել նրա կարևոր գործառույթի մասին: Դայակը (դահեկ) հանդես է գալիս որպես՝ *մանկաբարձ կին* (ուսում չառած): «Դահեկը ժամանակին հասաւ, ծննդկանին ազատեց» (Malkhaseants, 1944, 493): Դայակը մանկանոցում ունի մեծ դերակատարում. օգնում է ծծնդկանին, ծնունդ ընդունում, ստնտու է, կրթող, դաստիարակող, խնամակալ:

Անգլալեզու մշակույթում հատուկ ձեռնարկներ ու գրքեր են մշակվել, գրվել տատմերության վերաբերյալ, օրինակ՝ Ջ. Ուոթսոնի հեղինակային գիրքը “A Complete Handbook of Midwifery for

Midwives and Nurses (1910) (Համահավաք ձեռնարկ տատմայրերի և բուժքույրերի համար) խորագրով:

Վ. Հացունին «Հայուհին պատմութեան մեջ» ուսումնասիրության մեջ անդրադառնում է դայակի գործառույթին. «Մեր տիկնայք սովորութիւն չունէին անձամբ դիեցնելու իրենց զաւակները, այլ զանոնք կը յանձնէին ստնտուաց: Նորածին հայ դստրիկն ուրեմն եթէ լոյս տեսած էր տոհմիկ յարկի մը ներքեւ, առաջին անգամ կը փարէր լանջի մը՝ որ իւր մօրը չէր, այլ օտար կնոջ մը՝ ռամիկ դասէն: Իսկ դայեկին փոխանորդաբար կատարած այդ մայրական պաշտօնը բնական սերտ կապ մը կը ձգէր անոր ու սանին միջեւ, որ անխզելի կը մնար օրիորդին ամբողջ կենացը մէջ: Ձանազան են ատոր օրինակները: Եղիշէ կ՛ակնարկէ իւր նկարագրած տիկնանց «ընտանի սիրով սնուցանող դայեակները», որոնք անոնց լիութեան ժամանակ զանոնք շրջապատած, եւ կարօտութեան շրջանին թողեր հեռացեր էին: Բայց ռամիկ աղջիկը չունէր *դայեակ* եւ նոյնպիսի կապեր. անոր մայրն ամէն ինչ էր իրեն համար» (Hatsuni, 2007, 8):

Դայակի բարեգութ վերաբերմունքի մասին խոսել է նաև Խրիմյան Հայրիկը. «Դայակը ևս, անշուշտ, նորածին զավակի ծնող է. ոհ, մի տառապյալ մայր է նա, որ ծայրահեղ կարիքից դրդված՝ իր մանկիկին հանձնում է մեկ այլ մոր՝ ցածր վարձատրությամբ, իսկ ինքը գնում ու դեգերում է հարուստների տները, որպեսզի իր կաթն ավելի բարձր գնով վաճառի, որ իր մանկան արդար իրավունքն է» (Khrimyan, 2011, 147):

Դայակ բառը իմաստածավալային ընդգրկունություն ունի պատմական աղբյուրներում: Բառարաններում նշյալ բառամիավորը բնորոշվում է որպես՝ 1. Ուրիշի երեխային իր կաթով կերակրող

կին, ստնտու 2. ընդհանրապես՝ սնուցիչ. 3. Տնային դաստիարակչուհի 4. (պատմ.) դաստիարակ խնամակալ (արական սեռի), որի խնամքին և դաստիարակությանն էին հանձնում իրենց երեխաներին թագավորներն ու ազնվականները…(Aghayan, 1976, 272):

Արևմտահայերենում նույնպես «դայեկել» բայն ունի՝ *դայակել, պահել, խնամել, կրթել* իմաստները (Sargsyan 1991, 73):

Բառարանային վկայությամբ տատմայրն ու դայեկը (դայակը) հոմանիշային հարացույցի մեջ են:

Բանահյուսական նյութերի գոյակերպերից մեկը բանասացների հիշողությունն է և նյութը վերարտադրելու կարողությունը, հմտությունը: Շիրակցի տարեց բանասացները հիշում էին իրենց գյուղի տատմայրերին: Օրինակ՝ Մոլլա-Մուսայում վստահելի դայակներ էին Մուխսու Մարանը, Սավգյուլը, Բրոյի Սանդոն (Hovhannisyan, 2005, 225):

Մեր կատարած բանահավաքչական աշխատանքների ընթացքում ծանոթացել ենք մի քանի բանասացների հետ, որոնց մայրերը ժամանակի ընթացքում տատմայր են եղել:

Մեջբերենք բանասաց Սվետլանա Սմբատյանի (Սարգսյան)[1] խոսքերը. «Իմ մերըս տադմեր է էղե ամբողջ գյուղի: Էգել է, պադմել է, օր ծնունտը ինչղ է ընտունե: Որբես յինկը, օր պոռդը կդռել է, համարել է առտեն յիրա թոռը: Ըսըմ էր՝ ամբողջ գյուղն էլ իմ թոռներն են: Տադմեր, հա՝ արի հառսը ցավ է, գնացեք, Սատո տադին բերեք»:

Տատմերը նորածին երեխային թոռ է անվանում նաև Ալեք-

[1] Բանասաց Սվետլանա Սմբատյան (Սարգսյան). ծնվել է 1942 թ. Քարակերտում: Ծնողները Շիրակի մարզի Սարակապ գյուղից են: Այժմ ապրում է Իսահակյանում: Ունի 11 թոռ, 17 ծոռ:

սանդրապոլի բանահյուսական նմուշներից մեկում, որը տեղ է գտել «Փշրանք Շիրակի ամբարներից»-ի նյութերում. «Նորածին երեխին և նրա ծննդկան մօրը այցելութեան գնացող մերձաւորներն ու բարեկամները տուն ներս մտնելուն պէս՝ տատմէրը իսկոյն երեխին դնելով նրանց գիրկն ասում է՝ «թոռս ձեզ փեշքաշ» (Mkhitareants 1901, 254-255):

Ուշագրավ է տատմոր՝ երեխային «թոռ»-ով դիմելու արտահայտչամիջոցը. ըստ էության, տատմերը *պապ, մեծ մայր* իմաստն ունի: Ըստ Հր. Աճառյանի «Արմատական բառարանի»՝ *պապ* բառանունը ունի նաև *պապմէր* նշանակությունը. «Տատ- 1. «մեծ մայր», որից տատիկ «մեծ մայրիկ», 2. մանկաբարձուհի, տատմէր= բնաձայն բառ, որ յատուկ է մանկական լեզուին և գտնուում է թէ հնդևվրոպական, և թէ ոչ- հնդեվրոպական լեզուախմբերի մէջ» (Acharyan 1926, 379):

Ազգագրագետներ Կ. Բազեյանի, Գ. Աղանյանի «Ալեքսանդրապոլ. ազգագրական էքիզներ (պատմազգագրական ուսումնասիրություն)» գրքում հատուկ անդրադարձ է կատարվել տատմերդայեկներին. «Հիվանդանոցների բացակայության պայմաններում ծննդաբերությունը կատարվում էր տանը տատմերների (դայեկ) օգնությամբ: Ընդունված չէր մանկաբարձ բժիշկ կանչել, քանի որ դա մեծ ամոթ էր կնոջ համար, որը նախընտրում էր մեռնել, քան դիմել բժշկի: Ավելի ուշ, համեմատաբար կիրթ ընտանիքներն սկսեցին դիմել մասնագետների՝ մանկաբարձուհու և բժշկի, բայց հասարակ ժողովուրդը շարունակում էր վստահել փորձառու տատմերներին: Այդ դայեկները տարիքն առած, փորձված, «մարդամիջի», տղամարդկանց ներկայությունից չքաշվող կանայք էին, որոնք գալիս էին անմիջապես, երբ սկսվում էին ծննդկանի եր-

կունքի ցավերը» (Bazeyan, Aghanyan, 2014, 67):

Բանահյուսական արխիվային նյութերը ևս փաստում են, որ Շիրակում եղել են շատ տատմայրեր: Նշենք Հ. Գյոլեցյանի հիշողությունը այս առիթով.

«Հին Գյումրիում ծննդաբերությունը կատարվում էր տատմերների՝ դայեկների օգնությամբ: Յուրաքանչյուր տուն ուներ իր դայեկը: Դայեկներն ընդհանրապես տարիքով, աչք ու երես բաց, հազար տուն հաց կերած կանայք էին, որոնք գյումրեցի, մյուս կանանց նման օտար տղամարդուց փախչող, չխոսկան, բոլորից քաշվող չէին: Երբ սկսվում են կնոջ երկունքի ցավերը, անմիջապես կանչում էին դայեկին, որը և ազատում էր ծննդկանին: Պատահում էր, որ կինը չէր ազատվում, մեռնում էր: Դա վերագրում էին աստծուն և ոչ թե դայեկի անճարակությանը: Հետագայում ավելի կրթված և առաջադեմ ընտանիքներում հրավիրվում էր մանկաբարձուհի» (Գյոլեցյան-2, 1976):

Շիրակում մինչև այսօր էլ ամեն ինչից տեղյակ կնոջը ասում են՝ *Ինքը տատմեր է կամ տատմերիկ է*, այսինքն՝ ամեն ինչ գիտի, որը երբեմն էլ ասվում է հեգնական երանգով:

Բանահավաք Գոհար Գոգոյանը (գյուղ Մեղրաձոր) մեզ հետ ունեցած զրույցում նշեց. «Տատմայրեր... Նրանք ամենուր էին, բոլոր ընտանիքների ցանկալի հյուրն ու սպասված այցելուն: Ուր գնում էին նրանք, նշանակում է, առիթը բարի էր, երեխա էր լույս աշխարհ գալու: Նրանք ծննդկանի կողքին էին ցավերը բռնելուց մինչև երեխայի պորտը կտրելը: Նրանց աշխատանքը ամենասպասվածն ու ամենապատասխանատուն էր: Վարձատրությունը՝ մէ ադրեզ դեյրածու յա էլ՝ տասը ձու ու մէ հավ: Լինում էր նաև՝ մէ գլոխ շակյար տրվող էլ էր յըլնըմ:

Մեր գյուղի հայտնի տատմայրերը երկուսն էին՝ Սուկոյենց Հայկանուշը և Մանասենց Նանոն՝ Նանագյուլը: Երկուսի մասին էլ մարդիկ առանձնահատուկ սիրով ու հարգանքով են հիշում: Նրանք միայն իրենց ընտանիքների անդամը չէին, նրանք ողջ գյուղինն էին: Օրվա որ ժամին ասես չէին կանգնում նրանց դռանն ու ձայն տալիս, թե՝ *Մայրիգ Հայկանուշ* կամ *Մայրիգ Նանո, պըռ-ձի, հառսը կայնե ցավը, ազադվըմ է*: Տատմայրին ուղղված դիմելաձև էր մայրիգը: Ու հիմա գյուղում ապրում են նրանց օգնությամբ ծնված երեխաներից շատերը և օրհնանքով հիշում այդ բարի մամիկներին: Տատմայրը լողացնում է նորածնին, շարունակ աղոթում է, բարեմաղթություններ է անում. «Հիսուսի ական ջուրն հլի, դրախտի ջուրն հլի, ջրի ղայտի լի ապրես, աջողակ հլնես, ջանով հլնես»:

Կան բացառիկ հուշապատումներ, որոնք նկարագրում են ծննդաբերողի ցավերը, հույզերը, դայակի կարևոր գործառույթը: Մեզ հաջողվել է գտնել այդպիսի մի հուշապատում Գրականության և արվեստի թանգարանի արխիվային նյութերից. պատմողը Ատրպետն (Սարգիս Մուբայաջյան-1860-1937) է:

Նա հիշողության անկյունում պահել է մոր հոի լինելը, մոր տանջանքները ծննդաբերելու ժամանակ: Այս ամենը փոխանցել է մեզ «Հուշիկներ անցյալից» նյութի տեսքով. «Ձմեռնամուտին մայրս հըղի յե, պառկեց ազատվեց յեվ մի յեղբայր ունեցա Հակոբ անունով: Այդ գիշերվան մորս տանջանքները, ձայնը, վորորը, մինչեվ վերջը չանհետացան իմ զգացմունքներիս: Կես վաղ տեսել եյի թե ինչպես կովը, ձին ձագտում եյին դժվարությամբ: Ուստի զգացի, վոր մայրս ազատվելու է:

Բայց մորս ազատվելը յերկու որ տեվեց: Յես քնած եյի զարթեցա

յեվ տեսա մորս հանգիստ պառկյած յեվ մանուկը քովը դրած, իսկույն յերեթի յերեսը բացի զնեղում: Դահեկը ինձ ոգնեց ու ասաց.- Տեսար գնացի Հարղից քեզ մի աղբեր բերի» (Atrpet 1860-1875, 1923):

Տատմայրը զբաղվում էր նաև նորածին երեխայի խնամքով: Օրինակ՝ Արճակում միչև նորածնի մկրտությունը տատմերը համարվում էր հարամ (կեղտոտված): Նա չպետք է խմոր հունցեր, կարագ հավաքեր, հորելու համար պատրաստվող ժաժիկը կամ պանիրը սեղմեր պուտուկների մեջ: Երեխային մկրտում էին ծնվելուց ութից տասն օր հետո: Մկրտության օրն ընտանիքում կնքաճաշի պատրաստություն էին տեսնում: Ժամասացության պահին նորածնի ընտանիքի մի քանի անդամներ, քավորը՝ մանկան բարուրը գրկած, ինչպես և տատմերը գնում էին եկեղեցի՝ իրենց հետ տանելով և տաք ջուր (ՀԱԲ-8 1978, 73):

Դայակի կարևոր գործառույթի նկարագրության ականատեսն ենք դառնում «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարի տարբեր հատորների «Տղաբերքի սովորույթները» ենթաբաժնում. ծննդկանի երկունքի ցավերը սկսվելիս լիներ գիշեր թե ցերեկ, տան տարեց կնոջ առաջին գործն էր լինում տնից հեռացնել անչափահասներին ու տղամարդկանց, կանչել ազգական կամ հարևան կանանցից երկուսին կամ երեքին, նրանց, որոնց ծննդկանն է հոժարում, ապա տատմորը:

«Նորածնին լողացնելուց հետո տատմերը նրա ամբողջ մաշկին աղ էր ցանում և առավելապես ուշադրությամբ ականջների ետևները, ոտքերի ու թևերի հոդածալերը, ազդրերի արանքներն ու թևատակերը, պարուրում ու դնում ծննդկանի կողքին» (ՀԱԲ-8 1978, 73):

Տատմայրը նորածին երեխային օրհնանքի ու մաղթանքի խոսք

էր ասում: Ս. Հարությունյանը նորածնին ուղղված բարեմաղթությունների խմբում ներկայացնում է տատմոր կողմից ասվող խոսքերը, որոնք հնչել են նորածնի ծիսական լվացումների ժամանակ: Այնթապում, օրինակ, երեխայի ծննդից անմիջապես հետո դայակը վերցնում էր մի հաց, դնում իր գլխին, որպեսզի մանկան «բախտը առատ լինի», նորածնի պորտը մկրատով կտրում էր՝ շշնջալով հետևյալ բարեմաղթությունը.

Վշտերու դարման,
Ցավերու առողջություն,
Հիվանդաց բժշկություն,
Տրտմելոց մխիթարություն:
(Harutyunyan 1975, 222)

Նորածնի պորտը կտրելու ժամանակ բարեմաղթանքներ տալը Քեսաբում այսպես է ներկայացվում. «...դայեակը նորածինը կ՛առներ, պորտը կը կտրէր եւ աւետիսը հօրը կը հաղորդէր: Ան «Մինծ Մար» (մեծ մայր) կը կոչուէր: Մեծ մայրը կամ դայեակը իւրայատուկ պահանջքով կու տար աւետիսը դուրսը կամ քովնտի սենեակ մը սպասող հօրը.

-Լոյս աչքդ, շնորհաւոր ըլլայ, ընկոյզ պատրաստ է:
Սա ըսել է, թէ նորածինը մանչ է:
- Լոյս աչքդ, շնորհաւոր ըլլայ,«լոխումը»-ը պատրաստ է:
Սա ըսել էր, որ նորածինը աղջիկ էր:
(Cholakean, 1988). 61):

«Սասունցի Դավիթ» էպոսում նույնպես հիշատակվում է տատմոր էական գործառույթը.

Խանդութ էդ վախտ էրեխով էր,
Էկավ ինն ամիս, ինն օր,
Ինն սհաթ լրացավ,
Խանդութ պառկավ, տղա մի բերեց:
Քաշեց էրկոն սհաթ,
Տատմորն ասին, «Գնա, պորտ կտրի»:
Տատմեր էկավ պորտ կըտրի:
Էրեխեն ձեռ թալեց տատմեր յախեն,
Քաշեց, գցեց իր վրա

(Davit of Sasoun,1981):

Հոմանիշային հարացույցում *դայակ* բառն ունի նաև *ծծմայր* իմաստը: «Սասունցի Դավիթ» էպոսում հիշատակվում է ծծմայրը՝ որպես կերակրող.

-Միեր յոթ տարի որ Մըսըր մնաց,
Մըկա էնտեղ *ծծմեր* մի կա,
Ու Միերի խաթեր համար՝ըզ Դավիթ տի շահի:
ԶԴավիթ Մըսըր ուղարկի.
Էնի էնտեղ տ'ապրի, թե չէ էստեղ
Անկարելի բան է.- ծիծ չի վերցու:

(Davit of Sasoun,1981):

Դայակի սնելու գործառույթը թափանցել է նաև օրորի տեքստի տարածք.

Ի՞նչ մայր է ըզքեզ բերեր,
Ի՞նչ դայեկ ըզքեզ սնուցեր,
Զքեզ եղն ի սարին բերեր,
Ու շահէն բազան սնուցեր.
Լուսինն է քեզ ծիծ տուեր
Արեգակն է դադրեցուցեր.
Քամին տարուբեր արեր,
Սուրբ կուսանքն օրոր ասացեր:
(Grigoryan, 1970, 71):

Ծնելը, խնամելը, հոգ տանելը մանկանոցին առնչվող գործողություններ են՝ *ըզքեզ բերեր, սնուցեր, ծիծ տուեր, դադրեցուցեր, տարուբեր արեր, օրոր ասացեր:*

Վերը բերված չափածո տեքստը ամփոփված է նաև Մ. Աբեղյանի մոտ որպես սիրո հայրեն (Abeghyan,1967, 242):

Հայ ժողովրդական հեքիաթներում տատմայրը կարևոր կերպար է: Նրա հիմնական գործառույթը ծննդկանին ազատելն է: *Ապանզադե ու Զանփոլադ* հեքիաթում տատմերի դերում են հրեշտակները: Մեջբերենք հեքիաթից հատված.

«-Մա՛րդ,-կըսե կնիկ.- քու յառեջ ազատվել ընձի ամոթանք է, իմ ցավերը կը մեծնան, ընձի մինակ թող, յեվելի ըռհաթ կազատվիմ:

Մարդ կը հեռենա, օր կը հեռենա՝ իրեք հրիշտակ կնկա խլըխ մտած՝ կը դառնան տատմեր, կնիկ կազատվի, կառնին զէրեխեն, կը փաթին մըջ բարուրին, կը դնին մոր կուշտ» (HZH-10 1967, 62):

Հեքիաթանյութի շրջանակում երբեմն *դայեկ* բառամիավորն է օգտագործվում *տատմոր* բառանվան փոխարեն.

«Կդառնան հիգան, կասին.- Գացինք, ի՞նչ տեսնանք աղեկ է. տեսանք օր կնիկըմ ցավ կանուկ է, վիսա կբոռա՝ հավա՛ր, մատաթ:

Կճամբե զմկըներ քաղաք, կասե.- Գացեք, կնիկըմ առեք ու էկեք. Թըղ հիգա էղնի *դայեկ»* (HZH-13 1985, 154):

«Վարդիթեր» հեքիաթում նույնպես ծննդկանին օգնության է գալիս տատմայրը.

«-Ախ, - ասեց.- աստված, ես էս ինչպես անեմ, ինձ *պապմեր* չունեմ, ինձ ազատող չունեմ:

Մեկ էլ տեհավ իրենց քաղաքի *պապմերը* քթնվեց: Տղեն առավ, լողացրեց, ղոնդաղ շինեց, դրեց կողքը: Էկավ մի հինգ օր, վեց օր անց կացավ:

Էտ կնիկը ղոնդաղն առավ գիրկը, ասեց. -Ա՛խ, աստված, բա ես ո՞նց անեմ, քավորը ըստեղ չի, իմ ծխական քահանեն ըստեղ չի, ես ո՞նց անեմ իմ բալիկին հալալեմ, ջուրը քաշեմ:

Մեկ էլ տեհավ, որ իրենց քահանեն, քավորը, մեկ էլ տատմերը բուսան: Տատմերը ջուրը հազրեց, ղոնդաղը քանդեց, քավորը խտրտեց, տերտերը փուրվառ քցելով ջուրը քաշեց, մեռոնեց, անը-մը դրեց Վարդիթեր: Բերին դրին մոր գիրկը:

Տատմերն ասեց. - Ջուրը քաշեցինք, մեռոնեցինք, մի-մին էլ օրհնեք տանք, մի-մին ծաղիկ բախշենք:

Քահանան ասեց. - Բա՛խշենք, համա իրավունքը քոնն ա, առաչ դու ասա, մենք էլ քու ենոուցը կգանք:

Տատմերն ասեց. - Ես խնթրում եմ աստըծանիցը, որ էս նորամանուկը ինչ ժամանակ որ լըղացնեն՝ ջուրը ոսկի, արծաթ դառնա:

Քահանան ասեց. Ես էլ խնթրում եմ աստըծանիցը, որ էս նորամանուկը ինչ ժամանակ որ լաց ըլի, աչքերիցը մարքարիտ թափի» (HZH-1 1959, 356-357)

Հեքիաթի միջավայրում տատմայրը երբեմն հերոսի համար բացասական դեր ունի, օրինակ՝ «Քաջանց թագավորը» հեքիաթում Պառավը (տատմեր) ոսկեմազ տղային ոչնչացնելու նպատակով խորհուրդներ է տալիս:

Պատմական տեքստերում նույնպես նկարագրվում է դայակի դերն ու կարևորությունը, հատկապես ազնվատոհմիկ ընտանիքներում. «Երվանդը թագավոր դառնալուց հետո, կասկածելով Սանատրուկի զավակներին, որ կարող են իր դեմ դավադրություն սարքել, բոլորին կոտորում է: Սանատրուկից մնում է մի փոքրիկ տղա՝ Արտաշես անունով, որին իր ստնտուն առնում և փախցնում է Հեր գավառի կողմերը, Մաղխազանի հովիվների մոտ: Այստեղից նա լուր է ուղարկում Արտաշեսի դայակին՝ Սմբատ Բագրատունուն, Բյուրատ Բագրատունու որդուն, որ բնակվում էր Սպեր գավառի Սմբատավան գյուղում» (Harutyunyan, 1987, 63):

Դայակը գրական միջավայրում ունի կարևոր նշանակություն: Բացառիկ օրինակ է Ռաֆֆու «Դայեակ» բանաստեղծությունը.

Այնտեղ նստած էր պառաւ *դայեակը*,
Եւ օրօրում էր քնած զաւակը,
Մերթ յօրանջելով և մերթ նիրհելով,
Եղանակում էր երգը՝ երգելով.-
Քնի՛, քնի՛, սիրուն թռչնեակ,
Քնի՛ անուշ դու քնով,
Օրօրոցդ հանդարտ կը շարժեմ,
Ես մայրական ջերմ սիրով:

(Raffi, 1874, 285-286):

Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներ գործնական այցի ժամանակ նկատեցինք, որ Վիսկոնզի նահանգի կանայք հղիության վերջին փուլում ցանկանում են դիմել դուլաների օգնությանը: Այս երևույթը նկատվում է նաև Հայաստանում:

Դուլա (doula) բառի ստուգաբանությունը վկայում է, որ այն առաջացել է հունարեն *doule* բառից և ունի ծննդաբերության ժամանակ հղի կնոջը օգնելու գործառույթ (թե՛ հոգեպես, թե՛ ֆիզիկապես):

Ամփոփելով նշենք, որ տատմոր գործառութային դերը ակտիվ է եղել թե՛ ազգագրական, թե՛ բանահյուսական միջավայրերում:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՏԵՔՍՏԵՐԻ ԱՐԱՐՈՒՄԸ ՄԱՆԿԱՏԱԾՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐՈՒՄ

Մանկատածությունը ազգագրական տերմին է, որ ներառում է երեխայի խնամքը ծննդյան օրից մինչև 2-3 տարեկանը:

Մանկատածության միջավայրին անդրադառնալու համար պետք է սահմանել *մանկական բանահյուսություն* եզրը: Բանագետ Ռ. Գրիգորյանի սահմանմամբ՝ մանկական բանահյուսություն եզրը հավասարապես կիրառելի է բանավոր խոսքարվեստի այն բոլոր ստեղծագործությունների համար, որոնք մանկական բնույթ ունեն և որոնց կրողները երեխաներն են կամ մեծահասակները, հետևաբար՝ մանկական բանահյուսություն ասելով պետք է հասկանալ այն բոլոր ստեղծագործությունները, որոնք ստեղծում են մեծահասակները երեխաների համար, ինչպես նաև հենց իրենց՝ երեխաների, ստեղծած տարաբնույթ երգերն ու ասույթները:

Մանկական բանահյուսական նյութերի գրառումն ու ուսումնասիրությունը կարևորվում են գրեթե բոլոր մշակույթներում: Անգլալեզու միջավայրում ներկայանալի ուսումնասիրություններ են Ս. Բրոնների (American Children’s Folklore, 1988), Ա. և Փ. Օփիների (Oxford Dictionary of Nursery Rhymes, 1951), (The Lore and Language of Schoolchildren,1959), (Children's Games in Street and Playground, 1969), (The People in the Playground (1994) բանահյուսական ժողովածուներն ու ուսումնասիրությունները:

2.1. Դրսեկ (եկամուտ) ծեսեր երեխայի սեռը որոշելու համար

Ավանդական ազգագրության մեջ կիրառություն ունեն «եկամուտ ավանդություն», «եկամուտ ծես» տերմինային արժեք ստացած բառակապակցությունները: Մեր ուսումնասիրության մեջ հարկ ենք համարել օգտագործել նաև «դրսեկ ծես» արտահայտությունը:

Անվանի բանագետ Ա. Ղանալանյանը «Եկամուտ ավանդություններ» ենթագլխում ընդգծում է. «Ոչ մի ժողովրդի մշակույթ չի զարգանում ու բարգավաճում բացարձակ անկախ ու մեկուսի, առանց ուրիշ ժողովուրդների հետ փոխազդեցության և կապերի: Պատմական որոշակի փոխհարաբերությունների ու շփման պայմաններում նրա ազգային մշակույթի ու լեզվի բազմաթիվ տարրեր մուտք գործելով տվյալ ժողովրդի մեջ և համապատասխան կերպարանափոխության ու ստեղծագործական վերամշակման ենթարկվելով նրա մտաշխարհում, իրենց խոր արմատներն են բռնում այնտեղ (Ghanalanyan 1960):

Դրսեկ արարողակարգերը հեշտությամբ թափանցում են մի մշակույթից մյուսը, աշխարհագրական մի վայրից մյուսը: Արդի ժամանակաշրջանը բնութագրվում է բուռն ներթափանցումներով: Հարկ է նշել, որ դրսեկ ծեսերի զարգացմանն ու տարածմանը մեծապես նպաստում են ուղեգնացությունները, սոցիալական հարթակների գովազդային հոլովակները:

Վերջին շրջանում Հայաստանում կազմակերպում են երեխայի սեռը որոշելու արարողախնջույք (baby gender reveal party), որը բնականաբար թափանցել է այլ մշակույթից: Օգտվելով հարցազրույցի մեթոդի յուրահատկությունից՝ մեջբերենք այս առիթով

Գյումրիում անցկացրած մեր հարցազրույցներից մեկը.

Հասմիկ Մատիկյան (այսուհետ՝ Հ.Մ.) – Ու՞մ նախաձեռնությամբ եք կազմակերպել երեխայի սեռը որոշելու արարողակարգ, ո՞րն է խորհուրդը:

Լուիզա Խումարյան (այսուհետ՝ Լ. Խ.) -Երբ իմացանք, որ երեխայի ենք սպասում, սկեսրոջս նախաձեռնությամբ որոշեցինք սեռը պարզելու արարողություն կազմակերպել, քանի որ վերջին ժամանակահատվածում շատ արդիական են նմանատիպ առիթները, սկեսուրս համացանցային նմանատիպ տեսահոլովակ էր դիտել:

Հ. Մ. –Հրավերը ի՞նչ ձևով իրականացրիք:

Լ. Խ. -Հյուրերին հրավիրում էինք և ասում, որ երեխայի սեռը իմանալու համար փոքրիկ խնջույք ենք կազմակերպել:

Հ. Մ. -Խնդրում ենք նկարագրել Ձեր հուզաշխարհը, զգայական դաշտը այդ պահին:

Լ. Խ. -Երբ սկսվեց արարողությունը, փոքր-ինչ լարված էի, քանի որ անհամբեր ուզում էի իմանալ երեխայիս սեռը: Սկզբում նախատեսված էր, որ պետք է տորթը կտրեինք, և ներսում խմորի գույնից պարզ կդառնար աղջի՞կ է, թե՞ տղա: Կտրելով տորթը՝ էլ ավելի զարմացանք, քանզի առկա էին և՛ կապույտը, և՛ վարդագույնը:Եվ այդ պահին բոլորիս համար անսպասելի ներս են մտնում Թեդդի արջուկները,մեզ հանձնելով մի տուփ, որի մեջ շոկոլադե սիրտ էր՝ վրան գրված boy կամ girl, տուփում կար նաև փայտե մուրճ, որի օգնությամբ պետք է կոտրեինք սիրտը, և պարզ դառնար ծնվող երեխայի սեռը: Մեծ դժվարությամբ կոտրեցինք: Ներսում կապույտ գուլպաներ էին:

Հ. Մ. – Ի՞նչ եք կարծում՝ ինչո՞ւ էին սեռային պատկանելությունը նշվող բառերը անգլերենով և ոչ թե հայերենով:

Լ.Խ.- Կարծում եմ՝ դա ազգային չէ, ամենայն հավանականությամբ ամերիկյան է կամ անգլիական: Մենք շատ անգամներ տեսել ենք այս առիթին նվիրված նկարներ սոցցանցերում:

Հ. Մ. Ի՞նչ մաղթանքներ հնչեցին՝ օրվա խորհրդին վայել:

Լ.Խ.- Առողջ բալիկ ծնվի, յոթ որդով սեղան նստեք, մեծը՝նա՝ լավ տղա դառնա: Հզոր զավակ էղնի, պաշտպանե մեր երկիրը: Խաղաղ օրերի բալիկ էղնի:

Ամերիկահայոց մշակույթում նշված երևույթին անդրադարձել է բանահավաք, բանագետ Վ. Սվազլյանը «Ամերիկահայոց բանավոր ավանդույթը ժամանակի հոլովույթում» (2021) գրքում. «Նորաստեղծ ընտանիքում արդեն սպասվում է նորածին մանկան ծնունդը: Ուստի նախօրեին կազմակերպում են «Բեյբի փարթին»՝ մանկան հավաքույթը: Առանձնատան կտուրին տեղադրվում է Արագիլի խրցիկը՝ կտուցին նորածնի խանձարուրով: Երիտասարդ ծնողքը նախօրոք որևէ խանութի հետ պայմանավորվում է և ներկայացնում երեխային անհրաժեշտ իրերի ցուցակը՝ մահճակալ, անկողին, բարձ: Այդ հանդիսությանը հրավիրված կանանց ուղարկվող հրավիրատոմսի մեջ նշվում է այդ խանութի հասցեն, որպեսզի նրանք ըստ այդ ցուցակի ընտրեն, գնեն, և ուղարկեն իրենց նվերը: Բացառապես կին հրավիրյալները, բարի ազատում մաղթելով, մտնում են հյուրասենյակ» (Svazlyan, 2021, 644-645):

Շիրակում երեխայի սեռը գուշակելու ժողովրդական հնարներ են հայտնի՝ պայմանավորված հղի կնոջ քայլքով, մարմնի փոփոխությամբ: Ըստ բանասաց Խանում Միքայելյանի՝ «Եթե ծոցվորի պորտը վերև եղավ, վերև նայեց, կըսեին՝ տղա է, իսկ եթե պորտը ցած նայեց՝ աղջիկ: Տղա ունեցողը թեթև կքելե, իսկ աղջիկ ունեցողը՝ ծանդըր: Եթե փորը թիք ման եկավ, ուրեմն տղա է, իսկ ծան-

դը՝ քայլը աղջկա քայլ է»։

Տավուշում հավատում էին նախանշաններին և եթե հղի կինը պատահաբար զբոսնելու ժամանակ կոճակ կամ ուլունքի հատ էր գտնում, նշանակում էր աղջիկ պետք է ունենա, եթե պայտ էր գտնում, նշանակում էր տղա կունենա (մասնավոր զրույց բանահավաք, բանագետ Էսթեր Խեմչյանի հետ)։

Երեխայի սեռով պայմանավորված կարող է փոխվել բանահյուսական տեքստի լեզուն, բառընտրությունը։ Օրինակ՝ Արևելքում տղա նորածինը ավելի հարգի է, քան՝ աղջիկը։ «Երեխայի ծննդեան օրը կանայք հաւաքւում են մօր շուրջը եւ երգում են նայած նորածինի սեռին. եթե տղայ է՝

Լաճու մօր խաց գեարընցան, մաքու թացան
Տարէք, ուտի, լաճ ի պիրէ, լաճ...

Իսկ եթէ նորածինը աղջիկ է, երգի բառերը փոխում են եւ դառնում է.

Աղջկայ մօր ակոաւակոր չոր գիարեխաց
Տարէք, ուտի, քիած ի պիրէ...

(տղածին մօր համար որպէս գնահատանք գարնանացան հաց տարէք եւ մաքու թացան որ ուտի, որովհետեւ տղայ է բերել, իսկ աղջկածին մօր համար գարու չոր հաց տարէք որ ատամները ջարդելով ուտի, որովհետեւ աղջիկ է ունեցել) (Patmagrean, 1973, 36)։

Ասույթաբանական մակարդակում նույնպես նկատվում է սեռային տրոհում, մասնավորապես՝ *Աղջիկ ունեցող մոր մեկ ձեռքը ծոցը կըլլա, Մանչ՝ օսկի փարչ, աղջիկ է՝ հողե փարչիկ, Աղջիկն ուրիշի գան ճրագն է* (Ghanalanyan 1960)։

Երբեմն երեխայի սեռը որոշելու համար ժողովրդական տարաբնույթ խոսքեր ու արտահայտություններ են ասվում, օրինակ՝ Շիրակում հաճախ ենք լսում. եթե կինը հղիության ընթացքում տգեղացավ, ուրեմն՝ աղջիկ է ունենալու, իսկ տղա երեխան սիրունություն ու շքեղ տեսք է հաղորդում մորը: Ամերիկյան մշակույթում բերված օրինակների բնութագիրը նշվում է “pregnancy glow” արտահայտությամբ:

2.2. Ատամհատիկ

Ատամհատիկի արարողակարգը Շիրակում այսօր էլ շատ տարածված է և խորհրդանշում է երեխայի կյանքի անցման փուլերից մեկը: Այս ենթաբաժնում ներկայացնում ենք բանասացների պատմած պատմությունները:

1. Ակոահատիկ. մեր պապերն ու տատերը Մշո լեզվով. կըսեին՝ ակվասորիկ: Առաջին ակոեն օր կելներ, էրեխուն կնստցնեին սեղնին, գլխուն բարակ շորի կտոր կգցեին ու վրեն խաշած հատիկեղեն կլցնեին, օր հացի պակաս չունենար, ու բերքը շատ էղներ: Հետո՝ էրեխու դեմը կդնեին իրեք բան. *սանդր, հայլի, դանակ,* օր ատամները հավասար ու ուժեղ էղներ, օր՝ հարուստ ու առողջ էղներ, օր՝ անվախ ու ուժեղ էղներ: Հմի՝ խեղճի դեմն ի՞նչ ըսես գլնան, օր յանի լավ, իրանց ուզած մարդը դառնա: Մինչ ատամ հանելը կըսեին՝ *էրեխու ատամները քոր գուգա*: Ցորեն կխաշեն առկահատիկի օրը ու կենեն ատամհատիկ օր էրեխեն շուտ հանե ատամներ: Էրեխին սպիտակ շորի վրա կնստցնեին օր թափված հատիկները սիրուն երևային: Մենք մեծերի պատմելով ենք էրել: Ինչ վերցրեց էրեխեն, էդ էլ կդառնա. շատ ճիշտ բան է: Տան ան-

դամներն էլ երգըմ էին օր էրեխին զբաղեցնեին: Հատիկից պետք է բոլորը օգտվեին: Մենք յոթը տուն ենք բաժնել մատաղի պես, յոթը շաբաթվա օրերն են, յոթը նշում են օրշնանքնեորում ՝ *յոթ որդով սեղան նստիս*: (*Զաջուռ.. Աշխեն Դավթյան (Մանիկ տատ):*

2. Շիրակի մարզի Հոռոմ գյուղում կըսեին՝ *Արի էրշտանք, ատամհատիկ ուտենք:* Հատիկը լցնըմ ու մաղթըմ էինք՝ լցնողըն էր մաղթըմ՝ ավելի ճիշտ օրշնանք էր տալըմ էրեխուն ատամի հետ կապված՝ *ատողջ ատամ էղնի, լավ բաներ ուտես հանած ատամներով:* Պարտադիր տան մեծը բդի լցներ առկահատիկը. Ըդիկ իրան մեծարել էր. մեծի օրշնանքը շուտ տեղ կհասնի:

Ատամը ընկնելուց ըսել են՝

Առ քեզի շան ատամ, տուր ինձի գառի ատամ[1]:

3. Ատամհատիկի ծեսի հիմնական նպատակն այն է, որ երեխային ցանկանան ամուր ատամներ և մասնագիտության կողմնորոշում: Ցորենի հատիկը խաշում են, լցնում երեխայի գլխին ու բարի խոսքերով մաղթում՝

Ամուր ատամ հանես,
Ուժեղ մարդ դառնաս...

Եթե գրիչ վերցրեց, ուրեմն բանաստեղծ կդառնա, եթե վրձին՝ նկարիչ:

4. Ատամհատիկը մեր հայկական ադաթն է, սովորությունն է: Առկահատիկի ծեսին հավաքվում են երեխայի հարազատները,

[1] Բանասաց Ռուզան Խաչատրյան. ծնվել է 1954թ. Առափի գյուղում: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական: Ունի երկու երեխա, հինգ թոռնիկ:

մեծ մասամբ՝ երեխաները: Երգելով, երգ ու տաղով հատիկը կլցնեն երեխայի գլխին ու ծափ են տալիս, ուրախանում: Ցորենը երջանկության, ընտանիքի բազմության նշանն է, ցորենը երեխային աճի կբերի, կբազմացնի, երկար կյանք կտա.

Ատամ, ատամ, կաթնատամ,
Գալդ բարի ոսկե ատամ,
Փայլուն ատամ, սադաֆե ատամ...[1]

Մուշ քաղաքում մանկան օրորոցից ցորեն էին կախում: Այդ սովորությունը տասը հազար տարեկան է: Փոքրիկ քսակի մեջ մի բուռ ցորեն են լցնում և կախում նորածնի օրորոցից: Մայրը օրորում է երեխային և ասում.

-Տանդ միշտ ցորեն լինի: Թող կյանքդ ու արտդ երաշտ չտեսնեն: Հոգիդ մաքուր մնա մինչև խոր ծերություն և մարդիկ սիրեն քեզ արդար ցորենի պես (Khachatryan, 1984, 113):

5. Ատամհատիկից առաջ ըսերին ագռահատիկ, գինա՞ս ընչի. Որտև ագռեն ատամ է էղի, հատիկն էլ օր ատամն հատիկով ին հաշվի: Էրեխուն նստուծերին գետնին, խաշուգ ցորենը խաշերին: Դրերին մկրատ, դանակ, կոշիկ, գրիչ: Ցորենը լցնելուց ըսերին՝ մախթերին ու օրհներին՝ *առողջ էրեխա էղնի, ղամթով էղնի, խելք ու շնորհքով մենձընա, հոր ու մոր լավ բալա էղնի, Ապրված պահապան էղնի, ատամները շուտ դուս գան կամ շուտ-շուտ հանե, ծնողին հարգող, լսող բալա էղնի:* Էփուգ ցորեն էրերին ընուր համար օր էրեխեն միամիտ չտանի բերանը ու խեղդի: Ցորենի խորհրդի միտքը գինա՞ս ինչ է. օր առատ ու առողջ կյանք տա էրեխուն: Ցորենը ծլունակ է, ըդ-

[1]Բանասաց Ղանդիլյան Զարդար. ծնվել է 1941 թ. Աբաղանում, Պարսկահայաստանից է: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական: Ապրում է Գյումրիում:

ման էլ էրեխու կյանքը էղնի ատամհատիկից հետո:

Ատամն օր կընգնի, կըսին.
Ան քըզի գիլու ատամ,
Տուր ընձի գառու ատամ.

(Գառու ատամներ մանր են, սպիտակ, սիրուն ու ուղիղ, մե շարքի) (բանասաց՝ Խ. Միքայելյան)

Բորչալուի գավառում հետաքրքիր նկարագիր ունենք առաջին ատամի դուրս գալու և ատամը ընկնելու հետ կապված.

Երեխայի կաթնատամները դուրս գալու ժամանակ մայրը նրա հագած շապիկը մի քիչ պատռում է՝ ասելով՝ «Էս շապկի պես ատամի տեղն էլ պատռվի, ատամը դուրս գա»: Երբ երևում է առաջին կաթնատամը, *ծանդիլ* են անում՝ ցորեն են խաշում, քամում, մի քիչ հովացնում և ապա երեխայի գլխին մի թաշկինակ ձգելով ածում են գլխին: Մի քանի գյուղերում հավեր են կանչում, որ հավաքեն ծանդիլը, իսկ մի քանիսում՝ ուրիշ փոքրիկ երեխաներ: Իսկ երբ ընկնում է ատամը, ձգում են թոնրի սնվածքի մեջ՝ ասելով.

Մուկ, մուկ. տար ու բի,
Իմ երեխի համար էրծաթի ատամ բի:
(Lalayan, 2004, 151):

Կամ՝

Մուկի՛կ, մուկի՛կ, ա՛յ մուկի՛կ,
Ա՛ռ քու էրկաթե ատամը,
Ինձի՝ իմ օսկոռե ատամը...
(Grigoryan, 1970, 254):

6. Երբ էրեխեն ատամ կհանե, կըսեն՝ *Ասրված քեզի պահապան էղնի, Ասրծո ձեռը վրեդ էղնի, կրկնակի ասրամներ հանես*: Ցորենը լիություն է, առատություն: Որպես հրավեր ըսել ենք՝ էրեխու առկահատիկն է, էկեք մեր տուն[1]:

7. Ձագուկիս գլխին ծիլեր եմ լցրել, բնական բան եմ արել: Ցոթ հատիկեղենի (ցորեն, սիսեռ, ոսպ, գարի, հնդկաձավար, ոլոռ, լոբի) ծիլերով եմ կատարել ատամհատիկի ծեսը: Ցոթը մեծ խորհուրդ ունի, օրինակ՝ Ցոթը որդով սեղան նստես օրհնանքը:

Ծիլը զուրկ է համեղությունից, բայց միևնույն ժամանակ օգտակար է. մեր նախնիք եղել են հումակեր, քրմերն էլ են սնվել ծիլերով. ծիլը դրական էներգիա է թողնում օրգանիզմի վրա (ծիլը ինչքան երկարում է, հզորությունը քչանում է ուտելու համար): Նպատակն նաև այն էր, որ երեխաս համեղությունների չսովորեր, դժվարությունները հաղթահարեր փոքրուց: Ամեն հատիկը լցնելուց ասել եմ՝ զորավոր ատամ լինի, ժայռի պես ամուր ատամներ ունենաս: Ժողովրդի մեջ տարածված միավոր է նաև *ասրամը ծլեց, ասրամը ծիլ* է տվել:[2]

Գորիսում ատամհատիկին կճե(ա)խաշ են ասել: Բառի անվանումը ժողովուրդը կապում է կճախաշ հատիկների հետ: Կճախաշի բաղադրատոմսն է.

«Անհրաժեշտ է 1բաժակ խոշոր կորկոտ, ½ բաժակ եգիպտացո-

---

[1] Բանասաց Անժիկ Գրիգորյան. ծնվել է 1943թ. Լենինականում, կրթությունը՝ միջնակարգ: Ապրում է Գյումրիում:

[2] Բանասաց Շուշի-Շուշան Թումանյան. ծնվել է 1988թ. Լոռվա Շնողում: Կրթությունը՝ բարձրագույն, գերմանագետ է: Նախնիներից մորական կողմը Մուշ-Բայազետից է գաղթել ռուս-թուրքական պատերազմին (1877-78թթ.)և հաստատվել Քուչակում, իսկ հորական կողմը Կողբ գյուղից է: Հոր պապը որդեգրել է Շնողի Թումանյանների կողմից:

րեն, ½ բաժակ լոբի, ½ բաժակ սիսեռ, 2 գլուխ սոխ. 1սուրճի բաժակ ձեթ կամ 2 ճաշի գդալ յուղ, չորացրած կանաչի, սև պղպեղ, աղ:

Լոբին, սիսեռն ու եգիպտացորենը խաշել. Ավելացնել կորկոտը: մանրացնել սոխը, տապակել յուցի մեջ և լցնել ապուրի վրա: Ավելացնել համեմունքները և շարունակել եփել, մինչև հատիկեղենը համասեռ դառնա» (Lorents 2013, 48):

Ատամհատիկի ծեսը նորօրյա դրսևորումներ է ստանում: Մեր մասնակցած արարողակարգերի ժամանակ բացակայում էին երեխային շրջապատող առարկաները՝ պայմանականորեն նշենք՝ *գրիչ, մկրատ, դանակ, շերեփ*: Փոխարենը սրվակների մեջ լցրած թղթե կտորների վրա նշված մասնագիտությունների տարաբնույթ անուններ են, ճոխ զարդարանքներ, երեխային ուղղված պատվոգիր՝ մաղթանքով:

Ատամը փոխելու ժամանակ Շիրակում երեխաներն ասում էին՝ *ան քեզի շան ատամ, փուր ընձի գառի ատամ:*

Մեր օրերում ընդհանուր բնույթ է կրում առանձին ատամը «ծլելու» հետ կապված ավանդական սովորությունը: Այդ առիթով պատրաստվում է ատամնահատիկ՝ ցորենի, եգիպտացորենի, լոբու և այլ հատիկներից ճաշ, նաև մրգեր, քաղցրեղեն: Հայրենիքում վանեցիները ընկած ատամը դնում էին դռան երկու փեղկի արանքում, երեք անգամ փակում, բացում, կրկնելով՝

Ա՛ռ քե, գայլու ատամ,
Տու ձիկ գառու ատամ
(Shaghoyan, 2007, 106):

Օրինակ՝ Քեսապում ընդունված է ասել.

«Կ՛ըսուի կաթնատամներ հանող մանուկին մատը մեղրօրէն կը դպցնեն ակռաներուն.

Տնակ,
Վերի տնակ,
Դոնակը կը կապեն շնիկ.
-Հա՜ֆ (Վերի տնակը բերնի խոռոչն է)

(Cholakean 1988, 325):

Անգլիական մշակույթում հայտնի են որոշ սնահավատություններ երեխայի առաջին ատամի հայտնվելու ժամանակ: Ենթադրվում էր, որ եթե երեխայի առաջին ատամը դուրս գա փոքր ծնոտից, ուրեմն երեխան մանկության տարիներին կմահանա: Նույնիսկ այսօր էլ որոշ մայրեր երեխայի առաջին կաթնատամը այրում են, որպեսզի հանկարծ որևէ մի կախարդ չգա ու չգտնի այն (Grunfels, 1991, 69):

2.3. Երեխային չար աչքից հեռու պահելու բանահյուսական ասելուկներ

Հայոց մեջ չար աչքի բացասական ուժին հավատացել են ոչ միայն Շիրակում, այլ նաև Հայաստանի տարբեր մարզերում: Հյուսվել են բազում չարխափան խոսքեր: Օրինակ, Տավուշում «չար աչքից» պաշտպանելու համար աղոթում էին թե՛ երեխաներին ու մեծահասակներին, թե՛ տնային կենդանիներին, տունն ու ունեցվածքը: Օրինակ՝

Ըրեխեն ըրօրոցըմը, Քարը մատին ու վըետին,
Սաղմոսը ծոցըմը, Քարն ու քացախը բերանին,
Թըշթըշան կետը, Աստված օրհնի պառավին,

Վըշվըշան քարը, Վըեր նստել ա յոթ շըհարին
Սև օցի քիստը՝ Ի չար նիաթին,
Աչք տվողի աչքի լիսըմը: Ի չար սհաթին
Օցը կըթի, օցը մորթի, օցը ուտացնի,
Թե կնիկ ա՝ պոչը վեր կյա
Թե մարթ ա՝ միրուքը վեր կյա,
Թո՛ւ, թո՛ւ, թո՛ւ

(Khemchyan, 2020, 190):

Հայ հմայական աղոթքներում մեծ տեղ են զբաղեցնում ծննդկանին (տղոցկան) և նորածնին չար ոգիների, մասնավորապես ալի և թպղայի չար ներգործությունից պահպանելու աղոթքները:

Շիրակցիների պատկերացմամբ՝ ալը ծննդկան կնոջ ոխերիմ թշնամին է: Նա շարունակ պտտվում է ծննդկանի անկողնու շուրջը և միջոց է որոնում սպանել նրան նորածնի հետ: Ծննդկանին մենակ գտնելով՝ ալը գողանում է նրա լյարդը և շտապում դեպի գետը, ուր լվանալով լյարդը՝ ագահաբար լափում է: Հետևանքը լինում է ծննդկանի մահը (Nor Dar, 1885, N 25):

Ներքին Բասենի ազգագրությունն ու բանահյուսությունը նկարագրում է ծննդկանին վտանգ հասցնող չարքերի գոյությունը. «Տղոցկանի աջ կողմը ագիշ կամ խաչերկաթ էին դնում, չարքերից հեռու մնալու համար: Ասում էին, որ ջին-կնկտիք դուշման են ադամորդուն, գիշերով կգան էրեխուն կխեղդեն և մորն էլ կզարկեն» (Hakobyan, 1974, 193):

Բառերի մոգական ազդեցությանն են երբեմն դիմել մարդիկ մանկահասակ երեխաներին չար աչքից ու չար ուժերից ազատելու

համար: Շիրակում *թո՛ւ, թո՛ւ, թո՛ւ, թո՛ւ* արտահայտությունը ծառայել է որպես պաշտպանիչ հմայական միջոց:

Ըստ Հ. Գյոլեցյանի հուշերի՝ Գյումրիում տարածված է եղել *երեխայի կոխ* եզրը: Պատահում էր, որ նորածինն առողջ չէր լինում, չէր աճում, նիհարում էր, անհանգիստ էր լինում, անընդհատ լալիս էր: Մեծահասակներն այդ դեպքում ասում էին, որ *էրեխեն կոխ է էղե*: Գյումրեցու երեխան կարող է կոխ լինել, երբ տուն են բերում որևէ մթերք կամ իր և նորածնին չեն դնում մի վայրկյան այդ բերվածի վրա կամ որևէ չբեր կին է եկել և նրա աչքից երեխան հիվանդացել է: Սկսում են տնական բուժում: Ձանազան աղոթքներ են մրմնջում երեխայի շորերի վրա և այդ շորը միշտ թողնում են երեխայի վրա, բարձի տակ դանակ, մկրատ ու ասեղ են դնում, որ երեխան չարոց չէղնի, սատանաները չխփեն: Գորկայում քաղաքի արևմտյան կողմի բլրակի վրա հնուց մնացած գերեզմաններ կային: Այդ գերեզմաններից մեկի շրջակայքում կոտրված շշեր են: Դա Չախալօղլու գերեզմանն է: Ով է եղել Չախալօղլին, ոչ ոք չգիտե, միայն գիտեն, որ նրա գերեզմանի վրա կոխ երեխայի կամ վախեցած երեխայի ոտ ու ձեռը լվանալուց և այն շիշը, որով ջուր են տարել, գերեզմանի քարին կոտրելու հետո հիվանդը կբուժվի (Գյոլեցյան-1, 1976):

Այս սովորույթը դեռ պահպանվում է ինչպես Շիրակում, ազգագրական մի շարք վայրերում, այնպես էլ այլ ժողովուրդների մշակույթներում:

Մասնավորապես շոտլանդական մշակույթում նշվում է, որ նորածին երեխան ենթակա է վտանգի, և փերիները կարող են օրորոցից վերցնել նորածնին՝ փոփոխակ դնելով օրոցքի մեջ: Երևույթն հայտնի է “Changelling” անվամբ: Այս երևույթը կանխելու

համար երեխայի օրորոցի մեջ պետք է դնել դանակ մինչև երեխայի առնվազն մեկշաբաթական դառնալը (Scottish Lore and Folklore, 1982, 100):

Բանագետ Հասմիկ Գալստյանը «Օրորոցագող և մանկասաստ ոգիներ (ըստ ժողովրդական զրույցների)» հոդվածում մանրամասն նկարագրում է երեխաներին կենսական վնաս հասցնող և մանկասաստ ոգիները (Galstyan 2018-2019, 20-30):

Հայոց մեջ տարածված է եղել նման վերաբերմունք քաջքերի մասին: Օրինակ, Վարանդայում մայրերը հավատում էին, որ օրորոցագող քաջքեր կան, որոնք գալիս են և տանում երեխաներին: Քաջքերը հաճախ գողանում են մարդկանց երեխաներին, որոնք հետագայում իբրև հովիվներ նրանց հոտերն են արածեցնում: Գողացված այս երեխաներին նրանք պարգևում են կերպարանափոխվելու և աներևութանալու կարողություն: Բայց ամենից շատ նրանք սիրում են երեխաներին փոխել. օրորոցից վերցնում են առողջ և գեղեցիկ երեխաներին, որոնք պաշտպանության որևէ միջոցով ապահովված չեն, և նրանց փոխարեն դնում են իրենց հիվանդ ու տգեղ երեխաներին, որոնք սովորաբար չեն ապրում (Abeghyan 1975, 88):

«Անուշ ձայնով կանչեմ օրոր» մենագրության մեջ անդրադարձել ենք փերիների դրական և բացասական գործառույթներին՝ համեմատության եզրեր տանելով հայ և անգլալեզու մշակույթներին. բանագիտությունը առավել տեսանելի է դառնում լեզվամշակութային տարբեր առանցքներով քննելու ժամանակ (Matikyan 2020):

Շիրակյան մանկանոցում հայտնի են նաև մանկաշխարհին առնչվող գերբնական առարկաներ: Այսպես՝ չար աչքից ազատվե-

լու համար երեխայի հագուստին կամ օրոցքից ամրացնում են աչքի ուլունք, և պահպանիչ բնույթ ունեցող զանազան պարագաներով են պատում օրոցքը (դանակ, մկրատ և այլն):

Բանահյուսական «Քնի՛ր ու աճի՛ր» օրորերգում նշվում է հուլունքի գործառույթը.

Հուլունք եմ կապել,
Կախել օրոցքից,
Քո զար աչքերից
Որ հեռու մնա
Թշնամու աչքից:
(Svazlian, 2020, 239):

Հովհաննես Շիրազի հետևյալ բանատողում ևս հիշատակվում է չար աչքը.

Ա՜խ, դեռ աշխարհում չար աչքեր շատ կան,
Մեծացիր, բալիկ, ջինջ աստղերի մեջ...
(Shiraz, 2012)

Տարեց բանասացներից Ջ. Խաչատրյանը մեզ փոխանցեց հետևյալ հմայական աղոթքը.

Չար աչքը, չար փշին,
Գեշ աչքը գրողին:

(Ըստ բանասացի՝ երեխաներին քնեցնելու ժամանակ բարձի տակ պետք է դնել Նարեկ):

Չար աչքի ներգործությանը հավատացել են օրվա ցանկացած պահի, սակայն քնամուտի ժամը թելադրել է բանահյուսական նմուշ-

ների ներթափանցմանը: Բանասաց, հեքիաթագիր Վ.Գալստյանը նշեց. «Հորեղբայրս պատմում էր, որ օրորելուց ասում էին. *քնի, քնի, չարքը կամուրջով ընկնի, ջուրը տանի...*[1]

2.4. Խրատատու

(Մեծանաց խոսք էրեխեքին խրատանի)

Մանկական բանահյուսական տեքստերը հագեցած են խրատներով: Շիրակցի տարեց բանասացների փոխանցմամբ՝ խրատը պետք է տալ փոքրուց, դեռևս օրոցքից, ծնողի գրկի վրա, այսինքն՝ մի դեպքում օրորոցային երգի, մյուս դեպքում՝ մանկախաղաց երգի միջոցով:

Խրատի տեքստը կարող ենք բնորոշել որպես կարճասույթ միավոր, որը ժամանակի ընթացքում ձեռք է բերում բանաձևային նշանակություն:

Ինչպես հայոց ազգագրական մյուս շրջանների, այնպես էլ Շիրակի ասույթաբանական բանահյուսության մեջ առաջնային տեղ են գրավում խրատները, որոնք ունեն առած-ասացվածքներին, առակներին բնորոշ գծեր: Խրատի խոսքը այսօր էլ ակտիվ կենցաղավարում է Շիրակում: Որպես բանաձևային կառույց՝ վերջիններս ունեն պատմողականություն. ծնողները խրատի տեքստի միջոցով երեխաներին խրատի դասեր են տալիս: Շիրակյան խրատները ըստ կազմության լինում են միանդամ, սակայն մեծ թիվ են կազմում նաև երկանդամ ու բազմանդամ նախադասությունները:

Ուսումնասիրելով Շիրակի ասույթաբանական բանահյուսութ-

[1] Բանասաց Վանուշ Գալստյան: Բանասացը նյութը լսել է Միրզոյան Թեմուլից (ծնվ. 1932թ. Ջովունիում: Նախնիները Խոյից են):

յան հիշյալ ժանրը՝ խրատը, նկատում ենք, որ այդ տեքստերը իրենց խոսքի պատկերավորությամբ արտահայտում են խորհուրդ, հորդոր:

Խրատի ժանրը բնութագրվել է այսպես՝ «խրատն իբրև մարդկության դարավոր կենսափորձով իմաստավորված խոսքի տեսակ ու դաստիարակության միջոց, ծագում է անհիշելի ժամանակներից: Անցնելով երկարատև բանավոր ճանապարհ՝ այն մուտք է գործել գիր ունեցող ժողովուրդների գրականության մեջ, գնահատվել, զարգացվել ու փոխանցվել հետագա սերունդներին: Խրատը հատկորոշվում է երեք հիմնական հատկանիշներով՝

1. խոսքի հորդորական բնավորություն
2. խոսքի ուղղվածությունն է երկրորդ դեմքին
3. Խրատի մեջ գծագրվող բնավորությունը միայն հեղինակային կերպարն է» (Genres of Armenian Medieval Literature, 1984, 238-240):

Վանո Եղիազարյանը «Ներսես Շնորհալին խրատական բանաստեղծության հիմնադիր» հոդվածում քննում է Ն. Շնորհալու խրատ բանաստեղծական տեսակի սկզբնավորման հարցը: Հոդվածի հեղինակն ընդգծում է. «Արդեն հետագա դարերում խրատը բավականին տարածում գտած երևույթ է, այն թափանցում է նաև ժողովրդական առակների ու առածների մեջ: Վերջին հաշվով, առակների լուծումը խրատն է, որտեղ խրատելու համար ընտրվում է այլաբանական միջավայր:

Խրատի կառուցվածքային առանձնահատկություններից մեկն էլ նրա ձևական կողմն է, այսինքն՝ խրատող-խրատվող հարաբերության զգացական կապի դրսևորումը, ասելիքը դյուրամատչելի մատուցելը, խրատվողի հոգեկան աշխարհի հետ շփման եզրեր

ստեղծելը: Ահա այն բանալին, որը բացում է խրատական պոեզիայի ստեղծման գաղտնիքը (Yeghiazaryan, 2007):

Մեզ հուզող խնդրի տեսանկյունից ևս ունենք խրատող (ծնող)-խրատվող (երեխա) զգացական ամուր կապ:

«Օրորոցայինը՝ որպես խրատի մուտք (Շիրակի օրորների համապատկերում)» հոդվածում օրորերգը դիտարկել ենք աստվածաշնչյան հորդոր տեքստերի միջավայրում: Սուրբ Հայրերի ավանդած վկայություններով ենք համեմում մեջբերումները, մասնավորապես ծնող-երեխա փոխհարաբերություններին առնչվող հատվածները: Օրորը՝ որպես մանկական բանահյուսության առանցքային տեսակ, բացի գերակա (քնեցնելու) գործառույթից, առանձնանում է կարևոր իմաստային նշանով՝ խրատելու, դաստիարակելու բուռն պատգամով: Այս առումով Շիրակի մանկական բանահյուսությունն ունի ուրույն ասելիք:

Սուրբ Հայրերի գրքերում խրատի տողերն ունեն առատ տարածվածություն: Ահավասիկ՝ Խ. Հայրիկի «Ժամանակ եւ խորհուրդ իւր», «Սիրաք և Սամուել», «Պապիկ և թոռնիկ», «Դրախտի ընտանիք» գրքերը, որոնք կարող են ծառայել որպես խրատանի:

Մեջբերենք Խրիմյան Հայրիկի խրատաբանություններից մեկը «Դրախտի ընտանիք» երկից. «Ուրեմն, ո՜վ դուք ծնողներ, որ արժանացել եք հայր ու մայր վեհ անուններին…անհոգ զանցառությամբ մի՛ սպասեք ձեր այս նվիրական պարտականությունը ձեր մահվան տագնապի օրը կատարելու, երբ անբարբառ են լինելու մարդու շրթունքներն ու բերանը, այլ հենց խանձարուրից ու օրորոցից սկսեք ձեր օրհնության դասերը, այսինքն՝ ծնողական **դաստիրակությունն** ու **խրատը**, որ լի ու զեղուն օրհնություն են բերում ողջ տանն ու ընտանիքին» (Khrimyan, 2011, 191):

Վ. Եղիազարյանը «Հայրեններ» ուսումնասիրության մեջ քննում է հայրեններում առկա խրատների տարատեսակ դրսևորումները (Խրատ-հայրեն) (Yeghiazaryan 2007):

Շիրակի խրատները հատկորոշվում են վերաիմաստավորված կառույցներով. դարձվածքային կապակցությունների հագեցվածությամբ: Խրատի տեքստերում հաճախ խրատատուն օգտագործում է *խրատ, խրատ տալ, խրատը առնել, խրատին հետևել* արտահայտությունները: Նշենք այն խրատները, որոնք գրառել ենք բանահավաքչական աշխատանքների ժամանակ.

1. Օր ձեզի լավ խրատ կիդան, լսե՛ք, բայց օր վատ բան կըսին, ոտի տակ քցեք,
2. Խրատը էդ պահին ինք տվե, օր ակընջին օղ քցե, հետո հիշե իրան լավ էղնի, ոտը քարին չառնի, դեմ չառնի:
3. Ըսենք թե մեծը երկու բան ավել ըսե, դու ձեն չհանիս, մենծի խոսքը ընդունե, խրատը առ, ինչ օր կըսին, լսե՛ ու ընդունե՛, օգուտ է քեզի ու վնաս չէ, դու չըսիս խրատը խեվին ինչ կենե, սապոն սևին ինչ կենե (օր չի լսե, սապոնը ինչքան էլ լվա, չի օգնե սևին. ըտպեսին ըսե, մեծական խորատա է):
4. Մեծի ղա՛դր իմացեք:
5. Մեծերի ըսածներին, խրատներին հետևեք. մե լավ խրատը, խորհուրդը մե տարվա աշխատանք է:
6. Մեծին լսող էղեք, օր ոտներդ դեմ չառնի քարին:
7. Տունը քրտինքով պահեք:
8. Խոսքը մենծինն է, ջուրը՝ փոքրինը:
9. Համբերող էղեք, մեծին պատասխան մի տվեք
10. Ուրիշի դուռ ու երթիկ չէրտաք:
11. Ցամաք հաց կերեք, բայց ձեր տու՛ն կերեք, ա՛յ բալա. ինչ

օր կըսիմ, ընձի լսեք[1]:

Ալեքսանդրապոլում ծնողները երեխաներին արհեստ սովորելու էին տալիս և ասում. «Փեշակ ունեցող և իր քրտինքով հաց վաստակող մարդը չէր կարող հարգանք ու պատիվ չունենալ ալեքպոլցիների շրջանում, և յուրաքանչյուր ծնող ձգտում էր իր զավակին «փեշակի տալ»: Զավակին խրատելիս ալեքպոլցի ծնողն ասում էր. «Օղո՛ւլ, արհեստավորի փորը մինչև ճաշն է դարդակ, փեշակ սորվի, օր հաց վաստըկես» (Bazeyan, Aghanyan, 2014):

Մխիթարեանցի «Մայրական խրատներ» բաժնում զետեղված խրատները հիմնականում հավատալիքային ասույթներ են, օրինակ՝ *Հաց թխելիս՝ թնդրից ու կրակից հեռու կացիր, որ հացի հրեշտակը քեզ չը զարկէ գցէ կրակի մէջը*, կամ՝ *Իրիկունները դանը եղած ժամանակ մի՛ շվշվցնի, եթէ՝ ոչ սատանէքը կգան գլխիդ կը հավաքուին*, երբեմն էլ աստվածաշնչյան պատգամ՝ *Հօրն ու մօրդ կամ մեծերիդ պատիւը պահէ որ Աստուած էլ քեզ պատուի մէջ պահէ* (Mkhitareants, 1901):

Հացի հրեշտակ դարձվածքային միավորով տեքստը աղոթքի տեքստ է.

Ես հաց, հացի հրեշտակ,
Արդար եզան վաստակ,
Դու բարեխօս էղնիս առ Աստուած
(Haykuni, 1906, 297):

[1] Հ. Մատիկյանի անձնական հավաքածուից:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ՄԱՆԿԱԽՆԱՄ ԵՐԳԵՐԸ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

3.1.Երեխայի պարագաների նկարագիրը ազգագրական և բանահյուսական նյութերում

Բալես ունի հնդու-մաթա,
Ոսկի օրոցք, ալրլաս-ծածկոցք,
Պուպու՛շ դարդար, նիշուն բալա…
Ա. Իսահակյան (Ալեքսանդրապոլ)

Օրորոցը՝ որպես մանկաշխարհի պատկանելիք, Շիրակում ունի ուրույն նկարագիր: Մեր ուսումնասիրություններում անդրադարձել ենք օրորոց պատկերի գեղարվեստական նկարագրին:

Գյումրեցի բանասաց Համասփյուռ Խաչատրյանը[1] հավաստում է. «Մեր տան օրոցքը հերս էր սարքել՝ քնարներով, սիրուն նախշերով, սիրուն-սիրուն երկաթից օրորոց է: Մինչև հմի մեր տան անկյունում կպահենք որպես հիշատակ թե՛ հորիցս, թե՛ էրեխեքիս մանկությունից: Օրոցքի կամարակապը ըմպես է կապածծ, օր խաղալիքները չխչխկան, Լյուլկեն էլ երկու հատ մեծ պաստավկա ունի, վերևի կողմն էլ միանալու տեղ ունի, ոսկե ձկնիկի կարփի նման կախվըմ է…հետ ու առաջ օրորում էին, իսկ օրոցքը կամաը կօրորեին, լյույլկեն փոքր էրեխու փեռ չէին տա օրորելու»:

Օրորոցի պատրաստման ձևը մանրամասն նկարագրել է

[1] Բանասաց Համասփյուռ Խաչատրյան. ծնվել է 1951 թ. Լենինականում, բնակվում է Գյումրիում: Նախնիները Այգաբացից են: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական:

Գ.Ջուլալյանը[1]. «Այս անմիջական սարքովի օրորոցի մասին ուզում զում եմ մի փոքր ավելի լայն բացատրություն տալ, որ հասկանալի ըլլա: Իմ այս բացատրելիք օրորոցի մասին մեծահասակ մարդիկ արդեն գիտեն, մեզանից շատերն այդ տիպի օրորոցներու մեջ են մեծացել ու հասակ առել: Բայց ես հարմար գտա նրա պատրաստման ձևը ավելի հասկանալի ձևով գրել ու պատկերացումը տալ գաղափար չունեցողներուն, և միևնույն ատեն, նոր սերունդներուն: Այս օրորոցը շատ սովորական է և ուզածդ ժամանակ կարող ես քանդել և ուրիշ մի տեղ սարքել:

Նրա սարքելու ձևն այսպես է. մի հարմար տեղ ընտրել ննջասենյակի մեջ կամ որտեղ որ հարմար է նորածնի մորը համար և այդ տեղում ընտրել երկու անկյուն: Երկու անկյուններուն պետք է մեխվի օղակավոր մեխ, այնպես, որ ուժեղ և հուսալի ըլլա և այդ օղակներից պետք է անցկացնել հաստ պարան զույգ ձևով ու պետք է բավական թույլ պահել և ամրացնել պարանը: Մի կտոր պարան ալ պետք է կապել օրորոցի մեջտեղից՝ շարժելու համար: Զույգ պարանի մեջ պետք է տեղավորել մի ծածկոց, նրա մեջը նորածնին անկողինը, բարձը: Զույգ պարանին մեջ ծածկոցը տեղավորելուց հետո, պետք է երկու ծայրերում տեղավորել քառսուն սանթիմի չափ փայտի կտորներ, որպեսզի օրորոցը լայնանա, որ երեխան ազատ ըլլա: Երեխան պառկեցնելուց հետո ծածկել վրան վերմակով ու այդ պարանից քաշելով օրորել: Երեխան շատ հանգիստ քուն կընե դրա մեջ: Բայց որ արդեն մի քանի ամսական եղավ երեխան ու ըսկսավ շարժվել, ապահովության համար, որ

1 Ջուլալյան Գևորգ, Սփյուռքում արեվմտահայերու զբաղեցրած արհեստներու մասին, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի /ԱԲԱ/ արխիվ, 5/89, ձեռագիր, 1979թ.:

չգլորվի օրորոցի միջից, վրայից պետք է կապել, որ իյնալու վտանգը չըլլա: Այս ձևի օրորոցը մեծ փրկություն է մորը համար, որ հանգիստ մը գործերը կարողանա ընել: Այս ձև օրորոցը շատ հանգստացուցիչ է մանավանդ ճչացող ու լացկան երեխաներու համար»:

Օրինակ՝ Քեսապում Յղութեան շրջանին հայրը պատրաստել կու տար օրօրոցը: Տախտակը կը տրամադրէր մեծ հայրը/մօր կողմէ/, իսկ անկողինը՝ մեծ մայրը/հօր կողմէ/: Օրօրոցի բարձը սովորաբար փետուրով կը լեցնէին (Cholakean, 1988, 61):

Ուշագրավ է այն, որ Շիրակում մեծ մասամբ երեխայի օրոցքը, երեխային կանգնեցնելու կամ քայլքի համար նախատեսած «թնդիրը» կամ «ճոնիկը» համարվում է որպես թանկ հիշողություն և չի հեռացվում տանից անգամ եթե այլևս չի գործածվում:

Ազգագրագետ Հ. Մարությանը մանկական կահույքը, մասնավորապես երեխայի օրորոցը ներկայացնում է ուշագրավ մոտեցմամբ՝ ազգագրական տարբեր շրջաններում դրանց կիրառման առանձնահատկություններով (Marutyan 1989, 101-105):

Շիրակում օրորոցները մեծ մասամբ ունեցել են ցածր գլուխներ, որը կհեշտացներ օրորողի գործը և միաժամանակ օրորողը կկարողանար այլ գործ անել: Օրորերգ հիշելու ընթացքում բանասացների հուշապատկերում խճանկարի տեսքով միահյուսում էին երեխային օրորելն ու կենցաղային գործեր անելը:

Խաչատուր Աբովյանը «Գյուղական տների կառուցվածքը»-ում նկարագրում է երեխայի օրորոցը, ճոճը. «Մոր աջ կողմում դրված է երեխայի օրորոցը, որի աղեղնաձև երկու փայտերը ծառայում են որպես ոտքեր՝ հեշտացնելով օրորոցի շարժվելը: Երկու ծառերից կապում են մի երկար պարան, ծայրերը իրար միացնում, որի շնորհիվ ստացվում է երկու կողմ, իրար զուգահեռ մի փոքր բացված-

քով: Պարանի երկու ծայրերին կապում են ամուր շոր, այնպես որ պարանի ներքևում հարթ է մնում, շորի բոլոր ծայրերը հավասար կերպով հագցնում են պարանի վրա: հավասար երկարությամբ երկու հաստ փայտե կտոր են դնում ճոճի գլխի և ոտքերի կողմը: Դրա վրա փռում են երեխայի անկողինը:

Ապահովության համար երեխային թեթևակի կապում են ճոճից: Մի քանի անգամ ճոճելուց հետո այն սկսում է ինքնուրույն ճոճվել: Հաճախ ճոճից կապում են պարան, նստում որոշ հեռավորության վրա ոտքով կամ ձեռքով առանց աշխատանքից կտրվելու օրորվում: Աղմուկ լիովին չկա, իսկ խաղալիքները կախում են տերևներից, մաքուր օդն ու բնությունը նպաստում են երեխայի քնին: Ուշագրավ է, որ 10-12 տարեկան հիվանդ երեխաներին նույնպես խնամել են նման ճոճ-օրորոցում, որպեսզի քաղցր քուն ապահովեն» (Abovyan 1984, 569-573):

Ամերիկահայ արձակագիր Վ. Հայկը *Հայրենի ծիւան* հատկանշական խորագրով պատմվածքներից մեկում *օրրան* բառանունն է օգտագործում *օրոցք, ճոր* բառերի փոխարեն. «Պապերուս պես իմ *օրրանս* ալ կապեր էին ընկուզի ծառի մը, որ այգիին ճիշտ կենտրոնը կեցած մեծ քրոջ մը պես խաղողի փոքրիկ թուփերուն կիսկեր ամառ ձմեռ անտրտունջ, անբաժան: Մանկական ճիչերս անոր ճյուղերուն մեջեն բարձրացեր էին, լացեր, խնդացեր էի հոն, բունիկի մը մեջ բնակող ընտանիքի մը չղվոդուն մանկիկներուն հետ» (Hayk 1960, 329):

Բանասաց Մարգուշ Սարգսյանը հիշողություններով կիսվեց մեզ հետ. «Բուրդ եմ գզել սանդերքով, ծուռպտուց էլ եմ արել, ցորեն քցում էի ու ֆոցնում, լեն մաղով /սառաթ էինք ասում խոշոր անցքերով, իլիկին առջևան էինք ասում, օրորել եմ, փետից օրո-

րոցներ կային, ցածր էին գլուխները, օրորոցի վրա շոր էին կարում փորկապ, լեն փորշար էին ասում, օր էրեխեն շուռ չգար:[1]

Ավագ բանասաց Խ. Միքայելյանը օրորելու գործողությունը կապում էր երկանքով աղալու և խնոցի հարելու հետ. «Երկանքով կաղայի, էրեխա էի ու կհորինեի՝ «Լա~-լա~-լա~, լա~-լա~-լա~: Խեղճ ու կրակ տախտակները կմխեին, օրորոց կսարքեին ու կերգեին՝

Օրոր էրա բալա ջան,
Նանիկ էրա,
Անուշ քնով դու քնիր,
Խնոցի ջան, խնոցի,
Մեջդ կարագ խնոցի,
Ինչքան բարիք ունես խնոցի ջան…

Առաջ փետե օրորոցներ էին, տանեինք ու կբերեինք, Խնոցիները էրեխեքն էլ վրեքը»:

Մեզ հաջողվել է գտնել շիրակյան բացառիկ օրոր, որը տեղ է գտել Յովհաննէս Կոստանեանցի Շիրակի լեգենդաներից և ժողովրդական կեանքից (1896) գրքում. օրորերգը ծնվում է օրոցքի մոտ (օրոցքի քով).

[1] Բանասաց Մարգուշ Սարգսյան. ծնվել է 1948թ. Գեղանիստ գյուղում: Ունի միջնակարգ կրթություն: Նախնիները Մանազկերտից են (գրառող՝ Գոհար Թումասյան):

Դուրսը քամին լացով, ճիչով,
Գիշերուայ մէջ ձայն է հանում,
Խրճիթի մէջ, *օրոցքի քով*,
Մայրը որդուն երգ է ասում...
(Kostaneants 1896, 13):

Օրորոցի ճոճք տարբերակն ունենք նաև դրսի միջավայրի համար. ճոճքը ծառայում է որպես և՛ քնարան, և՛ խաղի ապահովման միջոց. ճոճանակը նույնպես մանկաշխարհի պատկանելիք է:

Ա.Իսահակյանի բանաստեղծությունը վերոնշյալի վառ վկայությունն է.

Սև միզարս ճոճք եմ արեր,
Ճոճքն եմ կապեր ծառերեն..
(Isahakyan, 1987, 36):

Հեքիաթի միջավայրում ճղոր-ն է իշխում, զորօրինակ՝ «Թուճրի տղեն» հեքիաթը.

«Կնիկն էլավ, գնաց, մտավ ներս, տեսավ, ի՛նչ տեսնա՝ ճղորմ կապուկ է էնտեխ: Բանցրցավ, իշեց, օր ուր տեղն է, պտուկ լե բերան տրուկ» (HZH-13 1985, 434):

Օրորոցը, ճոճը, ճոճանակը ապահովում են տրանսային վիճակ երեխաների համար: Զորօրինակ՝ Նորա Ներսեսյանի *«Որբաքաղաքը»* գրքում հատկանշվում են ճոճանակների, ճոճափայտերի դերը Ալեքսանդրապոլի որբ երեխաների կենցաղում՝ որպես հոգեթերապևտիկ միջոց. «Ուստի նա նախագծեց պտտվող կարուսելներ, ճոճանակներ ու ճոճափայտեր և շաբաթներով գնում էին որբանոցները ու ցուցադրում թռիչք-բարձրություն, օդակի նետում ու

պախկվոցի: ..Ուսուցիչներին կարգադրել էին ստիպել տղաներին խաղալ, ուստի բոլորին պարտադրում էին հերթով հինգ րոպե պտտվել կամ ճոճվել կամ ուրիշ բան անել» (Nersesyan 2018, 264):

Ավագ բանասացների փոխանցմամբ՝ օրոցքի տակ դրել են նաև շորերով սնդուկ: Մեջբերենք՝ «եբ օր շորեր հավաքելինք, դրերինք սնդուկի մեջ՝ օրոցքի տակ, ոտներու տակ, իսկ կարելը մենքինք կարե, առելինք շորերը, բամբակի մեջ օր ըսելինք, յանի երեխուն աչքով չիտան, բամբակի մեջ պահած էրեխա է, այսինքն՝ նազուկ է, շատ են ուշադրություն դարձրել, փշի փշի էն էրե, աչքահուլունքը ընոր համար է էղե, օր աչք չառնի, հլունք կկապեինք օր աչքը չկպնի, վրայի շապիկինին են կապե օր աչքը շորին առնի, օր դրսից աչքը վրեն չխպե: Շապիկը պատռել են օր չարը կոտրեն: Կապույտ հլուն են զարկե էրեխու գլխին»[1]:

Ուշագրավ է, որ *էրեխու օժիտ*, *էրեխու բոխչա* արտահայտությունները լայն տարածում են ունեցել Շիրակում.

«Ծնունդկանի համար կեսուրը կկապեր էրեխու բոխչեն մինչև հարսի մերը բերեր իր պատրաստած օժիտը. -Ժողովրդի մեջ ընդունված խոսք է. մոր ոտը ծանդըր է, մոր աչքը քաղցր է, շուտ կըբռնե աղջկան, ըդուր համար էլ ազատվելուց հետո բդի մորը նոր ձեն հանեն: Բարուրի օժիտը կապելուց մի լավ գովք կուտային թե՛ մորը, թե՛ իրա բերած էրեխուն, կըսեին՝ շորերիդ գույներին մեռնիմ, թելերին մեռնիմ, խաս կապես, հազար մաշես, բարով մաշես, ըսիկ թող հինն էղնի, հազարը նոր էղնի, մորդ ու հորդ թև ու

[1] Բանասաց Խանում Միքայելյան. ծնվել է 1932 թ. Մեծ Սեպասար գյուղում, ապրում է Թավշուտում: Նախնիները Ալաշկերտից են: Կրթությունը՝4-ամյա (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

թիկունք էղնիս և այլն…»[1]

Էրեխու շոր արտահայտությունը Շիրակում տարածական է. մանկախաղաց երգերում շորը ակտիվ դերակատարում ունի: Բանասաց Վրեժ Մարգարյանը մեզ հետ ունեցած մասնավոր զրույցում ավելացրեց.

Էլի եկան գարնան օրեր,
Մեր Վրեժիկին առանք շորեր,
Առավ, ընկավ, դաշտ ու չոլեր,
Ես կմեռնիմ մեր Վրեժիկի չարիներին, չարիաթելին,
Բերնի լոգին, ծակ կոլոգին…[2]

Նորածնին Շիրակում բոխչա են կապել, բարուրել են, մեծ մասամբ՝ տան մեծ մայրերը: Բոխչա անելը կամ կապելը դիտվել է որպես դրական միջոց: Ավագ բանասացների փոխանցմամբ՝ բոխչեն էրեխուն դայիմ ու ձիգ կպահե, ոտները ուղիղ կէղնին, շիտակ կքելե, առողջ կմեծընա էրեխեն, տաք կմնա գիշերը, իրա բղով կքնի: Առաջներում ո՞վ հնարավորություն ուներ տեսակ-տեսակ շորեր առներ էրեխու համար, կտորներ կառնեինք, բոխչա կկարեինք ու բոխչով կփաթթեինք…

Մերօրյա գրառումներում թե՛ գյուղական, թե՛ քաղաքային միջավայրերում վերոնշյալ երևույթը վերանում է՝ նորօրյա ժամանակի ու կենցաղի թելադրանքով:

---

[1]Բանասաց Հայաստան Խուրշուդյան. ծնվել է 1930թ. Շիրակի մարզի Ոսկեհասկ գյուղում, ապրում է Ոսկեհասկում: Նախնիները Խնուսից են: Կրթությունը՝4-ամյա (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

[2] Բանասաց Վրեժ Մարգարյան. ծնվել է 1943 թ. Կապս գյուղում, ապրում է Կապսում: Նախնիները Կարսից են: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

Ալեքսանդրապոլի ավանդական մշակույթում նորածնի խնամքն այսպես էր կատարվում. Երեխային, անկախ սեռից, մինչև 4-5 ամսական ամուր բարուրում էին ու պառկեցնում փայտե օրորոցի մեջ: Երեխայի խանձարուրը (բարուր) բաղկացած էր ամենօրյա ու տոնական (մետաքսյա կամ սպիտակ բամբակյա կտորից և ասեղնագործված) բոխչաներից, շապիկից, եռանկյունաձև հողլաթից (ֆողշոր), 1մx 30սմ չափի թևաշորից, տակաշորից, գըլխարկից, գլխաշորից և այլն: Օրը մի քանի անգամ երեխային հանում էին, տակը փոխում, նորից բարուրում, աչքերը կապում ու դնում քնելու (Bazeyan, Aghanyan, 2015, 68):

Երեխային, անկախ սեռից, մինչև 4-5 ամսական ամուր բարուրում էին ու պառկեցնում փայտե օրորոցի մեջ:

Ըստ գյումրեցու՝ ֆողն/հող/ ամենեն առողջարարն է, էրեխեն փորացավ չի ունենա, տեղը տաք կէղնի, հանգիստ կքնի, չի խանգարի տնեցիներին գործ անել: Գյումերցու կնոջ համար անգործ նստելը կամ աննպատակ այս ու այն կողմ քարշ գալը համարվում էր մեծ նախատինք: Բնականաբար ամեն կերպ աշխատում էին երեխային երկար ժամանակ քնած պահել: /Հ. Գյոլեցյանի հավ. նյութերի/:

Բանասացներից Էմմա Խաչատրյանը[1] տվեց բոխչայի իր նկարագիրը.

«Բոխչեն էրեխու կապելու, փաթթելու շորն է, էրեխուն վերաբերող պարագաները մի տեղ դնելը նույնպես բոխչա է կոչվել, էրեխու բոխչա: Շիրակում կա նաև հետևյալ խոսքը. շորը պահե բոխ-

[1] Բանասաց Էմմա Խաչատրյան. ծնվել է 1948թ. Ախուրիկ գյուղում, ապրում է Կապս գյուղում: Նախնիները Մուշից են: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

չի մեջ օր հազնիս /քեզի պահե, քեզի հանե/ մարդամեջ: Բոխչա ըսելով կապած բան ի նկատի ունինք. կա փեսի բոխչա, հարսի բոխչա: Բոխչեն քառակուսի էր, ծալել են եռանկյունի, օր էրեխուն փաթթելը հեշտ էղնի»:

Ի դեպ, ավանդական կենցաղում բոխչա գաթեն սարքել են աղջկա /հարսի/ տերը, տիրվըտանքը հարսանիքի համար, օրը հարսը հոր տնից իրա ղսմատը հետը տանի. նշանակ էր՝ հարսի տնից բարիք են տարել: Մինչև հմի էլ Շիրակում կըսեն՝ բոխչեդ կապիր ու՞ ր կեշտաս:

Շիրակում նոր ծնված երեխային բոխչա կապելը մասնավորապես պայմանավորված է եղել ընտանիքի սոցիալական վիճակով. երեխաները ծնվել են տանը լամպի լույսի տակ, մինչև պորտը ընկնելը շորեր չենք հագցրել, չենք ունեցել հատուկ շորեր, փաթաթել ենք *փաթթոցներով*, թևերը կապել ենք *թևնոցներով*, աչքերը կապել ենք ու գլխարկ դրել, որոնք կոչվում էին *չամչուկ*:[1]

Խ. Աբովյանը «Կենցաղը» ենթաբաժնով ուսումնասիրության մեջ նշում է երեխայի փոքրիկ անկողնու պարագաները. «Հարթ արկղի վրա լինում է երեխայի փոքրիկ անկողինը, որ բաղկացած է բազմաթիվ կտորներից: ...Արկղի մի կողմում կարված են երկու բավականին լայն կտորներ: Հենց որ փոքրիկին արդեն ծածկում են, դրանք քաշում են նրա մարմնին, շատ ամուր փաթաթում և այն կողմից, որտեղ մայրն է սովորաբար նստում, արկղի տակով տալիս են հակառակ կողմը և երեխայի վրայով շեղակի բերում ու ամուր կապում են ձողին» (Abovyan, 1984, 570):

Խ. Միքայելյանը մեզ հետ ունեցած զրույցում խաղ էր կապում.

[1] Բանասաց Ռիմա Մադոյան. ծնվել է 1946թ. Լուսաղբյուր գյուղում: Նախնիները՝ Լուսաղբյուրից են: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական (գրառող՝ Հ.Մատիկյան):

Թաթիկ/թաթնոց, թաթպան/ են ըսե էն բալուլի ձեռնոց օր հագուծելին, եթե վռազինք էղե, արագ հագուծերինք, եթե չէ՝ խախծուծերինք ու հագուծե՝ *Դալար ձեռքեր էղնի* ըսելով: Գուլպին *կրուրիկ* կըսին.

Բուրդ բերեմ,
Գուլպա գործեմ,
Իմ ննոյին հագծնեմ,
Անուշ -անուշ քընծնեմ:

Կամ՝

Ծի՛վ-ծի՛վ,
Ագռավ ու ծիվ,
Ծիտիկ թռա՛վ Երուսաղեմ,
Բուրդ բերեց, բամբակ բերեց,
Գուլպա գործեց,
Թռավ գնա՛ց:

-Փոփոլ, օր կգործեին, իրա վրա *խայտան* (թել տակն էլ գնդիկ) կդնեին, օր մասիկը չհելներ ոտներուց, դայիմ էղներ: Փոփոլները ձգել էն օր չոչ էնելուց չընգնին, չհելնի էրեխու հագից, Էրեխուն քելցնելուց ըսելին՝ տա՛յ-տա՛յ-տա՛յ//, Չոչ էրա, իմ բալա՛//, Մոտի՛կ արի, իմ բալա՛…//,- ավելացրեց բանասաց Խ. Միքայելյանը: Թե՛ Շիրակի, թե՛ Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջանների բանահյուսական նյութերում *շոր* միավորը գերակա է (մանկախաղաց տեքստերի տարբերակային տիրույթում): Ընդգծենք երկու տեքստ.

Թոի՛, թոի՛, թոցնեմ,
Սև հավու միս կերցնեմ,
Քեզի պահեմ մեծրցնեմ,
Սիրուն *շորեր* հագծրնեմ,
Վերջում տանեմ քրնծնեմ
(Շիրակ)։

Ծի՛վ, ծի՛վ,
Ագռավը ու ծիվ…
Ագռավը գնած Երուսաղեմ,
Բուռտ բերեծ, բամբագ բերեծ,
Մեր ճրժերուն *չորաբ* գոռձեծ…
(Գոհար Գոգոլյանի անձնական
հավաքածու, գյուղ Մեղրաձոր)։

Շիրակում *բալուլ* տարբերակը մինչև այսօր էլ կենցաղավարում է. *բալուլ է, բալուլ էրեխա է*, կամ *բալուլ էնել էրեխուն*, այսինքն՝ խանձարուրի մեջ փաթաթել։

Բարուր բառը գրական միջավայրում ունի բացառիկ տեղ. Միջաբերենք Հ. Շիրազի «Ծնողական սերը» բանաստեղծությունից մի հատված.

Այնինչ մայրս գոռում-լալիս,
Մեկ էլ տեսա՝ մտավ ներս
Ու դուրս բերեց *բարուր-բալիս*,
Ասես կտրից ընկա ես.
Ու գոռացի մորս վրա,
Ա՜խ, չորանար թող լեզուս…

- Ու՛ր դուրս բերիր, նե՛րս տար իսկույն,
Մրսե՛ց, ներս տար մերկ որդուս:

Կամ՝

Թե *բարուր* եմ՝ կյանքն է օրօցք//դու ես բալիկն իմ գրկած//,
Թե բանակ եմ՝ դու ինձ ամրոց//, դու ես վրանն իմ զարկած

(Հ. Շիրազ):

Բարուր բառի հոմանիշային հարացույցում առանձնանում է խանձարուրը, որի բայական ձևերը (խանձարրապատել, խանձարրել) ևս հին տեքստերում ևս վկայվել են: Հայոց լեզվի բացատրական բառարանում *խանձբալուկ (Կր. Խանձուր, Վն. Շիր. խանձրաւաք)* բառն է հիշատակվում՝ որպես երեխայի բարուր, խանձարուր:

Կան պարագաներ, որոնք անհրաժեշտ են քայլքին նախապատրաստելու համար: Շիրակյան մանկանոցում հայտնի է թնդիրը, որը բանասացների վկայմամբ նման է թոնրին: Ի դեպ, թոնիրը Շիրակի մի շարք համայնքներում թնդիր անվամբ է նշվում: Թնդիրը արդեն չոչ անող երեխաների համար է, ու գործածվում է երեխային անշարժ կանգնեցնելու համար, որ իրեն վնաս չտա:

Բանասաց Խանում Միքայելյանը համեմատական եզրեր էր գտնում երեխայի թնդրի և թոնրատան թոնրի միջև: Նրա բանավոր փոխանցմամբ՝ առաջներում մեծերը թնդիր են կախվել, թնդրի շուրթն են նստել, երեխաներին էլ հավաքել են շուրջբոլորը. Հավանաբար այս տեսնելով՝ մարդիկ մտածել են թնդիր սարքել էրեխեքի համար: Ամսական էրեխեքն էին կանգնում՝ կախված ճկունությունից, մեծ մասամբ չոչ էնելու ընթացքն էր:

Ըստ Գյումրվա ազգագրական նյութի՝ 8-9 ամսականից երեխա-

յին քայլեցնում են ճոնիկով, որը փայտից շինված 3 անիվանի հեռնարան է՝ երեխայի հասակին հարմարեցված: Երեխան բռնում է հետևի կողմից և առաջ հրում, անիվները հեշտությամբ առաջ են գնում և երեխան ճոնիկը բռնած առաջ է գնում: Այսպիսով երեխաները սովորում են քայլել/ՀԱԻ բանահյուսական արխիվ, Հեղինե Եղիշեի Գյոլեցյան, Գյումրի, /Ալեքսանդրապոլ, Լենինական, 1976թ. Երևան, Տետր N2/ էջ 1-178/:

Շիրակյան բանահյուսությունը ազգագրական միջավայրում ինքնատիպ դրսևորումներ ունի, որ բխում է մեր էթնիկ առանձնահատկություններից և ժողովրդական մտածողությունից:

3.2. Օրորոցային երգեր

Մանկական բանահյուսության գրառված նմուշներում մեծ թիվ են կազմում օրորոցային երգերը: Օրորոցայինը երգը՝ որպես բանահյուսական կայուն ժանր, կենցաղավարում է Շիրակում: Արդի գրառումները ցույց են տալիս, որ օրորը ուրույն տեղն ու դերն ունի շիրակյան կենցաղում: Օրոր բառանունը նշված տարածաշրջանում հատկորոշվում է որպես *նանիգ, ա-յի՛գ, ա-յի՛գ* և այլն: Շիրակի օրորերգը եղել է ուսումնասիրության նյութ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գիտաշխատողների համար (երջանկահիշատակ երաժշտագետ Հ. Ափինյան, արվեստագետ Հ. Հարությունյան, բանագետ Հ. Մատիկյան):

Բանահավաք Հ. Մովսիսյանը[1] «Օրորոցի մոտ» օրորը գրառել է է 1958 թ. Ախուրյանի շրջանում.

[1] Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFX: 1091,01-1091,01 համարի տակ:

Ու՞մն է, ու՞մն է, իմ բալես,
Հարիկի սունն է, բալես,
***Սարի սմբուլն* է, բալես,**
Հավքի բնբուլն է, բալես,
***Բաղի բլբուլն* է, բալես:**

Նշված շիրակյան օրորերգը բառային որոշ միավորների նույնությամբ հիշեցնում է Ա.Իսահակյանի «Դարդս լացեք, սարի սմբուլ» երգը.

Դարդս լացեք, *սարի սմբուլ*
Ալվան ալվան ծաղիկներ.
Դարդս լացեք, *բաղի բլբուլ,*
Ամպշող երկնուց զով-հովեր...

Բանահավաքների գրառած նմուշերգերում օրորոցայինները հատուկ տեղ ունեն: Օրորերգ գրառել են տարբեր ժամանակներում, տարբեր համայնքներում: Այս օրորի տեքստը գրառել է Վ.Առակյանը 1982թ. Արթիկի շրջանի Նահապետավան գյուղում: Օրորի տեքստի կենսունակությունը խոսում է շիրակցիների ավանդապահության մասին, որը դրսևորվում է նաև ժողովրդական երգ ու խաղի մեջ:

Նընը՛ր եմ ասում, նընը, բալես, նընը,
Նընը՛ր եմ ասում,
Անուշ քունը՛ս խանգարել եմ օրորոցիդ տակին,
նընը, բալես, նընը,
Նընը՛ր եմ ասում:
Քաղցը՛ր կաթով պայել, մեծացը՛ր եմ,

Նընիկ բալես, նընիկ, նընիկ, նընիկ,
Ախ, գիշերը քուն չունիմ, զօրը՝ դադարում,
Նընը, նընը, բալես, նընը:

Շիրակցի բանասացները քնամուտի երգը *դունդունալ, դունդունալ* գործողությունների համատեքստում էին ներկայացնում. տան սոցիալական վիճակի նկարագիրը արտացոլվել է Մ. Խաչատրյանի գրառած օրորում.

Նանա բալես, նանա
Նանա, տադիգը հոս չէ:
Ես եմ ձեզ պայողը,
Ես եմ ձեզ շայողը,
Նան ջան...[1]

Շիրակի օրորներն աչքի են ընկնում օրհնանք-բարեմաղթանքներով: Երբեմն փաղաքշական բառը/արտահայտությունը դառնում է բանաձևային մտածողության բաղադրիչ.

Օրոր ասեմ, իմ բալին,
Իմ անուշ հոտովին[2]

Օրորի բովանդակային պլանում հաճախ ենք հանդիպում մոր կողմից ասվող պարզ, անմիջական տողերի.

Քնի՛, քնի՛, անուշ բալես,
Քնի, քնի, այ օղուլ:

---

[1] Բանասաց Մարան Խաչատրյան. ծնվել է 1941թ.: Ունեցել է 6 տղա, 1 աղջիկ: Այժմ ապրում է Ձիթհանքովում:
[2] Բանասաց Սուսաննա Թովմասյան. ծնվել է 1956 թ. Մարմաշենում: Ապրում է Մարմաշենում:

Օղուլ-ը շատ է օգտագործվում շիրակյան բարբառում, հատկապես *ա՛յ օղուլ* արտահայտությամբ: Տիգրանակերտի շրջանի օրորերգերից մեկում նույնպես օղուլ-ը օգտագործվել է.

Նենանի ըսեմ, քընցընիմ,
Օղուլ, օրոր, օրոր, օրոր...

Է. Աղայանի «Արդի հայերենի բացատրական բառարան»-ի *օղուլ* բառն ունի 1. *փղա երեխա*, 2. *գործածվում է որպես փաղաքշական բառ՝ բալա, բալիկ* իմաստները (Aghayan,1976):

Բանասաց Ռուզաննա Արիստակեսյանը հիշում է. «Սկեսուրս անընդհատ տխուր խաղիկներով է երգել, քնցրել էրեխեքիս, քթի տակ կդնդնար. երեխա էր կորցրել երկրաշարժին»:

Դնդնդալ բառամիավորը բովանդակում է հետևյալ իմաստային շերտերը.

1. Քթի տակ, առանց բերանը բացելու ինքն իր համար երգել,
2. Դանդաղ ու հանգիստ մի բանով զբաղվել,
3. Հինը՝ անցած օրերը վերհիշելով քթի տակ ա՛խ քաշել:

Բովանդակային առումով տարբեր տեքստեր կարող են օրորերգի հիմք դառնալ.

Քնի՛ իմ բալա, անուշ ջան բալա,
Նանի՛կ, նանի՛կ դու արա,
Քնի՛ սարի հովին,
Մինչև օրը վեր գա,
Հերդ գա բեռներով,
Շողքի թևերով:

Օրորոցային երգելով միշտ իմ հիշողությունների մեջ են եկել ուրախ և հաղթող պատմություններ՝ *Իմ փղա, դու զորեղ կլինես փողերով*[1]:

Շիրակյան օրորը երբեմն հյուսվում է մանկախաղաց տեքստի հաշվին.

Տեղից հանեց պուլերը,
Քամուն տվեց մազերը,
Հանած պուլերի տեղը
Լցրեց աղ ու պղպեղը..
Քոլիկ դառավ մաստանը
Էլ չի մտնի բոստանը...
Դե քնի, քնի, իմ բալա,
Իմ համով գառնուկ բալա[2]:

Մշակույթներից հաճախ ներթափանցում են այլալեզու բառային միավորներ՝ համակցված հայերեն բառ-մասնիկներով, օրինակ՝ բայ*իկ*.

Բայիկ անեմ բալիկիս,
Որ նա քնի ծնկներիս,
Աչիկները խուփ անի,
Մուշի՛կ-մուշի՛կ նա քնի[3]...

---

[1]Բանասաց Օլգա Դարբինյան. ծնվել է 1929թ. Հառիճում: Նախնիները Բասենից են:
[2] Բանասաց Զվարթ Սեթոյան. ծնվել է 1938թ.: Տնային տնտեսուհի է, զբաղվել է հողագործությամբ: Նախնիները Կարսից են:
[3] Բանասաց Վալյա Եղիազարյան. ծնվել է 1942 թ.: Ծնվել է Լենինականում: Կրթությունը՝ միջին մասնագիտական: Նախնիները գաղթել են Մուշից:

Օրորների հանգստաբեր գործառույթի ապահովումը ըստ էության պայմանավորված է նաև տեքստերում հանդիպող բառային կրկնություններով, որը ստեղծում է տրանսային վիճակ.

Արդեն ուշ է, ուշ է, ուշ,
Քնի՛ր բալես, քունն անուշ է, քունն անուշ,
Գնա երկիր կախարդական երազում
Այնտեղ չքնաղ երազներ են քեզ սպասում...

Բառային կրկնությունը նշյալ տեքստում օգտագործվել է ոճաարտահայտչական նպատակներով՝ *ուշ է, ուշ է, ուշ, քունն անուշ է, քունն անուշ*: *Ուշ- անուշ* հանգավորումով է հորինվել տվյալ օրորը:

Շիրակի մեկ այլ օրորոցային երգում կցուրդ բանադարձումով է օրորասացը համեմում ասելիքը.

Նանի, բալես, նանիկ արա
Նանիկ արա, իմ բալա,
Քեզի բերեմ ոսկե օրոցք,
Օրոցքդ ծածկեմ մարգրտե ծածկով[1]:

«Կցուրդը շարահյուսական այնպիսի բանադարձում է, երբ նախադասության որևէ միավոր (բառ կամ բառակապակցություն) ավարտվում է մեկ բառով կամ բառակապակցությամբ, որը դառնում է հաջորդ տողի սկիզբ»: Բերված օրինակում՝ *նանիկ արա*, *ոսկե օրոցք* նույնասկիզբ և նույնավերջ միավորները:

Բանասաց Լ. Մարգարյանը[1] հիշեց օրոր երգելու ընթացքը.

[1] Բանասաց Արեգնազան Մխիթարյան. ծնվել է 1952թ. Լենինականում: Ապրում է Մեծ Մանթաշում: Նախնիները Բասենից են:

«Օրորել եմ գրկումս, հետո նոր դրել եմ օրորոց: Գրկիս մեջ տվել եմ էներգիա, տարել ու բերել եմ, միայն հնչյուններ եմ ասել: Իսկ արդեն օրորելուց երգել եմ «*Մութն ընկել է, ուշ է արդեն*» օրորոցայինը… Երբեմն էլ հայրենասիրական երգեր եմ երգել, օրինակ՝ «Հայրենի երկիր, Հայաստան»: Ուզեցել եմ մտցնել սեր հայրենիքի հանդեպ, որ փոքրուց նստի ականջին… Քնցնելուց էլ գովացել եմ՝ *Ի՞նչ սիրուն աչուկներ ունես…*

Բալիս ման տամ մանրիկ սարեր,
Խմե պաղ-պաղ ջրիկ բալես,
Ման տամ կանաչ խոտերուն,
Գա հանգիստ քնի բալես…

Վերջույթը նույնպես մանկական բանահյուսական տեքստերում տարածված խոսքի արտահայտչամիջոց է: Վերջույթը բառի կրկնությունն է նախադասությունների կամ տողերի վերջում: Ըստ հայ լեզվաբան Լ. Եզեկյանի՝ նույնավերջը կամ վերջույթը գեղարվեստական ոճում առավել ևս չափածոյում, բառերի կամ կրկնությունների տողավերջի կրկնությունն է: Բերենք մի բանահյուսական օրինակ /իմ բալեն վերջույթով/.

Ալվան ղուշ է *իմ բալեն,*
Համով նուշ է *իմ բալեն,*
Ձմռան փուշ չէ *իմ բալեն*[2]:

---

[1] Բանասաց Լուսյա Մարգարյան. ծնվել է 1977թ. Լենինականում: Նախնիները Բասենից են:

[2] Բանասաց Սաթենիկ Հարությունյան. ծնվել է 1987թ. Լանջիկում: Նախնիները Մուշից են:

Հեքիաթագետ Ալվարդ Ջիվանյանը նշում է, որ օրորոցայինն իր բնույթով, անշուշտ, ուսումնական տեքստ չէ: Այն ունի հստակ գործառույթ՝ քնեցնել մանկանը: Սակայն օրորոցայինի տեքստում կարող են լինել լեզվական տարրեր՝ գունանուններ, բույսերի, կենդանիների անվանումներ, որոնք երեխան առավել հեշտությամբ կմտապահի ուղեկցող մեղեդու և հանգավորված տեքստի շնորհիվ: Առանձին օրորներում նկատելի է երեխային թվերը սովորեցնելու քողարկված միտում (մասնավոր զրույց հեքիաթագետ Ա.Ջիվանյանի հետ):

Հայ քնարական բանահյուսության առանցքային ժանրերից մեկը՝ օրորոցայինները, ի տարբերություն բանահյուսական այն ժանրերի, որոնք աստիճանաբար դուրս են եկել կենցաղավարումից, շարունակում են գոյատևել, թեև ժամանակաշրջանի պահանջների համեմատ՝ տեքստային փոփոխություններ են կրել:

Օրորոցայինները թեև նախատեսված են եղել երեխային քնեցնելու համար, սակայն հնարավորություն են տվել երիտասարդ կնոջը ինքնաարտահայտման, ցանկությունների դրսևորման, ժամանակաշրջանի սոցիալ-պատմական պատկերը, մարդկային հարաբերություններն ու տրամադրություններն արտահայտելու համար:

Բանագետ Էսթեր Խեմչյանը նշում է, օրորոցայինների օգնությամբ մայրն իր սերն ու քնքշանքն է փոխանցել նորածին զավակին. կրկնակների մոնոտոն կրկնությունը՝ «Լայլա~, բալա, լայ լա~», «Օրո~ր, օրո~ր, օրո~ր, օրորեմ» և այլն, նպաստել է երեխայի քնելուն:

Օրորոցայինը նորածին մանկան համար մի ինքնատիպ դասընթաց է եղել, որով մայրը նրա մեջ արթնացրել և դաստիարակել է

հայրենասիրություն, պատասխանատվություն, բարություն և այլն: Եվ քանի որ օրորոցայինը նման կարևոր գործառույթ է ունեցել, ապա այն պետք է ոչ միայն պահպանել, այլև կիրառել, հնարավորության դեպքում նաև դասավանդել, ուսուցանել:

2018թ. Միացյալ Թագավորությունում բանահավաքչական աշխատանքների ընթացքում մեզ հաջողվել է հանդիպել Մանչեստրի թատրոնի դերասան-կատարող, դասավանդող Մարկ Ուինսթելիին: Նրա հաղորդմամբ՝ օրորն ունի հանգստաբեր նշանակություն նաև թատրոնում, նա դասավանդման ժամանակ հաճախ է օգտագործում օրորը. «Օրորը օգնում է դերասանին մեղմանալ, փափկանալ: Բեմում պետք է ձևավորել հանգիստ միջավայր, ինչպես մայրը երեխային է քնեցնում օրորով: Երբեմն փորձերի ժամանակ ուժասպառ եղած դերասանին հանում էին բեմից՝ խնդրելով գործընկերներից մեկին օրորերգ ասել նրա համար»:

Ամփոփելով նշենք, որ Շիրակի օրորները ավանդականի ու նորօրյա դրսևորումների համաձուլվածք են. կայուն կրկնատողեր են՝ *նանիգ, նանիգ, իմ բալա, այիգ, այիգ, քուն մտի բալես:* Կայուն բանաձևերից տարածական է օրհնանքը: Որպես վերհուշ տեքստ՝ օրորը սերվում է բանահյուսական այլ տեքստերից, մասնավորապես սիրերգերից ու ողբերգերից:

3.3. Քառուսանքահան և կնունք

Թե՛ ծննդկանի, թե՛ նորածնի քառասունքի թեման հայ ազգագրության ուսումնասիրության տիրույթում է: Ազգային այս սովորույթն ավանդույթի ուժով այժմ էլ կենսունակ է հայ հասարակության մեջ: Չնայած նշյալ սովորույթին առնչվող որոշ գործողություն-

ներ այժմ քիչ են գործածվում, սակայն պիտի փաստել, որ ժողովրդի մտածողության մեջ վերջիններս խոր արմատներ ունեն, որոնք ինչ-որ առումով պայմանավորված են ժողովրդի կրոնական պատկերացումներով:

Քառասունքը ծննդկանի մաքրագործման խորհրդանիշ է. ժողովրդական ավանդությունն այս արարողակարգում ջուր է ներմուծել որպես մաքրագործող, կենարար տարր: Մինչ քառասունքահանի ժողովրդական ծիսակարգին անդրադառնալը ներկայացնենք վերջինիս եկեղեցական նշանակությունը: Ծնելուց քառասուն օրերի ընթացքը ծննդկանի համար համարվում է մաքրման շրջան, և այդ ընթացքում նա չի կարող տաճար մտնել: Քառասուներորդ օրը համարվում է մաքրագործման շրջանն ավարտված, և ծննդկանը իր որովայնի պտուղը բերում է ներկայացնելու Աստծուն որպես երախտագիտության խոսք և վերականգնում նրա մուտքը եկեղեցի (Ղուկ. 2.22):

Քառասունքի խորհուրդը կապվում է Հիսուս Քրիստոսին ծննդյան քառասուներորդ օրը եկեղեցուն նվիրաբերելու հետ. «Եւ երբ ութ օրերը լրացան, եւ նա թլպատուեց, նրա անունը Յիսուս դրուեց, ինչպէս հրեշտակի կողմից կոչուել էր, երբ դեռ չէր յղացուել մօր որովայնում:

Ժողովրդական հավատալիքային մտածողությամբ պայմանավորված որոշ արգելքներ են եղել ծննդկանի և նորածնի համար: Բանասաց Հայաստան Խուրշուդյանը այս առնչությամբ պատկերավոր նկարագրում էր որոշ հավատալիքներ. «Իմ կիսուրըս քառասուն օր տնից դուս չէր թողնըմ ելնեի: Ըսըմ էր տղոցկանի պըշներից քամի է էրտըմ: Ըզգըմ ես, դողում էս վախենըմ ես, բայց հըմի ընդեղ քըծըմ են, գալըմ ըստեղ շոր են փըռըմ: Ըսըմ էին լուսնըգին

բդի էրեխի շորը դուսը չմնա, էրեխեն նորենց կէղնի, հիվընդնա գը: Նորենց կդռողի քով փուլ էին կըդռըմ, փող էին հարալեզ անըմ: Տանըմ էին, կըդռըմ էին, ծագըմ էին, բերըմ էին թելով կախըմ էին էրեխի բուգը: Էրեխեն օր նորենց էր էղնըմ, սենք օր դուս էր ելնըմ խաղըմ էր լուսնըգին, էրեխեն վադ էր էղնըմ, թուլ էր ըզգըմ, աշըմ էինք օր բըռի մեճը լեղի է: Տանըմ էինք, նորենց բըռնող կար՝ բիձա մառտ կար: Տանըմ են գերեզմընները, թազա մեռելի վրա ջուր էին դընըմ, բերըմ էին լոխծընըմ էին, օր երեխեն կոխից պըռձըներ: Ջօր ու գըշեր ղըժըմ էր մե բերնի: Առաչ չի գալըմ, էղնըմ է ինչղ օր չոպը: Քառսունքներն օր խառնըվըմ է յիրար՝ ըսնեք իմըս տղա է, քուգըդ՝ ախճիգ է: Ոչ դու բըդի գաս մեր տունը, ոչ է ես բդի գամ:

Երեխաներին եկեղեցի տանելով՝ ծնողներն Աստծո հետ ուխտ են կապում և խնդրում Աստծո զորակցությունը աստվածահաճո երեխա մեծացնելու համար:

Երեխայի քառասուն օրականը լրանալուն պես կնքելը ևս ունի իր խորհուրդը, քանի որ համարվում է, թե երեխան նախքան կնունքը իր վրա է կրում ադամական մեղքերը, որոնք ունեն բոլոր նորածինները, այս մեղքերը Ադամից մինչև տվյալ երեխան ծնված ու ապրած համայն մարդկության մեղքերն են, որոնք մկրտության ավազանում մաքրվում են և հնարավորություն են տալիս մաքուր հոգով ապրելու համար: Մաքրագործումը կատարվում է ջրի ավազանում:

Բացի եկեղեցական արարողակարգից, մեզանում այժմ էլ կան հնուց ավանդված որոշ ավանդություններ և ծիսակարգեր, որոնցով առաջնորդվում են նորածնի ծնողներն ու հարազատները՝ թե՛ մինչև երեխայի ծննդյան քառասուն օրը լրանալը, թե՛ քառասուն-

քահանի ծիսակարգում:

Նորածնի քառասունքահանի ծեսի կարևորագույն բաղադրիչներից է ջուրը: Այն, ինչպես վերևում նշեցինք, ունի մաքրագործող հատկություն: Մինչև երեխայի քառասունքը լրանալը երեխային օճառով չեն լողացրել, այլ ջրին աղ են ավելացրել, որն ունեցել է նախևառաջ մանրէասպան հատկություն: Ավազանում՝ որտեղ լողացրել են փոքրիկին, մի կտոր հում միս են դրել, որպեսզի երեխան ***կոխ*** չընկնի: Կոխ ընկած երեխան թույլ է եղել, քաշ չի հավաքել: Կոխից խուսափելու կամ այն բուժելու համար երեխայի հարազատները քառասունքի մեջ հետևել են որոշ քայլերի, որից հետո, նրանց վկայությամբ, երեխան բուժվել է: Նման մի պատմություն լսեցինք Լուսաղբյուր համայնքում մեր կատարած բանահավաքության ընթացքում.

«Օր ծընվըմ էր էրեխեն, բալուլ էինք էնըմ, ամեն օր լոխծընըմ էինք, մինչև քառսունք: Քառսունկին լոխծընելուց քառասուն կըռուշկա ջուր էինք լըծըմ: Իսոս Քրիստոս էնեինք էրեխին ամեն ռոբա: Տեղը դնելուց, լոխծընելուց, օր տունը թողնըմ ելնըմ էիր, խաղըմ էր, էլի Ասուն դիմըմ էիր օր չարքերին քշեր, էրեխուն հեռու պահեր ամեն տեսակ փորձանքներից[1]:

Նույն բանասացը պատմում է նաև, թե ինչպես են քնեցրել նորածիններին.

«Ցիրգունը դե ճրակ էր մենագ, լույս բան գոյուտյուն չուներ, յիրգունն օր բդի քընծընեի, Իսոս Քրիստոս էինք էնըմ, ջուրն աղոտըմ էինք մեն մեզով «Ասվաձ ջան պայես մեր էրեխանծը, փոոծընկից, շառից, մըրից, սադանի չարկից», դընըմ էինք գըլխի քովը: Էն

[1] Բանասաց՝ Սուսան Սմբատյան. ծնվել է 1941 թ.: Նախնիները Լուսաղբյուրից են: Ունի 6 թոռ: Այժմ ապրում է Լուսաղբյուրում:

վախտ չարկերը շադ էին: Էն վախտ շադ էինք վախենում: Ոդըդ փոխեիր, դուս ելնեիր, Իսոս Քրիստոս բդի էնեիր, նոր ելնեիր: Տղոսկանն ազադվավ՝ հազար ու մի չարք կա բոլորը, կըովըմ են յիրար հեդ: Կըովըմ են՝ էնի սըմ է՝ իմս է, էնի սըմ է՝ չէ, իմս է, ըստեղ օր որ չարկը հախտեց հարի վեռճ էդի տունն է գը քանդե, ամեն ինճով, իսկ օր բարին է հախտըմ՝ բարու մեճ կմնան: Մնան գը բարու մեճ՝ ժառանգից ժառանգ: Իսկ օր չարկը մդավ՝ ավիրըմ է՝ տեյ տագ: Դանագ-մրգադ էլ ենք դրե: Էրեխեկին կընկըմ ենք նախ, հեդո էլ օր յիրանք քընըմ էին, ես հարի Իսոս Քրիստոս չէնեի, չխաճակնկեի, ես իրավունկ չունեի իրանց օրոսկի քովից, կառավատի քովից հեռենայի: Ես շադ եմ հավադըմ»:

Ծնդկանի շուրջ հավաքված չարքերի գոյությանը հավատացել են Շիրակում, իբր չարքը հետապնդել է ծնդկանին ու նորածնին: Զրույցներ կան այն մասին, թե ոմանք նույնիսկ կարողացել են ասեղով կամ քորոցով բռնել չարքին և հնազանդեցնել: Այն տները, որոնց դա հաջողվել է՝ բռնել չարքին, կոչվել են Ալի տներ: Ալը չար ոգին է, այսը: Ալերի մասին տեղեկությունների ենք հանդիպում Մանուկ Աբեղյանի աշխատության մեջ. «Ըստ մի զրույցի՝ Աստված Ադամի համար ընկեր ստեղծեց ալին, բայց Ադամը հողեղեն էր, ալը՝ հրեղեն, և նրանք իրար չէին սազում: Դրա համար էլ Ադամը ալին չէր սիրում: Երբ աստված այդ տեսավ, ստեղծեց Եվային: Այդ ժամանակից ի վեր Եվայի և նրա ցեղի հանդեպ թշնամաբար է տրամադրված: Նա երիտասարդ զույգին պարտադրում է սեռական ժուժկալություն, անցնում արգանդի մեջ և ոչնչացնում պտուղը: Դրանով նա չբերություն է հարուցում» (Abeghyan 1975, 95): Մանուկ Աբեղյանի վկայությամբ, ալերը հեռանում են այնտեղից, որտեղ հնչում է Հիսուս Քրիստոսի կամ Մարիամ Աստվածածնի

անունը, այդ է պատճառը, որ մանկանը լողացնելու ժամանակ լողացնողը ջուր լցնելուն զուգահեռ ասում է «Իսուս Քրիստոս»:

Ալերը ժողովրդի պատկերացումներում ներկայանում են հիմնականում որպես իգական սեռի, ժանիքավոր, երկաթե կացինը ձեռքին: Նրանք իբրև թե հանել են ծննդկանի կամ նորածնի լյարդը և տարել իրենց թագավորին: Նրանցից մորը և մանկանը պաշտպանելու համար բարձերի տակ ասեղ, մկրատ կամ դանակ են դրել, հավատացել են, որ չարքերը, դրանք տեսնելով, այլևս մոտ չեն գա ծննդկանին և նորածնին: Չարխափան միջոցների զորությունն ավելացնելու համար բարձերի տակ դրել են նաև «Աստվածաշունչ» կամ «Նարեկ»:

1. Քառասունքից հանելուց լողցրել ենք, աղոթք ենք էրել, լողցնելու ընթացքում և վերջում քառասուն բուռ ջուր ենք լցրել ու կատարել ենք քառասունքի խորհուրդը: Շնավորել ենք, ամեն բռի հետ լավ, քաղցր խոսքեր ենք ըսել՝

Շնավոր քառասունք, ապրիս երկար, առողջ:

Մինչև քառասուն օրական դառնալը էրեխու շորերն օր կլավանայինք, մինչև մութն ընկնելը ներս բդի բերեինք, օր լուսին չտեսներ. վատ նշան էր: Ձրի մեջ էլ հմի օսկի կքցեն, օր հարուստ էղնին էրեխեքը, ջրի մեջ լող տան:

Ավանդական օրորներից մեկում ընդգծվում է.

Նանիկ ըսեմ քնանաս,
Վարդի ջրով լողանաս,
Շատ պզտիկ ես, մեծանաս:

(Tumachyan, 1986, 111):

Հայերիս մեջ արմատացած նախապաշարմունք է. «քառասունքում ծննդկանը ոտով չի օրօրում իւր մանկիկը: Եթէ արհամարհի այս զգուշութիրնը ՝ նորա որդին թոյլ կլինի, միշտ տկար և ուշ կսկսի ման գալ» (Nazareants, 1878):

Լոխծըրել եմ, ջուրն էլ ցանել եմ վըրեն, քընծըրել եմ փատտե: Փատտելուց ըսել եմ՝ *Իսուս ու Քրիստոս*, խաճ եմ հանե, *Իսուս ու Քրիստոս*, բուլավկա եմ զարգե վըրընները, ասեղ եմ զարգե բառոների վըրեն, օր չարը հեռենա, բարին գա էրեխին, օր քընի էրեխեն հանկիստ»[1]:

Քառասունքահանի ծեսի ընթացքում երեխայի լողանալու ավազանի մեջ լցրել են նաև վարդի թերթիկներ և ոսկի: Բանասացներից Ծովինար Ղազարյանը պատմում է, որ երբ ծննդկանը ծննդաբերելիս ոսկյա զարդ է ունեցել իր վրա, երեխայի մաշկը դեղնել է ծնվելուց հետո, իսկ երբ քառասունքահանի ժամանակ ջրի մեջ ոսկի են գցել, երեխայի դեղնությունն անցել է: Նույն բանասացը վկայում է, որ երեխայի գլխին ձվի կեղևով քառասուն անգամ ջուր են լցրել: Նրա մեկնաբանմամբ՝ ձուն խորհրդանշում է Երկիր մոլորակը, իսկ դրա կեղևում լցված ջուրը՝ մարդկության իմաստնությունը, որը լցնելով երեխայի գլխին, հավատացել են, որ այդ իմաստությունը փոխանցում են նորածնին:

Քառասունքահանի ծեսը ուղեկցվել է նաև մանկանն ուղղված օրհնանքներով և բարեմաղթանքներով.

[1] Բանասաց՝ Հովոյան Հրանուշ Խոսրովի, 1931 թ., ծնվել է Բուղդաշենում (Բագրավան), ապրում է Իսահակյանում, ունի 10 թոռ, 16 ծոռ:

Բախտավոր բալա էղնիս,
Հորն ու մորը պարծանք էղնիս:[1]
Իսկ երբ գլխին ջուր են լցրել,
կարծես երեսը նկարելով ասել են.
Պարզ ճակատ էղնի,
Ունքերը բարձր էղնի,
Աչքերը նուշ էղնի, լավ տեսնի,
Քիթիկն ուղիղ էղնի,
Բերանը փոքր էղնի:[2]

Ծովինար Ղազարյանի հաղորդմամբ՝ երեխային լողացնելիս ձեռքերը ծալել են մեջքի հետևում, երեխան տոտիկ է արել այդ դիրքով, իսկ իրենք ասել են. *«Աղա էղնի մեր փղեն»*, իսկ աղջիկ երեխայի դեպքում.«*Պառավ դառնա մեր բալեն»*, այսինքն՝ երկար կյանք ունենա: Եթե քառասունքը լրումին չհասած երեխային լողացնելիս մարդ է եկել սենյակ, չեն թողել, որ գնա, մինչև վերջացրել են լողացնելը, ու ասել են. *«Արի՛, քու քունը փոխ՛ իմ բալին»*, իսկ եթե այդ մարդը նախքան լողացնել-վերջացնելը գնար, երեխայի քունը հետը կտաներ:

Ջրին առնչվող ասույթաբանական կայուն բանաձևեր են հիշվում Շիրակում, մասնավորապես՝ *Խոսքը մեծին, ջուրը՝ փոքրին* կամ *Ջրի պես յէրգար կյանք ունենաս* /Շիրակում երեխաներին ասվող օրհնանք/ և այլն:

Ուշագրավ է, որ երեխաներին լողացնելու ժամանակ Շիրակում մինչև այսօր օգտագործվում է *չոփ-չոփ էնել* կրկնավոր բայը, որը

[1] Բանասաց Ղազարյան Ծովինար. ծնվել է 1942թ.: Ապրում է Անիի շրջանի Զորաշեն գյուղում (Ղոխ): Ամուսնացած է: Ունի 10 թոռ, 7 ծոռ:

չ-փ բաղաձայն հնչյունների համատեղ կիրառմամբ ստեղծում է աշխուժություն երեխայի մոտ:

Ըստ էության, ջուրը՝ որպես մանկանոցի կարևոր աղբյուր կենսական անհրաժեշտություն ունի հանուրի համար: Եվ բնավ պատահական չէ, որ թե՛ կենցաղում, թե՛ ժողովրդի պատկերավոր մտածողության մեջ ջուրն ուրույն տեղ է զբաղեցնում:

Շիրակի բանասացներից մեկը հաղորդեց. Էրեխեն օր 8 օրական էղավ, բդի կնքես ու հետո 40 օր հետո քառասունք էնես: Հիսուսի հետ կապված բան է: Էրեխի շապիկ կհանեն, ջրի մեջ կպատռեն ու կըսեն՝ քառասունքը կտրեց, քառսունքահան էրեցինք: Լողցնելուց առաջ կըսեին/ջուրը մտցնելուց առաջ/՝ Իսոս ու Քրիստոս: Էրեխեն առաջին քառսունքից դուս ելավ, մորը կճանչե, երկրորդից՝ հորը: Էրեխեն երբ մորը կճանչե, մոր մազերը կսկսեն թափվել:

Սպ. Մելիքյանի գրառած նանիկում շոշափվում է այս թեման.

Երբ կթմմի քառսուն օրդ,
Որ ճանաչես հորն ու մորդ,
Ցորնով լցվի հորդ ու ձորդ,
Նանիկ Ավիկ սիրուն բալիկ
Նանիկ, նանիկ, նանիկ:

(Melikyan 1952, 7):

Բանասաց Աշխեն Դավթյանը նշեց. «Մինչև էրեխու քառասունքը մայրը բդի տանից դուրս չգար գիշերով, փոքր առվի վրայից չպիտի անցներ իբր չարքերը կզարկեին նորածին երեխային. ոչ ոք մինչև քառասունք չպետք է տեսներ: Էրեխեքի թևին կապույտ աչքի ուլունք կկապեին, բարձի տակ էլ աղոթարան կամ Աստվածա-

շունչ կդնեին օր հրեշտակները պահպանեին….

Էրեխու քառասուն օրը օր լրացավ, կհավաքվին հարազատ-բարեկամ-կնկդիկ, տաշտը ջուր կլցնեն, մեջը ծաղկի (վարդի) թերթեր շաղ կուտային, հետո օսկե զարդեր մեջը կլնայն.օր *առողջ էղնի, Ասպծո աչքը վրեն էղնի*: Հետո էլ կարտասանեին, կնիկ էլ կար՝ օր կերգեր. -*Ասպված, էս էրեխուն քաղցր աչքով նայե, Շատ ու փորձանքեն՝ հեռու պահե, Ջորացրու՛* ու *թո՛ղ արժանի էղնի քու փառքին: Ամեն*: Ու հետո սեղան կդնեին. կուտեին, կխմեին»:

Քառասուն օր ամեն օր երեխային տատմերը լողացնում էր: Չար աչքից, ցավից ու չոռից երեխային ազատ պահելու նպատակով լողացնելու ժամանակ ջրի մեջ գցում էին երկաթի կտոր, պղնձե դրամ, վառած փայտի կտոր կամ ածուխ: Ամեն երեխա ուներ իր օրորոցը, որը շինում ու նախշում էին գյուղական հյուսները: Երեխան փաթաթում էին սախակ խանձարուրի մեջ և նոր դնում օրոցքը: Խանձարուրը բաղկացած էր մի քանի լաթերից՝ հողշոր, փորքաշ, ոտշոր, բողչա և կապոց: Երկու-երեք ծալ արած փոռում էին հողշորը, որ երեխայի մարմինը անմիջապես չկպչեր հողին: Ապա մի մեծ շորով փաթաթում էին երեխայի ոտքերն ու փորը և մեջքին ամրացնում: Ոտշորով նորից փաթաթում էին երեխայի արդեն մի քանի անգամ փաթաթված ոտքերը և ամուր կապում: Ապա ամբողջ խանձարուրը փաթաթում էին մի մեծ բոխչայի մեջ և լայն ու երկար լաթով կապում: Այդ ամբողջ կապոցը, այսինքն՝ խանձարուրը կոչվում էր բալուլ կամ ղոնդաղ (Hakobyan, 1974, 193):

Արճակում նորածնին լողացնելուց հետո նրա ամբողջ մաշկին աղ էր ցանում և առավելապես ուշադրությամբ՝ ականջների ետևները, ոտքերի ու թևերի հոդածալերը, ազդրերի արանքներն ու թևատակերը, պարուրում ու դնում ծննդկանի կողքին (ՀԱԲ, հ .8,

73)։ Վան-Վասպուրականում մանկանը բարուրելիս հատուկ հող էին լցնում, ասում. «Հողի տղեն սերսուփ կըլնի (մաքուր), անուշ հոտ կիգա» (Shaghoyan, 2007)։

3.4. Լոգանքի տեքստեր

Բանահյուսական լեզվամտածողությամբ են հարուստ նաև լոգանքի տեքստերը։ Շիրակում համոզված էին, որ երեխային լողացնելը «քաշ է բերում» նորածնին։ Լոգանքի տեքստերը ներկայացնում ենք՝ հարազատ մնալով բանասացների բառ ու բանին ու ծեսի նկարագրությանը։

Բանասաց Լենա Գալստյանը[1] ընդգծեց. Էրեխուն օր կլողցնեինք, եթե խելոք չէր էղնի, երկու անգամ կլողցնեինք։ Երկնավզիկ էլ ենք շատ էրել։ Էրեխու լողնալու ջրի մեջ միս կքցեինք, օր էրեխեն կոխ չէղներ։ Իմ տղես էլ է կոխ էղե, թույլ զգացել, կիսուրս բերնով կնայեր ու կըսեր էրեխեն կոխ է. բոի մեջը դառն է.

Ցուցլավզիկ, եգանվզիկ…

(Լողացնելիս հերթով շոյել են և ասել) լողացնող տատիկը, ճակատն է շոյել և գովերգել…

Ունքերը..
Լեն ճակատիկ,
Կամար ունքեր,
Բակլա քթիկ,
Նուշ բերանիկ,

[1] Բանասաց Լենա Գալստյան. ծնվել է 1948 թ. Թորոս գյուղում։ Կրթությունը՝ միջնակարգ մասնագիտական։ Նախնիները Թորոսից են։

Թեթվա ջրիկ,
Երկնավզիկ,
Ճիտ պոլոզիկ,

Օրեկան յերգըրնաս (ու ջրից դուրս են հանել երեխային միայն գլխից բռնած)

Օրն էլ էսքաաա՜ն երգրնաս:

2. Մեծերը միշտ լողացնելու ժամանակ կտրորեին էրեխեքին ու կըսեին.

Կլոր գլուխ, /երբ կծնվի պոլոզ է, տրորելով կկլորնա/

Լայն ճակատ,
Կամար հոնքեր,
Խոշոր աչքեր,
Փոքրիկ քիթիկ,
Սիրուն փոքրիկ բերան:

Ես շա՞դ եմ տեսե՝ ընձի օրոցք դրել են թե՞...: Սատրի վրա են դրե լողծրե: Սատրը օդա է, էս ճամպեն մեջտեղն է ընգնում, էս կողկը շարած, քեճեն վրեն փռած, էդի կոչվըմ է սատր: Առաջվա մառտիկ էդ սատրի վրա պարգել են, քնել են, քնել են, ելել են: Իրանց, ոփշեմ, մաճակալակ է էղե: Թե ինչ բառ է, ես չիդեմ:

Երգըրի միսն ու բարին քեզի,
Իմ աշկերիս քունն էլ քեզի[1]:

[1] Բանասաց Հրանուշ Հովոյան. ծնվել է 1931թ. Բուղդաշենում (Բագրավան): Ապրում է Իսահակյանում: Ունի 10 թոռ, 16 ծոռ:

Լողցնել-հանելուց հետո լավ նշան չէր նորից ջուրը մտցնելը: Մեր տան մեծը մատը էրեխու դամաղից կքցեր, թափ կուտար ու կըսեր.

Երկնավզիկ, ծակ պոլոզիկ...

Լողացնելուց ջուրը հովգոլ էինք անում, խաչ էինք քցում, որ ամուր հավատքով լինի եկեղեցուն: Լողացնելուց ասում էինք՝ ձիգ մնա. ղայիմ մնա: Երկնավզիկ էինք անում, որ վիզը երկար լիներ, ու երգում էինք.

Տոտիկ, տոտիկ, տոտ արա,
Ձրի մեջը լող արա,
Հետո ելիր, դու սիրիր,
Քո մայրիկին փաթաթվիր...

Կամ՝

Թոի, թոի, թոցնեմ,
Սև հավի միս կերցնեմ,
Տանեմ բաղնիք լողցնեմ
Բերեմ բալիս քնցնեմ:

Մերս էրեխու կողերը կշոյեր ու կըսեր. *կողդ ամուր էղնի, կուրրվածք չունենաս սաղ կյանքդ, ուրդ ու ձեռդ միշտ աշխատին, իրար հասնին.* էրեխու մերը միշտ սիրտը ահ ուներ օր էրեխուն լավ բան ըսեր. Շիրակում կըսեին՝ *մոր աչքը քաղցր է, շուտ կկպնի էրեխուն...*

Ոսկեհասկում երեխային լողացնելիս տատը տրորել է երեխայի ճակատը, որ հարթ ու գեղեցիկ լինի, երկու կողմից տրորտել է քիթը՝ ասելով՝

1. «Քիտիգ՝ սստիգ, քիթիկ, սստիգ», «Պաբէ՛ ջան, պաբէ՛, ջա-

ղաճ գնա», Յերգնավզիգ, թե՛տվաջրիգ, Պաբի, մամի քունը քէզի՛ (Hovhannisyan, 2005, 226):

Լողացնելուց հետո թողել ենք մի բաժակի չափ արևի ջուր, հնուց ասել են՝ սա էլ մնա արևի ջուր, լողացնելու ժամանակ մինչև քառասունք միս ենք քցել, օր էրեխեն մսակալե: Կեսուրս կաղոթեր կապույտ գույնի ուլունքը ու կխփեր բարձին՝ չար աչքը չար փշին:[1]

Թալինում մինչև այժմ երեխային բոլոր տեսակի չարիքներից պաշտպանելու համար ծնվելուց հետո նախ լողացնում են, հետո աղ ցանում վրան (Israyelyan, 1977, 51):

Շիրակ գավառում նորածին երեխին լողացնելու ժամանակ տատմէրն ու երեխայի մայրը ձեռքերը սեղմելով երեխի ականջնե-րին ու ճոլոլակ արած, վեր բարձրացնելով «երկէն վզիկ, թեթուաջ-րիկ» են անում, որպէս զի երեխի ջղերը կազդուրուին: Նա և ծնած օրից, մոտ երկու տարի, քնացնելիս երեխի տակը-ղոլթուղներում նոյն հողիցէ լցնում, որ չը «խարուի» (հարուի- տրորուի) և երեխի այդ տեղերում պալարներ ու վէրքեր դուրս գայ /էջ 255: Էմինյան Ազգագրական հանդես, 1901:

Շիրակցի բանասաց Հ. Հարությունյանը[2] պատմում է, որ իր նոր-ածին որդուն առաջին անգամ լողացնելու համար դիմել է տատի-կին/ Աստղիկ Աշոտի Ղազարյան, ծնվ.՝ 1921թ., ավանդույթի հա-մաձայն իր նորածին որդուն քառասունքից հետո լողացնելու հա-մար: Տատիկը, պատճառաբանելով, որ ինքը զոհվածի այրի է, խնդրել է դիմել այդ գործի համար առավել բախտավոր կնոջ:

[1] Բանասաց Օսան Մկրտչյան. ծնվել է 1945թ. Աշոցքի շջանի Թաքնալի գյուղում: Կրթությունը միջին մասնագիտական: Նախնիները Թաքնալի գյուղից են:

[2] Բանասաց Հասմիկ Հարությունյան. ծնվել է 1963 թ. Գյումրիում: Կրթությունը՝ բարձրագույն: Նախնիները՝ Կարսից են:

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ

ՄԱՆԿԱԽԱՂԱՑ ԵՐԳԸ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ԱՆԲԱԺԱՆ ԵՐԳԱՏԵՍԱԿ

Մանկական բանահյուսության գրառված նմուշներում մեծ թիվ են կազմում նաև մանկական խաղերգերը: Խաղին զուգահեռ ասվում են խաղերգային ասույթներ և գուշակության բանաձևումներ՝ նախերգային ասույթ, խաղավարտի ասույթ և բանաձևումներ: Խաղի ու խաղերգերի ուսումնասիրությունը եղել է հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում:

Ազգագրագետ Կ. Բազեյանը «Խաղը Ալեքսանդրապոլի ավանդական քաղաքային մշակույթում» հոդվածով լրացրել է այն առկա բացը, որը եղել է Ալեքսանդրապոլի խաղային մշակույթի ուսումնասիրության մեջ: Ըստ հոդվածագրի՝ խաղերը, լինելով ծիսական արարողությունների անբաժանելի մաս, կարող են շատ բան ասել տվյալ ժողովրդի հավատալիքների ու գաղափարական պատկերացումների համակարգի մասին: Ժողովրդական խաղերում կոդավորված են տեղեկություններ հասարակության հնագույն սոցիալական կառուցվածքի, ազգային տոնացույցի, ֆիզիկական կրթության ձևերի, էթնոմշակութային փոխհարաբերությունների և այլնի մասին:

«Մանկախաղաց տեքստերը Շիրակի տարածաշրջանում» հոդվածով անդրադարձել ենք մեր գրառած մանկախաղաց երգերին սեռային տրոհումով (Matikyan, 2020, 271-279):

4.1. Մանկախաղաց երգեր

Մանկական բանահյուսության նմուշները, հատկապես խաղերգերը վերջին ժամանակներում եղել են հետազոտության կիզակետում:

Հ. Չոլաքյանը «Քեսապ» աշխատության մեջ ներկայացնում է խաղերգերի հինգ խումբ՝

ա) Մանուկները օրօրցէն վերցնելու, գիրկի մէջ խաղցնելու, լողցնելու կամ կերցնելու, քայլեցնելու եւ այլ առիթներու ատեն մեծերուն կոմղէ կատարուող ասերգներ:

բ) Ուղղակի մանուկներուն կողմէ տարբեր շարժուձեւերու ընկերակցութեամբ կատարուող ասերգներ:

գ) Ծիսական ասերգներ, որոնք ծիսական խաղի մը կաատեր առածի ու ասացվամ արարողութեան մը կ՛ընկերանան ու կը կատարուին ինչպէս մանուկներու, այդպէս ալ մեծերու կողմէ:

դ) Մարդոց կամ տարբեր երեւոյթներու վրայ հիւսուած երգիծական յանկերգներ եւ սրամիտ երկխօսութիւններ: Ասոնց մէջ շատեր առածի ու ասացուածքի արժէք ունին:

ե) հաշուերգներ կամ վիճակախաղեր:

Խաղերգները կատարումի տեսակէտէն կա՛մ սովորական արտասանութիւններ են եւ կամ ալ արտասանութեան հետ երգային խառն երանգ մը ունեցող ազատ յօրինումներ, ասերգներ (Cholakean, 1988, 319):

Օրորոցից վերցնելու երգեր, կերցնելու երգեր

Շիրակից գրառած հետևյալ նմուշը բանասացները իմպրովիզ մեխանիզմով հորինել են՝ որպես երեխային օրոցքից հանելու գովերգ.

Էն ում համով բալեն է զարթնել,
Ելեք աշեք, ով գուգա,
Իմ թառլանս, ատլասս, խասս
Տուն գուգա...

Թառլանս, ատլասս, խասս բնութագրականներով և թվարկումով է հյուսվել նշված տեքստը: Թվարկումը, որպես ոճական բանադարձում, ուժեղացնում է խոսքի տեմպը, դարձնում պատկերավոր:

Բարբառային միավորները զարդարել են տեքստը՝ *Ելեք աշեք, ով գուգա, Տուն գուգա:* Քեսապում նույնպես գովքի տեքստ է հյուսվում երեխային արթուն տեսնելու ժամանակ.

Ել նայիմ թէ դուն ով ես,
Որ մէկ ծառին պտուղն ես,
Հօրդ թանկագինը դուն ես,
Մեր տան մեծ բախտը դուն ես,
Մեր տան մեծ բախտը դուն ես,

Մեծերու խաղերգներ մանուկներու համար./ խաղերգը կը կապարուի մօր, մեծ մօր կամ որեւէ տարեց կնոջ կողմէ նոր արթնցած մանուկը օրօրոցէն վերցնելու ատեն/ (Cholakean, 1988):

Երեխայի հետ է կապվում տան ճակատագիրը՝ *Մեր տան մեծ բախտը դուն ես* երկտողի մեջբերումով:

Տղա երեխայի հետ է կապվել տան պաշտպանության գաղափարը: Պատկերավոր արտահայտությամբ Շիրակում ասում են՝ *Տան այունը տղեն է, Տան տերն ու պաշտպանը տղեն է, Տղեն օջախի ծուխը վառ պահողն է:*

Օջախի պաշտամունքը կապված է տան կրակի պաշտամունքի,

բայց և նախնիների պաշտամունքի հետ…: Ամեն ընտանիքի համար օջախը սուրբ է: Հորանց տունն այցելելուց առաջ նորահարսը համբուրում է օջախը: Դարձից հետո էլ նա կրկնում է այդ 'գործողությունը: Օջախն ընտանիքի խորհրդանիշն է: «Մեծ օջախի զավակ» արտահայտությունը նշանակում է «անվանի, հարուստ ընտանիքից», օջախի կրակը «ընտանիքի հարատևության խորհրդանիշն է» (Abeghyan, 1975, 61):

Աղավնու «Շիրակ» վեպում ևս նորածին տղա երեխային դիմում են որպես տղամարդ. «Օրորոցում պառկած է իմ նորածին եղբայրը: Նա դեռ շատ փոքրիկ է, այնքան, որ ես զարմանում եմ, թե ինչպես կարող է այդքան փոքրիկ տղամարդ լինել աշխարհում: Այսինքն՝ մեր տանեցիք են նրան այդպես ասում՝ տղամարդ, հա՜ տղամարդ… նոր տղամա՜րդ է աշխարհ եկել: Եվ այդ մի մատ տղամարդը դարձել է մեր ամբողջ ընտանիքի ամենակարևոր մարդը» (Aghavni , 1982, 7):

Հ. Շիրազի «Յոթնապատարագ» բանաստեղծության մեջ վկայաբերվում է նույն իրողությունը.

Թե այտերին վարդ ասեմ՝ շատ են ասել, էլ վարդն ի՞նչ,
Օրորոցում բարուրված արևներն են իմ վաղվա,
Թաթիկները՝ գալիքիս արծվաթևերն են թռվիչ,
Մանուկներս՝ կյանք առած երազներս են երեկվա:

(Shiraz, 2012, 26)

Բանագետ Է. Խեմչյանը նշում է, որ Տավուշի մանկախաղի երգերը նույնպես սիրառատ գովաբանական երգեր են՝ ուղղված այն անուշ էակին, որին պահում, պահպանում, ամենահամեղ պատառներն են ուտեցնում, որ մեծանա և թև ու թիկունք դառնա հորը.

Հա թրոր,թրոր, թոցնեմ,
Հորդ թևին հասցնեմ:
(Khemchyan, 2000, 179)

Նման բովանդակությամբ երգերը գերակշռում են նաև շիրակյան մանկանոցում.

Թռի՛, թռի՛, թոցնեմ,
Հորդ բոյին հասցնեմ…

Կամ՝

Թռի՛, թռի՛, թոցնեմ,
Հորդ հացին հասցնեմ,
Մորդ մազին կապցնեմ…

Երբեմն *թռի՛, թռի՛* կրկնակի փոփոխությամբ ձևավորվում է քներգի տեքստը.

Քնի՛, քնի՛, քնցնեմ,
Հորդ հացին հասցնեմ,
Մորդ մազին ……

Նշյալ տեքստերը տարբերակային են՝ ստեղծված դարձվածքային կապակցությամբ / *թևին հասցնել, հացին հասցնել.*

Թռի՛, թռի՛, թոցնեմ,
Մորդ մազին …
Հորդ *թևին հասցնեմ…*[1]

Դարձվածքային մտածողությամբ *թևին հասցնել* կապակցութ-

[1] Բանասաց Սվետլանա Փիլոյան, Ձիթհանքովից է: Ամուսնացած է: Ունի 10 թոռ: Ապրում է Ձիթհանքովում:

յանը հավասարազոր են *թևի տակ, թև ու թիկունք կանգնել/լինել/* արտահայտությունները:

Մանկական բանահյուսական տեքստերում երբեմն խաղ կապողը իր անունն է շեշտում՝ նշելով երեխայի հետ ունեցած ազգակցական կապը.

Թոի՛, թոի՛, թոցնեմ
Տանեմ բաղնիք լողցնեմ,
Բերեմ տունը քընցնեմ,
Ելեք տեսեք ով գուգա,
Ջարիկ տատիկը տուն գուգա,
Չամիչ բերի բեռներով,
Անանուխի ձեռներով,
Տա՛շ-տա՛շ, տա՛շ...
(Բանասաց՝ Ջարդար Ղանդիլյան)

Չահարմանալիի բանահյուսության մեջ տղա երեխայի գովքն են կապում՝ համեմատելով տան հետ.

Մէ տղա ունենք, մէ տուն է,
Դուս կանչէցէք, գա տէսնենք,...

Կամ՝

Դու իմ սիրուն տղէն ես,
Դու իմ օսկէ ջղէն ես:
(Yeremean, 1923, 4-5)

Միջտեքստային առնչությամբ նույն տեքստը կարող է ծառայել թե՛ որպես քնամուտ, թե՛ որպես մանկախաղաց: Բանասացներից Ս. Սմբատյանը[1] մեզ հետ ունեցած զրույցում նույն տեքստը հյուսեց

[1] Բանասաց Սվետլանա Սմբատյան (Սարգսյան). ծնվել է 1942 թ. Քարակերտում: Ամուսնացած է: Ունի 11 թոռ, 17 ծոռ: Ապրում է Իսահակյանում:

սեց թե՛ քնի միջավայրի, թե՛ խաղացնելու համար, եթե բացակայում են օրորելու կամ երեխային խաղացնելու իրական գործողությունները, բանասացները տեքստը հարմարեցնում են նշված երկու միջավայրերի համար՝ զորօրինակ՝ «*Ըմ բաբո, ըմ բաբո*» երգը.

Ըմ բաբո, ըմ բաբո
Բաբո, բաբո, բաբո:
Բաբոն անուշ բալա է,
Բաբոն դաշտի լալա է,
/Կամ՝ օրրել եմ, քնել են կամ դրել եմ ոտներիս
թաթիկները բռնել եմ ու խաղցրել եմ/

Հայաստանի ազգային արխիվի բանահյուսական պահոցում մեզ հաջողվել է գտնել մանկախաղաց երգի մի նմուշ, որի բովանդակային պլանում դրված է երկու նպատակ՝ խաղացնել երեխային, որից հետո քնեցնել.

Դե թոի, թոի թոցնիմ,
Զալ հավի միս կիրցնիմ,
Կարմիր գինի խմցնիմ,
Փափուկ տիղում քնցնիմ,
Հազար բիոոնի բիզիրգիան,
Բառնա էթա Հնդստան,
Մաղ մարգարիտ իր կնգան,
Թոփ, թոփ շիլէն մորքվոր,
Կոո, կոո.. հորքվոր...
(Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆոնդ 484,
ցուցակ 1, գործ 9 IIէջ 103 (2200)

Տեքստերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ թե՛ երեխաների համար, թե՛ երեխաների կողմից իրականացվող խաղերգե-

րում կենցաղային բաղադրիչները ակտիվ դրսևորում ունեն՝ խորքում ունենալով ու բովանդակելով ավանդական մտածողության շերտեր ու հմայական բառ ու բան:

Մանկական բանահյուսական տեքստերը հասցեագրված են նաև մանկահասակ երեխաներին տարբեր նպատակադրումներով, մի դեպքում՝ ջուր խմեցնելու, կերակրելու համար:

Հատուկ արտահայտչամիջոցներով է կերակրողը համոզում երեխային, որ ինչ-որ բան ուտի կամ խմի: Լավագույն օրինակ է «Էշը ջուրը տարե՞լ ես» շիրակյան խաղերգը. «ջուրը տանել»-ը օգտագործվել է կենդանուն ջուր տալու փոխարեն:

Հասակավոր մարդը էրեխի ականջը քաշում է ու ասում.

- **Էշը ջուրը տարե՞լ ես:**
- **Տարել եմ:**
- **Տա՞ք էր, թե՞ պաղ:**
- **Տաք էր:**
- **Վա՜յ իշու բերանը վառավ, սառցու:**
- **Սառցուցի:**
- **Տաքցու, իշու բերանը սառավ:**
- **Տաքցուցի:**
- **Չեղավ... սառցու...**

Այդպես մի քանի անգամ ականջը շարունակ քաշում է, մինչև որ ականջը բաց է թողնում[1]:

Այս տեքստերը տարբերակային են. խաղասացը բանահյուսական նմուշը ասելուց առաջ նկարագրում է խաղը. «Խաղ-կբռնեին,

[1] Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFVI: 6383,01-6383,01 համարի տակ: Գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում:

մեր ականջներից կբռնեին, կոլորեին ու կըսեին, երեխա եմ էղել, մեր մեծերից եկած խաղ է, եկել, հասել է մեզ.

-Էշիս ջրե՞լ ես /կըսեի/,
- Տաք ջրո՞վ, թե՞ պաղ,
- Տաք..

Մյուս անգամ կըսեինք՝ պաղ

- Էշիս բերանը պաղել է..
էշիս գարի տվե՞լ ես:

Այս բանավոր նմուշները զարգացնում են երեխայի խոսքը, հիշողությունը, որին նպաստում են հարց-պատասխան երկխոսությունները, նույն արմատով կազմվել են տարբեր խոսքի մասեր, մի դեպքում՝ *պաղ*, մյուս դեպքում՝ *պաղել:*

Նմանատիպ օրինակ ունենք Քեսապի մանկական բանահյուսության մեջ.

Ակա՜նջ, ական՜ջն,
Երկայն ականջ,
Իշուկը ջուրի տարի՛ր:
(Կասեն ջուր խմցնելու ժանանակ)
(Cholakean, 1988, 325):

Մանկական բանահյուսական տեքստերում բառային կրկնությունները շատ են կիրառվում:

Մանկախաղաց երգերում երեխային զվարճացնելու համար մեծ մասամբ օգտագործվում է բաղաձայնույթ: Ըստ Ֆ. Խլղաթյանի՝ բաղաձայնույթը նույն կամ նույնորակ բաղաձայն հնչյունների կու-

տակումն է խոսքի բարեհնչության, պատկերավորության, ռիթմին հնչեղության ու մեղեդայնության, այլև բնական ինչ-ինչ երևույթների լսողական խաբկանք առաջացնելու նպատակով (Khlghatyan, 1976, 17)։

Նշված օրինակում ունենք հետևյալ նմուշը /***թ*** հնչյունի կրկնությամբ։

Խաղացողը, երեխայի թաթիկից բռնելով, թույլ թափահարում է՝ ասելով.

Թոթոլ թաթիկ, ջուր բեր,
Փլավ էպեմ դու կեր,
Ես չեմ ուդե, դու կեր,
Կեր, կեր, կեր։

Գրառող՝ Հ. Գալստյան։

Կերակուրն ունի առատ բաշխվածություն մանկական տեքստերի տիրույթում. թե՛ բանահյուսական, թե՛ հեղինակային միջավայրերում այն երբեմն դրսևորվում է որպես բանաձև, երբեմն էլ հանդես է գալիս մշակութային կենցաղի կարևոր բաղադրիչ։ Այս առումով ուշարժան են մանկական խաղերգերը։

Կերակուրը նախաքնային տեքստերի պարագայում ևս ունի բացառիկ դերակատարում. մայրը *խոստանում* է երեխային ինչ-որ ուտելիք քնելու դիմաց։

Օրո՜ր, օրո՝ր, ջանիկս, օրո՜ր,
Քընեը ես, քըրտնեը ես, ասեմ օրո՜ր...
***Արփամեկրու խնձոր* դյու ես...**

Շիրակի մեկ այլ խաղերգում երեխային հիշեցնում են քաղցր կերակրի՝ մանկանոցի նախընտրելի անուշեղենի մասին.

Թոի՛, թոի՛, իմ պզտիկ,
Զամիչ բերեմ կեր, ճստիկ:

Կերակուր բաղադրիչը երկպլան արտահայտություն ունի. կիրառվում է թե՛ բանաձևային (փոխաբերական իմաստ), թե՛ կենցաղային մակարդակներում (ուղղակի իմաստ): Այս առումով նշենք *յուղ ու մեղր, նուշ ու շաքար* արտահայտությունները: «Սասնա ծռեր» էպոսում նշվում է. *Դավիթը Մսրրում սնվում էր Իամիլ խաթունի կրծքից, բայց մի օր Դավիթը հրաժարվեց կաթից և նրա համար* ***կարագ, յուղ ու մեղր*** *բերեցին Սասունից, որ սնվի Մելիքի առաջարկով:*

Մեջբերենք հատվածներ Սասունցի Դավիթ հայ ժողովրդական էպոսից.

-Քո տուն ավերի,- ասաց Մելիք.-
Էնոր հոր մալ շա՛տ է, Էնոր հոր տուն չկա՞ մեղր ու կարագ.
Զըկա՞ն անուշ-անուշ բաներ.
Բաթմանա Բոսլեն ուղարկի,
Թող էլնի, էրթա Միերի տուն,
Գնա բեռ մի մեղր բերի,
Գնա բեռ մի կարա՛գ բերի,
Կը շինես եղ-մողր, կը տաս, տղան կ՛ուտի...

(Davit of Sasoun, 1981,132):

Բազմաբնույթ է յուղի, կարագի, մեղրի խորհրդանշական ընկալումը հայոց մշակույթում: Հայ ժողովրդական Էպոսում բացահայտ նշվում է մեղրով ու կարագով մեծանալու խորհուրդը.

Մեղրով, կարագով **Դավթին պահեց Իսմիլ խաթուն:**
Թե ուրիշ տղեք տարով կը մեծնան,
Դավիթ օրեօր կը մեծնար…

(Davit of Sasoun, 1981,134):

Ըստ շիրակցի ավագ բանասացների՝ երեխաներին քնեցնելուց առաջ ընդունված է եղել մեղրաջուր խմեցնել, որը հանգստաբեր է, քնատու:

Բանասաց Խ.Միքայելյանը մեզ հետ ունեցած մասնավոր զրույցում նշեց. «Նուշն ու շաքարը տվերին երեխուն, օր քաղցրնա. ճիշտ է՝ նուշը չճարվող էր, բայց սիրուն էր՝ սիրունության համար կիդեին, իսկ մեղրն ու յուղն էն վախտերն լիք լցուգ էր, ով օր մեղու կպահեր, մեղրով կսարքեր, յուղը կիդեր, բայց սիմ օր ամեն երեխա չըր օր Խնձոր օր կիդեինք երեխուն, կամ օր կերտենք հետ ուրանց կխաղայինք, կըսեինք երգելով, դնդնալով՝ համ կլոր ես, համ լոր ես նմանցուցել էինք օր երսները կլոր է խնձորի պես, լորի պես սիրուն, իմ կլոր, իմ խնձոր, համ կլոր ես, համ լոր ես»…

Երեխային կերակրելու ժամանակ հայտնի է շիրակյան հետևյալ նմանաձայնությունը (ավտո-պի՛պ, պի՛պ).

Ավտոն էգավ, էգավ, էգավ՝
ճամփա չկա… պի՛պ, պի՛պ…

(*Խաղացողը, երեխայի փորիկից սկսելով, մատները խաղացնելով բարձրացնում է վերև, հասցնում մանկան քթին):*

Երեխաներին կերակրելու համար նախատեսված բանահյուսական նմուշները մեծ մասամբ հաշվերգային են՝ մատնախաղերի միջոցով:

Երբեմն հաշվերգի տեքստը ասվում է գրկանոց երեխաների

համար զբաղեցնելու նպատակով: Այս անգամ արդեն հաշվերգ ասացողը մեծ խաղ կապողն է: Հաշվերգի տեքստը ավանդականության պահպանման ուժով փոխանցվել է սերնդեսերունդ:

Բանասաց Ռ. Արիստակեսյանի հիշողության մեջ մնացել էր սկեսրոջ կողմից ասված հաշվերգը. «Սկեսրոջս Զյունիկ են անվանել, նա եղել է Ալաշկերտից, այս խաղը ինքն էլ լսել է իր սկեսրոջից: Երկու աղջիկներիս կառներ գոգը, ձեռքերը բացել կուտար ու կըսեր էս հաշվերգը.

Էկե-դուկե դունաշե,
Զարոխ, չմբուխ պուպուշէ,
Մարդե կոճակ, շան պլոճակ,
Ճան արի, ճուկ կանգնի:

/Սկեսուր - Ղազարյան Հրանուշ /Հարգո/ Արշակի, ծնվել է 1927 թվականին, գյուղ Կամո /Հաջի Նազար/, նախնիները գաղթել են Ալաշկերտից/:

Ալաշկերտի բանահյուսական մեկ այլ նմուշում ունենք նույնպես *էկե-դուկե* հաշվերգային սկսվածքը.

Էկե- դուկե,
Տըմըզա,
Զալան չուկե,
Պուպուզա,
Մախթի կոճակ,
Դամ պլոճակ,
Ճան ճուկ:
(Grigoryan, 1970, 194):

Բանահավաք, բանագետ Լ. Ղոեջյանը[1] մեզ տրամադրել է Գավառում կենցաղավարող մեկ հետաքրքիր մատնախաղ.

Տիտողիկ, տիտ մարողիկ,
Զուռնա փչիկ, էփած գաթան,
Յեղը վըրեն կըպըճպըճա,
Էսի ուտի, էսի խմա,
Էսի հըլնի դուս:

Մանկական բանահյուսական տեքստը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու նաև հայ ժողովրդի առևտրային և մշակութային կապերը, որոնք հնամենի ակունքներ ունեն: Մանկախաղաց շատ տեքստերում արձագանք են գտել հայ-հնդկական առնչությունները՝ տեքստերում *Հընդու քաղաք, Հընդստան, Հնդկաստան* հիշատակումներով:

Պատմական իրողություններն օգնում են հասկանալու հայ բանահյուսական և գրական ստեղծագործություններում Հնդկաստանի մասին եղած հիշատակությունները: Զորօրինակ՝ հետևյալ բանահյուսական նմուշը.

Ճիւ, ճիւ, ճիտոնա,
Հարսին տարան բատոնա,
Ես պարոնին տղան եմ,
Թագաւորին փեսան եմ,
Պարոն աղբար դուրս արի,
Ձիդ ու ջորիդ ինձի տուր,

[1] Բանասաց Լուսինե Ղոեջյան. ծնվել է 1976 թ. Գավառում: Կրթությունը՝ բարձրագույն: Ամուսնացած է: Ունի 2 որդի: Զբաղվում է Սևանի ավազանի բանահյուսական և ազգագրական մշակույթի համաքմամբ ու ուսումնասիրմամբ:

Հեծնեմ էրթամ *Հնդպրան*,
Քեզի բերեմ մատնստան,
Մատդ դնես փոլկստան,
Բուդաղլարը հաբ (բոլորը) բոստան:

Շիրակ

Բերված հատվածում քնարական հերոսը ձի ու ջորի է ուզում, որպեսզի գնա Հնդստան, այնտեղից «մատնստան» բերելու համար: Ուշագրավ է տվյալ բառի բառակազմությունը /մատնստան/: Վերոնշյալ օրինակում *մատնստան* բառաձևի մեջ *ստան*-ը ևս կարող է ունենալ հոգնակերտի իմաստ: *Ստան*-ը ժամանակակից հայերենի վերջածանցների շարքում տեղացույց վերջածանց է:

Գ. Ջահուկյանը «Հայ բարբառագիտության ներածություն» գրքում *ստանը* դիտարկում է որպես հոգնակերտ. «*Ստան, ստար* և նրանցով բաղադրված հոգնակերտներ (ստան, ստար, ստանք, ստուն). ակռաներ (-ակռեստան)» (Jahukyan, 1972, 8):

Ըստ էության, նշյալ բառընտրությունը կարևոր է եղել նաև բանաստեղծության տաղաչափական և հանգավորման տեսանկյունից: Իմաստային առումով ուժեղ ու բառակազմական հանգ է ստեղծված հաջորդ՝ *Մատդ դնես* ***փոլկստան*** տողի հետ:

Փոլկստան բառանունը «Հայոց լեզվի բարբառային բառարան»-ում նշվում է *փայլփլող, պսպղան* (Շիրակ) իմաստներով (The Armenian Dialect Dictionary, 2012,13):

Ս. Մալխասեանցի «Հայերեն բացատրական բառարան»-ում ունենք *փոլի-փոլի անել* արտահայտությունը, որն ունի *նոր ուրքի ելած երեխայի տարանվելով գնալը* իմաստը (Malkhaseants, 1945, 506):

Ըստ էության բերված տեքստը ապահովում է մանկական մի-

ջավայր, որին նպաստել է *ապան* վերջածանցը:

Շիրակի մեկ այլ օրինակում ևս պատկերային միջավայր է ստեղծվել *գինդապան-Հնդապան* հանգավորումներով.

Գինի, գինի, գինդստան,
Եար մը ունիմ *Հնդապան*,
Մանր հընլի շարող էր,
Թաւդայ շապիկ կարող էր:
(Շիրակ, Բասեն)

Հնդստանը դառնում է կարևոր վայր մանկական տեքստերում:

Հնչյունական նույնությամբ ռիթմական միավոր ունենք նաև հետևյալ մանկախաղաց երգում.

Դէ թոի, թոի թոցնիմ,
Չալ հաւի միս կիրցնիմ,
Կարմիր գինի խմցնիմ,
Փափուկ տիղում քնցնիմ
Նազար բքոնի բիզրցիան
Բառնա էթա Հնդստան
Մաղ մարգարիտ իր կնգան,
Թոփ, թոփ շիլեն մոր քվոր,
Յոռ, կոռ ձուիր հոր քվոր:

Բացի բանավոր ավանդված ստեղծագործություններից, Հնդկաստանի բնության, նրա կլիմայի, այնտեղ աճող բուսատեսակների մասին որոշակի պատկերացում կարելի է կազմել՝ ընթերցելով Դերենիկ Դեմիրճյանի «Պույ-Պույ Մկնիկը».

Մի երկիր կա՝ *Հնդպրան*,
Մի մուկիկ կար՝ ճստճստան,
Հնդստանի անտառում,
Կոկոս ծառի ծակուռում:
Ապրում էր նա իր համար,
Բարիքներում անհամար,
Ու մի օր լավ, մի օր վատ՝
Ուներ ապրուստ քիչ թե շատ:

Հայ ժողովրդական հանելուկներում նույնպես Հնդու քաղաքը ընդգծվում է.

«Մե ծառըմ կա Հնդու քաղաք,
Ճողեր թալե քաղքե քաղաք.
Հըմեն ճողին քյառսուն ճրագ,
Էն մեկ ճողին՝ սինամախավք»
(Harutyunyan 1965, 75)

Ս. Հարությունյանը պարզաբանում է այս հանելուկը. «Բերված հանելուկում նկարագրված ծառը սովորական ծառ չէ, այն եզակի է եւ տարաշխարհիկ, գտնվում է Հնդու քաղաքում (Հնդկաստանում)»: Տարաշխարհիկ է ճյուղերից մեկի վրա գտնվող սինամահավքը (սիրամարգ, բառացի՝ չինական հավք): Ապա այդ ծառն իր ճյուղերը տարածել է աշխարհով մեկ («Ճողեր թալե քաղքեքաղաք»), այսինքն՝ անսահման է եւ տիեզերատարած: Այդ մեկ ճյուղից զատ, որի վրա նստած է սիրամարգը, մնացած բոլոր ճյուղերի վրա քառասունական ճրագ է վառվում: Այս ամենը վկայում է հանելուկային ծառի խորհրդանշական բնույթը, որ ներկայացնում է (հատկապես

իր վերջամասով) երկինքն ու երկնային լուսատուները (արեւը կամ լուսինը եւ աստղերը): Համենայնդեպս, այդ ծառը Երկրից է (Հնդու քաղաք) բարձրանում եւ իբրեւ Երկինք՝ համայն աշխարհի վրա տարածում իր ճյուղերը՝ Երկինքն ու երկնային լույսը: Նշանակում է՝ հանելուկի ծառը տիեզերական է, որ միմյանց է կապում աշխարհի երկու գոտիները՝ Երկիրն ու Երկինքը, իսկ Հնդու տարաշխարհիկ քաղաքն ըմբռնվում է իբրեւ Աշխարհի կենտրոն:

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ էլ հեղինակը դրախտային քաղաքը պատկերացնում է Հնդկաստանում:

Հայկական շատ ժողովրդական հեքիաթներում էլ Հնդստանը ընկալվում է որպես աշխարհի հեռավոր անկյուն՝ յոթն աշխարհից այն կողմ հեքիաթային մի երկիր: Շիրակի «Ավճի Շաբուրի տղեն» հեքիաթում նույնպես շեշտվում է Հնդու երկիրը.

«…Մեկել օրը էս տղեն առավոտուն կանուխ դասապները, դավեքը, բեռ ու բարխանա առավ ընկավ ճամբա: Էս քյարվանն ընկավ ճամբա գնաց, շատ գնաց, քիչ գնաց, շատ ու քիչն աստված գիտե, զօր գնաց, գիշեր գնաց, տեյմորի հասավ **Հնդու երկիրը** (HZH-4 1963, 31):

Շիրակի մանկախաղաց երգերից մեկում նշվում է *Հալեպ* տեղանունը:

Բանասաց Քնարիկ Մութաֆյանը[1] պատմում էր, որ ժամանակին գյումրեցիները Հալեպ են գնացել, ճամփին իջևանել են քարվանսարա (իջևանատուն), հանգստացել ու շարունակել ճանապարհը:

Բանատողերի համահնչյուն վերջավորությունները դարձյալ

[1] Բանասաց Քնարիկ Մութաֆյան. ծնվել է 1936 թ. Գյումրիում: Ունի 4 երեխա: Ապրում է Գյումրիում:

ստեղծել են ուժեղ հանգեր. մանկական բանահյուսական տեքստերի համար շատ կարևոր է պատմվող նյութի հնչեղությունը, երաժշտականությունը: Ուժեղ հանգերը գրավում են երեխաներին:

Մեջբերենք Շիրակից գրառած հետևյալ մանկախաղաց երգը՝ բանասաց Քնարիկ Մութաֆյանի փոխանցմամբ.

Աղջիկ ունեմ իմանի,
Չեմ տա հազար թումանի,
Ես կուտամ բազրգյանի,
Որ տանի Հալեպ հանի:

Տեղին է մեջբերել Ս.Վարդանյանի այն հայեցակերպը, որ լեզվական «երաժշտության» տիրապետումն սկսվում է վաղ մանկությունից, նույնիսկ օրորոցից. «Լսելով մայրական խոսքն ու նրա «երաժշտությունը»՝ երեխան դեռևս օրորոցում իր համապատասխան վերաբերմունքն է արտահայտում: Եթե մայրական խոսքը ջերմ ու փաղաքշական է, ապա այն երեխայի մեջ զոհունակություն է առաջացնում, մինչդեռ բարկացկոտ ու սաստող տոնը կարող է դժգոհության ու լացի տեղիք տալ: Հենց այս հասակում է նրա խոսքի վրա դրվում մայրենի լեզվի «երաժշտության» կնիքը, որը նա կրում է ամբողջ կյանքի ընթացքում» (Vardanyan, 1989, 187):

Ըստ Է. Ջրբաշյանի և Հ. Մախչանյանի «Գրականագիտական բառարան»-ի հանգերն իրենց բնույթով շատ բազմազան են: Նախ, նրանք տարբերվում են ըստ վերջին շեշտված վանկի տեղի: Եթե տողն ավարտվում է շեշտված վանկով, հանգը կոչվում է արական (Jrbashyan, Makhchanyan, 1980, 174):

Քեսապի մանկախաղաց երգում ունենք նաև Հալեպ տեղանվան հիշատակումը.

Ձիուկ, ձիուկ,թոցուր զիս,
Հալէպի դոնէն անցուր զիս,
Արծաթէ դգալով կերակրէ զիս,
Ոսկէ թասով յագեցուր զիս:
(Cholakean, 1988, 326):

Շիրակի Համբարձման երգերը մասնավորապես հիշատակում են Թիֆլիս տեղանունը. հայ կյանքը կապված է եղել Թիֆլիսի հետ: Բանասաց Հրանուշ Հովեյանը մեզ փոխանցեց Համբարձման երգի իր տարբերակը.

Էս ինչին կաստյում կարեցինք /տալիս ենք գովքին արժանացողի անունը/,

Ջան գյուլում, ջան, ջան,
Թիֆլիզից կտոր բերեցինք,
Ջան գյուլում, ջան, ջան:
Արտոյին կաստյում կարեցինք,
Ջան գյուլում, ջան, ջան:
Ջան, ծաղիգ, ջան, ջան,
Թիլվիզու մըրգաղ բերեք,
Ջան, ծաղիգ, ջան, ջան,
Ախպորըս կաստում ձևեք,
Ջան, ծաղիգ, ջան, ջան:

Համբարձում յայլա կխաղային՝

Համբարձում յայլա,
Յայլա ջան, յայլա,
Լավ օրս յայլա:
Թիֆլիսից չիր ու չամիչ բերեցինք[1]....

Շիրակի մանկական բանահյուսական տեքստերը՝ որպես չափածո ստեղծագործություն, ուշագրավ են նաև հնչյունային ձևավորման տեսակետից. գերակշռում է արական հանգը՝ տողավերջի բառերի վերջահար շեշտով:

Մանկախաղաց երգը պահանջում է հատուկ միջավայր: Առտնին հարաբերություններն ու կենցաղը կարևոր դեր ունեն մանկախաղաց երգերի ստեղծման համար: Մշակույթը տալիս է այն կոորդինատներն ու էական բաղադրատարրերը, որոնք օգնում, նպաստում են մանկերգերի ձևավորմանը, պահպանմանը, երբեմն էլ նորով փոխարինմանը:

Գյուղական միջավայրում հայտնի է եղել օդան, որտեղ մարդիկ հավաքվել են, պատմել պատմություններ: Ս. Վիրաբյանի «Շիրակի Գեղանիստ» գրքում նկարագրվում է օդայի հետևյալ գործառույթը. «Հարմարավետ օդաներում ձմռան երկար գիշերներին հավաքվում էին հարևանները և զրուցում տարբեր հարցերի շուրջ, ինչպես նաև հեքիաթներ պատմում» (Virabyan, 2013, 83):

Քուրսին՝ որպես կրակով լիքը թաղար, շուրջն է համախմբել մեծերին ու փոքրերին. տարաբնույթ հեքիաթներ, խաղերգեր են ծնվել այս միջավայրում:

---

[1] Բանասաց Մանյա Շահինյան. ծնվել է 1937թ. Երազգավորսում (Արքլլխ): Ապրում է Հայկավանում:

Այս մասին են վկայում նաև գրական ստեղծագործությունները: Ա. Իսահակյանի պատմվածքներից մեկում այսպես է նկարագրվում Օսկանենց ընտանիքը. «Օսկանենց ամբողջ ընտանիքը մեծ ու պստիկով ժողովվել էր թոնրի բոլորքը, կրակի վրա դրված էին կերակուրի կաթսաներ, երեխաները մեկ-մեկ շամփուր ձեռներին, թոք ու փայծաղ շարած՝ պպզել էին կաթսաների ետևը՝ շամփուրները կրակին բռնած»:

Ավագ բանասացները նշում էին քուրսու զորությունը. այնտեղ կարելի էր և՛ քնեցնել երեխային, և՛ խաղ կապել նրա հետ: Բանասաց Զարդար Մամիկոնյանը հիշեց. «Քուրսու կողքը մեծերը կնստեին, փոքրերին էլ կառնեին գրգերը: Թնդրի կողքը կդնեի էրեխու օրոցքը, օր տաք էղներ ու քներ, մի ոտով կօրորեի ու կըսեի.

Մանի՛ր, մանի՛ր, իմ իլիկ,
Մեծացրու իմ բալին քու գուլպաներով:

Այս հորինվածքը ինչ-որ առումով մեզ հիշեցնում է Ղ. Աղայանի «Ճախարակ» բանաստեղծությունը.

Մանի՛ր, մանիր, ի՛մ ճախարակ,
Մանիր սպիտակ մալանչներ,
Մանիր թելեր հաստ ու բարակ,
Որ ես հոգամ իմ ցավեր:

Շիրակի երգասանները իրենց ստեղծագործություններում երբեմն անդրադարձել են կենցաղի նկարագրությանը: Հ. Շիրազը գեղարվեստական պատկերավորման միջոցներով է հյուսել հետևյալ տեքստը.

Երբ հայրիկս հեքիաթի ոսկե հիմքը կդներ՝
Քուրսու **շուրջը բոլորած՝ լսում էինք, երբ ներսում,**
Դրսում, ձմռան գիշերն էլ ճերմակ հեքիաթ էր հյուսում,
Աստվածամոր նման կույս՝ լուսինն աստղեր կծներ…

(Shiraz, 1974, 334)

Ըստ Հ. Գյոլեցյանի՝ գյումրեցիները ձմռանը ընդհանրապես նստում էին քուրսու տանը: Երեխաները և ծերերը միշտ նստում էին քուրսու տակ: Քուրսու տունը ևս բավականին ընդարձակ սենյակ էր և լուսավորվում էր կտորի վրա բացված լուսամուտից:

Բանասաց Խ. Միքայելյանի մանկության հիշողությունները կապվում էին գյուղական կենցաղի հետ, հատկապես՝ քուրսու. «Ես օր փոքրիմ եղե լավ կհիշիմ պզդիգ էինք՝ մի 8-9 տարեկան էրեխա, կխաղայինք մեր հարևաններու հետ կամ մերսի օր թնդիրը կվառեր, կերտայինք, կնստեինք թնդրի կողք, օր արդեն կրակն իջել էր տաքություն կար, թնդրի վերև փեղե *քուրսի* կկախեին, օր թաքություն պահեր, մենք էլ ոտներսի կկախեինք թնդրի մեջ, տաք լավ ու հաց՝ բոքոն լավաշ ինչ օր կար կուդեինք, կխաղեինք հետը կերգեինք՝

Ատա, բատա, շամամշուկ,
Շամշի լաչեր ջիտանբուկ,
Տանձ, խնձոր»…

Քուրսու մոտ բանահյուսական նմուշներ են ստեղծվել ոչ միայն Շիրակում, այլ նաև Հայաստանի ազգագրական այլ վայրերում: Մերօրյա հեքիաթագիր Վանուշ Գալստյանի բանավոր հաղորդմամբ գրառել ենք մի ուշագրավ նմուշ ևս՝ ավանդական քուրսու շուրջ հյուսած.

***Նաղլ, նաղլ* ամիս ի,**
Խաբար բերեք խերն ասի,
***Քյուսին* քյաշեքյ, շընթըռեքյ,**
Հանգյաճ արեքյ ու մըռփեք /ընդգծումը մերն է/...

Լսել եմ, որ մեծերն ասում էին *ծծում կարագ, խնոցի*…

Երբ ծաղիկը ըլնում էր, մերոնք էթում էին դաշտերից յոթը տեսակի ծաղիկ էին քաղում, բերում էին, լցնում խնոցու մեջ, երբ գարունը բացվում էր, ծաղիկները օրհնություն կտան. խնոցին միշտ լիքը կլինի...

Մեծերն ասում էին. *Ճժեր փընևամ ո՞րդ խնոցու համար ծաղիկ կբերի…/*

Պապիկները տղա թոռներին կնստցնեին ծնկներին ու ասացվածքների պես բաներ կըսեին.

Ոսկե բմբուլ բերանին,
Թոի՛ հասի ծիրանին:

Ծիրանը ոսկե գոտին է, օրշնանք է, թագավոր բդի դառնա:

Պապս խնոցու վրա էրեխուն կնստցներ ու կերգեր.

Խնոցի, խնոցի,
Քեզի տարա, բերեցի,
Միջից կարագն հանեցի,
Տարա գյուղ հալեցի:
Իսկ օրոր երգել եմ այսպես.
Անուշ բալես նանիկ արա,
Անուշ բալես, քունդ տարավ:

Տղա, տղա ոսկե ջուղա,
Աղջիկ, աղջիկ, շան պլոճիկ:

Շիրակում «Խնոցի, հարոցի» երգը, բացի աշխատանքային լինելուց, ծառայել է նաև մանկանոցին:

Տանեմ, բերեմ տանեմ բերեմ,
Կարագ հանեմ, բալիկիս սնեմ...[1]

«Աշխատանքային երգը որպես Շիրակի քնարական բանահյուսության կայուն տեսակ» հոդվածում քննել ենք Շիրակի քնարական բանահյուսության տեսակներից մեկը՝ աշխատանքային երգը: Որպես հետազոտության վերջնարդյունք՝ եկել ենք այն համոզման, որ աշխատանքային երգերը իրենց նախնական կիրառությամբ եղել են ծիսական. աշխատանքային գործընթացը դիտարկվել է որպես ծես, արարողակարգ/ (օրինակ՝ խնոցի հարելը): Քանի որ աշխատանքի յուրաքանչյուր տարատեսակ ունեցել է իրեն բնորոշ երգային դրսևորումներ, մանկախնամ երգերը նույնպես դիտարկել ենք որպես աշխատանքային գործընթացի մաս (Matikyan, Nikoghosyan, 147-160):

Մեջբերենք մեր գրառած բանահյուսական նմուշներից՝

Խնոցի, հարոցի,
Հարեցի, թանը կարագից ջոկեցի...

Կամ՝

[1] Բանասաց Գեղամ Ղարիբյան. ծնվել է 1956 թ. Երևանում: Նախնիները գաղթել են Արևմտյան Հայաստանից, Բիթլիսից:

Խնոցի, հարոցի,
Կարագն ընձի, թանը քեզի..

Վ. Առակյանի գրառած նմուշը հիշեցնում է սիրերգ.

Նստա խնոցին հարի
Յար ջան մեր դոնեն արի,
Մեկ աշկը բոյիդ առնի,
Աստված նոր հոգիս առնի[1]:

Արշակ Ադամյանը (Ռադիո Մարիամ»-ի լրագրող (Հայաստան, Գյումրի) ուշագրավ վերլուծություն է կատարել Արցախի խնոցու երգի համապատկերում. նշյալ երգային տեքստն ու ուղեկցող վերլուծությունը վերցրել ենք լրագրողի յութուբյան անհատական ալիքից /նյութը տեղադրվել է 24.06.2016/.

Մատաղ ինի ծեզ աքան,
Եկեք քյոմագյ ըրեցեքյ,
Զաթուն կախ տանք ուճորքան,
Կործի քըցինքյ խընեցեն:

Գյուղացի կինը, ըստ Ա. Ադամյանի մեկնության, պատրաստվում է խնոցի հարել և կանչում է իր եղբոր երեխաներին՝ օգնելու, որպեսզի խնոցին կախեն առաստաղից և սկսեն աշխատել: Որ նա երեխաների հորաքույրն է, հասկանում ենք նրա «Մատաղ լինի ձեզ աքան» խոսքից, քանզի «աքա» Արցախի բարբառով նշանակում է հորաքույր: Թեպետ և հնարավոր է, որ նա գերդաստանի

[1] Բանասաց Լուսյա Գրիգորյան. ապրել է Արթիկում, ունի միջնակարգ կրթություն: Գրի առավ Վարդիթեր Առակյանը:

կանանցից մեկն է, և տարբեր հարազատների երեխաները նրան պարզապես հորաքույր են կանչում:

Աքա բառային միավորը գերակա բաղադրիչ է տեքստում. այն հուշում է խնոցահարի դերակատարումը: Ըստ Ղարաբաղի բարբառի բառարանի՝ աքա նշանակում է՝ 1. Հորաքույր, մեծ քույր 2. Տարեց կանանց տրվող հարգական անուն և կոչական բառ:

Գրկանոց մանկանը զբաղեցնելու համար Շիրակում շալակում էին նրան ու ասում.

Մածուն, մածուն, թթված մածուն,
Վո՞վ գուզե:

Կամ՝

Թտու մաձուն, թտու մաձուն ով գուզե:
Տալըմ էինք, մեգելն ըսըմ էր.«Չէ, չէ, չէ, թտու է»

Կարակը՝ Արմանին,
Թանը՝ տադիգին:

(Բանասաց՝ Հրանուշ Հովոյան)

Կամ՝

Ադեն մածուն մերել է,
Մեզի քիչըմ թողել է,
Հոփ, հոփ...

«Խաղը էրեխուն հանգստություն կուտա, չի լա, մերը կաթ կուտա էրեխուն, անուշ երգելով կդնե փետե օրոցքի մեջը, խաղը կարևոր է, որ էրեխեն շուտմ թմրի, խաղի տակ էրեխեն կխելոքնա, ձեն չի հանե, հետեն կդմբռի, հետեն կքնիր...Մերն էլ կերշտար

իրան գործին... Գեղացու օրոցքը կտրի, որ հազիվ կապրեր, խեղճ էր, միամիտ...» /Բանասաց Վարսիկ Ղուկասյան Լիպարիտի, ծնվել է 1931 թ. գյուղ Թորոսում, ապրում է Թորոսում/:

Գեղացու օրոցքը կտրի փոխաբերական արտահայտության իմաստին մոտ է նաև *Որբի օրոցքը կուրրված* է առած-ասացվածքը:

Գրական ստեղծագործություններում նույնպես աշխատանքային գործերի նկարագրությանը ուղեկցվում է օրորելու հետ: Վառ օրինակ է Ռաֆֆու ստեղծագործություններից հետևյալը.

«Նա որպես հնազանդ աղախին, երկար ժամանակ ծառայեց Հովասաբենց տան մեջ: Նա ավելում էր նրանց տունը, սրահը և բակը, կթում էր կովերը, գոմեշները և ոչխարները: Նա սափորներով խմելու ջուր էր բերում աղբյուրից, օրորում էր, երբեմն ծիծ էր տալիս նրանց փոքրիկ տղաներին: Նա զարգում էր խմորը, հարում էր խնոցի, թխում էր հաց և աթար, և առավոտյան շատ շուտով վառում էր թոնիրը»:

Աշխատանքային երգերը եւս օրորոցայինների պէս իմ եւ ձագուկիս առօրեայի անբաժան մասն են կազմում: Մեր ամէնասիրելի երգերից է Խնոցու երգը, որը կատարում եմ սովորաբար տնային գործեր անելիս երեխային զբաղեցնելու համար: Երբեմն էլ իրեն խնոցու նման ձեռքերիս վրայ տանում-բերում եմ: Մօր ու մանկան լեզուով ասած՝ «խնոցի եմ անում» երեխային: Դա ե՛ւ խաղ է երեխայի համար, ե՛ւ «պատիժ», որպէսզի նման շարժուն երգուպարից յետոյ մի փոքր էլ ինքն իրէն զբաղուի կամ ուղղակի երգս լսի՝ թոյլ տալով, որ աւարտեմ տան գործերը եւ ժամանակս արդէն լիովին իրեն տրամադրեմ:

Խնոցու երգի երաժշտութեամբ նաեւ մեր առօրեան եմ երգում գործ անելիս՝

Դէ սպասիր ամներ լուամ,
Ու գամ քեզի հետ խաղամ:
Թէ տունն էլ ալենք, մաքրենք,
Արդէն դուրս կերթանք, զբոսնենք:
Գնանք անտառ օդ շնչենք,
Ծառերին բարեւ ասենք:
Հսկայ ծառեր մեզ հով կանեն,
Մեր երգին կը ձայնակցեն:
Անտառ ոգիք կը գան,
Մեզ հետ ուրախ պար կը գան:

Նոյն երգը որոշակի փոփոխութիւններով երգում եմ նաեւ որպէս օրորոցային Յատկապէս առաջին մի քանի տողն են այլ՝

Քնիր իմ արէմանուկ
Մայրիկի բարի տղուկ
Քնիր քնով զօրացիր
Իմ ձագուկ դուն Զոջացիր:
Դուրս կերթանք անտառ զբոսնենք
Մաքուր-մաքուր օդ շնչենք:

Քեսապի հետևյալ մանկախաղաց երգը նույնաբովանդակ է.

Հարէ՝, հարէ՛ /խնոցի/,
Հարէ որ մածունը եղ ըլլայ,
Որդիս Գրիգորը թող ողջ մնայ,
Ուտէ եղիկ,

Խմէ թանիկ,
Աճի, մեծնայ,
Հայրիկին խնդում ըլլայ:
(Cholakean, 1988, 324):

Թան և *խավիծ* բառերի հնչյունական նմանությամբ ստեղծվել են *թանանա* և *խավլավիծ* բառային միավորները Արցախի հետևյալ մանկախաղաց երգում.

Թա՛ն, թա՛ն, թանանա՛,
Ասլան խըմէ, դինջանա,
Խավիծ, խավիծ, խավլավիծ,
Ասլան օտէ, ըղնէ հալից,
Կինի, կինի, կէնանա,
Ասլան խըմէ, զըվարթանա:
(Sargsyan 2015, 439):

Նման զուգահեռ կարող ենք գտնել շիրակյան խաղերգերից մեկում.

Խավիծ, խավիծ, խավլորից,
Պապը ուտե, ընգնի հալից...

Շիրակի մանկական բանահյուսության մեջ մեծ թիվ են կազմում *Հեքիաթ, հեքիաթ պապս* սկսվածքով խաղերգերը, որոնք տարբերակային են:

Ինչպես նշում է անվանի բանագետ Ս. Հարությունյանը, բանահյուսության գոյության կերպը տարբերակայնությունն է: Բանահյուսական բնագրերը գոյություն ունեն միայն տարբերակների

տեսքով: Ս. Հարությունյանի առաջադրած տարբերակայնության առաջացման նոր պատճառները կիրառելի են նաև մանկախաղաց տեքստերի տարբերակների առաջացման համար: Բանագետն առաջադրում է բանահյուսական ստեղծագործությունների գոյացման հետևյալ չորս գործոնները՝

- Անհատի կամ միևնույն էթնիկական հանրույթի ստեղծագործական հոգեբանական խառնվածքի ազդեցություն (հոգեբանական գործոն),
- տեղավայրի կամ էթնիկաաշխարհագրական միջավայրի ազդեցություն (տարածության գործոն),
- հասարակության տարբեր դասերի և սոցիալական խմբերի ազդեցություն (սոցիալական գործոն),
- ժամանակաշրջանների ազդեցությունը (պատմական գործոն) (Harutyunyan, 2010).

Բանահյուսական տեքստը անփոփոխ և փոփոխվող տարրերի համադրություն է: Մանկախաղաց տեքստում գրեթե անփոփոխ են մնում կրկնատողերը:

Հ. Մովսիսյանի գրառումներում առանձնանում է *Հեքիաթ, հեքիաթ* սկսվածքով մանկախաղաց երգը, որն ունի գործողությունների ընդգրկուն զարգացում: Մեջբերենք գրառված նյութի ամբողջական տարբերակը.

Հեքիաթ-հեքիաթ պապս,
Ղաշխա քուռակ տակս,
Թոնիմ-էրթամ Էրեվան,
Էրեվնա չալթուկ բերիմ,
Չալթուկը տամ հավերիս
Հավերն ընձի հավկիտ ածեն,

Հավկիտները տամ չարչուն,
Չարչին ընձի դանակ տա
Դանակը տամ չոբնին,
Չոբանն ընձի գառըմ տա
Գառը կուտամ աստծուն,
Աստված ընձի ախպեր տա,
Ախպեր-ախպեր, ջան ախպեր,
Շաքար ու շարբաթ ախպեր
Շաքար մաղեմ կեր, ախպեր[1]:

Բանասաց Հ. Հովոյանի փոխանցած տարբերակը բարբառային բնույթ ունի և պատմական թեմատիկա ունեցող խաղերգ է՝ *Ղարս* տեղանվան հիշատակմամբ.

Հեքյատ, հեկյատ պաբըս,
***Ղարսա* քուռագը տագըս,**
Հեձնիմ էրտամ Էրեվան,
Էրեվանից չալտուն բերեմ,
Չալտուն տամ հավերիս,
Հավերըս աձեն,
Հավգիտը տամ չարճուն,
Չարճին ընձի դանագըմ տա,
Դանագը տամ չոբնին,
Չոբանն ընձի գառըմ տա,
Գառը տամ Աստուն,
Աստվաձ ընձի մե ղոչ տղեմ տա:

[1] Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFX: 1090,02-1091,00 համարի տակ: Գրառել է բանահավաք Համլետ Մովսիսյանը 1958 թ. Ախուրյանի շրջանում:

Ուշագրավ է, որ մանկական բանահյուսական տեքստերը հաղորդում են հավելյալ տեղեկություն տվյալ տարածքի արհեստավորների մասին:

Քաջբերունու Ալեքսանդրապոլի երգերից մեկը, որը նույնպես ունի *Հեքիաթ, հեքիաթ պապս* սկսվածքը հատկորոշվում է խառատ անվան շեշտմամբ.

Հաւվկիթը տանեմ *խառատին* տամ,
Խառատն ինձի շուի տա...

Ուշագրավ է արհեստավորների անունների առկայությունը Շիրակում:

«Ալեքսանդրապոլի ազգագրական էսքիզներ»-ում նշվում է, որ յուրաքանչյուր մայր արհեստ, ինչպես ընդունված էր հայկական բոլոր նշանավոր արհեստավորական քաղաքներում, տրոհվել էր խիստ մասնագիտացված ճյուղերի (օրինակ՝ երկաթագործության մեջ առանձնացել էին բուն դարբինները, փականագործները, *խառատները* (Bazeyan, Aghanyan, 2014):

«Հրեղեն ձին» գրքում նշվում է դարբինը.

Ձուն տարա տվի դարպնին,
Դարպինն ընձի շխպիգ տվեց.

Բանասաց Վրեժ Մարգարյանի տարբերակում *աշխարհ քուռակ* փոփոխակով է ձևավորվել երգային պատառիկը.

Հեքիաթ, հեքիաթ պապս,
Աշխարհ քուռակ տակս,
Հավերը,
Հավկիթն էլ թոռնիկիս տամ...

Նկատելի է, որ ավագ բանասացները միջնամասային կառույցներն են փոխում՝ հավատարիմ մնալով սկսվածքներին: Քուռակը ունի ուրույն բնորոշում՝ *քայլան* բնութագրականով՝ որպես լավ քայլք ունեցող:

Հեքիաթ, հեքիաթ պապս,
***Քայլան* քուռակ տակըս,**
Ելնիմ երթամ Երևան,
Զաքա-չուքա կերևան:
Զաքա-չուքա՝
Բազար էլի, բազար...[1]

Մանկախաղաց տեքստի տիրույթում հավկիթը դառնում է անփոփոխ միավոր:

Ա. Իսրայելյանը «Հավկիթ-պահպանակները հայ ժողովրդական հավատալիքներում» հոդվածում նկարագրում է թչնի ձվի մոգական հատկությունները. «Հավկիթի ամենակարևոր գործառույթներից մեկը ծնունդկանին և նորածին երեխային պաշտպանելն էր չար աչքից ու չար ուժերից՝ քաջքերից, ալքե րից և այլն, որոնք առավել վտանգավոր էին նախա և ետծննդաբերական շրջանում: Նրանով էր պայմանավորվում այն սովորույթը, որի համաձայն երեխայի ծնվելուց հետո առաջին կերակուրը, որ տրվում էր մորը, ձվածեղն էր: Իսկ երեխային լողացնելիս ջրի մեջ հավկիթ էին դնում: Երեխաների համար ձուն օգտագործվում էր նաև նրանց խոսել ու քայլել սովորելու ժամանակ»: (Israyelyan).

Շիրակի մարզի Ոսկեհասկ գյուղում հավկիթ խաղալը եղել է

[1] Բանասաց Ռիմա Ավագյան. ծնվել է 1942թ. Ոսկեհասկում: Ապրում է Ոսկեհասկ (Մոլամուսա) գյուղում: Ունի 4 երեխա: Մասնագիտությամբ հաշվապահ է:

մշտական զբաղմունք երեխաների համար. «Հնից եկած և Ոսկեհասկում կատարվող ամենօրյա մանկական խաղերից են *Նուրին, խրծիկը, վժդիկը, ջրցանոցին, խորոզակռիվը, ղայիշոցին, հավգիթ կռվըցնելը*, ինչպես նաև շատ սիրված ու տարածված *փունփունիկ, պայմըփոճի, փամպաափ* խաղերը» (Hovhannisyan, 2005, 268-271):

Հ. Գյոլեցյանի հիշողություններում նշվում է, որ Գյումրիում ջահել տղաներն ու պատանիները տներում, բակերում ու փողոցում հավկիթ էին կռվել տալիս: Պատանիները ձվով խաղում էին գլդորան կամ գլոլմանտիկ: /Հ. Գյոլեցյան, Գյումրի/Ալեքսանդրապոլ, Լենինական/ 1976, Տետր Հ. 2, Երևան, ՀԱԻ ԲԱ/:

Զատկական խաղերում ձուն եղել է անբաժան: Բանասաց Վ.Մարգարյանի հիշողության մեջ մնացել էր ոչ միայն ձվախաղը, այլ նաև բանահյուսական նմուշը, որը բնաձայնության լավագույն արտահայտումն է.

Կարկաչա,
Կարին կաչա,
Սև եզան սև սամոդան…

Ձուն եղել է կենցաղի կարևոր բաղադրիչ. հատկապես ծիսական խաղերի ժամանակ մարդիկ երեխաներին ձու են տվել:

Երեխաներին հավկիթ են տվել նաև «Ջանգյուլում» խաղալու ժամանակ: Բանասաց Ս. Փիլոյանը ընդգծեց. «Ջանգյուլում ենք խաղծե: Հավաքվել ենք տունը, գիշերով գնածե կուժ ենք գողծե, ջուր ենք վերծրե, ընգել ենք տները: Էդ գյուլումը յերգել ենք, հավգիտ էին տալըմ.

Անկյուլ-քյանկյուլ մեր վիջագ
Ջան վիջագ, ջան, ջան
Դաստա քյանկյուլ մեր վիջագ
Ջան վիջագ, ջան, ջան:[1]

Բուն տեքստի մեջ չի նշվել ձուն կամ այլ կերակրատեսակ, սակայն գովք կապելիս երեխաները ինչ-որ ուտելիքի ակնկալիք են ունեցել՝ երգելով.

Նուրի, նուրին եգել է,
Շալե շաբիգ հակել է,
Կարմիր գոդիգ կաբել է,
Իմ Նուրուն բարին տըվեք:

«Օր եպ անձրև չէր գալըմ, Մանան կնիգ կար, ավելի վրեն շոր էր քըծրմ, մեզի հավակըմ էր՝ էրեխեկին, էրտըմ էինք տներից հավգիտ էին տալըմ, ձավար էին տալըմ, մեգը կատ էր տալըմ: Բերըմ էինք, էդ պառավ կընիգը էպըմ էր, մենկ է ուդըմ էինք, էրեխա էինք: Ավելի վըրեն շոր էր քըծրմ ու թև էր զարգըմ: Բըռնըմ էին էրգու հոկի, ու մեզե ջըրըմ էին, էման էին ջըրըմ օր, էոնըմ էինք ջըրոծի, օր անձըրև գար: Մեգիմ տունն էրտըմ էինք.«Նուրի, նուրի էգել է, շալե շաբիգ» երկըմ էինք, էս կընիգը դուս էր գալըմ, կայնըմ էր մեզի վեդռոյով ջըրըմ էր, նոր բերըմ հավգիտ էր տալըմ»: (Բանասաց՝ Հրանուշ Հովոյան):

«Նուրի-նուրի» խաղի ժամանակ կենցաղային կիրառություն ունեցող որոշ պարագաներ ևս օգտագործվել են: Շիրակցի բանա-

[1] Բանասաց Սվետլանա Փիլոյան: Ձիթհանքովից է: Ունի 10 թոռ: Այժմ ապրում է Ձիթհանքովում:

սաց Ջ. Խաչատրյանը ուշագրավ ներկայացրեց նրա գլխին ***մաղ*** դնելը. մաղը տվյալ պարագայում համարվել է նուրիի բնութագրիչ.

Նուրի-Նուրին էգել է,
Շալե շաբիգ հակել է,
Կարմիր գոդին կաբել է,
Բեր Նուրիին փայ տուր,
Աստված քեզի ջուր տա:

Հ. Գալստյանը «Մաղի գործառութային ու ծիսական նշանակությունը բանահյուսական տեքստերում» հոդվածում վերլուծում է նաև մաղի ծիսական նշանակությունը. «Բազմաթիվ կենցաղային առարկաներ ունեն երկրորդային կիրառական նշանակություն և կարևոր դեր են խաղում ժողովրդի ծիսական կյանքում: Նմանատիպ առարկաներից է մաղը, որը բանահյուսական տեքստերում հանդես է գալիս գործառութային ամենատարբեր դրսևորումներով: Ժողովրդական ու քրիստոնեական տոնածիսական համակարգերում մանկան ծննդի, հարսանեկան և թաղման ծեսերում մաղը գործածվում է ոչ միայն որպես տարա, մաքրող կամ զտող գործիք, այլև ստանում է որոշակի ծիսական նշանակություն: Ժողովրդի առասպելաբանական ընկալումներում երկինքը պատկերացվում է իբրև մաղ, որից ակնկալվում է անձրև ու առատություն» (Galstyan 2023, 232-250):

Շիրակի մանկական բանահյուսական տեքստերում ***քայլքի տեքստերը*** սակավ են, սակայն ունեն հարուստ լեզվական պատկեր:

Քայլքի տեքստերում կրկնավոր միավորների արտաբերումը պայմանավորված է երեխայի տոտ փոխելով, որը աստիճանաբար արագանում է՝ տեքստին համահունչ.

Ղոջո, ղոջո, ղոջո,
Տոդոյիդ տակը մեռնիմ,
Ղուջու, ղուջու...

Հնչյունական ոճավորմամբ գրավում են երեխային՝ որոշակի տեմպ հաղորդելով քայլքին (*ղոջո-ղուջու):*

Տուրա (փուրիկ) անել, փուրիկ-փուրիկ դարձվածքային կապակցությունները ունեն հետևյալ անհաստատ քայլերով իմաստը:

Ալեքսանդրապոլի էսքիզների մանկատածություն ենթաբաժնում հեղինակները անդրադրաձել են երեխայի նախաքայլքին՝ «6-7 ամսականից սկսած՝ երեխային հագցնում էին, գրկում, սովորեցնում պարզ գործողություններ կատարել, կանգնեցնում էին փայտե հատուկ հարմարանքի՝ թնդիրի մեջ, որ կանգնել սովորի: 8-9 ամսականից արդեն քայլեցնում էին ճոնիկով, այնուհետև ձեռքը բռնած՝ սովորեցնում էին քայլել:

Ա. Իսահակյանի բանաստեղծություններից մեկում *փիփիկ անել, փուրիկ անել* դարձվածքային միավորները ապահովել են գեղարվեստականություն: Ստորև բերվող տեքստը մի կողմից օրոր է, մյուս կողմից՝ մանկախաղաց, հատկապես քայլքի տեքստ է.

Ցորեկ եղավ, ոչխարն եկավ,
Ազիզ բալես քնած մնաց,
Վեր ել, բալա, անուշ ճղա,
Տիտիկ արա, ծիծիկ մամա,
Պիծիկ-միծիկ տոտիկ արա՛,
Հո՛պպա բալիկ, քունդ անուշ,
Շաքար ու նու՛շ, թուշդ անուշ:

Բանասաց Ռ. Արիստակեսյանը հմուտ պատմողի տարերքով մեզ էր փոխանցում իր լսած շիրակյան մանկախաղաց երգը.

Հեքիաթ, հեքիաթ պապս,
Ղաշխա քուռակը տակս,
Հեծնիմ էշտամ Երուսաղեմ:

Տեղավայրը նշված սկսվածքով տեքստերում իմաստային շերտեր է բովանդակում. մի դեպքում խաղ կապողը օգտագործում է *Էրեվան*, մյուս դեպքում՝ *Երուսաղեմ*, որը պատմական և սոցիալական գործոնով է պայմանավորված: Բանասացի փոխանցմամբ՝ նրանց նախնիները ոտքով Երուսաղեմ են գնացել, հաջի տիտղոսն են կրել: Եվ նրանց գյուղն էլ՝ Կամոն, նախկինում Հաջի Նազար է կոչվել:

Բանագետ Է. Խեմչյանը «Սկսվածքային և միջնամասային կայուն բանաձևերը Տավուշի հեքիաթներում» հոդվածում մանրամասն վերլուծում է «Հեքիաթ, հեքիաթ պապս» ավանդական կայուն բանաձևը:

Հայ հեքիաթասացության մեջ չափածո նախաբան-սկսվածքի դասական օրինակը սկսվում է «Հեքիաթ, հեքիաթ պապս է» կայուն տողով, որի տարբերակները կենցաղավարել և օգտագործվել են Հայաստանի բոլոր պատմաազգագրական շրջաններում: Տավուշի տարածաշրջանում XX դ. 50–70-ական թվականներին սույն սկսվածքի տարբերակները դեռևս պահպանվել և օգտագործվում էին բանասացների կողմից: Եթե նախկինում չափածո նախաբանն օգտագործվում էր պատումի համար համապատասխան մթնոլորտ ստեղծելու նպատակով, ապա հիշյալ ժամանակահատվածում հեքիաթասաց պապիկներն ու տատիկներն ունկնդիրների հեքիաթ լսելու պահանջը չբավարարելու համար «կարճ էին կա-

պում» և մատուցում էին միայն նախաբան սկսվածքը, որի ծավալը, համեմատած XIX դարավերջի և XX դարասկզբի գրառումների հետ, գնալով նվազել էր, որովհետև այն կորցրել էր իր նախնական նշանակությունը (Khemchyan, 2011).

Երբեմն բանասացների հիշողության մեջ հաստատուն մնում են կայուն սկսվածքներն ու փակող բանաձևերը: Բանասացներից մեկը հիշում էր «Հեքիաթ, հեքիաթ պապս» խաղերգի փակող տողերը.

Ախպեր, ախպեր ջան ախպեր,
Շաքար մաղեմ, կեր ախպեր:

Մանկախաղաց երգերի հաջորդ խումբն ունի *Թոռի, թոռի, թոցնեմ* սկսվածքը: Այս նախամուտքով երգերը տարածված են Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջաններում: Գրեթե յուրաքանչյուր բանասաց հիշում է այս մանկախաղաց երգը:

Մանկախաղաց տեքստը կատարողական տեքստ է: Կատարողականությունը, լինելով բանահյուսության գեղարվեստական հաղորդակցության ձև, հատկորոշվում է տեքստային, ոճական կամ համատեքստային չափորոշիչներով: Բանագետ Գերի Էլն Ֆայնը ընդգծում է, որ մանուկ հասցեատերը պահպանողական վերաբերմունք է ցուցաբերում ավանդված տեքստի նկատմամբ, սակայն կատարման ընթացքում երբեմն ստեղծագործական նորամուծություններ է անում: Այլ կերպ՝ տեքստը կայուն է, անփոփոխ, մինչդեռ համատեքստը փոփոխական է և կատարողականությունն իր հերթին բերում է ստեղծագործական և ավանդական տարրերի թափանցում դեպի տեքստ (Tucker, 2008, 4):

Մեզ հուզող խնդրի տեսանկյունից մեջբերենք Ռ. Բոմենի առա-

ջադրած չափանիշներից մի քանիսը, որոնք կարևոր նախապայման են կատարողականության համար (American Folklore 2006).

- ❖ Հատուկ կոդավորում,
- ❖ Պատկերավոր լեզու,
- ❖ Հատուկ արտալեզվական գծեր,
- ❖ Հատուկ բանաձևեր,
- ❖ Ավանդականության անդրադարձ:

Վերոնշյալ չափանիշները գործում են նաև բանահյուսական մանկախաղաց տեքստի կատարման ժամանակ: Խաղասացը՝ որպես տեքստի հիմնական «ծնող», կատարում է հետևյալ պայմանները.

❖ Կոդավորում է իր խոսքը, ընտրում է հոգեվիճակին համապատասխան տեքստ կամ վերստեղծում է նորը:

❖ Լեզուն պատկերավոր դարձնելու համար համեմում է խոսքը տարատեսակ բառային միավորներով, անգամ ամենապարզունակ բառերով փորձում է երեխային խաղացնել, կերակրել, լողացնել: Մանկական բանահյուսական տեքստը հատկորոշվում է կատարողական իրավիճակով, կատարողական յուրահատկությամբ /շեշտադրում, ձայնաստիճան/:

❖ Դիմում է արտալեզվական հատուկ միջոցների կիրառմանը՝ *թոցնում է, օրորում է:*

❖ Խաղ հիշեցնող բանաձև է օգտագործում խոսքում՝ *թոի՛, թոցնեմ…*

❖ Անդրադառնում է ավանդականությանը, այսինքն՝ յուրաքանչյուր խաղ կապող պահպանում է ավանդականը. ավանդականին անդրադարձը մի կողմից ենթադրում է հին արժեհամակարգի ուսումնասիրում, պահպանում, մյուս կողմից՝ բանահյուսական ավանդական մանկախաղաց տեքստի միջոցով նորի ստեղծում:

Առաջներում խորոզներին կովցրել են… պարտվողը խորոզը կուտար հաղթողին… հավանաբար խոսքը հաղթող խորոզ մասին է…

Խաղացնելուց միշտ ասում էինք՝
Բուրդ բերեք , բամբակ բերեք,
Շալ գործենք, շալվար գործենք,
Թոի գնա պապոնց երդիկը…
Ոտքին դրել ու խաղցրել են՝
Ալոճի կոճի, լամբի լոժի,
Խլեզի պզտի մրոտի…[1]
Մանկախաղաց երգերում երբեմն սեռային տրոհում կա.
Աղջիկ, աղջիկ, քարե չղջիկ,
Տղա, տղա, ոսկե ջղա/լար/

Երբեմն խաղ կապողը, գովքին զուգընթաց, խրատում է երեխային՝ ուշադիր լինել քայլքին:

Բանասաց Ս. Սմբատյանը[2] այս առիթով ընդգծել է. «Աղջիկ էրեխեն հուշիկ բըդի քելե, նազուտուզով//Տղա էրեխեն բըդի նայե հոր բերանին, հոր հայացքին//Մանուկ տղեն օրորոցից է բայլու//, Գառը քյոզից կերևա//Ուլը քտոծի տագն (մեջն) է բայլու»//:

Յուրաքանչյուր տարածաշրջան առանձնանում է իր բանահյուսական մտածողությամբ: Իջևանում «Ճուտը ձվի մեջ են մաշուր անում» խոսքն է ասվում՝ որպես երեխայի փոքր տարիքի վարքագծի ցուցիչ:

Կերակրատեսակների թվարկումով ավելի է հարստանում Շիրակի մանկական բանահյուսությունը.

---

[1] Բանասաց Քնարիկ Արշակյան. ծնվել է 1969 թ.Հողմիկ գյուղում: Աշխատում է պատմության ուսուցչուհի:

[2] Բանասաց Սուսան Սմբատյան. ծնվել է 1941 թ.: Նախնիները Լուսաղբյուրից են: Ունի 6 թոռ: Այժմ ապրում է Լուսաղբյուրում:

Խնոծի, հարոծի,
Կարակն ընձի,
Թանը քեզի:

Թե ում էի տալըմ թանը՝ չիդեմ: Էրեխեկին՝ օր քնին: Մե տունըմ էր, մե քոշեմ էր: Զոռս հադ քյանդրը էինք քըծրըմ, էդ խնոծին կախըմ էինք, հումսերը լսնըմ էինք ու տար ու բեր՝ միճև էղնելը:

Գայանե Հարությունյանը/ծնվել է 1987թ. Թորոս գյուղում, նախնիները Բասենից են/ նկարագրեց խնոցու և ձձումի տարբերությունը պատկերավոր եղանակով՝ կապ տեսնելով օրոցքի հետ: Տատիկս երգ կսորվցներ խնոցու ու կըսեր հարե.. ես կնստեի բանկեն ձեռքս կառնեի: Տատիկիս խնոցու փեռները չէր աշխատի.. ձեռքով կենեի, կնստեի լուսամուտի տակ ու կենեի.. գլորակ կըսեի էդ հարելու պրոցեսին… ինչխ որ լյուկեն հետ ու առաջ կենեիր, ըդպես էլ խնոցին, իսկ ձձումը ծառից կկախեին, գինու տակառիկի նման է, երկու հոգով կկանգնեինք ու կճոճցնեինք, կտանեինք հետ ու առաջ ու կեղներ կարագ, լուրկի ձենին նման է օրորոցը.. ինչխ որ լյուկեն գենտնի վրա կգթգթար, ըդպես էլ կարագը:

Ձձում և *խնոցի հարել* բառային միավորներն ունեն *Ձձմել- 1. Խնոցի հարել 2. Փիբ. Նստած տեղը ննջել, դանթել, Խնոցի հարել –փիբ. Օրորվել երերալ, տարուբերվել/հարբածությունից, թուլությունից* իմաստները (Aghayan, 1976, 589):

Մանկահասակ երեխաների մայրերը և ուրիշները երեխաներին նստած շալակում, ուսերի վրայից ձեռքերը բռնում, ետ ու առաջ տարուբերելով ձձում-հարոցի ձևացնում ու երգում էին.

Հա՛ ձցում, հա՛ ձցում,
Շալկեմ սարեր անցըցում.
Հա՛, ձցում, հա՛ ձցում.
Շալկեմ դաշտեր պտտցում:
(Bdoyan, 1983, 22)

Երեխաներին զբաղեցնելու հայտնի խաղ-երգ է *լուսին, լուսին, լուսերես* սկսվածքով հետևյալ քառատողը.

Լուսին, լուսին լուսերես,
Իշկան, իշկան կլոր ես,
Լուս ես տալիս գիշերով,
Քու սիրունիգ թշերով:[1]

Շիրակի մանկախաղաց երգերը բովանդակային խորությամբ տեքստեր են, որոնք կենցաղային միջավայրից տարածվում են մանկանոց՝ ենթադրաբար ապահովելով զվարճանք մանկահասակ երեխայի համար:

Ա. Սարգսյանը «Մանկական զվարճախոսություններ» գրքում ներկայացնում է մանկական զվարճախոսություններ՝ զվարճախոսային դրսևորումներով: Հեղինակը առանձին գլխով անդրադարձել է նաև մեծերի կողմից ստեղծված մանկական զվարճապատումներին ու զվարճախոսություններին (Sargsyan, 2016):

Մեր գրառած օրինակներից մեկում կենցաղային բնույթի հարցերը դարձել են բանահյուսական նյութի ստեղծման հիմք.

[1] Բանասաց Ռուզան Շահինյան. ծնվել է 1945թ.: Նախնիները Արևմտյան Հայաստանից են: Ունի 4 երեխա, 9 թոռ: Ապրում է Հայկավանում:

Կովան երկու տեկերգին,
Առան փոցխ ու գերենդին...

Մերօրյա մանկական բանահյուսությունը օրեցօր կորցնում է բանահյուսական որոշ նմուշներ՝ ժամանակի հրամայականով պայմանավորված: Դեռևս գյուղական միջավայրերում պահպանվում են մանկական խաղատեսակներ՝ հաշվերգային ասույթներով: Ա.Հակոբյանը/Շիրակի մարզի Թավշուտ բնակավայրից/ մեզ փոխանցեց տատիկից լսած հաշվերգն ու մանկական մի խաղ.

Ալմ-ալմ ապանակ,
Ձախտ ջխտի չապանակ,
Քյապանակի իխթի յող,
Բոյանի, բոյանի:
/Հաշվերգ պահմտոցի խաղի համար/:

Ըստեղ խոտ կար, ու՞ր ա,
Կովը կերել է,
Կովը ու՞րա,
Կովը մորթինք,
Մորթին ու՞ր ա,
Իմ փայն ու՞ր ա,
Դրինք, թարեքը, թարեքը կատուն տարավ:

4.2. Հաշվերգեր

Հաշվերգը՝ որպես խաղի մուտք, բնորոշվում է բանաձևային մտածողությամբ: Խաղի մուտքը բացում է հաշվերգային խոսքը, որը մի դեպքում պարունակում է բացահայտ հաշվարկ հայալեզու թվերի/Մեկ, երկու, երեք, չորս, Ավտոն հասավ Երազգավորս/ կամ տառերի արտաբերման տեսքով/Այբ, բեն, գիմ/, մյուս դեպքում՝ օտարալեզու բառեր/ ցան, ցան, ցան/, երբեմն էլ սովորական բառեր են օգտագործվում որպես հաշվերգ/:

Հաշվերգեր գրառվել ու ուսումնասիրվել են հայ բանահավաքների, բանագետների կողմից: Մերօրյա ուսումնասիրողներ են Ա.Պետրոսյանը, Ա. Սարգսյանը, Հ. Ասատրյանը և այլք:

Հռիփսիմ. Ասատրյանի «Խաղերի սոցիալ-մշակութային առանձնահատկությունները հայոց մեջ. ավանդույթ և արդիականություն» ատենախոսությունը հարստացնում է հայոց խաղային մշակույթին նվիրված ուսումնասիրությունները խաղի նպատակի, նշանակության, ձևի, բովանդակության և կառուցվածքի ներկայացման տեսանկյունից (Asatryan, 2018):

Ա. Պետրոսյանը «Մի հաշվերգի ոդիսականը» հոդվածում նշում է, որ մանկական բանահյուսության մեջ հաշվերգը ամենաակտիվն է, գործնականում միակ կենդանի բանահյուսական ժանրը (Petrosyan):

Շիրակն ունի դեռ պահպանված հաշվերգային նմուշներ: Այս հաշվերգի տեքստը Շիրակի մարզից գրառել է Հ. Ասատրյանը.

Կուզ կիտի, կուզ կիտի,
Ղալամատի կուկուզ գիտի,
Կուզե փահլևան, կուզե կուզ գիտի,
Գիտի, գիտի, հա՛ գիտի:[1]

[1] Հ. Ասատրյան ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, ք. Արթիկ, 2013թ., բանասաց՝ Հովհաննիսյան Գոգա Արթուրի, ծնվ. 1997թ.:

Հաշվերգի տեքստը բնորոշվում է կրկնվող բառերով, երբեմն անհասկանալի բառերով: Նշենք Քեսապի հաշվերգի տեքստ Քեսապի մանկական բանահյուսությունից.

Բի բի բիլմա տա
Տալը տալը սիլմա տա,
Հէր գուշ նա եափար
Եափարը իչինտա,
Պիր իչինտա
Պիր քուշ կէ զար:

(Cholakean, 1988, 334)

Հաշվերգի տեքստերը երբեմն հումոր կամ զվարճախոսություն են պարունակում: Իջևանում գրառած մեր բանահյուսական նյութերի շարքում հաճախադեպ են նմանատիպ օրինակները.

Ցան, ցան, ցան,
Միշի մալենկի պացան,
Մեր հավերը զարգացան,
Կուտ ուտելը մոռացան,
Իջևանի պատի տակին չորացան...

(Պահմտոցի խաղի հաշվերգ)

Կամ՝

Աղջիկները ջուր բերելուց
Տղաները խանգարեցին,
Կեղտոտ Լուսիկը
Կորցրել է իր տոուսիկը,
Ման է գալիս փողոցում

Նկարում է մելիցուն:
Ցան, ցան, ցան,
Մե-լի-ցուն:

Հաց, պանիր ջուր շիրակյան սկսվածքին մոտ է Իջևանի հետևյալ հաշվերգը.

Մամա, պապա,
Հաց ու պանիր,
Հոպ, ստոպ:

Շիրակյան հաշվերգերի նմուշներ

1. Աշիկ՝ գըլոխդ ըսպիշկի յաշիկ:
2. Փիլոս, էլի կուտես սիլոս:[1]

Տիտոխիկ
Տիտմանոխիկ,
Ջուռնափոխիկ,
Էփեմ գաթա,
Ու կուլուջ,
Եղը վրեն
Կպճպճա,
Ուտե էնի,
Խմե էնի ,
Ելնի էնի[2]:

[1] Մանկական խաղ. Մի քանի հոգի ձեռները դնում են իրար վրա և ոտանավոր ասելով՝ մեկ-մեկ վերցնում (ծանոթ. կազմողների):
[2] Վերջին երեք տողի համար մատով ցույց է տալիս՝ ո՞վ (ծան՝. բանահավաք Հր. Օհանյանի)

ԳԵԼՆ ԷԿԱՎ

Հասակավոր մարդը ցույց է տալիս մատները՝ սկսած բութ մատից ու ասում է.

Իսիկ կսե՝ գելն էկավ,
Ցուցամատը՝ յուրտի՞ց էկավ,
Միջին մատը՝ սարեն էկավ,
Մատնեմատը՝ ելեք, փախնինք,
Ճկութը՝ ճստիկ եմ, պստլիկ եմ,
չամփա չիդեմ, յո՞ւր փախնիմ:[1]

* * *

Կրպոն խփեմ, կրպոն խաղամ,
Ակլե-տկլե, տինազ է,
Էծիկ-մեծիկ բզեզ է,
Աֆտ-ուֆտ նաղարա,
Հարի պապա, հաս արա,
Կապի կոճա, պինդ ու պլոճա,
Զոթ-փոթ[2]**:**

* * *

Ուկուլ-կուկուլ պիպազ է,
Սապա նաքե տուկազ է,
Ալա մուստա, ֆլու ֆստա[1]**:**

---

[1] Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFVI:6382,01-6382,01 համարի տակ: Գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում:

[2] Իրանահայերից մեզ հասած բանահյուսական նմուշը գործածվում է երեխաների խաղերի ժամանակ (ծան՝, բանահավաք Պ. Բարսեղյանի):

Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFVI: 6384,02-6384,02 համարի տակ: Գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում:

Ստորև բերված բանահյուսական նյութերը մեզ է տրամադրել շիրակցի բանահավաք, բանագետ Հ. Գալստյանը: Այս հաշվերգի տեքստերը նա լսել ու սովորել է տատից՝ Սաթենիկ Համբարձումի Խաչատրյանից՝ ծնված 1927թ., Շիրակի Վահրամաբերդ գյուղում:

1. Ա, բ, գ, դ, ե, զ,
Թութուշ մամի խլեզը
Էգավ մըդավ պարդեզը
Կերավ հարսի ջեյեզը:

2. Տիտոխիկ, տիտմանոխիկ,
Էպե գատա, կուլուջա,
Յեղը վըրեն պըջպըջա,
Ով ուդե, ով խըմե,
Ով դուս գա:

3. Քյաչալը գնաց տանձի,
Վախեցավ գլոխը խանձի,
Քյաչալ, քյաչալ օնբաշի,
Քյաչալն ուդե շան կաշի:

4. Անձրև, անձրև մի արի,
Պարբըս գընաց խիարի,
Խիար չկար տարձ կար,
Տանձի վրեն բան կար:

[1] Իրանահայերից մեզ հասած բանահյուսական նմուշը գործածվում է երեխաների խաղերի ժամանակ (ծան,՝ բանահավաք Պ. Բարսեղյանի): Բնագիրը պահվում է ՀԱԻԱԲ FFVI: 6384,03-6384,03 համարի տակ: Գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում:

5. Ցան, ցան, ցան,
Վիշել մալենկի պացան,
Մեր հավերը զարգացան,
Կուտ ուտելը մոռոցան,
Կռասկա, պուդոի վազելի,
Օրիորդներին սազելի:

6. Ես, դու, նա
Սև սադանա,
Պատի տակին չորանա:

7. Մեկ, էրգու, իրեք, չորս, հինգ, վեց, յոթ, ութը, ինը, տաս,
Բա-ցե-ցի, ում, օր տեսա՝ թը-քե-ցի,
Ետևիս, կողքերիս պայ մըդնողը հա-շիվ չէ:

Ուշագրավ է, որ կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչները բացառիկ մուտք ունեն Սյունիքի մանկական բանահյուսության տարածք: Մեջբերենք մեր գրառած նմուշներից մի քանիսը.

Արջը գնաց թատրոն,
Հետը դրավ պատռոն,
Պատռոնը տրաքեց,
Արջի փորը տրաքեց:

Արջը մշակութային վայր է գնում, պաշտպանական միջոց է հետը տանում: Պատմական շրջանի համար պետք են պաշտպանական միջոցներ: Բերված տեքստում գործողությունների սրընթաց կատարում, զարգացում է ընդգծվում, որը բնորոշ է բանահյուսական նյութին:

Քաչալը գնաց տանձի,
Վախեցավ գլուխը խանձի,
Գիշերը մտավ տեղերը,
Կատուն կերավ բեղերը:

Մանկական բանահյուսությունն ունի նաև ուրախացնելու, զվարճացնելու միտում:

Ինչպես արդեն շեշտել ենք, մանկական բանահյուսությանն առնչվող տեքստերը տարբերակային են.

Արջը գնաց թատրոն,
Ձեբը լիքը պատռոն,
Մի հատ ուզինք չտվեց,
Քացով տվինք, տրաքեց:

Տրաքեց բայը դառնում է մի շարք հաշվերգերի փակման գործողություն.

Ուրբաթ, շաբաթ, կիրակի,
Աղվեսը գնաց մարզանքի,
Ուստա փիսոն կրակեց,
Աղվեսի փորը տրաքեց1:

Գործողությունների առատ թվարկմամբ են ձևավորվում մանկական բանահյուսական հյուսվածքները:

[1] Բանասաց՝ Բալոյան Սիրուշ Արամի. ծնվել է 1955 թ. Խնձորեսկում: Կրթությունը՝ բարձրագույն, մասնագիտությունը՝ գրադարանագիտություն, մատենագիտություն: Նյութը գրառել ենք 03,10,2021 թվականին (գրառող՝ Հ. Մատիկյան):

Ակուլ դուկուլ Տիգրան,
Հավտե խորեմ Տիգրան
Մե մուկ ունեմ, մե թազի
Պոչեն պոնեմ, հա վազի

(Hayrapetyan, et al 2020, 266):

Կամ՝

Մին, էրկու իրեք,
Ծմերուկը պիրեք,
Զորս, հինգ, վեց,
Ծմերուկը կոտրվեց,
Օխտը, օթ, ինը,
Ըսեցեք ծմերուկին գինը,
Տասը, ես քաշեցի վնասը:

(Hayrapetyan, et al 2020, 266):

Ամփոփելով նշենք, որ Շիրակի մանկախաղաց երգերն ունեն թեմատիկ լայն դաշտ, կայուն սկսվածքային բանաձևեր: Երգերում ոճական բանադարձումները կարևոր գործառույթ են իրականացնում, մի դեպքում՝ ապահովում են խոսքի պատկերավորությունը, մյուս դեպքում՝ երեխայի ճանաչողական ու ստեղծարար մտածողությունն են զարգացնում դեռևս խնամողի գրկում խաղ կապելու ժամանակ՝ հաղորդ դարձնելով բնության տարաբնույթ ձայներին, երբեմն նաև կյանքի սոցիալական խնդիրներին: Մինչ այժմ Շիրակում կենցաղավարում են «Հեքիաթ, հեքիաթ», «Ծի՛վ, ծի՛վ», «Թռի՛, թռի՛, թռցնեմ», «Ձնում, ձնում, հա ձնում» սկսվածքներով մանկախաղաց երգերը:

Շիրակի մանկախաղաց երգերում նկատելի են միջժանրային թափանցումներ. սիրային ու աշխատանքային երգերը երբեմն ծառայում են մանկանոցին, որը ոչ միայն պայմանավորված է խաղ կապողի հոգեզգայական վիճակով, այլև նշված ժանրերում հանդիպող նմանակ կառույցներով, բանաձևերով, պատկերավորման համակարգի՝ տեքստ ներմուծման ուրույն մեխանիզմով:

4.3. Հանելուկներ, շուտասելուկներ

Մանկական բանարվեստի կարևոր ստեղծագործություններից են հանելուկներն ու շուտասելուկները, որոնք ունեն մտավարժական, խոսքավարժական բնույթ: Բանասացներից շատերը դյուրությամբ չեն առանձնացնում մանկական հանելուկները:

Ներսես Շնորհալին առանձնահատուկ տեղ է հատկացրել մանկական հանելուկներին, որոնք գրված են ժամանակի խոսակցական լեզվով: Նա ստեղծում է հանելուկի դասական տիպ, որը հետագայում դառնում է ընդօրինակման առարկա (Shnorhali, 1984):

Ս. Հարությունյանի բնորոշմամբ՝ հանելուկը բաղկացած է երկու տարբեր մասերից՝ հանելուկային պատկերից և դրա տակ թաքնված հանելուկի բուն առարկայից (կամ առարկաներից), որ պետք է գուշակվի (Harutyunyan,2010, 250):

Մեր համոզմամբ՝ հանելուկային պատկերը ձևավորվում է ոճական բանադարձումների հաշվին:

Լինելով վիպական բանահյուսության հնագույն ժանր, հանելուկը իր բնույթով տարբերվում է այդ ժանրի մյուս ստեղծագործություններից: Հանելուկի ամենաընդհանուր առանձնահատկությունն այն է որ նա իր կառուցվածքով բաղկացած է երկու միմյանց պայ-

մանավորող մասերից՝ հանելուկի առարկայից կամ բուն նշանակությունից և հանելուկային բանաձևից կամ արտաքին պատկերից (Harutyunyan, 1960, 14):

Հանելուկի ամենապարզ ձևը հարցհանելուկն է: Շիրակյան հանելուկներում գերակայում է հետևյալ սկսվածքը. *էն ինչն է, էն ինչը* կամ *կըրնաս հանես:* Հանելուկ-հանմանելուկ արտահայտությունը ևս օգտագործվում է Շիրակում:

Հանելուկներն ըստ լուծման առարկաների դասակարգելիս տվյալ առարկայի տակ են համախմբվում նրա վերաբերյալ ասվող բոլոր այն բազմապիսի հանելուկային բանաձևերը, որոնք տարբեր ժամանակներում հորինվել են այդ առարկայի շուրջը, դրանով նախ ի մի են բերվում ժողովրդի մեջ տվյալ առարկայի մասին առկա սիմվոլային-փոխաբերական պատկերացումների ողջ երանգներն ու հարստությունը, երկրորդ՝ որոշվում են տվյալ ժողովրդի պատմական գոյության ընթացքում նրա միտքն ու երևակայությունը զբաղեցնող իրական առարկայական միջավայրը, բնական, սոցիալ-պատմական, կուլտուր-կենցաղային համապատասխան երևույթներն ու հարաբերությունները:

Ոճական բանադարձումները արտահայտիչ ու ազդու են դարձնում Շիրակի մանկական հանելուկները: Հաճախադեպ են գունային բանաձևերը:

Բանասացների հաղորդմամբ՝ հանելուկը մարզում է երեխայի միտքը, ընդլայնում է մտահորիզոնը՝ զարգացնելով տրամաբանությունը:

Երեխաներին հասցեագրված հանելուկները երբեմն դառնում են պատումային. հանելուկ ասողը թվարկումներով, բացատրություններով է կատարում հարցադրումը մինչև երեխան գտնում է

հանելուկի պատասխանը: Բանասաց Ք. Մութաֆյանը երկու հանելուկի օրինակով մեզ բացատրեց հանելուկի մատուցման եղանակը.

«Հմի եթե երեխուն չոր ու ցամաք «Օձ» պատասխանով հանելուկը ըսենք, կարող է չգուշակե, բայց եթե ըսենք օրինակ՝ իրանից ամառը շատ կէղնի, խոտերի մեջ, վտանգավոր է, կարող է խփե, իրան ավելի հեշտ կեղնի պատկերացնել, թե ինչի մասին է խոսքը: Իսկ «քուրսի» հանելուկը հիմիկվա էրեխեքը ի՞նչ գիտեն քուրսին որն է.

Կշարժվի, ոտք չունի,
Մտրակ է, պոչ չունի:
(օձ)

Չորս ախպեր են մե վերմակի տակ:
(քուրսի)

Ավանդական մշակույթին առնչվող հանելուկները երբեմն դժվարգուշակելի են երեխաների համար հատկապես այն պարագայում, երբ նրանք անմիջական կրողը չեն եղել այդ մշակույթի: Շիրակի մանկախաղաց երգերում ավանդական մշակույթի բաղադրատարրերը ունեն կենսունակություն, և երեխաները երբեմն անմիջական մասնակիցն են դառնում կենցաղում կատարվող գործողություններին: Ուշագրավ օրինակ է «Խնոցի, հարոցի» շիրակյան երգը, որը երբեմն երգվել է մեծահասակի, երբեմն էլ՝ փոքրի կողմից: Այսինքն՝ երեխան փոքրիշատե ձուլվում է այդ միջավայրին, տեսնում է խնոցի հարելու գործողությունը, և ըստ էության կարող է «Խնոցի» պատասխանով հանելուկը գուշակել: Մեզ հաջողվել է գտնել Ն. Շնորհալու մանկական հանելուկներից «Խնոցին» .

Հողից շինեցին,
Բոցում թրծեցին,
Կախեցին սյունից,
Տարան, բերեցին:

Երեխայի համար հուշող բանաձև է *տարան, բերեցին*-ը, քանի որ մանկախաղաց երգերում այն տարածված է: Մեջբերենք բանասաց Վ. Մարգարյանի խաղերգը.

Խնոցի, հարոցի,
Տարա, բերեցի,
Կարագը թանից հանեցի...

Մեկ այլ՝ *խնոցի* պատասխանով հանելուկում բացակայում է հանելուկային առարկայի էական նմանությունը տարուբերումի հետ, որը խիստ դժվարեցնում է հանելուկի գուշակումը.

Նստիմ Բով,
Կթիմ զկով,
Զրմպզրմպալեն Ընկնիմ (վ. լցեմ) ի ծով:
Շիրակ - Ախուրյան, Գառնի

Խնոցի պատասխանով հանելուկին մոտ է *օրորոց* պատասխանով հանելուկը.

Ա՛ լնգլնգա, լնգլնգա՛,
Քանի զարկեմ կլնգլնգա:
(օրորոց)

Կա հանելուկների մի ուրիշ խումբ, որտեղ որոշ առարկաներ ու երևույթներ վերարտադրված են նրանց բնույթին յուրահատուկ

բնաձայնական բառերի ու արտահայտությունների միջոցով: Օրինակ՝ մարդու կողմից օրորոցը օրորելու երևույթը արտահայտվել է «լնգլնգալ» բնաձայնական բառի կրկնություններով՝ նպաստելով հանելուկը պատկերավոր ընկալելուն (Harutyunyan 1960, 137):

Մեկ այլ հանելուկում *գործելու ճաղն* է բառ-պատասխանը, ինչը ևս խոսում է Շիրակի ավանդական կենցաղում տնայնագործության կարևոր դերի մասին:

Հինգ ախպեր են,
Երկուսը կշարեն,
Հինգը բան կկրեն,
Որ շենք շարեն:
(գործելու ճաղ)

Հանելուկը՝ որպես բանաստեղծական ստեղծագործություն, ունի ուրույն հանգավորում: Զորօրինակ՝ շիրակյան հետևյալ հանելուկը.

Ուտելիք- ուտման*ելիք,*
Մեջն ուտ*ելիք,*
Դուրսը թափ*ելիք:*
(կաղին)

Կամ՝

Զու կա*ծէ՝* հավ *չէ,*
Արա*ծէ* կը կով *չէ*:
(ոզնի)

Շիրակի հանելուկներում գերակշռում են գունային տարրերը. մանկական տեքստերում գույներն ունեն առատ տարածվածություն.

Այն ինչն է, այն ինչը,
Ներսից կանաչ է,
Դրսից՝ կանաչ,
Կտերը՝ սպիտակ:
(վարունգ)

Մանկական բանահյուսական նմուշներում համեմատությունը դառնում է հանելուկի հուշող-բանադարձում: Հեքիաթագետ Ա.Ջիվանյանը, անդրադառնալով համեմատությանը՝ որպես հեքիաթի գերհնար արքիտրոպի, նշում է, որ ի տարբերություն փոխաբերության՝ համեմատությունը չի խախտում տրամաբանության որևէ օրենք և անհնարինության /impossibilia/ ակնարկ անգամ չի պարունակում (մասնավոր զրույց՝ Ա.Ջիվանյանի հետ):

Ըստ էության, համեմատության միջոցով հանելուկ ասացողը փորձում է երեխային տանել դեպի հանելուկ բացող բանաձև: Համեմատությունը, մեր համոզմամբ, մանկական հանելուկների պարագայում ձեռք է բերում կարևոր նշանակություն: Մեջբերենք օրինակներ՝

Ինչն է ինչը,
Իրանից իրեք հատ կա,
Դեղին, կանաչ, կարմիր *լուսակիրի նման է,*
Ու միրգ է:
(խնձոր)

Կամ՝

Ջենքի նման է,
Կճեպը դեղին է,
Մեջը՝ սպիտակ:
(բանան)

Խոսքի արտահայտչամիջոցներից կամ բանադարձումներից Շիրակի հանելուկներում գործածական է հատկապես հակադրությունը (*ոտ-ձեռ, ցած-վեր, ձմռան-ամռան, գիշերը-առավոտյան)* և այլն:

Ձմռան **ցրտին,**
Ամռան **շոգին,**
Կանաչ շորեր,
Ունի հագին:
(եղևնի)

Պառկում ***գիշերը հովին,***
Վեր կենում փախչում ***առավոտյան շողին:***
(ցող)

Ֆ. Խլղաթյանի «*Ոճաբանական տերմինների բառարան տեղեկատու*»-ում համեմատությունը սահմանվում է որպես ոճական դարձույթ, երկու առարկաների կամ երևույթների համադրումն է՝ նրանցից մեկը մյուսի նմանությամբ կամ տարբերությամբ բնորոշելու համար:

Ս.Հարությունյանը, վերլուծելով հանելուկների ժանրային առանձնահատկությունները, շեշտում է, որ հանելուկի այլաբանա-

կան պատկերը սովորաբար ձևավորվում է հանելուկային առարկայից սեռով ու տեսակով բոլորովին տարբեր այլ առարկաների կամ երևույթների հատկանիշների հիման վրա՝ հատկանիշների, որոնք մերձավոր կամ հեռավոր որևէ նմանություն ունեն հանելուկային առարկայի հետ (Harutyunyan, 1960):

Հանելուկներում չափազանցությունը ևս կարևոր ոճական հնար է, որը բանահյուսական տեքստերում գերակա միջոց է.

Հագին *հարուր* պիջակ,
***Հարուրն* էլ անկոճակ:**
(կաղամբ)

Կամ՝

Տերևներ են *հազար* հատ,
Ոչ ճյուղ ունի, ոչ արմատ:
(խոտի դեզ)

***Հազար* ասեղ փեշի տակ,**
Ման է գալիս թաղից թաղ:
(ոզնի)

Շիրակյան հանելուկների կառուցվածքային սկզբունքի մեջ հաճախ նկատում ենք ինչ-որ բան բացառելու և մեկ այլ բան հաստատելու տրամաբանական նպատակադրում:

Ոչ ոտ ունի, ոչ էլ ձեռ,
Բաց է անում դուռը մեր:
(քամի)

Հնարամիտ պատանիները, երբ տանում էին գառներ արածեցնելու, եղեգնից սրինգներ էին պատրաստում ու նվագում էին, ուռենու դալար շիվերից շվիներ էին սարքում, երբեմն էլ հանելուկներ էին առաջարկում, ով ճիշտ չէր գուշակում, նա պիտի գնար գառներին թեքելու(Khachatryan 1995, 62):

Շիրակի մանկական բանահյուսության մեջ կարևոր նշանակություն ունեն նաև շուտասելուկները: Շուտասելուկը նմանահնչյուն բառերից է ստեղծվում, որը մեծ մասամբ արտահայտվում է հնչյունային/բաղաձայնույթի/ և բառային/ կրկնությունների միջոցով: Բերված օրինակում *կանձի ծանդրը ծառ* բառակապակցությունն է դառնում կիզակետ.

Մեր դուռը կա տասը տանձի ծանդրը ծառ,
Ձեր դուռը կա տասը տանձի ծանդրը ծառ,
Մեր դրռան տասը տանձի ծանդրը ծառն է ծանդրը՞ռ,
Թե՞ ձեր դրռան տասը տանձի ծանդրը ծառն է ծանդրը:

(բանասաց՝ Հասմիկ Գալստյան)

Արցախի բանահյուսության մեջ ունենք նույնաբովանդակ շուտասելուկ՝ երկտողով արտահայտված.

Տնձը ծառեն էրկու ծանդր-ծանդր տանձ,
Ծտը ծառեն էրկու մանդր-մանդր տանձ:/

(Holy Lore from Artsakh, 1991, 330):

Մեկ այլ շուտասելուկում հակադրություն ոճական հնարն է օգտագործվել */դուրան (հարթ)-դարոկ/՝* նույնպես բաղաձայնույթով//***դդ***ումներ//

Մեր տան դեմի դուրան հ'արդի դդումները,
Ձեր տան դեմի դարոտ հ'արդի դդումները,

Մեր տան դեմի դուրան հ'արդի դդումներն են
թունդ դեղին,
Թե ձեր տան դեմի դարոտ հ'արդի դդումներն են
թունդ դեղին:
(բանասաց՝ Հասմիկ Գալստյան)

***

Ձանգիր քեռին լոքոն ձեռին
Վազում է արագ, մտնում է մարագ, ուտում է կարագ:[1]

***

Մնաց, Մնաց, ասեք Մնաց՝ եթե մնաց,
Եթե չմնաց՝ ասեք Մնացը եկավ ու գնաց[2]**:**

Իբրև ամփոփում՝ նշենք, որ Շիրակի հանելուկներն ու շուտասելուկները հետաքրքրություն են ներկայացնում ոչ միայն իրենց բազմազանությամբ, այլև լեզվառճական առանձնահատկություններով, որոնք ցայտուն ներկայացնում են շիրակցիների լեզվամտածողության տարբեր կողմերը:

[1] Բանասաց Լենա Չախոյան. ծնվել է 1931թ. Վահրամաբերդում: Բանահավաք՝ Հասմիկ Գալստյան:
[2] Բանասաց Թառլան Սուքիասյան. ծնվել է 1958թ. Մարմաշենում, ունի միջնակարգ կրթություն: Բանահավաք՝ Հասմիկ Գալստյան:

Ամփոփում

Մեր ուսումնասիրության առարկան եղել է Շիրակի մանկական բանահյուսությունը, մասնավորապես տղաբերքի և մանկատածության բանահյուսական տեքստերը:

Մանկական բանահյուսության համատեքստում անդրադարձել ենք հետևյալ ժանրերին՝ օրորոցային, հեքիաթ, հանելուկ, շուտասելուկ: Միջժանրային և միջթեմատիկ առնչություններ ենք նկատել օրորոցայինների և մանկախաղաց այլ տեքստերի միջև:

Մեր կատարած միջգիտակարգային ուսումնասիրությամբ բացահայտել ենք բանահյուսական մտածողության շերտեր, բանագիտության և այլ գիտակարգերի առնչություններ, թափանցումներ:

Ուսումնասիրության մեջ քննել ենք՝

ա) հղի կնոջն ու ծննդկանին հասցեագրված ցանկության բանաձևերը,

բ) տատմեր-դայակի կարևոր գործառութային նշանակությունը,

գ) երեխաների համար/կողմից նախատեսված ծիսական արարողակարգերը,

դ) մանկախնամ և մանկախաղաց երգերը/օրորոցայինները/կառուցվածքային և բովանդակային դիրքերից:

Այս աշխատանքով հարստացրել ենք Շիրակի մանկական բանահյուսական նմուշները՝ հավատարիմ մնալով գրառված նյութի բարբառային տարբերակներին:

Ընտրել ենք նաև համապատասխան հեքիաթանյութ, որը իմաստային առումով աղերս է ունեցել ծննդկանի և երեխայի հետ:

Հեքիաթի տեքստը՝ որպես բանահյուսական կարևոր ժանր, շոշափում է նշված թեմատիկան:

Բանահյուսական արխիվային նյութերը, մեր կողմից գրառված նյութերն ու գիտական շրջանառության մեջ եղած աշխատանքները ապահովել են համեմատությունների ու վերլուծությունների մեծ դաշտ՝ բանահյուսությունը քննվել է պատմահամեմատական մոտեցմամբ: Ընդգծվել են նաև ժամանակաշրջանով պայմանավորված բանահյուսական այս կամ այն տեքստի դուրսմղումը կենցաղավարումից կամ էլ ներմույծը, մասնավորապես երեխայի սեռը որոշելու արարողակարգ. որոշ փոփոխություններ նկատվում են նաև ատամհատիկ ծեսի կատարման ընթացքում: Մեծ մասամբ բացակայում են բանահյուսական ստեղծագործությունները. հնչում են պարզապես օրհնանքներ, ցանկության խոսքեր, վերջին ժամանակներս քաղաքային միջավայրում գրեթե բացակայում են ատամհատիկի ընտրելիք պարագաները (պայմանականորեն նշենք՝ սանր, մկրատ, գիրք): Այսօր երեխայի ապագա մասնագիտությունը նշում են թերթիկի վրա՝ հատուկ սրվակի մեջ դնելով:

Քննել ենք նաև Շիրակի ավանդական կենցաղի, սովորույթների, ծեսերի, հավատալիքների վրա ձևավորված բանահյուսական նմուշները: Հարկ է նշել, որ այժմ գործածությունից դուրս են մնացել մանկական բանահյուսական որոշ պատառիկներ՝ ըստ կենցաղի փոփոխության, սակայն ավագ բանասացների հիշողության մեջ դեռևս կան նմուշներ՝ հատկապես գյուղական կենցաղին ու մանկանոցին առնչվող: Այսօրվա գյուղն ու անցյալի գյուղը տարբեր են:

Շիրակի մարզում բանահյուսական տեքստը մեծ մասամբ

դրսևորվել է սովորույթի ու ավանդույթի համապատկերում՝ տարբեր պատումների համադրմամբ:

Շիրակի մանկական բանահյուսական նմուշների քննությամբ կարելի է ընդգծել, որ տարածաշրջանը ամփոփում է Մուշից, Կարսից, Ալաշկերտից, Ներքին Բասենից ու Կարինից վերաբնակեցվածների բանահյուսական մտածողության գերակա միավորներ՝ բանաձևային մտածողություն: Շիրակի մանկական բանահյուսության նմուշներում, հատկապես մանկախաղաց երգերում առկա են հանկարծաստեղծության դրսևորումներ՝ ի սկզբանե պահելով ավանդական տեքստի բանաձևերը: Յուրաքանչյուր խաղասաց բանավոր հյուսվածքը հյուսում է ըստ իր բարբառի, կենսակերպի, զգացողության:

Շիրակի մանկախաղաց երգերն ունեն սյուժետային առատություն և տարբերակային տեքստեր են. բանահյուսական տեքստի գոյակերպը տարբերակայնությունն է: Մանկական բանահյուսական տեքստերում արծարծվում են տարաբնույթ հարցեր, որոնք մանկանը նախապատրաստում են կյանքի մարտահրավերներին՝ միաժամանակ փոխանցելով մշակութային կարևոր արժեքներ, բարոյական խրատներ, ժողովրդական մտածողություն:

Ամփոփելով նշենք, որ բանահյուսական տեքստն ունի խոր արմատներ և պահանջում է լեզվաբանագիտական նոր մեկնություններ: Ցանկացած բանահյուսական տեքստի ուսումնասիրությունը երբեք չի կարելի համարել ավարտված. այն բանավոր ավանդվող, արարվող և կատարվող տեքստ է, միջավայրից սերող տեքստ: Արտատեքստային միջավայրն իր հերթին նպաստում է տեքստի արարմանը: Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ բանահյուսա-

կան տեքստերը երբեմն մերձենում են՝ պայմանավորված պատմական միջավայրով, ժամանակով, երկրների միջև եղած միջմշակութային կապով, առևտրով:

Մանկական բանահյուսական տեքստը չափաբերական խոսք է, ռիթմական միավոր, պատկերավորման միջոցներով հարուստ, գերհուզական տեքստ՝ խրատական, կրթող գործառույթներով:

ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԽԱՂ-ԱՍԵԼՈՒԿՆԵՐ [1]

Կակալ -խաղցել ենք ձան վրա, պոպոկ ենք գլորել: Կլոր շրջան էր, մեջը մե հատըմ կակալ. դրսից կզարկեինք էդ կակալին:

Ձան- Ձանը օր կշպրտեինք, հորիզոնի վրա կկանգներ, կըսենիք ճանը աճու է (հաջող) է:

Մանթակ-

Մանթակ, իշըմ թակ,
Գունդըմ կարագ,
Տերտերն ուտե,
Էշտա բանակ:

Կամ՝

Մանթակ, իշուն թակ,
Երթամ արագ
Ախրքյալակ:

Ցցուկ- խարդոցի սուր կողմը կզարկեինք հողի մեջ, մյուս խարդոցով էլ կզարկեինք ու կքցեինք վար: Կար նաև վելետոն /40սմ բարակ քթով, մեր գեղի լեզվով յոթ քար, *հավալլա* խաղն էլ.

Հավալլա, իշագլարի
Կավալլա,

Մեկը կռանար, ուստա բաշին էլ կթոներ/առաջնորդ/

Ուստա բաշին ինչ օր կըսեր թոնելուց, օրինակ՝ ձի, մյուս թոնող-

[1] Նյութերը գրառել ենք Շիրակի մարզի Կապս բնակավայրից, ավագ բանասացներից 2023 թ.:

ներս էլ բդի ըսեինք ձի, օվ օր չդառնար ձի, կդառնար էշ:

քարկտիկ -

Փիսո, փիսո ավլեմ, իստկեմ,
Ձրջնքեմ, վեր հանեմ…
(դոփ 1, դոփ 2 կզարգեինք ու ծափ կուտայինք)

ղազախ թոփ -կխաղայինք գնդակը, կլոր գիծ կքաշեինք, կքցեինք, ով բոներ, կհաղթեր:

Հանելուկ

Պոչը քաշեմ,
Վիվիկը տաշեմ:
(ֆոիկ)

Համբարձման տոնի երգ

Թիֆլիսից մկրատ բերենք,
Լեոնիկիս կոստյում կարենք,
Ուսկյուլ- մուսկյուլ իմ տղես,
Դաստա քյանքյուլ իմ տղես:
Սողոյիս դոան պեշկը,
Արմինեիս բարակ մեշկը,
Մանի ասեմ ու շարեմ,
Լցնեմ տոպրակն ու կարեմ:

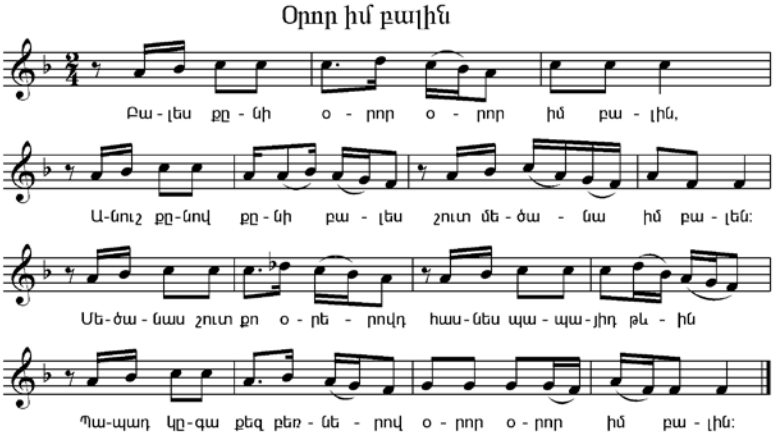
ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԽՈՍՎԱԾՔԻ ԲԱՌԱՐԱՆ

Ա՛-ա՛- քնել
Աթոլ-աթոռ
Ալո-հեռախոս
Այիկ – քուն, քնել
Աճիկ-աղջիկ
Բայիկ-ծածկոց
Բուիկ-ջուր
Բուլ-բուռ
Բուկի-բուլկի
Բուտաբու-դաշնամուր
Գոլծ-գործ
Դմփիկ-բարձ
Դպոց-դպրոց
Դուլ-դու
Թաթո-ձեռք
Թութ-թուղթ
Ծոցոն-անկողին
Կալդալ-կարդալ
Կաղա-կաղամբ
Կակա-կոնֆետ
Կակակա- տրակտոր
Կանք-կյանք
Կոկե-կոֆե
Կոկոլիտոս - կոկորդիլոս
Կոշո-կոշիկ
Կղա-հավ

Կուճուն-գլուխ
Հաֆա-շուն
Հըմել- խմել
Մանա-մանդարին
Մատան-սմետան
Մկլատ-մկրատ
Մյաու-կատու
Մոգատ-մկրտտ
Մուս-մյուս
Նանա էնել-քնել
Նյամ-նյամ- ուտել
Չաչոն-աչք
Չոփ-չոփ- լողանալ
Չուկու-չուկու- գնացք
Պալտեզ-պարտեզ
Ջուջու-հավ
Տապտապ-նապաստակ
Տատա-երեխա
Տատո- ավտո
Տգոն-ձի
Տզա-ճանճ
Տոտո-ոտք
Տուլիկ-ծույլիկ
Ուֆու-ցավել
Փլփլ-փռել
Քացր-քաղցր
Օյա-Ջոյա
Օրո-օրորել

Հավելված 1.

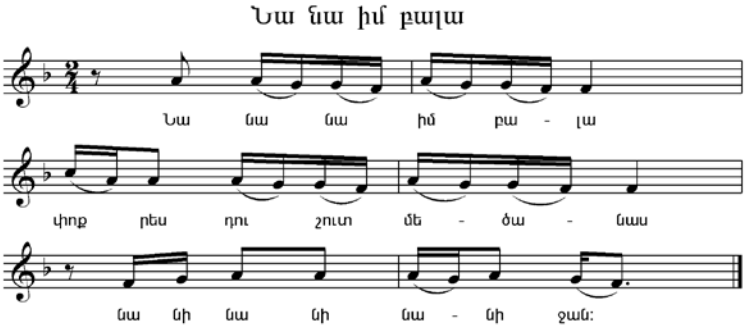
Շիրակի օրորերգեր[1]



Բալես քնի, օրո՛ր, օրո՛ր իմ բալին,
Անուշ քնով քնի բալես,
Շուտ մեծանա իմ բալեն,
Մեծանաս շուտ քո օրերովդ,
Հասնես պապայիդ թևին,
Պապադ կգա քեզ բեռներով,
Օրոր, օրոր իմ բալին:

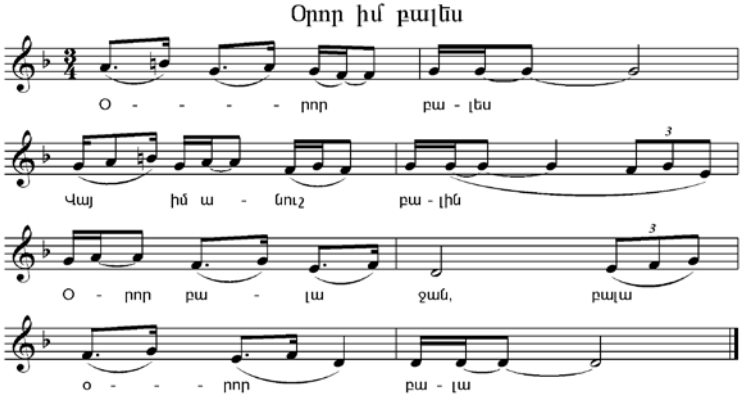
(Շիրակի մարզ, գյուղ Թավշուտ, բանասաց՝ Խ. Միքայելյան)

[1] Շիրակի օրորերգերը գրառել է Հ. Մատիկյանը, նոտագրել է Ե. Վարոսյանը:



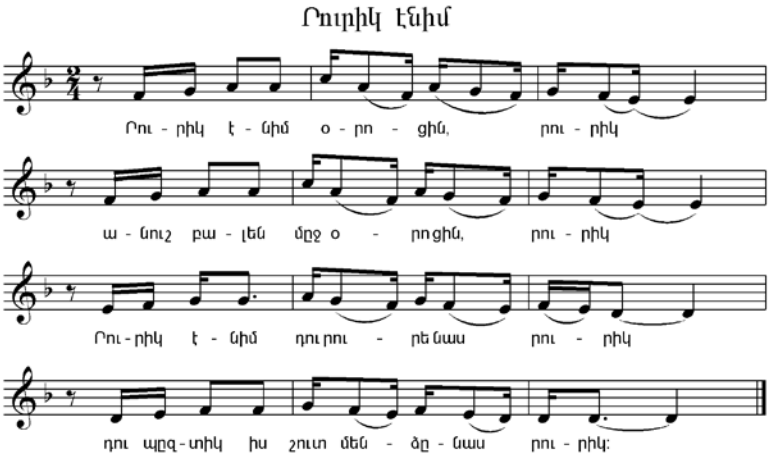
Նանա, նանա իմ, բալա
Փոքր ես, դու շուտ մեծանաս
Նանի, նանի, նանի ջան…

(Շիրակի մարզ, գյուղ Ոսկեհասկ, բանասաց՝ Հ. Խուրշուդյան)



Օրոր բալես,
Վա՜յ իմ անուշ բալին,
Օրո՜ր բալա ջան, բալա
Օրոր բալա…

(Շիրակի մարզ, գյուղ Թավշուտ, բանասաց՝ Վ. Խաչատրյան)



Ռուրիկ էնիմ օրոցին, ռուրիկ,
Անուշ բալեն մըջ օրոցին, ռուրիկ,
Ռուրիկ էնիմ դու ռուրենաս, ռուրիկ
Դու պզտիկ իս շուտ մենձընաս, ռուրիկ:

(Շիրակի մարզ, գյուղ Թորոս, բանասաց՝ Վ. Հարությունյան)

Հավելված 2.

Փաղաքշական խոսքեր՝ ուղղված երեխային

Բանասացները երեխաներին ուղղված փաղաքշական խոսքեր ասելու ընթացքում մեծ մասամբ պատմողաբար են ձևակերպում ասելիքը, որը մի կողմից օրհնանք տեքստ է, մյուս կողմից՝ խրատ: Մեջբերենք շիրակցի բանասացներից Խանում Միքայելյանի խոսքերը. «Ես օր տուննիմ էղե, բայց շատ դուրսիմ էղե, կթի իմ գածե, օր մածերիմ տուն ինչ բդի սենք, արի՛ իմ անուշ, արի՛ նոնո ջան, ուտիմ ես քու հոգին, արի՛ բալա ջան, արի՛ ջանիդ մեռնիմ, արի՛ մոտսի, ես քու ցավը տանիմ, արի՛ իմ անուշ բալա ջան, ջիգյար ջան, ազիզ ջան...

Իսկ օր կսիրենք էրեխուն, ինչ օր գիկեր մեր մտքեն՝ անուշ բառեր ըսերինք. իմ անուշ բալա, շուտ մեծնաս, խելքով էղնիս, ինչ ըսիմ, արև միշտ գլխուդ վերև էղնի, հոգուդ մեռնիմ, իմ անուշ բալա ջան, ի՞նչ անուշիս դու, մեծնաս, կամեցող էրեխա էղնիս, լավ զավակ էղնիս, ծնողիդ ղադրը գիտենաս:

BIRTH AND CHILD REARING IN SHIRAK

Introduction

"The Birth and Child Rearing in Shirak" (Armenian: Շիրակի ողաբերք և մանկատածություն) is a comparative study of children's folklore in the cultural region of Shirak. The book presents the ethnographic and folkloric context of childhood in the distinctive social and environmental conditions of Shirak. Working in this understudied field, we have built on the foundation of ethnographic and folkloristic studies of renowned Armenian folklorist and ethnographer E. Lalayan, as indicated by retaining the title "The Birth and Child Rearing".

We conducted the study using various methods (historical-comparative, typological-comparative, quantitative, etc.) that are accepted in folklore studies. We focused on customs, rituals, and beliefs that influenced child-rearing practices.

The purpose of the current work is to present contemporary lore from the Shirak region.

Armenian researchers have studied children's folklore. R. Grigoryan in her dissertation on "Armenian Children's Folklore" describes in detail the history and origins of the documentation of Armenian children's folklore and highlights significant studies and collection efforts in the field.

In the dissertation, the author singles out the years 1890-1990s, when, through the efforts of Armenian folklore collectors such as E. Lalayan, G. Hovsepyan, and H. Chanikyan, a large number of samples were recorded. Additionally, the work of recording and publishing children's folklore, including songs and games, by Eastern Armenian and Western Armenian periodicals is presented.

R. Grigoryan's "Armenian Folk Lullabies and Children's Songs" collection (1970) is an exceptionally valuable resource in Armenian childlore. This publication is noteworthy because, as far as we know, no other comprehensive collection of lullabies devoted to children's folklore has been published. Field recorded children's folklore has also been included in several volumes of Armenian ethnography and folklore.

The folklore collection "A Crumb from Shirak's Barns" presents the oral literature of Alexandropol, which is also a rich heritage. /Mkhitareants Agh., "A Crumb from Shirak's Barns" // Eminyan Ethnographic Collection, vol. A, Moscow-Vagharshapat, 1901/.

The children's folklore of Shirak is closely related to the collection "Kars: Armenian Folklore Culture" /Kars: Armenian Folklore Culture, (Compilers: S.B. Harutyunyan, S.A. Vardanyan, E.H. Khemchyan, L.Kh. Ghredjian, M.H. Khemchyan), Yerevan, RA NAS "Science" Publishing House, 2013, 752 pages/. Kars and Shirak have almost identical folklore texts.

Articles dedicated to children's folklore were authored by A. Sargsyan. In his studies, the author examines various samples of children's folklore: rhymes, puns, play songs, parodies, tongue twisters, as well as children's jokes and amusing stories. The author has also been engaged in folklore collection for years, recording folklore samples and children's folklore works.

Special attention should also be given to A. Petrosyan's series of articles related to children's folklore, as they emphasize relatively recent periods, particularly children's folklore texts that contain foreign language elements.

L. Ghredjian is the author of a number of works that study children's folklore materials of the Gavar region. Hasmik Galstyan has collected important samples dedicated to children's folklore from Vahramaberd village in the Shirak region.

Ethnographic Journal, is the main serial publication of Armenian ethnography, and is dedicated to the problems of studying Armenian ethnography, folklore, and history. A number of volumes of the journal also contain topics on family education and children's education (collective work done by E. Lalayan).

"Hasker" yearbook of children's literature and folklore (editor-in-chief: A. Jivanyan) is also dedicated to the collection, preservation, and interpretation of children's folklore in Armenian culture. The periodical has scientific, artistic, and bibliographic sections.

The field of study of works of children's folklore is extensive. It has a dual interpretation:

- when addressed to children,
- when the child himself is the creator of the folklore sample.

Folklore, as a manifestation of tradition, is integral to the everyday life of both adults and children. Sometimes it is difficult to distinguish the boundary between them, as the orally transmitted text circulates like air and water from one scenario to another.

Moreover, the folklore text can be recited by both an adult and a child. In the study, we also addressed folklore samples directed at pregnant women, including expressions of desire such as prayers, blessings, and wishes, as well as congratulatory words to the pregnant woman, and the role and functions of the caregiver.

In this context, the focus is also on the mother and child. The nursery environment is rich with ritual ceremonies such as the fortieth-day celebration, christening, and first tooth ceremony. The oral heritage of Shirak is abundant with folklore elements related to the world of children.

We conducted the research in historical and comparative terms, comparing the material with the folklore material of different ethnographic regions of Armenia. Both our folklore collection works and the materials from the folklore archive funds (Folklore Archive of Armenia, Archive of Museum of Literature and Art, National Archive of Armenia) served as factual material. Scientific and ethnological groups of the Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA have been recording and researching folklore and ethnographic materials about Historical Shirak for years: Alexandrapol, Leninakan, Gyumri.

It is noteworthy that folklore cannot be separated from ethnography. We conducted the study with an interdisciplinary approach, incorporating folklore, literature, linguistics, and ethnography.

In the **first** chapter **("Wishing Formulas Addressed to the Expectant Mother in the Context of Folklore Thinking"**), we have studied the characteristic features and oral narratives addressed to the pregnant woman. Special attention has been given to the role of the midwife as a caregiver for the parturient and the newborn.

In the **second** chapter ("**Creation of Folkloric Texts in the Context of Child Rearing”)** we have examined the environment that "gives birth" to new examples of folklore, particularly the external

rites. Sometimes, the environment of childhood is formed with didactic, affectionate formulas and child-protective short units.

In the **third** chapter **("Child Rearing Songs in the Context of Shirak's Children's Folklore")**, the Shirak nursery is reflected through words and speech, descriptions of children's clothing, and children's play songs. From the childcare songs, we have studied traditional lullabies, ethnographic and folklore materials related to the fortieth-day ceremony and baptism, as well as texts related to bathing and the first tooth celebration. From the children's play songs, we have selected those samples that had ritual significance, clear local coordinates, etc. The study of Shirak's riddles and tongue-twisters wrap up the chapter. In the **fourth** chapter ("**the Nursery Rhyme as an Indivisible Part of Children's Folklore)** we analyze count-out rhymes, riddles, tongue-twisters.

The monograph has references, two dictionary sections: 1. Dictionary of Children's Speech. 2. Dictionary of Shirak Game names with explanations.

Chapter 1.

WISHING FORMULAS ADDRESSED TO THE EXPECTANT MOTHER IN THE CONTEXT OF FOLKLORE THINKING

In Armenian folklore there are many folk beliefs, customs and experiences about pregnancy. The Shirak region has an abundance of folklore both for children and adults. Sometimes the borders between children's folklore and adult folklore are not hard and fast: pregnancy evokes narratives that deal with both the joy and anxiety of the imminent birth. The stage of pregnancy inspires folklore.

Slang arises to describe the condition of the expectant mother with reference to her bodily changes. Some examples are: *with child, heavy feet, with cause, etc.*

In Subheading 1 **'Narratives and Folk Beliefs on the Expectant Mother"** we analyze the descriptive markers for the pregnancy in the Shirak region. A primary source for studying these narratives is in stories and memoirs related by literary authors in their work.

A number of beliefs and customs center on childless families. For example, if a woman wants to have a child, she would often turn to magic and folk medicine to become fertile. It is worth mentioning some of them: "The mother-in-law of the woman provided her with a soothing, heated water, which she then poured into the bathtub. The tub contained a combination of herbs, flowers, and other ingredients believed to have healing properties. She bathed in the tub for approximately an hour. One day later the woman became pregnant. The herbs had been in the water for twenty-four hours enabling

pregnancy. The woman finally gave birth to a son (narrator: Khanum Mikayelyan, from Tavshut village, Shirak region).

Armenian stones reportedly hold magical power: by touching the appropriate stone, the woman can become pregnant or have her breasts fill with milk. Eminent Armenian folklorist A. Ghanalanyan in *Armenian Traditions* (Avandapatum) refers to uses of the *Tstsaqar* (Stone for filling the woman's breast with milk) and *Ptghaber* (Fertility Stone). S. Khanzadyan's *Navel Stone* (Portaqar) relates the story of a woman who is sent on a pilgrimage to touch her navel to a stone which makes her fertile. In the story the woman stayed by the stone constantly with her navel against the stone. Afterwards, she was filled with joy by being pregnant.

In essence the umbilical cord is considered both the physical and emotional attachment between mother and fetus.

Shirak's paremiology is rich with phrases, proverbs and sayings with "navel' constituent: '*You should know the seven navels of a person'* (with the meaning of generation), *'I shall put your navel into its place'* (I shall come you down), etc.

Tellers in the Shirak region describe the process of the child's 'navel falling' as a special ceremony. Midwives (in early periods), parents, great-grandparents are blessing the child by wishing healthy lifetime, success and all the fruits of the world. The tellers find some association with the child's navel "hiding" into a fertile place and his future actions. People are 'hiding' the child's navel either in a successful person's pocket or in educational institutions' corners if the parents had long desires of their child's future occupation. This tradition dates back to ages and is also active in nowaday's culture.

Subheading 1.2. "**Craving as a Descriptive Sign of an Expectant Mother"** identifies and explores the importance of food cravings in Armenian real-life culture and folklore-based materials (in the Armenian epic poem "Davit of Sassoun", traditional fairy tales, nursery rhymes).

A number of Armenian traditional fairy tales have been "inhabited" by the description of maternal cravings and their effect on the fetus or the fate of the child.

Butter and honey, almonds and sugar, apple, pomegranate are emphasized as key food elements in the pregnancy texts and children's folklore that very often acquire formulaic significance.

In Subheading 1.3. "**Paremiological Specimen Addressed to the Expectant Mother**" we examine the blessings addressed to the mother before her delivery. In the Shirak region these expressive speech units are mostly told to the woman: "*Get rid of that tight place as soon as possible"*, *"Let God loose the bound which he has created'*, *"It is a pain given by God, God will release and help"*.

Folk beliefs accompany a woman during the birthing process. One such practice is to turn on the tap water and cut it off for three times with the intent to soothe the woman's pain.

Before giving birth, they would turn on the tap water and turn it off three times so that the child could give birth easily.

If the delivery took place at home with the help of midwives, the treatment of the afterbirth was mostly done by the midwives.

In Subheading 1.4. **"Midwife-Nurse as an Active Personage of a Nursery"** we refer to the unique character of a midwife-nurse in Armenian nursery. For our research we have gone to the depth of the

word "*Midwife*" and have viewed its synonymic paradigm. The multi-semantic aspect of the mentioned word shows the important function of the midwives they have carried on in the course of history for caring the woman and the newborn baby, for cutting the baby's navel, for feeding, educating, etc.

The midwife as an active character of the Armenian nursery, has a unique description in both ethnographic and folkloric environments (epic, fairy tale, lullaby, etc.). Almost every ethnographic region of Armenia has had its midwives (archival materials, our field work, printed books on Armenian Ethnography and Folklore are the vivid mirror of it).

Our study would not be complete if we did not keep an eye on foreign culture's (American, English) folk beliefs, customs, practices surrounding gestation and childcare especially in the epic folklore (fairy tales).

Chapter 2.

CREATION OF FOLKLORIC TEXTS IN THE CONTEXT OF CHILD REARING

This chapter brings us to the point that the nursery is a wonderful environment which is an interesting field of study for folklorists and ethnographers. Children's folklore, focusing mainly on the nursery, is a combination of oral, material, and customary folklore. Each type of folklore in the nursery has its unique function. Oral folklore aims at naming children (how parents use diminutive words to name, to express their love and devotion to their children), stories about the evil eye, which supposedly is cast on newborn children (speech practices of warding off the evil eye). In the nursery, the customary folklore is usually about gestures and games that combine oral with body lore.

Customary folklore involves gathering for a special event or acting on a traditional belief (First tooth appearing party). The Shirak region, comprising tradition-centered communities, adapts older traditions into seemingly new ones such as the nursery "Gender Reveal Party" staged during pregnancy.

The subheadings of this chapter cover the main aspects of folklore that foster the production of traditional folkloric materials: folk sayings and folk elements to celebrate the appearance of the child's first tooth, speech practices and supernatural objects to keep the child away from the evil eye and demons. The chapter summarizes the lifelong lessons and instructions given by the parents (or great) parents to children.

2.1. "Outside (Imported) Rituals to Determine the Gender of the Child"

The establishment of a physical space identifying its special function with the label of nursery designates a context encouraging transmission of cultural learning. It is evident that foreign rituals have the capacity to permeate from one household to another, from one geographical location to another. The modern period is characterized by intense penetration of external ceremonies, rituals. It is important to note that the development and spread of these rituals are greatly facilitated by the proliferation of travellings and the dissemination of advertising clips on social platforms.

Dwellers in the Shirak region fulfill "Gender Reveal Party" on a household scale, but until now there is no comparative and contrastive study of the mentioned ritual in the field of Armenian folkloristics. This phenomenon is a comparatively new mediated event in the Shirakian culture, but the parents mark this event with joy and amusement.

In American culture there are noteworthy studies in this respect. In the course of our research I interviewed associate teaching professor Mary Sellers from Pennsylvania State University. I quote the scholar's paper delivered to the American Folklore Society regarding the Gender-Reveal Party: "The emergence of a new tradition or celebration presents a conundrum for researchers. The gender-reveal party (sometimes known as a baby gender reveal party) is a relatively new practice. Typically, the expecting parent or parents have an ultrasound of the unborn baby about halfway through the pregnancy (typically at 20 weeks) which is the first time the sex of the child can

be clearly determined with ultrasound technology. The identity of the sex of the child is given to the parent(s) who have to decide if they want to know the sex before the party or be surprised along with other guests. If they choose the latter, often the ultrasound results are delivered directly to a bakery which is instructed to make a cake with a filling (custard, candies, etc.) to correspond to the child's sex--pink for a girl and blue for a boy. At the party, the cake is sliced to reveal the filling and thus the sex of the child. I examined the potential reasoning for the emergence of this tradition from three angles. First, I examined the ideas of privacy and the lack of privacy due to social media and how that may relate to the prevalence of this party. Finally, I make the claim that this tradition has emerged based on the current fluidity of gender in American society and long-standing parental anxiety which wishes to alleviate potential problems in the lives of their children." The same event with the same activities is being organized in the Armenian culture.

Armenian researcher Verjiné Svazlian has recorded and studied the Gender Reveal Party among Armenian-Americans- in her book *The Oral Tradition of the American -Armenians in the Course of Time*. The researcher describes the process of the ceremony and the accompanying blessing texts: "The advent of a newborn child is anticipated within the newly constituted family unit. Consequently, the day prior to the birth, a gathering is held, which is referred to as a "baby party". A representation of the stork is affixed to the roof of the mansion, with a swaddle belonging to an infant positioned within its beak. A young parent makes an appointment with a store in advance and provides a list of items required for the child's accommodation: a

bed, a pillow, and so forth. The address of the aforementioned establishment is provided on the invitation card, which is distributed to the female attendees of the event. This allows them to select, purchase and send their gift in accordance with the specified schedule. The female guests are the only ones permitted to enter the room, where they offer their best wishes for a safe delivery."

2.2. First Tooth Event

Children's folklore is a space that has unique context (conditioned by the child's age, sex, the caregiver's age, sex). "First tooth appearing" ceremony as a long-standing tradition in Armenian culture is also contextual: besides speech practices directed to children (blessings, diminutive words and expressions), food is important folk element. The selection of food components (mothers or grandmother fill wheat on a child's head) is of symbolic significance. For Armenians wheat brings luck to a family and a child.

Mothers and grandmothers prepare a special wheat dish at the sign of the baby's first tooth. The child's head is then covered with a cloth (even without cloth) and the mixture is sprinkled over the top. The ceremony continues with several items being placed in front of the baby. Whichever item he or she touches first is supposed to indicate his or her future. We can identify this as a divining ritual. For example, a baby who picks a pen will be a teacher. One who selects money will be a businessman. Blessings and wishings follow the ceremony: "*May you have strong and healthy teeth.*"

Many beliefs arise when a child's first tooth falls or is pulled out. What parents do with their children's baby teeth varies from family to family. In Shirakian culture the child throws his/her first fallen tooth to the oven (*tonir*) while saying a prayer or singing a song to an animal. The action of "throwing" (part of practice theory) is common in Asian culture. The provision of food or a reward is more common in Europe. The symbolism of the mouse (with its sharp teeth) is also European.

In children's folklore of Shirak we have:

Take this dog teeth and give me lamb teeth [told by a child]

Mouse, mouse come

Bring silver teeth for my son [told by a parent].

Texts in children's folklore have variants: the main content remains the same, the body part changes. Each teller produces his/her speech based on the memory, special interest towards traditions and customs, folk beliefs and superstitions, background knowledge, etc.

Mousie, mousie, my mousie,

Take your irony tooth,

Give me lambie tooth.

The tradition of celebrating the emergence and later the loss of the child's first tooth has traditional roots and intercultural motives. It is a cultural sign of growth-the transition from a baby to infancy.

Many studies have been conducted in this field but we find it worth to quote the tooth fairy part from "*American Folklore Encyclopedia*" which states: "The tooth fairy's genealogy is obscure. England, Ireland and Scotland have referenced fairies for centuries. However, these fairies were capable of evil as well as good, and any fairy could act on a child's behalf. Current British children's stories of the late 20th century

still place a tooth fairy in a large group of similar scavengers. (*American Folklore. An Encyclopedia*, Edited by J. H. Brunvand, Garland Publishing, Inc. New York, 1996).

2.3. Folkloric Sayings to Protect the Child from the Evil Eye

Folk belief in the evil eye is ancient and occurs in many folk cultures. The Armenians have believed in the negative power of the evil eye not only in Shirak, but also in other ethnographic regions. It is an Armenian belief that the evil eye even breaks the stone into several pieces. For Shirak tellers, if the right eye is "moving" it is a sign of good luck. If the left eye moves, something bad should be expected. The Shirakian expressions *sweet eye*, or *take a sweet eye* are commonly used in nursery. The mother can have sweet eyes and her eyes do not cause any damage to children.

Measures have been constantly taken to ward off the evil eye. For Shirak residents, newborn children and their mothers are vulnerable and the evil eye will "catch" them easily. One of the reasons is that they are not defended. Armenian chant prayers are mostly said to protect the newborn from evil spirits. The evil is described in a variety of terms: *baby snatchers, child-scaring spirits.* In Shirakian culture parents put Holy books (especially the prayer book *Narek*) under the child's pillow (by uttering: "May the evil go away from you."). Frequently, household elements serve as means to protect the newborn child: a knife is put under the child's pillow, beads are hung from the cradles, etc.

Many cultures believe in the existence of nursery fairies. For example, in Scottish folk culture the newly born child, in the first few days of its life, is exposed to the great danger of being stolen by the fairies, who are forever on the lookout for innocent babies, who they take in exchange for some of their evil ones. Something of this belief in the "Changelling" is known all over Scotland. There are means of circumventing this. A knife placed in the cradle will do the trick. And care must be taken not to carry fire or light out of the house until the child is at least a week old.

A measure to ward the evil eye off, is the prayer text which can be uttered at any time of a day, specifically at bedtime. The prayer can be uttered instead of a lullaby, or any other bedtime text (e.g., fairy tale). Sometimes short sentences or even three words (tu-tu-tu) are uttered having the value of a chant song. One of the famous Shirakian evil-eye chants is:

The evil eye to the evil thorn,

The evil eye to the hell…

The Armenian nursery has many protective folkloric elements and sayings which have been handed down from the older generation to the next, especially from women to expectant mothers.

2.4. Instructions to Children (Life-lessons)

Children's folklore texts performed by parents often emphasize the educational function of folklore to teach life lessons to children. In the view of the elder generation of Shirak, the acquisition of life lessons should commence at an early age even from the cradle, on the parent's

lap. This may be achieved through the medium of a lullaby in one case, or a children's play song in the other. The texts told to children for lesson- giving purposes, can be defined as a brief, formulaic structure that has evolved over time. As is the case with the proverbial folklore of other Armenian ethnographic regions, as well as that of the Shirak region, the instructional texts, which exhibit characteristics typical of proverbs and fables, occupy a primary position. The practice of imparting guidance through oral transmission remains a prominent feature of cultural practice in Shirak. As a formulaic structure, the oral text has a narrative component, whereby parents impart lessons to their children through the folkloric text.

A study of the aforementioned genre of proverbial folklore from the Shirak region reveals that these texts convey advice and exhortation through the use of imagery. It is worth quoting the instructions that are addressed to children in the Shirak region (H. Matikyan's personal archive, 2024):

- Do not go to someone else's door. (Work hard)
- Eat dry bread, but eat in your home. (a lesson to stay in the native land)
- One day people will give you good advice. Listen, but another day they will say bad things, hide it under the grass.(Keep your mouth closed)
- Follow the advice and the instructions of elders: good instruction, advice is a year's work.
- Be a listener to the elder (follow your elder’s advice)

In sum, nursery as child’s monopoly is at the disposal of caregivers who hand down their traditional thinking and practice from “mouth to

mouth" (blessings), "from hand to hand" (wheat preparation for a "First tooth Ceremony"), "from head to head" (the caregivers create a new technique or strategy to make the nursery milieu more safe). The folkloric texts looks like a wheel: it makes its cycles throughout life.

Chapter 3.

CHILD REARING SONGS IN THE CONTEXT OF SHIRAK'S CHILDREN'S FOLKLORE

This chapter examines issues related to the childcare environment: household culture, traditional lullaby songs, songs intended for childbathing, two ceremonies-forty day event, In many noteworthy academic sources *Children's Folklore* and *Folklore for Children* have different paths: Children's Folklore is created and shared by children, while *Folklore for Children (Nursery Lore)* is created by adults. For our research we adopt one direction: *Children's Folklore* which is created for children and is produced by children and the surrounding birthgiving milieu.

In the chapter we basically deal with folkloric texts. "In the Study of American Folklore" the folklorists associate five qualities with true folklore:

1. Its content is oral.
2. It is traditional in form and transmission.
3. It exists in different versions.
4. It is usually anonymous
5. It tends to become formularized.

(*The Study of American Folklore*, Second edition, W.W. Norton&Company. Inc. New York, Jan Harold Brunvand.)

Subchapter 3.1 covers the title "Description of Children's Belongings in Ethnographic and Folklore Materials".

The cradle, as an item associated with childhood, is described in a distinctive manner in Shirak. According to Gyumri dwellers, soil is healthy for children, the parents throw soil to the cradle. And if the

child's cradle is warm, he will sleep peacefully and will not interfere with the work of the mother. It was considered a great reproach for a Shirakian woman to sit idly or aimlessly. Naturally, they tried their best to keep the child asleep for a long time.

In previous times child carers have swaddled children and blessed them. Swaddling was a traditional practice in the Shirak region. Shirakian folklore is abundant with nursery rhymes (lullabies, bathtime songs, rhymes for playing with children) that convey child's cradle, dresses. Two typical examples are:

1. Hop, hop, my child,
May the bird fly
To Jerusalem
To bring wool, cutton
For I can knit warm socks for you,
Hop, hop, my child.

2. Hop, hop, my child,
I will feed you with black chicken,
I'll keep you and raise you
Put on lovely clothes
And take you to your cradle.

The ethnographic milieu gives birth to folklore materials. In the past, childcarers knitted socks, dresses for children which was penetrated into the nursery lore. Nowadays in some urban and rural communities the tradition of sewing and knitting clothes for children is still active.

The Shirak folkloric tradition encompasses a distinctive feature of oral traditions and narratives, shaped by the unique characteristics of the region's culture and everyday life. These traditions reflect a rich folk imagination and way of thinking.

Subheading 3.2. explores “Lullaby Songs” in the Shirak region from the perspective of language, culture.

A large number of recorded samples of children's folklore are lullabies. The lullaby as a stable folklore genre ‘lives’ in Shirak. Contemporary records show that lullaby (‘Oror’ in Armenian) has a unique place and role in Shirak life. The name of the word “lullaby” in the region is *nanig, nanig, ayig, ayig*, etc.

Lullaby, as a separate type of children’s folklore, resides in nursery. It has a soothing melody and rhythmic elements usually. The Shirakian lullaby texts are considered to be:

❖ praise-texts: when the lullaby singer praises the child and his/her surrounding world

My clever boy, my smartie,
Close your soft eyes and sleep
Nanig, nanig, my sweet child.

❖ blessing-texts: when the lullaby singer blesses the child and the child’s parents:

Sleep my child, sleep,
May you grow up
And be a strong power (wing) for your father.

❖ memory-texts: when the lullaby singer remembers her past or her nation’s historical past by emphasizing toponomies *(e.g. Kars)*:

Sleep my child, child,
Your ancestors escaped from Kars,
You should sleep and awake strong
To defend us and our country.

Our research shows that Shirakian lullabies are abundant with blessings, transference of life experience. Sometimes a diminutive word or phrase becomes a key component of a lullaby text.

Lullabies have different functions: to bring sleep for the child, to provide peace for the singer and the child. Shirakian lullabies, as compared to other region's lullaby texts, have therapeutic function which is essentially due to the repetition of words, opening and closing formulas.

A large group of Shirakian lullabies should be regarded as a heritage handed down from older generation to younger generation. Therefore, as a unique heritage, they mostly live and survive as memories (collective, local, individual).

Subheading 3.3. "Customs and Rituals for Forty Days after the Birth of a Child and Baptism" studies the idea of forty days both for the mother and the child. The study of the mentioned ritual is in the domain of Armenian Ethnography. This national tradition is still alive in the Shirak region due to the strength of traditional and conservative thinking. Although some of the actions related to the mentioned ritual are not used much now, it must be stated that they have deep roots in the people's thinking, which are in some way conditioned by religious ideas.

Rose petals and gold are also poured into the baby's bathing tub during the ritual. Shirakian teller Tsovinar Margaryan described the ritual in details: “When the expectant mother has had gold jewelry during childbirth, the child's skin would turn yellow after the delivery birth; when we pour water on the child's head forty times, the child will have a prosperous life. According to the teller’s interpretation, the egg symbolizes the planet Earth, and the water filled in the tub represents the wisdom of humanity, and by pouring it on the child's head, it was believed that this wisdom was passed on to the newborn. The ritual is accompanied by folkloric text:

May success guide you throughout your lifetime,
May your parents be proud of you!

According to teller Tsovinar Margaryan, while bathing the child, they folded the hands behind their back and said: "May our boy be blessed", and in the case of a girl child, "May our daughter become an old woman". If a person came to the room while bathing a child under forty, they did not let him go until they finished bathing and said: "Come, give your sleep to my child".

Subheading 3.4. is devoted to the study of **“Bathtime texts”.** Bath time is a special childcare time. Many folk beliefs, customs, songs center on the child. In Shirak people are convinced that bathing a baby "brings weight" to him/her. Shirak tellers bathe their children and praise their body and bless the children:

1. Wide Forehead,
Arched eyebrows,

Slim nosie,

Almond like mouthie,

Soft waterie,

Long neckie,

Long neckie.

(Praise text)

2. May you get older as a grandpa,

May you go to church

And come back with your nose up.

(Blessing)

Chapter 4.

THE NURSERY RHYME AS AN INDIVISIBLE PART OF CHILDREN'S FOLKLORE

Nursery rhymes make up a large number of recorded samples of children's folklore. Simultaneously with the game, rhymes are uttered with entry, body and concluding parts.

Nursery rhymes having traditional roots encode information about the social activity, the town-village life activities. Prior to 2024 Armenian children's nursery rhymes have received considerable attention, but those found in the Shirak region had been partially ignored.

Cholakyan in his work 'Kesap' presents five groups of nursery rhymes:

a) Rhymes performed for adults when they pick up children, play with them in their arms, bathe or dress them.

b) Rhymes performed by children in the company of different movements.

c) Ritual songs to be accompanied by ritual play and speech rites and performed by both children and adults.

d) Satirical songs and witty dialogues based on people or various phenomena.

Children's folklore text provides an opportunity to reveal the trade and cultural ties of the Armenian people, which have ancient origins. Armenian-Indian relations from childhood are reflected in many texts, the texts mention *Hindustan* and *India*.

In many Armenian folk tales, India is perceived as a distant corner of the world, a fairyland beyond the seven worlds.

Oda was popular in the countryside, where people would gather and tell stories. Neighbours would gather in the cosy air on long winter nights and talk about different problems and tell tales. Various tales and games were born in this environment.

In Shirak, the song *Խնոցի, հարոցի* was used in the nursery, in addition to being a work song.

Fetch, fetch, fetch, fetch, fetch.

Give me butter, feed my baby.....

(Teller: Gegham Gharibyan, born in 1956 in Yerevan, his ancestors were from Western Armenia, Bitlis).

In the article 'Working Song as a Stable Type of Shirak's Lyrical Folklore' we have examined one of the types of Shirak's lyrical folklore - labour song. As a result of the study we came to the conclusion that work songs in their initial use had a ritual character. The process of work was seen as a ritual. Since each type of work had its own characteristic song manifestations, we also considered children's songs as part of the work process.

Stove, stove,

Whipped, separated the butter from the oil....

Or:

Stove, stove,

My butter, your butter.

In Shirak children's folklore there are a large number of nursery rhymes with the beginning 'Heqiat, heqiat, paps'.

The next set of children's songs has the beginning "Hop, hop, let me hop". Songs with this introduction are popular in different ethnographic regions of Armenia. Every teller remembers this nursery rhyme.

Count-out rhymes

S. Bronner's definition on counting-out rhymes is 'living' in many children's culture: Counting-out rhymes help children choose up "sides" or decide who will be "it" for many kinds of games engaging them typically between the ages of five and twelve. The rhymes appear to offer a random way of choosing players, but observation shows that the reciter can alter the rhyme's start with a certain player or alter the rhythm of the rhyme to ensure a desired outcome (Bronner S.).

The entrance to the game opens the count-out rhyme. Some of them contain Armenian numbers/One, two, three, four, Avto Hasav Erazgavors/ or in the form of pronunciation of letters/Ayb, ben, gim/, in the other case, foreign language words/ tsa, tsa , tsan/, and sometimes ordinary words are used. The latters have a slow pronunciation, for example: bread, cheese, water.

Counting-out rhymes have drawn a great deal of attention including nursery rhymes (rhymes for feeding children, walking rhymes, bath rhymes) and game rhymes.

Many folklorists have recorded and studied Armenian count-out rhymes. Today's researchers are A. Petrosyan, A. Sargsyan, Hripsime Asatryan and others.

H. Asatryan's dissertation on "Socio-Cultural Characteristics of Games among Armenians (Tradition and Modernity)" enriches the studies dedicated to Armenian game culture from the point of view of presenting the purpose, meaning, form, content and structure of the game. A. Petrosyan states in the article "The Odyssey of a Count-Out Rhyme" that the count-out rhymes is the most active, practically the only living folklore genre in children's folklore.

The comparative study of Shirakian and other regions' count-out rhymes shows that they share something in common. In Shirakian sample children use "*Bread, cheese, water*", while in one of Ijevan's rhyme we have recorded: "Mom, Dad, Bread and cheese, Hop, stop).

Kinship terms, food names are among the widely used objects in children's folklore.

In American children's lore 'potatoes' are "in the center of attention" among food names:

One potato, two potato, three potato, four,

Five potato, six potato, seven potato, more (Bronner S.)

For S. Bronner, rhyming is an effective childhood strategy of fashioning oral tradition. The rhymes, are, after all, an effective aid to memory. And within the easily comprehensible rhyming structure, a child can improvise, thus commenting on local conditions and personal preferences. (Bronner S.).

The analysis of children's folklore shows that children are the bearers of tradition and creators of new folkloric samples.

William Wells Newell, author of *Games and Songs of American Children (1883)* suggests that children are both conservative and creative; once they learn traditional texts, they will pass them along to

others, adding some creative changes of their known. Folklore scholar Gary Alan Fine explains that Newell's paradox-the combination of tradition with creative variation –makes sense in terms of text, context and performance. Texts tend to stay stable while context changes and performance brings together imaginative and traditional elements. (Tucker, Children's Folklore).

The Shirakian culture maintains count-out rhymes, though outside games are rare: children prefer to play computer games.

In summary, we should mention that Shirak's children's songs have a wide thematic field, stable starting formulas. Stylistic transitions in the songs perform an important function, in one case, they provide the imagery of the speech, in the other case, they develop the cognitive and creative thinking of the child while still playing in the caregiver's arms, making them aware of the various sounds of nature and sometimes also the social problems of life. Until now, children's songs with the beginnings of "Heqiat, heqiat, paps", "Tsiv! Tsiv!", " are still popular in Shirak.

Cross-genre penetrations are noticeable in Shirak's children's play songs: love and work songs sometimes serve as a nursery rhyme, which is not only determined by the psycho-emotional state of the playmaker, but also by similar structures, formulas, and the unique mechanism of text introduction of the imaging system found in the mentioned genres.

Riddles and Tongue-Twisters

One of the important works of children's folklore are riddles and tongue-twisters, Many tellers do not easily distinguish children's riddles

from adult riddles. According to S. Harutyunyan's definition, the riddle consists of two different parts: the enigmatic image and the object of the riddle hidden under it /or objects/, which must be guessed. We believe that the enigmatic image is formed due to stylistic nuances.

Being an ancient genre of folklore, the riddle differs in its nature from other genres. The most common feature of a riddle is that it consists of two interrelated parts: the object of the riddle or the meaning itself and the riddle formula or external image.(S. Harutyunyan Armenian folk riddles, 1960, page 14)

Riddles related to traditional culture are sometimes hard to guess for children, especially when they were not the direct bearers of that culture. In Shirak's children's songs, the components of traditional culture have vitality, and children sometimes become direct participants in everyday activities. A notable example is the Shirakian song "Khnots, Harots", which was sometimes sung by an adult, and sometimes by a child. In other words, the child gradually gets used to that environment, sees the action of stirring the churn, and in fact can guess the riddle easily:

They built from earth
Roasted in the flame
Hanged from a pole
They took it, they brought it.
(Churn)

"They took, they brought" is a suggestive formula for a child, because it is common in children's songs. Let's quote teller V. Margaryan's game song:

The churn, the churn,
I took it, I brought it
I removed the butter from the butter...

In children's folklore samples, the comparison becomes a hint-turn of the riddle.

Essentially, through comparison, the riddle teller tries to lead the child to the formula that opens the riddle. In our opinion, comparison acquires an important meaning in the case of children's riddles. Here are some examples:

What is what?
There is actually one from it.
It's like a yellow, green, red beacon,
And it is a fruit.
(Apple)

Tongue-twisters are created from similar-sounding words, which is mostly expressed through phonetic/consonant/ and word/ repetitions. In our recoded examples, the expression "strong pear tree" becomes the focal point.

As a summary, we should mention that Shirak's riddles and tongue-twisters are interesting not only for their variety, but also for their stylistic features, which vividly represent the different aspects of Shirak’s way of life, household activities, traditional way of thinking.

Conclusion

The monograph is devoted to the study of Shirak's folkloric heritage in two milieux: in childrens' and adults' lore.

The subject matter of the research was the study of folklore-ethnographic materials of Shirak region, specifically children's folklore as compared to other culture's materials and studies.

Thanks to our interdisciplinary research, we revealed deep layers of folk thinking embodied in ethnographic and literary fields.

Within the frame of our research we have examined:

a) the formulas of wishes, folk beliefs addressed to the child and the expectant woman,

b) the important functional significance of the midwife,

c) ritual procedures intended for children or carried out by them,

e) child care rhymes (lullabies, bath time songs, tooth ceremony and forty days' event rhymes, baptism),

f) nursery rhymes (Count-out rhymes, riddles, tongue-twisters) from form and content perspectives.

With this work, we have enriched the samples of Shirak children's folklore by adhering to the dialectal variants of the collected material which can serve as a platform for dialectological study purposes.

We have extended the field of our study by analyzing traditional fairy tales which are related to the expectant woman (cravings) and the child (newborn), his/her cradle and environment. Folkloric archival funds and the materials recorded and collected by us provided a large field for comparisons and analyses.

The book delved into the study of the folkloric materials that are in circulation or out of use (gender reveal party, first tooth ceremony, etc). Our study shows that some changes are also observed in the performance of the tooth rituals. Mostly the objects for the tooth ritual ceremony are missing (for example: comb, scissors, book). Today in many cases the child's future occupation is written on a piece of paper.

The samples of folklore materials developed mainly on the basis of the Shirak way of life, customs, rituals and beliefs. It should be noted that nowadays some pieces of children's folklore have fallen out of use due to changes in everyday life, but memorable examples related to rural life and nursery still remain in the memory of the tellers. In the Shirak region, the folklore text mainly manifested itself in the combination of customs and traditions.

Studying the samples of children's folklore of Shirak, it can be emphasized that the region generalizes the highest units of folklore thinking of the population from Mush, Kars, Alashkert, the Inner Basin and Karin. In Shirak's samples of children's folklore, especially in children's songs, there are manifestations of sudden creativity that retain the formulas of the traditional text in their origins. Each player weaves the verbal texture according to his/her dialect, background, way of life, and feeling.

Shirak's children's songs are characterized by an abundance of narrative and variant texts: the ontology of the folklore text is unknown. Variation is an important phenomenon in children's folklore.

In the context of children's folklore, the following genres were identified: lullabies, fairy tales, riddles, tongue twisters. It was observed that lullabies exhibited inter-genre and inter-thematic links with other

children's play texts (bath texts, texts for walking, count-out rhymes and rhymes for feeding children).

Our research indicates that folkloric texts frequently converge, particularly within the context of specific historical periods and settings. The generic uniqueness of children's folklore is characterized by a metrical structure, rhythmic composition, high level of emotional expression and visual imagery.

The Reference list, the Dictionary of children's speech, the Appendix of lullaby notations wrap up the monograph.

Acknowledgement: *I owe thanks to the Committee of Science RA, Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA. I am grateful to prominent professor Simon Bronner for his great contribution to the project "Children's Folklore in Shirak Region', Dr Sergo Hayrapetyan, Dr Paul Cowdell, H. Harutyunyan, K. Bazeyan, M. Khemchyan, H. Galstyan.*

Translation from Armenian into English by
Hasmik Matikyan

BOOK REVIEW

The richness of children's lore has long been recognised by folklorists. As Hasmik Matikyan notes here, it marks an integral part of the traditional everyday life of adults and children alike, encompassing both the lore generated and shared by children themselves and the traditional expressive forms addressed to them by adults. Both of these aspects raise the question of the transmission of folklore and the wider historical influences that shape it. Research in childrens' lore has developed exponentially over the development of folklore as a discipline, but the field's huge scope means it still poses challenges and new areas of investigation. One of the key issues has been the systematic and comprehensive documentation and analysis of such a vast array of available material.

This can be seen in the area with which I am most familiar, Great Britain, where Dr Matikyan's previous work on lullabies has been well received. Early British folklore collectors documented specific genres of material (Leslie Orchard Halliwell's collection of nursery rhymes, for example, or Alice Gomme's study of singing games), sometimes at the expense of the context in which they were performed. This problem (not uncommon across folklore more generally in its early years) has been steadily overcome, for example in the later twentieth century work of Iona and Peter Opie, whose vast collection of folklore from across Britain was assembled into a still important series of thematically organised studies of games. While the scale of the Opies' survey enabled a broad sweep analysis, other interested researchers were making geographically narrower but correspondingly more intensive

collections of lore: the teacher Nigel Kelsey, for example, conducted his folklore research as a hobby alongside his teaching career in the 1960s and 1970s, with the result that his collection is much more regionally specific in its focus. Contemporary researchers like Steve Roud and Julia Bishop have fought hard to demonstrate the constant evolution and vivacity of children's lore, proving that its research is not the antiquarian salvage exercise Victorian folklorists might have thought. At the same time, scholars like Bishop and her colleague Catherine Bannister have combined their research into emergent children's lore (virtual play under COVID-19 lockdown conditions, for example) with a renewed attention to the historical archives. This work brings out the need for ever deeper comparative work that places documented childlore in all its social and historical contexts (what are the socio-historical conditions under which it is performed, locally and more broadly, and how has the transmitted lore been developed and communicated as a result?) and that also takes account of the changing perceptions of folklorists towards this material.

Dr Matikyan's study of the birth and child rearing traditions of Shirak offers just this kind of ambitious synthesis. Her study aims to present contemporary lore from the Shirak region as it covers both adults and children in their engagement with birth and child rearing. Focusing in like this, regionally and in terms of the material under discussion, enables a comprehensive comparative analysis in several directions. The folklore investigated here is understood throughout as occupying a vital part of the lives of its bearers, and is accordingly not studied in isolation. Rather than starting from individual folklore items or genres, an overview of general conditions during pregnancy, say, as

in Chapter One, enables Matikyan to bring together many different registers of lore. This is also the case with chapters ostensibly addressing a genre more closely, like Chapter Four, which extends its survey of nursery rhymes out to riddles and tongue twisters from perspectives of form and content. The crossover between children's own folklore and that transmitted to them by adults can be well seen in the case of tongue twisters, which have been used as an educational tool while simultaneously being adopted as a fun pursuit.

The approach adopted here allows not just for the close probing of items and genres of folklore in their own right. It also enables us to see them historically, in the broader setting of Armenia more widely as well as in the context of international comparative material. Chapter Two, on the creation of folklore texts in a childcare environment, particularly addresses the emergence of new forms and items. Matikyan cites, for example, the adoption of rituals and practices in use internationally, like the recent US development of gender reveal parties, which gives us some insight into both the responsiveness of folklore to technological advances and the changes in transmission of folklore in the modern world. Matikyan mentions cases where the ultrasound results are forwarded to a bakery to make a cake in the gender-appropriate colour (pink for a girl, blue for a boy) – a colour symbolism which is itself, as Steve Roud has noted, a fairly recent development.

Most excitingly, the regional focus on Shirak also opens the way to an historical appraisal of the relationship between its folklore and that of Kars, with their very different local histories. The histories involved are also those of the discipline of folklore itself. Matikyan's broad study

has engaged the rich theoretical arsenal of folklore studies, allowing the presentation of her own fieldwork in the framework of the historical collections of earlier Armenian folklorists. The tracing of different modes of investigation and analysis opened up in this way is not purely a practical question of the different analytical methods applied. It is also an interdisciplinary question, answered by deploying research approaches from folklore, ethnography, literature and linguistics. It is a rich and exciting collection and analysis that expands our appreciation of historical material and historical approaches as well as opening the way to further future examinations of folklore – children's folklore, certainly, but more widely – in Armenia and elsewhere.

Dr Paul Cowdell
Research Fellow
University of Hertfordshire, UK

Օգտագործված գրականության ցանկ

References

Abeghyan, M. (1967). Works, *[Երկեր]*, B, Yerevan, Armenian SSHGA. (in Armenian).

Abeghyan, M. (1975). Works, [*Երկեր*], Yerevan, Armenian SSH GA. (in Armenian)

Abovyan, Kh. (1984). Culture, [*Կենցաղ],* Yerevan, “Sovetakan Grogh”. (in Armenian).

Acharyan, H. (1913). Armenian Provincial Dictionary, *[Հայերէն գաւառական բառարան*],

The Armenian Dialect Dictionary (2012). [*Հայոց լեզվի բարբառային բառարան*], Yerevan, Language Institute named after Hrachya Acharyan. RA National Academy of Sciences. (in Armenian)

Acharian, H. (1926). Etymological Root Dictionary of the Armenian Language, *[Հայերեն արմատական բառարան]*, V. 4, Yerevan, Yerevan University Publishing House.(in Armenian)

Aghavni. (1982). Shirak, [*Շիրակ*], Yerevan, “Sovetakan Grogh”.(in Armenian)

Aghayan, E. (1976). Explanatory Dictionary of Modern Armenian, *[Արդի հայերենի բացատրական բառարան]*, V. 1. Yerevan, "Armenia"..(in Armenian)

Asatryan, H. (2018). "Socio-Cultural Features of Games among Armenians (Tradition and Modernity", [Խաղերի սոցիալ-մշակութային առանձնահատկությունները հայոց մեջ (ավանդույթ և արդիականություն)], Dissertation, E. 00.04,-for the scientific degree of candidate of historical sciences with the specialty "Ethnography". Yerevan.(in Armenian)

Bazeyan, K. (2023). Reflection of 1918-1921 Events in the Verbal Memory of Shirak Dwellers, *[1918-1921 թթ. Իրողությունները շիրակցիների բանավոր*

հիշողության մեջ], Gyumri, Shirak Center for Armenological Studies of NAS RA. (in Armenian)

Bazeyan, K., Aghanyan, G. (2014). Aleksandrapol: Ethnographical Sketches(Historiical amnd Ethnographical Study), Gyumri-Yerevan, “Gitutyun”.

Bdoyan, V. (1983). Armenian Folk Games, *[Հայ ժողովրդական խաղեր]*, Book 3, Yerevan, “Armenian SSH GA”.

Bediryan, P. (2011). Extensive Explanatory Dictionary of Armenian Phraseological Units, *[Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան],* Yerevan, Yerevan University Publishing House.(in Armenian)

Bell, M., Bronner S. (2006). “Belief” in Encyclopedia of American Folklife, [Belief in Encyclopedia of American Folklife], England, “Sharpe”(in English).

Bronner, S. (2011). Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture, [*Explaining Traditions: Folk Behavior in Modern Culture],* United States, The University Press of Kentucky, (In English).

Brown, F. (1952). Collection of North Carolina Folklore, [*Collection of North Carolina Folklore*], North Carolina Folklore Scoiety, Durham, N.C., Duke University Press (in English).

Cholakean, H. (1988). Qesap, [*Քեսապ*] h.Բ., Halep (in Armenian).

Dalalyan, T. (2020). Manifestation of Pomegranate Symbolism in Folk Riddles, Songs and Fairy Tales, *[Նռան սիմվոլիկայի դրսևորումը ժողովրդական հանելուկներում, երգերում և հեքիաթներում],* The 11th Conference on Fairy Tales, Yerevan, Hovh. Tumanyan Museum (in Armenian).

Davit of Sasoun, (1981).Armenian Folk Epic, *[Հայ ժողովրդական հերոսավեպ],* Yerevan “Luys”.

Galstyan, H. (2018-2019), Lullaby and childish spirits/according to folk tales/, *[Օրորոցագող և մանկասասպ ոգիներ/ըստ ժողովրդական*

գրույցների], Yearbook of Hasker Children's Literature and Folklore, 6, Yerevan, Hov. Toumanyan Museum. (in Armenian)

Galstyan, H. (2023) Usage of Sieve and Its Ritual Significance in Folklore Text, *[Մաղի գործառութային ու ծիսական նշանակությունը բանահյուսական տեքստերում],* Lraber Social Sciences, N 2, Yerevan, NAS RA.

Genres of Armenian Medieval Literature. (1984) Yerevan. (in Armenian)

Ghanalanyan, A. (1969). Armenian Traditions, *[Ավանդապատում*], Yerevan, HSSH GA (in Armenian).

Ghanalanyan, A. (1960). Sayings, *[Առածանի],* Yerevan, Armenian SSR GA. (in Armenian)

Ghanalanyan, A. (1985). *Armenian Literature and Folklore*, [*Հայ գրականությունը և բանահյուսությունը*], Yerevan, "Sovetakan Grogh" (in Armenian).

Grigoryan, R. (1970). Armenian Folk Lullabies and Nursery Songs, [*Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր],* Yerevan, Armenian SSH GA. (in Armenian).

Grigoryan, R. (1996). Armenian Children's Folklore, [*Հայ մանկական բանահյուսությունը*] (specialization:.01.05-Folkloristics), dissertation for the scientific degree of doctor of philological sciences, Yerevan.

Grunfeld, N. (1991). A Miscellany of Mother's Wisdom, /A Miscellany of Mother's Wisdom/, Harper Collins Publishers.(in English)

ՀԱԲ-8 (1978). Ավագյան Ս., Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, h. 8, Արճակ, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.,

Hakobyan, G. (1974). Ethnography and Folklore of Inner Basin, *[Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը],* Yerevan, "Armenia". (in Armenian)

Harutyunyan, S. (1960). Armenian Folk Riddles,Studies [*Հայ ժողովրդական հանելուկներ.Ուսումնասիրություն*], Yerevan, "ASSR

GA”(in Armenian)

Harutyunyan, S. (1965). Armenian Folk Riddles, [*Հայ ժողովրդական հանելուկներ*], Yerevan, “ASSR GA” (in Armenian)

Harutyunyan, S. (1975). The Genre of Cursing and Blessing in Armenian Folklore, *[Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ],* Yerevan, USSR State Publishing House”.

Harutyunyan, S. (1987). The Epic World of Ancient Armenians, [*Հայ հին վիպաշխարհը*], Yerevan, “Arevik”. (in Armenian).

Harutyunyan, S. (2010). Essays on Folklore Studies [*Բանագիտական ակնարկներ*], Yerevan, “NAS RA”(in Armenian)

Kars (2013). Harutyunyan, S., Vardanyan , S., Khemchyan, E., Ghrejyan, L., Khemchyan, M. (2013). Kars: The Folklore Traditions of Armenians [*Կարս. հայոց բանահյուսական մշակույթը*], Yerevan, “Gitutyun” (in Armenian).

Hatsuni, V. (2007). The Armenian Woman in Front of History. *[Հայուհին Պատմության Առջև],* Yerevan, Author Pub., (in Armenian)

Hayrapetyan, T., Melikyan, G., Araqelyan, S., Kirakosyan A. (2020). Folklore of Syunik. *[Սյունիքի բանահյուսությունը],* Yerevan, Institute of Archaeology and Ethnography. (in Armenian)

Haykuni, S.(1906). Folk Songs, Proverbs and Sayings, Riddles, Oaths, Blessings, Curses, etc., *[Ժողովրդական երգ, առած, ասած, հանելուկ, երդում, օրհնանք, անէծք, եւ այլն],* V. Z. Moscow-Vagharshapat. (in Armenian)

Holy Lore from Artsakh. (1991). [*Նշխարներ Արցախի բանահյուսության*], Yerevan, “YSU”.(in Armenian)

Hovhannisyan, M. (2005). History, Ethnography and Folklore of Voskehask/Molla-Musa/ *[Ոսկեհասկ (Մոլլա-Մուսա) գյուղի պատմությունը, ազգագրությունը և բանահյուսությունը],* Yerevan, “Areg”. (in Armenian)

HZH-1 (1959) Ayrarat [*Այրարատ*] compiled by: A. Nazinyan, Yerevan, USSR GA. (in Armenian)

HZH-4. (1963). Shirak, *[Շիրակ]*, compiled by: M. Mkrtchyan, Yerevan, USSR GA. (in Armenian)

HZH-10. (1967). V. 10, comp. by S. Harutyunyan, Yerevan, HSSR GA IAE (in Armenian)

HZH-13. (1985). Turuberan (Mush-Taron), [*Տուրուբերան (Մուշ-Տարոն)*], V. 13, compiled by A. Ghaziyan, Yerevan, HSSH GA.

HZH-14. (1999). Van-Vaspurakan, *[Վան-Վասպուրական]*, V. 14, compiled by A. Ghaziyan, Yerevan, NAS RA.(in Armenian)

Isahakyan, A. (1987). Yerker, *[Երկեր]*, Yerevan, "Sovetakan Grogh". (in Armenian).

Israelyan, A.(1977). Field Work,Talin, *[ԴԱՆ. Թալին]*, Bread and Salt, Yerevan, History Museum of Armenia (in Armenian).

Israyelyan, A. (1999) Eggs as Protective Means in Armenian Folk Beliefs, Historical-Philological Journal. NAS RA Pub.

Jahukyan, G. (1972). Introduction to Armenian Dialectology, *[Հայ բարբառագիտության ներածություն]*, Yerevan, "SSGA".

Jrbashyan, E., Makhchanyan, H. (1980). Dictionary of Literary Studies, *[Գրականագիտական բառարան]*, Yerevan, "Luys". (in Armenian)

Khachatryan, H. (1984). Narrations about Bread, *[Հացապատում]*, Yerevan, "Armenia". (in Armenian)

Khachatryan, A. (1995). Ararat, [*Արարատ*], Yerevan, "Arame Scientific and Cultural Charity Society".

Khanzadyan, S. (1983). A Collection of Works, *[Երկերի ժողովածու]*, V. 6, Yerevan, "Sovetakan Grogh".

Khemchyan, E. (2011). Initial and Medial Stable Formulas in Tavush Tales *[Սկսվածքային և միջնամասային կայուն բանաձևերը Տավուշի հեքիաթներում]*, Historical –Philological Journal, NAS RA Pub.

Khemchyan, E. (2020). The Folklore Heritage of Tavush, *[Տավուշի բանահյուսական ժառանգությունը]*, Yerevan, "IAE".(in Armenian).

Khemchyan, M. (2021). Adviser and Donor in Armenian Folk Fairy Tales. *[Նվիրապուն և խորհրդապուն հայ ժողովրդական հեքիաթներում]*, Yerevan, “IAE” (in Armenian)

Khlghatyan, F. (1976). Dictionary of Stylistic Terms,[*Ոճաբանական տերմինների բառարան-տեղեկատու*], Yerevan, “Luys”. (in Armenian)

Khrimyan, H. (2011). Family of Heaven, *[Դրախտի ընտանիք]*, St. Etchmiadzin, Mother See of Holy Etchmiadzin. (in Armenian)

Lalayan, E. (2004). Works in five volumes,*[Երկեր հինգ հատորով]*, V. 3. Yerevan, “Gitutyun”. (in Armenian)

Lorents, V. (2016). The Armenian Cathedral,*[Հայոց տաճարը]*,National holiday system, Yerevan, Tigran Mets. (in Armenian)

Malkhaseants, S. (1944). Armenian Explanatory Dictionary, [*Հայերեն բացատրական բառարան*], V. 3. Yerevan, Armenian SSR State Pub. (in Armenian).

Matikyan, H. (2020). Let me Sing a Sweet Lullaby: Linguo-Folkloristic Study of the English and Armenian Lullaby Texts, *[Անուշ ձայնով կանչեմ օրոր(անգլալեզու և հայ օրորոցային տեքստերի լեզվաբանաագիտական քննություն]*,Gyumri, Eldorado Publishing House.

Matikyan, H. (2020). Nursery Rhymes in the Shirak Region, *[Մանկախաղաց տեքստերը Շիրակի տարածաշրջանում]*, Yerevan, “Gitutyun”.

Melikyan, S. (1952). Armenian Folk Songs and Dances, *[Հայ ժողովրդական երգեր և պարեր]*, 2. Yerevan, “Haypet”. (in Armenian).

Mkhitareants, Agh. (1901). Fragments from the Barns of Shirak, *[Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից]*, Մոսկուա-Ալէքսանդրապոլ:

Mnatsakanyan, A. (1995). Hayrens, *[Հայրենները]*, Yerevan, Nairi. (in Armenian).

Nazareanc, H. (1878). Prejudice, *[Նախապաշարմունք]*, V.1. B. Tpkhis,Yovhannes

Nor-Dar. (1885). Newspaper, *[Լրագիր]*, Tiflis, N 25. (in Armenian)

Kostaneants H. (1896). From the Shirak legends and people's life *[Շիրակի լեգենդներից ու ժողովրդական կեանքից].* Alexandropol: Malkhaseants publishing house, (in Armenian)

Patmagrean, A. (1973). The Armenian Song from the Ages, *[Հայ երգը դարերի միջից],* Beirut. (in Armenian)

Petrosyan, A. (2014).The Odyssey of a Counting-Out Rhyme, [*Մի հաշվերգի ոդիսականը*],V. 2, Lraber, NAS RA Pub., Yerevan. (in Armenian)

Petrosyan, M. (2024). Lullabies in the Children's Folklore of Artsakh: Interconnections with Folk Tales, *[Lullabies in the Children's Folklore of Artsakh: Interconnections with Folk Tales].*

Folkloristic Examination of Folktales; Genre Fusions and Transformations International Conference Commemorating the 100th Anniversary of folklorist Artashes Nazinyan, Abstracts, May 25-26, Yerevan, IAE.

Raffi. Y. (Melik – Yakobean). (1874). Bunch, [*Փունջ*], Poems, V. 1. Tiflis, H. Enfiajants and Co. Printing house (in Armenian).

Sargsyan, A. (1991). Dictionary of Eastern Armenian, *[Արևմտահայերենի բառարան],* Yerevan, "Areg".(in Armenian)

Sargsyan, A. (2015). The Folklore of Artsakh, *[Արցախի բանահյուսությունը]*, Yerevan, "Edit Print".

Sargsyan, A. (2016). Children's Funny Stories, *[Մանկական զվարճախոսություններ]*, Yerevan, NAS RA "Gitutyun".(in Armenian(

Scotish Lore and Folklore. (1982). Compiled by Ronald MacDonald, New York, Beekman House. (in English)

Shaghoyan, A.(2007). Urtsadzor (The History of Urtsadzor Village), *[*Ուրծաձոր (Ուրծաձոր գյուղի պատմությունը*]*,Yerevan, Author's publication. (in Armenian)

Shiraz, H. (2012). The Childhood of My Children, *[*Իմոնց մանկությունը*]*, Yerevan, Grakan Hayreniq. (in Armenian)

Shiraz, H. (1974). Songs of Armenia, *[Քնար Հայաստանի]*, Book 3, Yerevan, “Hayastan”. (in Armenian)

Shnorhali, N. (1984). Riddles, *Հանելուկներ,* Yerevan, “Sovetakan Grogh”.

Suqiasyan, A., Galstyan, A. (1975). Phraseological Dictionary of the Armenian Language,

[Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան], Yerevan, Yerevan University Publishing House. (in Armenian).

Svazlian, (2020). Relics of the Oral Traditions of the Armenians of Russia, /Rostov-on-Don and Pyatigorsk, Piublishing House of the Inst. Of Archaeology and Ethnography NAS RA, Yerevan, 2020 (in Armenian)

Tucker, E. (2008). Children’s Folklore, *Children’s Folklore*, A Handbook, Greenwood London, Publishing Group.(in English)

Tumachyan, M. (1986). Songs and Lore from the Land, *[Հայրենի երգ ու բան],* V. 3. Yerevan, SSH GA. (in Armenian).

Vardanyan, S. (1989). The Importance of Linguistic “Music” in the Field of Linguistics, *[Լեզվական «երաժշտության» նշանակությունը լեզվաբանության ուսումնասիրության ոլորտում]*, Banber, YSU, 3(69), Yerevan, 1989. (in Armenian)

Virabyan, S. (2013). Geghanist, Shirak, *[Շիրակի Գեղանիստ]*, Yerevan, National Archives of Armenia. (in Armenian)

Yeremean, A. (1923). Chaharmali, Armenian Folklore, [*Հայ ժողովրդական բանահիւսությունը*], Vienna, Mkhitaryan Pub. House. (in Armenian)

Yeghiazaryan,V. (2007). Hayrenner, Study, *[Հայրենիներ, Ուսումնասիրություն]*,Vanadzor "SIM”. (in Armenian)

Zohrap, G. (1982). Novels, [*Նովելներ*], Yerevan, “Sovetakan Grogh”, (in Armenian).

Archival Sources (արխիվային աղբյուրներ):

Ատրպետ 1860-1875, 1923. Ատրպետ, Հուշիկներ անցյալից 1860-1875, 1923թ., մասն 1-ին, Լենինական, ԳԱԹ-ի արխիվ:

ՀԱԻԱԲ FFVI:6382,01-6382,01: Նյութը գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում: Տարբերակը տպագրվում է առաջին անգամ: Մատնախաղերի՝ Ախալցխայի, Վասպուրականի, Կոտայքի տարբերակները տպագրվել են Բդոյան Վ., Հայ ժողովրդական խաղեր, III հատոր, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, Երևան 1983, էջ 30-31:

ՀԱԻԱԲ FFVI: 6384,02-6384,02: Նյութը գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում: Տարբերակը տպագրվում է առաջին անգամ:

ՀԱԻԱԲ FFVI: 6384,03-6384,03: Նյութը գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում: Տարբերակը տպագրվում է առաջին անգամ::

ՀԱԻԱԲ FFVI: 6383,01-6383,01: Նյութը գրառել է բանահավաք Պարույր Բարսեղյանը 1969 թ. Լենինականում: Տարբերակը տպագրվում է առաջին անգամ:

Գյոլեցյան-1 (1976). ՀԱԻ բանահյուսական արխիվ, Հեղինե Եղիշեի Գյոլեցյան, Գյումրի, /Ալեքսանդրապոլ, Լենինական, 1976 թ. Երևան, Տետր N1/ էջ 1-178/:

Գյոլեցյան-2 (1976). ՀԱԻ բանահյուսական արխիվ, Հեղինե Եղիշեի Գյոլեցյան, Գյումրի, /Ալեքսանդրապոլ, Լենինական, 1976 թ. Երևան, Տետր N2/ էջ 1-178/:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջաբան 5

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ
ԾՆՆԴԿԱՆԻՆ ՈՒՂՂՎԱԾ ՑԱՆԿՈՒԹՅԱՆ ԲԱՆԱՁԵՎԵՐԸ
ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

1.1. Ժողովրդական հավատալիքներ և բանավոր պատումներ հղի կնոջ մասին 12

1.2. Մտափոխությունը՝ հղի կնոջ բնութագրիչ 19

1.3. Հղի կնոջն ու ծննդկանին ուղղված խոսքային բանաձևեր 27

1.4. Տատմեր-դայակը՝ որպես մանկանոցի կարևոր կերպար 29

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՏԵՔՍՏԵՐԻ ԱՐԱՐՈՒՄԸ
ՄԱՆԿԱՏԱԾՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐՈՒՄ

2.1. Դրսեկ (եկամուտ) ծեսեր երեխայի սեռը որոշելու համար 43

2.2. Ատամհատիկ 47

2.3. Երեխային չար աչքից հեռու պահելու բանահյուսական ասելուկներ 53

2.4. Խրատատու 58

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
ՄԱՆԿԱԽՆԱՄ ԵՐԳԵՐԸ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

3.1. Երեխայի պարագաների նկարագիրը ազգագրական և բանահյուսական նյութերում 63

3.2. Օրորոցային երգեր 76

3.3. Քառասունքահան և կնունք 84

3.4. Լոգանքի տեքստեր 94

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ
ՄԱՆԿԱԽԱՂԱՑ ԵՐԳԸ ՄԱՆԿԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ
ԱՆԲԱԺԱՆ ԵՐԳԱՏԵՍԱԿ

4.1. Մանկախաղաց երգեր 99

4.2. Հաշվերգեր 143

4.3. Հանելուկներ և շուտասելուկներ 151

ԱՄՓՈՓՈՒՄ 161

Մանկական խաղ-ասելուկներ 165

Մանկական խոսվածքի բառարան 167

Հավելված 169

BIRTH AND CHILD REARING IN SHIRAK 173

Introduction 174

Chapter 1.
WISHING FORMULAS ADDRESSED TO THE EXPECTANT MOTHER
IN THE CONTEXT OF FOLKLORE THINKING 179

Chapter 2.
CREATION OF FOLKLORIC TEXTS IN THE CONTEXT
OF CHILD REARING 183

Chapter 3.
CHILD REARING SONGS IN THE CONTEXT
OF SHIRAK'S CHILDREN'S FOLKLORE 192

Chapter 4.
THE NURSERY RHYME AS AN INDIVISIBLE PART
OF CHILDREN'S FOLKLORE 198

Conclusion 205

BOOK REVIEW 208

Օգտագործված գրականության ցանկ /References/ 212

ՀԱՍՄԻԿ ՄԱՏԻԿՅԱՆ

ՇԻՐԱԿԻ ՏՂԱԲԵՐՔ ԵՎ ՄԱՆԿԱՏԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

MATIKYAN HASMIK

BIRTH AND CHILD REARING IN SHIRAK

Խմբագիր՝ Ս. Հայրապետյան

Գեղ. և տեխ. խմբագիր՝ Հ. Վարդանյան

Ստորագրված է տպագրության՝ 26.09.24թ.
Գրաչափ՝ 60x84 1/16: Թուղթ՝ օֆսեթ: Տպագրությունը՝ օֆսեթ:
14 պայմ.տպ. մամուլ, Տպաքանակ՝ 200: