ԱՐՑԱԽԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Նվիրվում է Արցախի պետական համալսարանի
հիմնադրման 50-ամյակին

ԱՐՑԱԽԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՏՈՐ 3(3)

Աշխատասիրությամբ և ընդհանուր խմբագրությամբ բ.գ.թ., դոցենտ,
ԼՂՀ գիտության վաստակավոր գործիչ Ա. Յու. Սարգսյանի

ՍՏԵՓԱՆԱԿԵՐՏ
2020

Տպագրվում է Արցախի պետական համալսարանի

գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ - Սարգսյան Ա. Յու. (նախագահ), Առուստամյան Ն. Է., Հովհաննիսյան Լ. Լ., Ղազարյան Հ. Ս., Մարգարյան Լ. Գ., Մինասյան Շ. Մ., Շահնազարյան Ն. Ռ., Սաֆարյան Վ. Ա.

Հատորի պատասխանատուներ - Մարգարյան Լ. Գ.
Մինասյան Շ. Մ.

Արցախի ժողովրդագիտությունը. Ազգագրություն. Հատոր 3(3), Ստեփանակերտ: Արցախի պետական համալսարան, 2020, 726 էջ:

Մատենաշարը ներառում է Արցախի ժողովրդագիտության երեք բնագավառներին՝ ազգագրությանը, բանահյուսությանն ու բարբառին վերաբերող և առնչվող այն հիմնական նյութերը, որոնք գրառվել ու հրատարակվել են 19-րդ դարի կեսերից առ այսօր:

Երրորդ՝ սույն հատորում ընդգրկված են հետխորհրդային շրջանում կատարված՝ Արցախի ազգագրությանը վերաբերող ուսումնասիրությունները:

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

«Արցախի ժողովրդագիտություն» մատենաշարը, որը հիմնադրվել է Արցախի պետական համալսարանի գիտխորհրդի որոշմամբ և նվիրվում է մայր բուհի հիմնադրման 50-ամյակին, ընդգրկում է Արցախի ժողովրդագիտության երեք բնագավառներին՝ ազգագրությանը, բանահյուսությանն ու բարբառին վերաբերող և առնչվող այն հիմնական ուսումնասիրությունները, աշխատությունները, ժողովածուները, հոդվածները, գիտական զեկուցումները, ճանապարհորդական նոթերը, հուշագրությունները և այլ նյութերը, որոնք գրառվել ու հրատարակվել են հայ և օտարազգի տարբեր ազգագրագետների, բանագետների ու բանահավաքների, բարբառագետների, այլ բնագավառների գիտնականների, հասարակական ու եկեղեցական գործիչների, ճանապարհորդների, գրողների, Շուշի քաղաքի և որոշ գյուղերի ուսումնական հաստատությունների ուսուցիչների ու տեսուչների կողմից 19-րդ դարի կեսերից առ այսօր:

Յուրաքանչյուր բնագավառին վերաբերող առաջին հատորի առաջաբանում տրվում է տվյալ բնագավառի ուսումնասիրության պատմությունը, իսկ եզրափակող հատորի վերջում՝ ամբողջական մատենագիտական ցանկը՝ ամփոփ նկարագրություններով:

Նյութերը ներկայացվում են որոշակի խմբագրությամբ և սրբագրությամբ (բացառությամբ բարբառով գրառված նյութերի)՝ ընդհանուր առմամբ համապատասխանեցնելով ուղղագրության ու տառադարձության արդի սկզբունքներին: Բնօրինակներում ընդգրկված լուսանկարները, գծագրերը, քարտեզները և այլ բնույթի պատկերները, վերջում տրված ծանոթագրությունները, անձնանունների ու տեղանունների ցանկերը հատորաշարում հիմնականում չեն ներառվում:

Մատենաշարի երրորդ՝ սույն հատորում ընդգրկված են հետխորհրդային շրջանում կատարված՝ Արցախի ազգագրությանը վերաբերող հետևյալ ուսումնասիրությունները.

1. Ղահրամանյան Կ., ***Օջախի գիրք.Նշխարներ***, *Երևան, 2002 («Մեր ազգանունները» (էջ 115-133), «Ժողովրդական բժշկություն» (էջ 134-136), «Ավանդույթներ, սովորույթներ» (էջ 137-160), «Բերքահավաք՝ կլոր տարին» (էջ 161-162), «Ժողովրդական խոհանոց» (էջ 163-174), «Մրցումներ, խաղեր» (էջ 175-181)* բաժինները:

2. Мкртчян А., ***Общественный быт армян Нагоного Карабаха (вторая половина XIX– начало XX в.)***, *Ереван, 2010, 168 с.*

3. Тер-Саркисянц А., ***Армяне Нагорного Карабаха. История. Культура. Традиции***, *Москва, 2015 ("Традиционно-бытовая культура армян Нагорного Карабаха (XIX-начало XX в.)" (с. 561-690), "Этнокультурное развитие армян Нагорного Карабаха во второй половине XX-начале XXI в." (с. 691-824)* բաժինները:

4. Բաղդասարյան Ն., ***Վարչաքաղաքական և սոցիալ-տնտեսական կացությունը Ղարաբաղում 1813-1867 թթ.***, *Երևան, 2015, («Սոցիալ-տնտեսական կյանքը Ղարաբաղում 1813-1867 թթ.: Յարիզմի գաղութային քաղաքականության դրսևորումները» (էջ 115-214)* բաժինը):

5. Шахназарян Н., ***В тесных обьятиях традиции: патриархат и война,*** *Санкт-Петербург, 2011, 276 с.*

Կ.Ղահրամանյան

ՕՋԱԽԻ ԳԻՐՔ

ՄԵՐ ԱԶԳԱՆՈՒՆՆԵՐԸ

Այսօրվա իմաստով ազգանունը, որ անպայման պետք է կրի պետության յուրաքանչյուր քաղաքացի, հայերիս մոտ ձևավորվել է 19-րդ դարում, զանգվածային ձևով՝ դարի վերջերից: Սկզբում ազնվական բարձր խավի, խոշոր բուժուազիայի, առևտրավաճառականական դասի ներկայացուցիչ-ները, մշակույթի գործիչները, հետո աստիճանաբար հասարակության մյուս խավերն են «ձեռք բերել» ազգանուն: Եվրոպական երկրներում այդ պրոցեսն ընթացել է դրանից քիչ ավելի վաղ, մյուս ժողովուրդների մոտ՝ շատ ավելի ուշ՝ ընդհուպ մինչև վերջին տասնամյակները: Ասենք, որ որոշ ժողովուրդներ հնում նույնիսկ հստակ անվանում չունեին. ղազախները, օրինակ, խորհրդային կարգերից առաջ կիրգիզներ էին կոչվում[1]: «Ադրբե-ջանցի» բառը հորինվել է 1930 թվականից հետո, իսկ դրանից առաջ այդ տարածքի մահմեդական բնակչությունը, կազմված էթնիկական տարբեր զանգվածներից, անվանվում էր թաթ, թաթար, պարսկական թուրք և այլ ձևերով, որովհետև չէր ներկայացնում մեկ էթնոս: Աստիճանաբար նրանց մեջ իշխող դարձավ թուրքալեզու տարրը, և հանրապետության անունով բոլորն սկսեցին կոչվել ադրբեջանցիներ: Այդ ժողովուրդն ինքն իրեն ուղղակի «մուսուլման» է ասում մինչև հիմա:

Ազգանվան հասարակական բովանդակությունը շատ ավելի ծավալուն է, քան անվանը: Նորածնին անվանակոչելը կապված է միայն նրա ծնողների (երբեմն նաև մերձավորների) հետ: Ընդ որում չափահաս դառ-նալուց հետո անհատը կարող է փոխել իր անունը, պաշտոնապես ընդու-նել այլ, ավելի բարեհունչ կամ պարզապես իրեն դուր եկած անուն: Ազգանունն այդպես չի կարող ընտրվել, նրանում արտահայտվում է տվյալ անհատի արյունակցական կապն իր տոհմակիցների ու նախնիների հետ: Նույնիսկ այն բացառիկ դեպքերում, երբ այլևայլ պատճառներով միևնույն տոհմից ճյուղավորվում է նոր ազգանուն հոր, պապի կամ մեկ ուրիշ հարազատի (նախնու) անունով, անպայման հաշվի է առնվում տվյալ

[1] В.А. Никинов, ***Имя и общество,*** *Москва, 1974, с. 93*

անհատի հասարակական դիրքը, ճանաչումը: Այդ է պատճառը, որ նույնիսկ բացահայտ անբարեհունչ ազգանունը եզակի դեպքերում է փոխվում:

Մեր ժողովրդի մոտ հնում ընդունված է եղել անվան հետ նշել տոհմանունը՝ այն էլ միայն բարձր իշխանավորներինը: Անվան հետ հաճախ նշվել է, թե ում որդին է, նաև՝ հոր հայրը, տիտղոսը, արհեստը, զբաղմունքը՝ նայած, թե տվյալ մարդը ինչ դիրք էր գրավում հասարակության մեջ: Ցածր խավի համար նշվում էր միայն անունը, հաճախ աղճատված ձևով, նույնիսկ միայն մականունը: Կանանց համար այդ էլ չէր լինում: Մեզանում ամուսինն էլ չէր կնոջ անունը տալիս, այլ ասում էր *մեր կնեկը, էն հարսը* կամ կանչում էր՝ *ախմի, Շտվերանց աղջիկ* կամ՝ *Մայիլին աղջիկ* և այլն (դա կապված էր նաև նահապետական սովորությունների, նույնիսկ որոշ հավատալիքների հետ): Խորհրդային կարգերի ժամանակ, երբ կինն սկսել է մասնակցել հասարակական կյանքին, դպրոցը, աշխատանքը, ընտրությունը և այլն ստիպել են, որ պաշտոնապես գործածվի անուն-ազգանուն-հայրանունը, բայց կենցաղում այն դեռ չէր ամրացել: Ի դեպ, *հարս* բառը մեր բարբառում դարձել է *ազի:* Նույն տան հարսներին իրարից ջոկելու համար ասել են՝ *մեծ ազի, կուճուր ազի*, չնայած այդ *կուճուր ազին* կարող էր 70-80 տարեկան լինել:

Ուշագրավ է, որ հնում իրենցից ավելի բարձր դասի ներկայացուցչին, մանավանդ թագավորին կամ կայսրին դիմելիս չէր նշվում դիմողի տոհմանունը, անունն էլ հաճախ նվաստ ձևով էր գրվում: Ռուսաստանում խոշոր բոյարը, որից հպատակները սարսափում էին, ցարին դիմում էր, օրինակ, *«քո խոլոպ Վասկա»* ողորմելի ձևով: Գյուլիստանի փառավոր մելիք Եսային 1723 թ. Պետրոս Առաջինին գրած նամակում իր մասին նշում է՝ *«Ես ծառայից ծառա Եսայիս»:* Իսկ նույն մելիքի հեռավոր շառավիղի մասին հայրենի գյուղում, ընդհակառակը, փառավոր ձևով գրվել է. *«Այս է տապան Բեգլար բեգին, որ է որդի մելիք Փրիդոնին, թոռն քաջ մելիք Բեգլարին, հայոց իշխան Ղարաբաղին, տիրապետող Գուլուստանին»:*

Անհատի անվանման ձևերը հնում միջոց են եղել՝ ցույց տալու նրա դիրքը հասարակության մեջ, նրա արմատները, ուժը և այլն: Իսկ այժմ ազգանունը պարտադիր է յուրաքանչյուր կոնկրետ անհատին ճանաչելու, հասարակության կյանքը լիարժեք կազմակերպելու համար: Պետության մեջ յուրաքանչյուրը կրում է պաշտոնապես ճանաչված ազգանուն, անուն և հայրանուն: Այնուամենայնիվ, առօրյայում որոշ մարդկանց միայն անու-

նով են դիմում, ոմանց՝ ազգանունով, ոմանց էլ՝ անուն-հայրանունով՝ նայած, թե շրջապատն ինչպես է ընդունում, գնահատում նրան: Նույն այդ պատճառով որոշ մարդկանց նույնիսկ անունով չեն դիմում, այլ ընդունված մականունով կամ անվան աղճատված (կրճատված) ձևով:

Քաղաքացու անվանման եռաստիճան ձևը (ազգանուն, անուն, հայրանուն), որ ընդունված է Հայաստանում, ներկայումս բնորոշ է աշխարհի երկրների թերևս մեծ մասին: Առանձին երկրներում, որտեղ պաշտոնապես ճանաչված է բազմակնությունը, հայրանունից բացի փաստաթղթերի մեջ նշվում է նաև մոր անունը: Որոշ ժողովուրդների մոտ էլ, որտեղ հնում տոհմանվան գաղափար չի եղել, այլ ճանաչվել է միայն հոր անունը, զանգվածային անձնագրավորման ընթացքում հայրանունը դարձվել է ազգանվան հիմք, և մարդիկ կրում էին միայն ազգանուն և անուն (միջինասիական ժողովուրդները): Հայաստանի Հանրապետությունում նոր անձնագիր ընդունելու ժամանակ փորձ արվեց հրաժարվել հայրանունը նշելուց, բայց դա լայն դժգոհություն առաջ բերեց, և հայրանունը շարունակվեց նշվել:

Արժե հիշել, որ զանգվածային անձնագրավորման ժամանակ երբեմն նույն գերդաստանի եղբայրների անունները հիմք են դարձել իրենց զավակների ազգանունների համար: Այդ ձևով նույն գերդաստանի ճյուղերն իրարից որոշ իմաստով հեռացել են, բայց համագյուղացիները շարունակել են բոլորին կոչել նախկին տոհմանունով: Այսպես, Մանաշիդում Իրիցանք դարձել են Գալստյաններ և Առստամյաններ: Որպես կանոն՝ ազգանվան հիմք է դառնում տղամարդու անունը: Միայն եզակի դեպքերում է կնոջ անունը ազգանվան հիմք դարձել. երբ այդ կինը աչքի է ընկել իր բարձր արժանիքներով կամ վաղուց զրկված է եղել ամուսնուց, զավակները նրա անունով են ճանաչվել: Օրինակ՝ Մարյանյաններ, Հասմիկյաններ, Թարմինյաններ և այլն:

Արժե նշել նաև այսպիսի հանգամանք: Հոռեկում, օրինակ, Գյուլիստանի մելիքների 19-րդ դարի տոհմական գերեզմանոցում կարելի է կարդալ՝ *«գնդապետ Շամիրխան Փրիդոնեան մելիք Բեգլարեան ի ցեղէն տիրապետող մելիքաց Գյուլիստանի»:* Տվյալ դեպքում ո՛չ Փրիդոնեանը, ո՛չ էլ Բեգլարեանը ազգանուն չեն, գրվածը սոսկ նշանակում է, որ Շամիրխանը Փրիդոնի որդին էր, նա էլ՝ Բեգլարի որդին: Հնում հայրանունը նշվում էր «յան» վերջավորությամբ կամ պարզապես *«որդի Փրիդոնի»* ձևով: Իսկ ահա 20-րդ

դարի սկզբներից պահպանված մի արձանագրության մեջ նշված *Սոլոմոն-բէգ Մելիք-Բեգլարեան որդի մելիք Հովսեփի թոռն մելիք Փրիդոնի...* անվանման մեջ Մելիք-Բեգլարեանն ազգանուն է:

Մեր լեռնաշխարհի կյանքի մասին ուշագրավ նյութ են տալիս Շահումյանի գյուղերում տարածված ազգանունները: Որպես կանոն՝ ազգանվան համար հիմք է ծառայում նախնիներից մեկի անունը՝ վերջից ավելացնելով *յան (ենց, ունց, անց)* մասնիկը. աչքի ընկած մեկի անունով կոչում են նրա ժառանգներին՝ Սաքի (Սարգիս)՝ Սաքունց, Պողոս՝ Պողոսանց և այլն: Մեզանում տարածված են հին հայկական ու ավետարանական անունները և դրանցից կազմված ազգանունները՝ Առաքելյան, Վարդանյան, Մնացականյան, Աբրահամյան, Պետրոսյան, Հարությունյան, Սարգսյան, Պողոսյան, Սիմոնյան, Մովսիսյան և այլն:

Շատ հաճախ ազգանունը կազմվում է որևէ արհեստի անվանումից, որը բնորոշ է լինում տոհմի համար: Արհեստը սովորաբար անցել է հորից որդի, և այդ տոհմն էլ համագյուղացիների կողմից անվանվել է այդպես՝ *Նալբանդանք, Տերունք, Ղլեչունք, Պրուտանք* (բրուտ բառից), *Զարգարանք* և այլն: Մեր գյուղերի գերեզմանոցներում կան բազմաթիվ հուշարձաններ՝ տարբեր արհեստների հիշատակումով: Ներքին Շենի հին գերեզմանոցում կարելի է կարդալ այսպիսի արձանագրություններ՝

ա) *«Այս է տապան դալլաք Հարությունի որդի Ղազարին թվ. ՌՄՂ (1848)»:*

բ) *«Այս է տապան ուստա Սարքիսին, որ է որդի Ներսեսանք Սահակին վ. 1873թ.»* (այս *«ուստա Սարքիսը»* Ներքին Շենում և շրջակա գյուղերում հայտնի բրուտ է եղել):

գ) *«Այս է տապան Աբրահամին, որ է որդի Նալբանդանք Մուսաելին...»:*

դ) Հին Պարիսի գերեզմանոցում՝ *«Այս է տապան տերզիկ (դերձակ)... -ի»* և այլն:

Տարբեր գյուղերում կան *Նալբանդյաններ* (նալբանդը պայտագործն է), *Դալլաքյաններ (*դալլաքը վարսավիրն է, որը հնում նաև որոշ բժշկություն է արել), *Ղլեչյաններ* (ղլեչի՝ կաթսաներ կլայեկող), *Գզողյաններ* (բուրդ գզելու արհեստը), *Մեղրյաններ* (ինքնին հասկանալի է, որ մեղվաբուծության հետ է կապված), *Զարգարյաններ* (զարգարը արծաթագործ, ոսկերիչ վարպետն էր), *Բաղմանյաններ* (այգեգործության հետ է կապված), *Սառաջյաններ* (սառաջ անվանում էին անասունների առուվաճառքով զբաղվողներին),

Բոյախչյաններ (Բոյախչունք) (որը կապված է ներկարարի արհեստի հետ): Մեզ մոտ կա սակավ հանդիպող ազգանուն՝ *Չախմասազյան* (ճիշտ ձևը կլիներ *Չախմախսազյան*): 16-18-րդ դարերում մեր լեռնաշխարհում ամենակարևոր արհեստներից է եղել *չախմախով* (կայծքարով) հրացան սարքելը («սազ անելը»), որովհետև ընդերքը հարուստ էր զանազան մետաղներով: Առատ էր նաև վառոդը, իսկ զենքի պահանջը մեծ է եղել: Նույնիսկ կան տեղեկություններ այն մասին, որ Պետրոս Առաջինի ժամանակներից սկսած՝ մեր մելիքները որոշ չափով զենք են մատակարարել ռուսական բանակին: Բայց հետագայում *չախմախով* հրացանները գործածությունից դուրս են եկել, արհեստը վերացել է, դրա համար էլ այդ ազգանունը հազվագյուտ է դարձել:

Ազգանունների մի խումբ կապված է տիտղոսի, պաշտոնի հետ: Դրանցից են՝ *Բեգունց (Բեգյան, Բայունց)* (այսպես կոչում են բեկական տոհմի շառավիղներին), *Քյոխյան* (քյոխան գյուղապետն էր), *Գզիրյան* (զզիր, կատարածու), Վերին Շենում կա նաև *Կզրիսաքունց*, կա *Դիվանյան* (դիվանը դատարան, վերադաս մարմին էր նշանակում): Ղարաչինարում կա *Վեքիլյան* (վեքիլը որևէ բարձրաստիճան իշխանավորի պատվիրակն էր կամ վստահված անձը): Ներքին Շենում կա *Բաբուրյան* (բաբուրը գյուղերում հողաչափություն կատարողն էր):

Տարածված են հատկապես եկեղեցական պաշտոնների հետ կապված ազգանունները՝ *Եպիսկոպոսյան, Տերունք* կամ *Տերյան* (սովորաբար այդպես էր կոչվում տերտերի տոհմը), *Երիցյան* կամ *Իրիցանք*: Կա նաև *Ժամհարանք* (ժամհարը եկեղեցու զանգերի խփողն է): Պաշտոնից է ծագել նաև *Յուզբաշյան* ազգանունը (յուզբաշի՝ հարյուրապետ): Իսկ ահա *Մելիքյան* ազգանունը ոչ թե պաշտոնից, այլ հատուկ անունից է ստեղծվել, որն իր հերթին մելիքի պաշտոնի (տիտղոսի) հետ է կապված: Մելիքական տոհմի ժառանգները գրվում են այս ձևով՝ *Մելիք-Բեգլարյան, Մելիք-Օհանջանյան, Մելիք-Եգանյան* և այլն:

Ազգանունների մի մասը պարզապես մականուն է եղել: Օրինակ՝ *Ճաղարյան* (կապույտ աչքեր ունեցողին *ճաղար* են ասում), *Խաթայաններ* (*խաթա* անվանում են վտանգ, փորձանք բերող *մարդուն*): Կան *Ղարագաղյաններ* (ղարա (սև) գյաղա անվանումից, որը հավանաբար եղել է մականուն):

Մեզանում հանդիպում են *Բաղալյան, Հայրյան*, (նաև՝ *Հայրիկյան*), *Պապիկյան*: Դրանք կարող են կազմված լինել հետևյալ ճանապարհով: Ավանդաբար հոր (երբեմն նաև այլ հարազատի) մահից հետո, երբ ծնվում է զավակ, նրան անվանում են *Բաղալ (բեղալ, փոխարեն)*, այսինքն՝ հանգուցյալին փոխարինող: Նույն ձևով՝ հոր մահից հետո ծնվածին՝ *Հայրիկ:* Բայց դա կարող է լինել նաև անուն, երբ, ասենք, *Պապիկ* անունով մեկի տղան հոր պատվին իր նորածնին անվանակոչում է *Պապիկ:*

Մեր շրջանում տարածված են *Միմյան, Վելյան, Խիդիրյան, Քլանանք, Չիրքինյան* և այլ ազգանուններ, որոնք չեն հանդիպում այլ շրջաններում: Բոլորի ստույգ բացատրությունը դժվար է գտնել: *Միմ*-ը կարող է *Գերասիմ* կամ նման այլ անձնանունի վերջին մասից կազմված լինել (մեր բարբառում *սիմ*-ը *բարակ լար է նշանակում*, բայց դժվարանում ենք որևէ կապ տեսնել այդ իմաստի հետ): Բոլոր դեպքերում եղել է *Միմի* անուն, որով կոչվել են *Միմյաններ*: *Վելյան* ազգանունը կարող է կապվել Առավեղյան հին հայկական նախարարական տոհմի անվան հետ: Ինչպես հայտնի է, որոշ բարդ անձնանուններ երբեմն կիսվում են, առանձին-առանձին գործածվում, օրինակ, *Աստվածատուր* անվան վերջին մասն առանձնացվել, դարձել է առանձին անուն՝ *Ծատուր* (այդտեղից էլ՝ *Ծատուրյաններ*), *Հովսեփը՝ Սեփի* (այստեղից՝ *Սեփյաններ*), նույն ձևով *Մնացական* անունից՝ *Ցական, Խաչատուր* անունից՝ *Չատուր* և այլն: Նույն ճանապարհով *Առավեղյան* տոհմանունից կարող էր առաջանալ *Վելյան*, քանի որ *ղ*-ն մեր լեզվում հնչյունափոխվում, դառնում է *լ*:

Հետաքրքիր պատմություն ունի *Քլանանք* տոհմանունը: Ինչպես հայտնի է, ուշ միջնադարում մեր լեռնաշխարհը մտնում էր Պարտավ-Բարդայի պարսկական բեկլերբեկության կազմի մեջ: Այդ պատճառով Գյուլիստանի մելիքության տարածքը կոչվել է նաև Պարտավի երկիր, որը շատ ավելի լայն սահմաններ է ունեցել, քան հետագայի Շահումյանի շրջանը: Այն ունեցել է և՛ դաշտավայրային, և՛ անտառածածկ լեռնային տարածքներ: Այս վերջին մասը կոչվել է նաև *Բարդա-քոլանի*, որովհետև *քոլը* մեր բարբառում անտառ է նշանակում, ուրեմն՝ *անտառային Բարդա*: (Հետաքրքիր է, որ խորհրդային տարիներին էլ Շահումյանը կոչվում էր՝ Շահումյանի գյուղական շրջան՝ Բաքվի համանուն շրջանից տարբերելու համար, մի կարճ ժամանակ էլ կոչվեց Շահումյանի լեռնային շրջան): Քանի որ լեռնային տարածքի կենտրոնը, իշխանավորների նստավայրը Գյուլիս-

տանն էր, վերջինիս ներկայացուցիչները կարող էին կոչվել *Քոլանի, Քլանանք* (այս անունով տոհմ հենց միայն Գյուլիստանում կա): Այս տոհմանունը կարող է կապված լինել նաև *քլան/քլլան* (կողպեք, փական) պատրաստելու արհեստի հետ: Կարծում ենք, այսպիսի ծագումը տարօրինակ չպետք է թվա, որովհետև ազգանունները երբեմն նույնիսկ շատ զավեշտական ճանապարհով են գոյացել բնակչության զանգվածային անձնագրավորման ժամանակ: Քանի որ մարդիկ չեն ունեցել ազգանվան գաղափար, երբ փորձել են պարզել մարդու ով լինելը՝ ազգանուն գրելու համար, ճանաչված մեկը կողքից ասել է՝ *մեր յանից է* (մեր կողմից), գրել են *Մրյան*: Նույն *Մրյաններից* մեկի զավակին անձնագիր տալու ժամանակ *ր*-ի պոչը կարճ է գրվել, դարձել է *Մոյան*: Այդպես անհեթեթ ձևով առաջացել են *Մրյան* և *Մոյան* ազգանունները: Այսօր *Վելյանների, Խիդիրյանների, Սիմյանների, Քլանանք* և այլ և այլ զավակներ ապաստան են գտել աշխարհի տարբեր կողմերում՝ ԼՂՀ-ի գյուղերից մինչև Սիբիրի խորքերը և հեռավոր Ամերիկա՝ իրենց հետ աշխարհով մեկ սփռելով մեր անցյալի թանկ վկայությունները:

***

Աբովյան՝ *Աբով անունից, որն Աստվածապով անվան կրճատված ձևն է՝ Աստծո հույսով, Աստծուն ապավինած:*

Աբրահամյան՝ *Աբրահամ անունից, որը եբրայերեն (հին հրեական լեզվով) նշանակում է հայր բազմության:*

Ադամյան՝ *Ադամ անունից, եբրայերեն մարդ, տղամարդ, նաև՝ հող, կարմիր:*

Ազատյան՝ *Ազատ անունից, հայերեն ազատ բառից:*

Ազարյան՝ *Ազարիա անունը եբրայերեն նշանակում է աստվածային օգնություն* (իսկ ազար բառը վիշտ, նեղություն, վիրավորանք է նշանակում պարսկերեն, որով, կարծում ենք, անձնանուն չի կարող ստեղծված լինել):

Ազիզյան՝ *Ազիզ անունից, որ արաբերեն նշանակում է փառավոր, վեհաշուք:*

Ազրյան՝ *Ազարյան ազգանվան աղճատված ձևն է* (Ազրունց):

Աթաբեկյան՝ *Աթաբեկ անունից, միջնադարում թագավորի հայր, թագավորի խնամակալ պաշտոնից:*

Աթանասյան՝ *Աթանես անունից, հունարեն՝ Աֆանասի* (անմահ):

Աթանեսյան՝ տե՛ս ***Աթանասյան:***

Ալավերդյան (Ալլահվերդյան)՝ *Ալավերդի անունից* (Աստվածատուր):

Ալեքսանյան (Ալեքյան, Ալեքսանդրյան)՝ *Ալեքսանդր անունից, հունարեն՝ պաշտպան, խիզախ, մարդկանց օգնող:*

Ալեքամյան (Ալքամյան)՝ *Ալեք (Ալեքսանդր) անունից՝ Ալե ամի (հորեղբայր):* Այս տոհմից են ճյուղավորվել Բուզլուխի Ղազարյանները, Հովսեփյանները, Մկրտումյանները, Խաչատրյանները:

Ախպերջանանք՝ *տոհմանուն Ախպերջան անունից, պարսկերեն՝ եղբոր հոգի:*

Ահարոնյան՝ *Ահարոն անունից, եբրայերեն՝ լեռնաբնակ:*

Ադիբեկանք՝ *տոհմանուն, Ահդիբեկ (Ադիբեկ) անունից, պարսկերեն՝ բեկի ուխտ:*

Աղաբաբյան՝ *Աղաբաբ անունից, աղա՝ մեծատուն, բաբա՝ հայր (**պրսկ.**):*

Աղաբեկյան՝ Աղաբեկ անունից *(աղա* և *բեկ* բառերից*):*

Աղալովանք (Աղալոյանք)՝ *տոհմանուն Աղալո անունից, որն Աղալար անվան կրճատված ձևն է (աղա բառի հոգնակին):*

Աղամալյան՝ *Աղամալի անունից, աղայի ունեցվածք:*

Աղայան՝ *Աղունց տոհմանունից (աղա բառից):*

Աղաջանյան՝ *Աղաջան անունից, աղայի հոգյակ* (**պրսկ.**):

Ամիրջանանք՝ *տոհմանուն, ամիր՝ իշխան, հրամայող* (**արաբ.**):

Այդինյան՝ *Այդին անունից, լուսավոր* (**թրք.**):

Այվազյան՝ *Այվազ անունից, սպասարկող* (**արաբ.**), *խոհանոցի ծառա* (**թրք.**):

Անդրեասյան՝ *Անդրեաս, Անդրիաս (Անդրեյ) անունից, առնական, խիզախ* (**հուն.**):

Անդրանիկանք՝ *տոհմանուն, Անդրանիկ կոչում են ավագ որդուն, նշանակում է առաջնեկ, մեծ, երեց, չպետք է շփոթել Անդրոնիկ անվան հետ՝ տղամարդկանց հաղթող* (**հուն.**):

Անտոնյան՝ *Անտոն* (նաև՝ *Անդոն*) անունից, *մարտի մեջ մտնող, առաջնորդ, գլխավոր* (**լատ.**):

Աշրաֆանք՝ *տոհմանուն, Աշրաֆ անունից, ամենափառավոր* (**արաբ.**):

Աչիկզոզյան[1]**՝** *աչքաբաց* (**թրք.**):

---

[1] *Մեր հողի համար իր կյանքը զոհած Սիմոն Աչիկզոզյանին չենք ուզում առանձնացնել այս ցուցակից. այդ ազգանունից մեր շրջանում չկար*

Առաքելյան՝ *Առաքել (Ռաքել) անունից, որ նշանակում է ուղարկել:*

Առուշանյան *Առուշան անունից, լուսավոր, փայլուն* (**պրսկ.**):

Առուստամյան (Առստամյան)՝ *Առուստամ (Առստամ, Ռուստամ, Ռոստոմ)* անունից (*գետ, հեղեղ, ուժգին* (**պհլ.**)):

Ասատրյան՝ *Ասատուր (Աստվածատուր) անունից:*

Ասլունց՝ *տոհմական Ասլի* անունից, *ազնիվ* (**արաբ.**):

Ասկարյան՝ *Ասկյար* անունից, *զինվոր* (**արաբ.**):

Ասրյան՝ *Ասրի անունից:*

Ավագյան՝ *Ավագ* անունից: *Հրաչյա Աճառյանը բացատրում է, որ քրիստոնեության ընդունումից հետո եբրայերեն և հունարեն եկեղեցական անուններն սկսեցին թարգմանվել և գործածվել զուգահեռաբար. հունական Անաստասը թարգմանվեց Հարություն, Ապոստոլը՝ Առաքել, Թեոդորոսը՝ Աստվածատուր, Ստավրը՝Խաչիկ, եբրայերեն Սեթը՝ Մխիթար և այլն: Ստեղծվեցին նաև նոր անուններ՝կապված քրիստոնեական կյանքի բացատրությունների հետ՝ Համբարձում, Գալուստ, Խաչատուր, Մարգար, Կարապետ, Մկրտիչ, Ավետիս, Ավագ, Սրբուհի* և այլն:

Ավագիմյան՝ *Ավագիմ, Հովակիմ* անունից, *Աստված հաստատեց, Եհովան (Աստված)* հարյավ (**եբր.**):

Ավանեսյան (Հովհաննիսյան)՝ *Ավանես (Հովհաննես) անունից, տիրոջ շնորհը, աստվածաշնորհ* (**հին հր.**):

Ավետիսյան (Ավետիքյան)՝ *Ավետիս (Ավետիք) անունից, բարի լուր:*

Արդուխանյան՝ տե՛ս ***Օրդուխանյան:***

Արզումանյան՝ *Արզուման անունից, փափագող, կարոտ* (**պրսկ.**):

Արշակյան՝ *Արշակ անունից, ավագ ձիապան* (**հուն.**), *արջի փաղաքշական անվանումը* (**պրսկ.**):

Արտաշեսանք, Արտաշանք՝ *տոհմանուն Արտաշես անունից, արդարությամբ իշխող* (**հին պրսկ.**):

Բաբայյան՝ *ծագել է համապատասխան տոհմանունից, բաբալի՝ հայր ունեցող* (**թրք.**):

Բաբայան՝ *համապատասխան տոհմանունից, բաբա՝ հայր,* նաև՝ *հարգելի, ազնիվ, պատվական* (**թրք.**):

Բաբաջանյան՝ *Բաբաջան անունից, հոր հոգյակ, սիրելի* (**թրք.**):

Բաբաքյոխյան՝ *համապատասխան տոհմանունից, բաբա՝ հայր, հարգելի, պատվական* և *քյոխա (գյուղապետ)* բառերից, *կարելի է հասկանալ իբրև պատվական գյուղապետ, գյուղապետների հայր:*

Բաբուռյան՝ *համապատասխան տոհմանունից, բաբուռչի՝ համայնքի կողմից ընտրված մեկը, որը համայնքի անդամների միջև բաժանում էր հողն ըստ խղճի:*

Բյագունք՝ *տոհմանուն բյագ* (բեգ, բեկ) բառից:

Բաղալյան՝ *Բաղալ* անունից, *փոխարեն* (**արաբ.**), *որդին,* որը փոխարինում է հորը, ծնվում է նրա (կամ այլ հարազատի) մահից հետո:

Բալաբեկյան՝ *Բալաբեկ* անունից, փոքր իշխան (**թրք.**):

Բալաղունց՝ *տոհմանուն Բալաղա* անունից, *փոքր աղա* (**թրք.**):

Բալասանյան՝ *Բալասան* անունից, *անուշահոտ ծաղիկ, ինչպես և այդ ծաղկից ստացված յուղը* (**արաբ.**):

Բալայան՝ *Բալա* անունից, *մանուկ, որդի* (**թրք.**): Շրջանում Բալայաններ կային Գյուլիստանում: Այդպես գրվել են *Բալա նախապապի* անունով: *Այն տոհմերից մեկն է, որոնք XVIII դ. վերջերին մելիքի հետ չգաղթեցին, մնացին, պահեցին գյուղը, մինչև որ գաղթածներն էլ վերադարձան:*

Բալլուվանք՝ *տոհմանուն Բալլու* անունից, *նշանավոր, հայտնի,* նաև՝ *մեղր ունեցող* (**թրք.**):

Բալյան՝ *համապատասխան տոհմանունից* (բալ՝ մեղր), կապված մեղվապահության հետ:

Բախշունք՝ *տոհմանուն Բախշի անունից, կրճատված Խուդաբախշից, աստվածատուր* (**պրսկ.**):

Բաղդասարյան՝ *Բաղդասար անունից, պահիր արքայի կյանքը* (**ասոր.**):

Բաղունց՝ *տոհմանուն, բաղ ունեցող,* գուցե նաև՝ *Բաղի* անունից:

Բաղյան՝ *Բաղունց տոհմանունից,* թերևս՝ *Բաղի* անունից:

Բայունց՝ *համապատասխան տոհմանունից, բայ (բեկ, բեյ)* բառերից:

Բաշրաթանք՝ *տոհմանուն, բաշարաթ՝ ավետիս* (**արաբ.**):

Բաշրաթյան՝ տե՛ս **Բաշրաթանք**:

Բարխուդարանք՝ *տոհմանուն Բարխուդար անունից, բախտավոր* (**պրսկ.**):

Բարսեղյան՝ *Բարսեղ* (Պարսեղ) *անունից, արքա, թագավոր* (**հուն.**):

Բեգիյան (Բեգյան, Բեկյան)՝ *Բեգի անունից,* իշխան (**թրք.**):

Բոզյան՝ *Բոզունք* տոհմանունից, որը կապված է այդ տոհմի մարդկանց բնորոշ գույնի հետ (*գունատվածության նման*): Կար Մնասին Շենում: Բարեհնչուն դարձնելու նպատակով ոմանք գրվում են *Բազյան*:

Բոյախչունք՝ *տոհմանուն արհեստի անունից, ներկարար* (**թրք.**):

Բուդաղյան՝ *Բուդաղ անունից, բարունակ* (**թրք.**):

Բուդդանանք՝ *տոհմանուն Բուդդան (Բոգդան) անունից, աստվածատուր* (**ռուս.**):

Բուշունք՝ *տոհմանուն բոշա բառից:*

Գալստյան՝ *Գալուստ (Կյալուստ) անունից, ակնարկվում է փրկչի գալը*:

Գասպարյան (Կասպարյան, Կասպարով)՝ *Գասպար անունից*:

Գարունք՝ *տոհմանուն Գարի (Գարեգին) անունից*:

Գզիրյան՝ *Կիզիրանք տոհմանունից, որը ծագում է համապատասխան պաշտոնի անունից, նույն տոհմի որոշ ճյուղեր գրվում են Կիզիրյան, իսկ մի ճյուղը՝ Գիզիրյան:*

Գզողյան (Կիզողանք)՝ *համապատասխան տոհմանունից, արհեստի անունից (բուրդ զզող):*

Գյանջունք՝ *տոհմանուն, Գանձակից՝ Գյանջայից եկած*:

Գյոժգյան՝ *Գյոժգի* անունից: *Վերին Շենում աչքի ընկած Գյոժգի պապ է եղել, որի հետ է կապված Ղարագյոլի մոտ գտնվող «Գյոժգին քար» տեղանունը*:

Գյորգյան՝ *Գյորգի (Գեորգի)* անունից:

Գյորգունք *տոհմանուն Գեորգի անունից*, տե՛ս ***Գևորգյան:***

Գյուլումյան՝ *տոհմանուն (ծաղկի անունից):*

Գյուրջունք՝ *տոհմանուն, Վրաստանից՝ Գյուրջստանից եկած.* Ակնարկվում է XVIII դ. վերջերին մեր տեղահանված բնակչության վերադարձը XIX դ. սկզբներին:

Գրիգորյան՝ *Գրիգոր անունից, առույգ, զգոն* (**հուն.**):

Գուդովիչանք՝ *տոհմանուն, գրվում են Բաղմանյան (Ներքին Շենում):*

Գուդունք՝ *տոհմանուն, գրվում են Ավանեսյաններ:*

Գուրդունք՝ *տոհմանուն, գրվում են Հարությունյան (Գյուլիստան):*

Գևորգյան՝ *Գևորգ անունից, երկրագործ, հողագործ* (**հուն.**):

Դադյան, Դադո, Դադի՝ *Թադևոս անունից, կար միայն Էրքեջում*: Տե՛ս ***Թևոսյան:***

Դալլաքյան՝ *արհեստի անունից, վարսավիր, սովորաբար նաև որոշ բժշկություն էր կատարում:*

Դանիելյան՝ *Դանիել անունից, աստվածային դատավոր* (**եբր., ասոր.**):

Դավթյան՝ *Դավիթ անունից, սիրեցյալ* (**եբր.**):

Դիվանյան՝ *համապատասխան տոհմանունից, դատարան, վերին ատյան:*

Եղիգարյան՝ *Եղիգար անունից, հիշատակ* (**պրսկ.**):

Եթարանք (Յթարանք)՝ *տոհմանուն իգական անունից, հերիք, բավական* (**թրք.**):

Եղիազարյան՝ *Եղիազար անունից, կազմված է Աստված և օգնություն բառերից* (**եբր.**):

Եղյան՝ *Եղիա անունից, Աստված* (**եբր.**):

Եսայան՝ *Եսայի անունից, ազատել, փրկել* (**եբր.**):

Երիցյան (Իրիցանք)՝ *երեց բառից, ավագ, անդրանիկ որդի, բայց ազգանվան հիմքում ընկած է հոգևոր պաշտոնը՝ քահանա: Իրիցանք տոհմանուն հայտնի է տարբեր գյուղերում, որոնք գրվում են տարբեր ազգանուններով, Գյուլիստանում՝ Մովսիսյան, Մանաշիդում՝ Առստամյան և այլն:*

Զարգարյան՝ *զարգար* (ոսկերիչ) *արհեստի անունից:*

Զաքարյան (Զախարյան)՝ *Զաքար անունից, աստվածային հիշատակ* (**եբր.**):

Զինավորյան՝ *Զինավոր անունից, սուրբ Սարգսի վերադիրն է՝ զենք կրող:*

Զիլփունք՝ *տոհմանուն Զիլփի անունից, խոպոպիք* (**պրսկ.**), *ունի վարսենիկ իմաստը:*

Զոհրաբյան՝ *Զոհրաբ անունից, կարմրափայլ* (**պրսկ.**):

Թևոսյան՝ *Թևոս* (Թադևոս) *անունից, գովք* (**հին հր.**):

Թալիշանք՝ *Թալիշ հատուկ անունից, նշանակում է անհավատ, կռապաշտ: Կա նաև Թալիշ գյուղից ծագած լինելը մատնանշող տոհմանուն՝ անսովոր հնչյունափոխումով՝ Թրշեցունց:*

Թաթունց՝ *տոհմանուն, ձեռքի թաթ, որից կան նաև Թաթիկ, Թաթուլ անուններ:*

Թամամյան՝ *Թամամ անունից, ամբողջական, կատարյալ* (**արաբ.**):

Թամրազանց՝ *տոհմանուն Գյուլիստանում՝ մելիք Թամրազի անունից:*

Թարխանյան՝ *Թարխան անունից, թարխաններ՝ ազատ գյուղացիներ, որոնք պարտավոր էին զենք կրել, զինվոր լինել մելիքի, խանի մոտ Վրաստանին ենթակա շրջաններում: Կարծում ենք, այս անունը ծագում է պաշտոն մատնանշող բառից, թարխան՝ բարձր աստիճանավոր Պարսկաստանում, արաբների մոտ՝ վեզիրից բարձր պաշտոնյա:*

Թուրանք՝ *տոհմանուն՝ կապված թուր բառի հետ (քաջ, կտիճ իմաստով), նախնիները ժառանգաբար եղել են դարոգա (ոստիկանապետ): Հետագայում պարսկերենի ազդեցության տակ տարածում է ստացել Ղահրաման (կտիճ, քաջ* (**պրսկ.**)) *անունը, և այս նույն տոհմը կոչվել է Ղահրամանանք:*

Թումասանք՝ *տոհմանուն Թումաս անունից, երկվորյակ* (**հին հր.**):

Ժամհարանք՝ *տոհմանուն ժամհար* բառից: *Այդպիսի միայն մեկ տոհմ կար Ներքին Շենում: Եկվոր մի միայնակ երիտասարդ գյուղի եկեղեցու ժանհարն էր՝ զանգերը խփողը: Ում տանը նա ապրում էր, նրանց կոչեցին Ժմհարանք, բայց գրվում են Սանթրոսյան:*

Ժեշտունք՝ *տոհմանուն ժեշտ (թիթեղ) բառից, կապված թիթեղագործության հետ, գրվում են Աբրահամյան (գուցե նաև այլ ազգանունով):*

Իբրիզանց՝ *տոհմանուն թերևս իբլիս (սատանա, չար ոգի) մականունից:*

Իսրայելյան՝ *Իսրայել անունից (Աստված և կռվել բառերից՝ աստվածամարտ* (**եբր.**)):

Լալայան՝ *Լալա անունից, խնամակալ, դաստիարակ* (**պրսկ.**): *Կարծում ենք՝ կապ չունի Լալա (կակաչ) կանացի անվան հետ:*

Լաչինանք՝ *տոհմանուն Լաչին անունից, բազե* (**թաթար.**):

Խալափյան՝ *Խալափ (Խալաֆ) անունից, անուշահոտ ուռենի* (**արաբ.**):

Խալիլանք՝ *տոհմանուն Խալիլ անունից, բարեկամ* (**արաբ.**):

Խանլարյան՝ *Խանլար անունից, խան բառի հոգնակին, ինչպես որ կա Բեգլար, Աղալար:*

Խաչատրյան՝ *Խաչատուր անունից* (տե՛ս ***Ավագյան*** *ազգանվան բացատրությունը):*

Խիդիրյան՝ Խդըր *(Խտըր) անունից, արաբական մի մարգարեի անունից:*

Խոյունք՝ *տոհմանուն: Շրջանում այդպիսի միայն 1 տոհմ կար, Գյուլիստանում, գրվում էին Եսայան:*

Խուդանանք՝ *տոհմանուն Խուդի (Խուդան) անունից, աստվածային* (**պրսկ.**):

Ծատուրյան՝ *Ծատուր անունից, Աստվածատուր անվան կրճատ ձևը: Այս տոհմը Ներքին Շենում ճյուղավորվել է Ղահրամանյաններից: Վերջիններիս նահապետներից մեկը Թիֆլիսից իր հետ բերել է մի որբ, անօթևան տղայի՝ Ծատուրին, որդեգրել, իր երեք որդիների հետ հավասար բաժին տվել, նրա սերունդներին էլ Ծատուրյաններ են կոչել, որպեսզի այդ անունը անհետ չկորչի:*

Կարապետյան՝ *Կարապետ անունից, առաջնորդող, ճանապարհ բացող,* տե՛ս ***Ավագյան*** ազգանվան բացատրությունը:

Կիզիրանք՝ *տոհմանուն զզիր բառից, գյուղական տանուտերի մոտ աշխատող պաշտոնյա:*

Կիզիրյան՝ *համապատասխան տոհմանունից:*

Կիզողանք՝ *տոհմանուն բուրդ զզելու արհեստից.* տե՛ս ***Գզողյան***:

Կիզրիսաքունք՝ *տոհմանուն, զզիր Սաքի՝ Սարգիս:*

Կոսյան՝ *Կոսունց տոհմանունից, որն էլ իր հերթին թերևս Կոսի անունից է ծագել, Կիրակոս անվան երկրորդ մասից, ինչպես որ մեր կողմերում կատարվում էր. Խաչատուր անունից՝ Չատուր, Աստվածատուր անունից՝ Ծատուր, Մնացական անունից՝ Ցական, Ալավերդի անունից՝ Վերդի, Ալեքսանդր անունից՝ Սանթրի և այլն: Շրջանում Կոսյաններ կային միայն Գյուլիստանում:*

Կրպեյան[1]**՝** *Կարապետ (Կրպե) անունից:* տե՛ս ***Ավագյան***:

Հախյան՝ *Հախունց տոհմանունից, հախ՝ վճար, գին, նան՝ արդարություն, իրավունք* (**արաբ.**):

Հախվերմազանց՝ *տոհմանուն, վճարը չտվող, հայտնի էր միայն Ներքին Շենում: Գրվում են Վելյան: Այդպես կոչել են դաշտում վարձով աշխատողների «հախկը» չտանելու պատճառով:*

Հակոբյան՝ *Հակոբ անունից, խաբեբա* (**եբր.**):

Համբարձումյան՝ *Համբարձում անունից, կապված Քրիստոսի համբարձվելու հետ:*

Համզունք՝ *տոհմանուն Համզա անունից, ախորժակ, վավաշոտություն* (**արաբ.**):

Հայրապետյան՝ *Հայրապետ անունից, կաթողիկոս, վարդապետ:*

---

[1] *Այս ազգանունից Շահումյանում չկար, սակայն չենք ուզում այդ հողի համար իր կյանքը զոհած Թաթուլ Կրպեյանին առանձնացնել շահումյանցիներից*

Հայրյան՝ *Հայրունց տոհմանունից, որը Հայր, Հայրի, Հայրիկ կամ Հայրանուն անունից է: Շահումյանում տարածված է Հայրիկ ձևը, որից կարող էր այն ծագել: Երեխային հոր անունով կոչելուց բացի երբեմն կոչել են նաև ուղղակի Հայրանուն, որի կրճատված ձևերից են Հայրան, Հերան, Խերան անունները և դրանցից կազմված ազգանունները: Ներքին Շենի Հայրյանների մի ճյուղը կոչվում է Պետրոսյան*: Տե՛ս նաև ***Միմյան***:

Հարությունյան՝ *Հարություն անունից, ակնարկվում է Քրիստոսի հարություն առնելը:*

Հմայակյան՝ *Հմայակ անունից, օրհնյալ* (**հին պրսկ.**):

Հովակիմյան՝ *Հովակիմ անունից: Շահումյանում տարածված է հիմնականում* Ավագիմ (Ավագիմյան) *ձևով*: Տե՛ս ***Ավագիմյան***:

Հովասափյան ՝*Հովասափ անունից, տեր դատավոր (**եբր.**): Գյուլիստանի հնագույն տոհմերից է, հնում կոչվել են Սաղաթելյաններ, հետագայում, երբ գյուղի ծխական քահանան գրվում էր Կորյուն քահանա Հովասափյան, այսինքն՝ Հովասափի որդի, համատարած ազգանուններ մտցնելու ընթացքում այդ հայրանունը դարձել է ազգանուն:*

Հովհաննիսյան՝ *Հովհաննես անունից, տիրոջ շնորհ, աստվածաշնորհ (**եբր.**), որը Շահումյանում տարածված է Հանես, Ավանես, Վանես, նաև Օհան ձևերով, սակայն որպես ազգանվան հիմք վերցրվել է ուղիղ (գրական) ձևը:*

Հովսեփյան՝ *Հովսեփ անունից, ավելանալ, աճել արմատից, նաև՝ աստվածաբնակ* (**եբր.**): *Շահումյանում տարածված են Օսեփ, Սեփի ձևերը, որից՝ Օսեփյան, Օսիպյան, Սեփյան:*

Ղաբուլյան՝ *Ղաբուլանց տոհմանունից, ընդունել, համաձայնել* (**արաբ.**):

Ղազարյան՝ *Ղազար անունից, փրկիչ Աստված* (**եբր.**):

Ղահրամանյան՝ *Ղահրաման անունից, քաջ, կտրիճ* (**պրսկ.**): *Այս տոհմի մի ճյուղը, Հակոբ քահանայից սկսած, գրվել է Խաչատրյան Հակոբի հոր՝ դպիր Խաչատուրի անունով: Նա գրվում էր Հակոբ քահանա դպիր Խաչատրյան Ղահրամանյանց. Խաչատրյանը հայրանունն էր, Ղահրամանյանց՝ տոհմի անունը: Երբ սկսեցին համատարած բոլորին ազգանուններով նշել, հայրանունը դարձրին ազգանուն, իսկ տոհմանունը մի կողմ թողնվեց:*

Ղարախանանց՝ *Ղարախան անունից, մեծ (սև) խան:*

Ղարադաղյան՝ *Ղարագյադա մականունից՝սև տղա, մեծ խան* (**պրսկ.**):

Ղարիբյան՝ *Ղարիբանք տոհմանունից, Ղարիբ հատուկ անունից՝ պանդուխտ, աստանդատական* (**արաբ.**):

Ղարսունք՝ *տոհմանուն, անձնագրավորման ժամանակ դարձել են Վարդանյաններ: Այդ անունով տոհմ հայտնի է Մանաշիդում:*

Ղաշանգանք՝ *տոհմանուն, դաշանգ (գեղեցիկ) բառից: Այդպես կոչել են Հակոբ պապին (Ղաշանգ Ակուփ):*

Ղլեչյան՝ *Ղլեչունց տոհմանունից, կապված կլայեկելու արհեստի հետ (ղլեչի):*

Ղուլյան՝ *Ղուլունց տոհմանունից: Նույն ազգանունը կրող երկու տարբեր տոհմեր կան՝ Դալլաք Ղուլունց և Սիրման Ղուլունց, որոնց նախապապերը եղել են եղբայրներ: Կարծում ենք, Ղուլի անունը Ալլահղուլի անվան կրճատ ձևն է՝ Աստծու ծառա* (**պրսկ.**):

Ղուկասյան՝ *Ղուկաս անունից, հարություն կամ լուսավոր* (**հուն.**):

Ղևոնդյան՝ *Ղևոնդ* (Ղևանդ) *անունից, առյուծ* (**լատ.**):

Ճիվիկանք՝ *տոհմանուն Ջահավիր (Ջավիկ, Ճիվիկ) անունից, գոհար բառից:*

Ճղսպանանք՝ *տոհմանուն, ջրաղացպան (ճղասպան) բառից:*

Մադաթանք՝ *տոհմանուն Մադաթ անունից, օգնություն, նաև՝ Աստվածային պարգև* (**եբր.**):

Մաթևոսյան՝ *Մաթևոս անունից, աստվածատուր պարգև* (**հուն.**), *որը Շահումյանում տարածված է Մաթոս ձևով:*

Մակարյան (Մակառյան)՝ *Մկառանք տոհմանունից, Մակար անունից՝ երջանիկ* (**հուն.**):

Մակյան՝ *դժվարանում ենք ծագումն ստույգ նշել, շրջանում կար Մակի անուն, որը թերևս Մակար անվան կրճատ ձևն է: Շրջանում Մակյաններ կային միայն Գյուլիստանում:*

Մաղաքելունց՝ *տոհմանուն Մաղաքիա (Մաղաքել) անունից՝ հրեշտակ* (**եբր.**):

Մամիկոնյան՝ *Մամիկոն անունից, հին ձևը՝ Մամգուն, որին չինական ծագում է վերագրվում, ըստ Հր.Աճառյանի՝ մաների իշխան:*

Մայիլանք՝ *տոհմանուն Մայիլ անունից՝ հիացած, սիրահարված* (**արաբ.**):

Մանվելյան՝ *Մանվել (Էմանուիլ)* անունից՝ *Աստված մեզ հետ է* (**հին հր.**):

Մարգարյան՝ *Մարգար անունից, մարգարե բառից:*

Մարյանյան՝ *Մարիանանք տոհմանունից, Մարիամ (Մարիան) անունից.*

Մարտիրոսյան՝ *Մարտիրոս (Մարդիրոս) անունից, հայերեն բառից, ռուսական միջավայրում ոմանք դարձել են Մարտիրոսով, Մոսկվայում նույնիսկ Մարտյասով:*

Մարության՝ *Մարութա անձնանունից՝ տերություն* (**ասոր.**):

Մեժլումյան՝ *Մեժլում անունից՝ խենթ* (**արաբ.**): *Կա նաև այդ անվան կրճատ ձևը՝ Մեժի, որից՝ Մեժունց ազգանունը:*

Մեժունց՝ տե՛ս ***Մեժլումյան:***

Մելիքյան՝ *Մելիք անունից՝ թագավոր* (**արաբ.**), *հայերենում՝ իշխան, տանուտեր: Նախախորհրդային շրջանում մելիքական տոհմերի զավակները կրում էին Մելիք մասնիկով տոհմանուն՝ Մելիք-Բեգլարյան, Մելիք-Աբովյան և այլն: Խորհրդային տարիներին այդ մասնիկից հրաժարվեցին շատերը, որովհետև մելիքները համարվում էին շահագործողներ և այդ կարգերի թշնամի: Դրան հակառակ՝ ձևավորվեցին խորհրդային կարգերին բնորոշ ազգանուններ, օրինակ՝ ռանչպար մասնիկով կազմված. Հայտնի է Ռանչպար-Զաքարյան ազգանուն:*

Մելյան՝ *Մելիք անվան կրճատ ձևից՝ Մելի անունից: Այս ազգանունը հանդիպում է նաև Շամշադինի, Դիլիջանի, Կարմիրի կողմերում, որտեղ կան XVIII դ.վերջերին Գյուլիստանի մելիքությունից արտագաղթած բնակիչներ:*

Մելքոնյան՝ տե՛ս *Մելքումյան (երկու ձևն էլ հանդիպում է նույն տոհմի մեջ):*

Մելքումյան՝ *Մելքում (Մելքոն) անունից՝ թագավոր* (**եբր.**):

Մեխակյան՝ *Մեխակ (ծաղիկ) անունից:*

Մեհրաբյան՝ *Մեհրաբ անունից, արեգակ և ջուր բառերից՝ արևափայլ* (**պրսկ.**):

Մեղրյան՝ *Մեղրի անունից, որը կապվում է մեզ մոտ տարածված մեղվաբուծության հետ: Շրջանում Մեղրյաններ կային միայն Գյուլիստանում: Այդպես գրվել են Մեղրի նախապապի՝ հայտնի Միրուք Մեղրիի անունով: Գյուղի այն տոհմերից է, որոնք XVIII դ. վերջերին չգաղթեցին մելիքի հետ, մնացին, պահեցին գյուղը, մինչև որ գաղթածներն էլ վերադարձան:*

Մեջլումյան՝ տես ***Մեժլումյան:***

Մինասյան՝ *Մինաս անունից, որը, ըստ Հր.Աճառյանի, եգիպտական ծագում ունի (կապ չունի հունարեն կամ լատիներեն լուսին բառի հետ):*

Միրաբյան՝ *Միրաբանք տոհմանունից, ջրաբաշխի պաշտոնից:*

Միրզաբեկյան՝ *Միրզաբեկ անունից, միրզա՝ ազնվական, իշխանազն, և բեկ բառերից* (**պրսկ.**):

Միրզաջանյան՝ *Միրզաջան անունից՝ Միրզայի հոգի* (**պրսկ.**):

Միքայելյան՝ *Միքայել անունից, նշանակում է՝ ով է որպես Աստված* (**եբր.**):

Մխիթարյան՝ *Մխիթար անունից, հայերեն՝ սփոփանք:*

Մկրտչյան՝ *Մկրտիչ անունից, ակնարկվում է Հովհաննես Մկրտիչը, որի անվան այդ վերադիրը հետագայում դարձել է առանձին անուն: Հայտնի է նաև Միկիչ, Մակիչ ձևերով:*

Մկրտումյան՝ *Մակրտում (մկրտել) հազվադեպ անունից:*

Մնացականյան՝ *Մնացական անունից՝ երկար կյանք ունենալ, որը տարածված է հատկապես Ցական կրճատ ձևով:*

Մոսյան՝ *Մոսունց տոհմանունից, որն էլ իր հերթին Մոսի, Մովսես անունից է՝ ջրից հանված* (**հին հր.**):

Մովսեսյան՝ *Մովսես անունից՝ ջրից հանված* (**հին հր.**):

Մռավյան՝ *Մռավ* անձնանունից, որը *Մռավ սարի* անունից է. *ըստ Հր.Աճառյանի՝ մառ* (մշուշ, մթություն) *բառից է ծագել: Այս բացատրությունը համոզիչ է թվում, որովհետև այդ բարձր լեռը հաճախ է մառով (ըստ մեր խոսվածքի՝ մառավ, մռավ) պատած, մշուշապատ լինում:*

Մուրադյան՝ *Մուրադ անունից՝ փափագ, ցանկություն* (**արաբ.**):

Նաբաթյան՝ *նաբաթ՝ սառնաշաքար, բյուրեղաշաքար: Հավանաբար կապված է այդպիսի շաքար պատրաստելու արհեստի հետ: Հնարավոր է նաև, որ առաջացած լինի Նաբաթ հատուկ անունից:*

Նազարյան՝ *Նազար անունից, նայվածք, հայացք* (**արաբ.**), *նաև՝ Աստծոն նվիրված, հին հրեերեն՝ նաև պահպանել. կարծում ենք, ծագած կարող է լինել արաբերեն արմատից, քանի որ ավելի վաղ շրջանից հայտնի չէ այդպիսի անուն:*

Նալբանդյան՝ *Նալբանդ, պայտար* (**պրսկ.**) *արհեստի անունից:*

Նահապետյան՝ *Նահապետ անունից, հայերեն նահապետ բառից:*

Նասիբյան՝ *Նասիբ անունից՝ բախտ, վիճակ* (**արաբ.**):

Նավասարդյան՝ *Նավասարդ անունից, որն էլ հայկական Նավասարդ ամսվա անունից է (Նոր տարի):*

Նարգիզանք՝ *տոհմանուն ծաղկի անունից* (**հուն.**), գուցե նաև *Նարգիզ* կանացի անունից:

Նարիմանյան՝ *Նարիման անունից՝ սառը միտք ունեցող, նաև քաջասիրտ* (**պրսկ.**):

Ներսեսյան, Ներսիսյան՝ *Ներսես անունից, պահլավերեն՝ Ներսեհ, լատիներեն ձևը՝ Ներսես, արու, արական և խոսք, պատգամ բառերից: Կա նաև Նեսունց՝ նույն անունից:*

Նիգարյան՝ *Նիգարանք տոհմանունից, որն էլ իր հերթին Նիգար բառից է՝ նկար, պատկեր* (**պրսկ.**). *այդպիսի անուն մեր կողմերում չի հանդիպում, հնարավոր է՝ ծագել է նկարելու արհեստից:*

Շախյան, Շախիյան՝ *Շախի, շահ, արքա* (**պրսկ.**) *անունից:*

Շահումյան՝ *Շահում անունից՝ իմ շահ, իմ արքա:*

Շամիրանք՝ *տոհմանուն Շամիր (Շահամիր) անունից, որը կազմված է շահ* (**պրսկ.**) *և ամիր, իշխան* (**արաբ.**) *բառերից:*

Շատվերյան՝ *տոհմանուն հայերեն շատվոր (շատոնք) բառից. այդպես կոչվում էին բազմանդամ, խոշոր գերդաստանները: Այլ վայրերում գործածվում է նաև Շատվորյան ձևը:*

Շելունց (նաև՝ Շելլունց)՝ *դժվարանում ենք բացատրել:*

Շիրինյան՝ *Շիրին անունից՝ քաղցր, անուշ* (**պրսկ.**):

Շմավոնյան՝ *Շմավոն անունից, Սիմեոն, Սիմոն* (**եբր.**) *անվան ասորական ձևը, նշանակում է Աստված լսեց:*

Շուղունց՝ *տոհմանուն, Շողակաթ (Շուղի, Շողո, Շողիկ) անունից՝ շողից կաթած, այսինքն արևի շողից ծնված: Տարածում է ստացել հատկապես Վաղարշապատում (Էջմիածնում) կառուցված համանուն տաճարի կապակցությամբ:*

Ոսկանյան՝ *Ոսկան անունից, հայերեն ոսկի բառից. այլ տեղերում՝ Օսկի, Օսկան, Օսկանյան:*

Չալյան՝ *Չալունք տոհմանունից, որն էլ ծագել է թերևս Չալ մականունից՝ խաժ աչքեր ունեցող:*

Չախկալանք՝ *տոհմանուն, այդպես կոչվել են չախկալ (կապտավուն) աչքեր ունենալու պատճառով (Չախկալ Թյունի պապից սկսած):*

Չախմասազյան՝ *համապատասխան տոհմանունից՝ չախմախ սազ անող (չախմախով հրացան պատրաստող):*

Չանգլունք՝ *դժվարանում ենք բացատրել:*

Չփլաղանք՝ *տոհմանուն Չփլաղ (մերկ, լրիվ ունեզուրկ) մականունից. հայտնի են այս մականունից ծագած Չփլախյան, Չպլաղյան, Չիպլակյան և այլ ձևեր: Ծագումով Էրզրումից այդ տոհմի մի ճյուղը Մոսկվայում գրվում է Գոլիկով (նույն մականվան ռուսերեն թարգմանությունից):*

Չիլինգարյան՝ *արհեստի անունից՝ փականագործ, նաև՝ զինագործ:*

Չիրքինյան՝ *Չիրքին մականունից՝ տգեղ* (**թրք.**):

Չուբանանք՝ *տոհմանուն չոբան բառից՝ հովիվ* (**թրք.**):

Պապիկյան՝ *Պապիկ անունից, պապ բառի փաղաքշական ձևը:*

Պառազյան՝ *տե՛ս* **Պռազյան**:

Պատվականյան՝ *Պատվական անունից, պատվական բառից:*

Պետրոսյան՝ *Պետրոս անունից՝ քար* (**հուն.**), *Ներքին Շենի Պետրոսյանները նախկինում կոչվել են Տեր-Հովհաննիսյաններ, գյուղի ծխական քահանա տեր Պետրոսից հետո սկսել են կոչվել Տեր-Պետրոսյաններ: Տեր մասնիկը վերացվել է խորհրդային տարիներին:*

Պիլունք՝ *հազվադեպ տոհմանուն, դժվարանում ենք բացատրել. հազիվ թե պէլ (կնքահայր) կամ պրել (խենթ), կամ պյուլ (խմորագունդ) բառերից մեկի հետ կապվի:*

Պղնձեբեղանք՝ *տոհմանուն, այդպես կոչվել են պղնձագույն մազեր ունենալու պատճառով (Վերին Շենում):*

Պողոսյան՝ *Պողոս անունից, լատիներենից փոխառյալ հունական անուն՝ փոքր, սակավ:*

Պռազյան՝ *դժվարանում ենք բացատրել: Շրջանում կար միայն Բուզլուխում: Ասում են* **Փեռեզ** *տեղանունից է, որտեղից եկել են նախնիները (Արևմտյան Հայաստան): Ռուսերեն տառադարձությամբ* ***Փեռեզը*** *գրվել է* ***Պառազ,*** *նույնությամբ անցել հայերենին: Կարծում ենք, կարող է ծագած լինել նաև արհեստի անունից. փառազ է կոչվում ոչխար խուզելու մկրատը, էտելու, պայտելու գործիքը:*

Պռավանք՝ *տոհմանուն պառավ բառից:*

Ջալավանք (Ջլալանք)՝ *տոհմանուն Ջալալ անունից՝ փառք, վեհություն* (**արաբ.**):

Զահանգիրանք՝ *Զահանգիր անունից, աշխարհակալ* (**պրսկ.**): *Նույն արմատից նաև Զհան, Զհանյան:*

Զաղացպանյան՝ տե՛ս ***Ճղսպանանք:***

Զամալյան՝ *Զամալ անունից՝ գեղեցկություն* (**արաբ.**):

Զանունց՝ *Զանիկ, Զանո անունից՝ հոգի, հոգյակ, նաև մարմին, ուժ, կյանք* (**պրսկ.**):

Զավադյան՝ *Զավադ անունից՝ ազնվական, առատաձեռն* (**արաբ.**):

Զիվանշիրանք՝ *տոհմանուն Զիվանշիր անունից՝ երիտասարդ առյուծ* (**պրսկ.**):

Զհանյան՝ տե՛ս ***Զահանգիրյան:***

Ռաշիդյան՝ *Ռաշիդ անունից՝ չափահաս, խելահաս* (**արաբ.**), *Կովկասում ստացել է քաջ իմաստը:*

Ռաֆայելյան՝ *Ռաֆայել անունից՝ Աստծու բժշկություն* (**եբր.**):

Սալահյան *Սալահ անունից՝ բարեպաշտություն, խաղաղություն, բարելավում* (**արաբ.**): *Հանդիպում է նաև Սալախյան ձևով՝ ռուսերենի ազդեցությամբ: Շրջանում այս ազգանունը կա Հայ Պարիսում:*

Սահակյան՝ *Սահակ անունից:*

Սաղաթելյան՝ *Սաղաթել անունից՝ խնդրել, աղերսել* (**եբր.**):

Սաղունք՝ *տոհմանուն սաղի բառից (գուցե և Սաղի անունից)՝ մատռվակ* (**արաբ.**):

Սանամյան՝ *Սանամ կանացի անունից՝ պաշտամունք, ամենասիրած բանը, կուռք, տիրուհի* (**արաբ.**):

Սանդրոսյան, Սանթրոսյան՝ *Սանդրոս, Սանթրի անունից, Ալեքսանդր անվան երկրորդ մասից:*

Սառաջյան՝ *սառաջ արհեստի անունից, մեր կողմերում՝ անասունների վաճառքով զբաղվող:*

Սարգսյան՝ *Սարգիս անունից* (**ասոր.**). *լատիներեն՝ Սերգիոս, հռոմեական հատուկ անունից, որը նշանակում է թերևս բարձր, գերապատիվ:*

Սաքամարունք՝ *տոհմանուն Սաքան (Սաքի, Սարգիս) և Մարի անուններից: Սաքանը խոզապահ է եղել, իսկ Մարի անունով կինը նրա հետ միասին խոզ էր պահում, որը շատ անսովոր էր, դրա համար էլ մնացել է որպես տոհմանուն: Մի մասը գրվում է Չիրքինյան ազգանունով, մյուսները դժվարանում ենք ասել:*

Սաքանանք (Սքանանք)՝ *տոհմանուն Սաքան (Սաքի, Սարգիս) անունից. գրվում են հիմնականում Աբրահամյան:*

Սաքունց՝ *Սաքի (Սարգիս) անունից.* տե՛ս ***Սարգսյան:***

Սաֆարյան՝ *դժվարանում ենք բացատրել. Սաֆար անուն մեզ չի հանդիպել, իսկ այդ բառը նշանակում է ճամփորդ* (**արաբ.**), *ինչպես նաև՝ զինվորական: Հնարավոր է, որ հենց այս վերջին իմաստից էլ տոհմանուն և ազգանուն է առաջացել:*

Սեդրակյան՝ *Սեդրակ անունից. եբրայական Սեթ (ժառանգ տալ) անվան հունարեն տառադարձված ձևն է:*

Սեյրանյան՝ *Սեյրան անունից՝ զբոսանք, պտույտ* (**պրսկ., արաբ.**):

Սեփունք՝ *տոհմանուն, կրում են Սեփյան ազգանունը, Սեփի (Հովսեփ) անունից, Գյուլիստանի հանրահայտ Մելիք Հովսեփի շառավիղներն են՝ Հաթամ յուզբաշու տոհմից, տոհմի մի մասը Հիթամանք է կոչվում:*

Սիմյան՝ *հնարավոր է՝ Գերասիմ անվան երկրորդ մասից ծագած լինի, ինչպես որ հաճախ է կատարվում մեր կողմերում,* տե՛ս ***Կոսյան:*** XVIII *դ. վերջերին Գյուլիստանի մելիքի հետ արտագաղթած բնակիչների հիմնական մասը վերադարձավ* XIX *դ. սկզբներին: Սիմի, Հայրի, Տանիել եղբայրները հաստատվեցին Ներքին Շենում, որոնց անունով հետագայում կոչվեցին գյուղի Սիմյանները, Հայրյանները, Դանիելյանները:*

Սիմոնյան՝ *Սիմոն անունից,* տե՛ս **Շմավոնյան:**

Սողոմոնյան՝ *Սողոմոն (Սուղի) անունից՝ կատարյալ, ամբողջական* (**եբր.**):

Սվենյան՝ *այս ազգանունից կար միայն Վերին Շենում: Մի ճյուղը Երևան տեղափոխվելուց հետո դարձել է Սևանյան: Հնարավոր է, որ հենց Սևան անունից էլ ծագել է Սվենյան ազգանունը: Մեր գյուղերից հենց միայն Վերին Շենում է գործածական եղել Սևան անունը:*

Ստեփանյան՝ *Ստեփան* անունից՝ *պսակ* (**հուն.**):

Սուլումանք՝ *կար միայն Մանասին Շենում:*

Սուղյան՝ տե՛ս **Սողոմոնյան:**

Վահանյան՝ *Վահան* անունից, *Վահագն անվան կրճատ ձևից կամ հայերեն վահան բառից:*

Վանեսյան՝ *Վանես* (Հովհաննես) *անունից,* տե՛ս **Հովհաննիսյան:**

Վաչագանանք (Վաճառականանք)՝ *տոհմանուն Վաչագան անունից՝ ձագուկ, տղա,* ***(պահլ.):*** *Ուշագրավ է, որ այս անունը մեր կողմերում հնչում*

է ***կ****-ով, ինչպես որ պահպանվել է հենց մեր կողմերում ստեղծված V-VI դդ. գրավոր աղբյուրներում: Այս կարգի փաստերը ևս մի անգամ վկայում են, որ մեր բնակչությունը բազում դարեր արմատահան չի եղել, տեղաբնիկ է:*

Վարդգեսանք՝ *Վարդգես անունից՝ վարդագույն մազեր ունեցող, ոսկեհեր, հայերեն:*

Վելիխանյան *Վելիխան անունից, կազմված վելի, վալի, տեր* ***(արաբ.)*** *և խան* (**պրսկ.**) *բառերից:*

Վելյան՝ *հնարավոր է՝ Առավեղյան հին հայկական տոհմանվան 2-րդ մասն է (****ղ****-ն դառնում է* ***լ****). գուցե նաև կազմված է Վելի, Վալի անունից՝ տեր* (**արաբ.**), *սակայն այդպիսի անձնանուն մեր կողմերում չի հանդիպում:*

Վերդյան՝ *Վերդի անունից, Ալլահվերդի անվան երկրորդ մասն է:* Տե՛ս **Կոսյան:**

Տարայան՝ *կար Բուզլուխում: Դժվարանում ենք բացատրել:*

Տեր-Պետրոսյան՝ *Տեր մասնիկով ազգանունները կրում էին հոգևորականներն ու նրանց ընտանիքի անդամները, սակայն խորհրդային իշխանության օրոք դրանք համարյա իսպառ վերացան մեր կողմերում: Ներքին Շենի Տեր-Կարապետյանները դարձան Կարապետյաններ, Տեր-Պետրոսյանները՝ Պետրոսյաններ, Վերին Շենի Տեր-Մարտիրոսյանները՝ Մարտիրոսյաններ, Էրքեջի Տեր-Դանիելյանները՝ Դանիելյաններ, Տեր-Սարգսյանները՝ Սարգսյաններ և այլն:*

Տափրունց՝ *տոհմանուն, կրում են Առուշանյան ազգանունը: Կարծում ենք, որ տափեր* (հողամասեր, դաշտեր) *բառից է, կնշանակե՝ շատ տափեր* (հողեր) *ունեցող:*

Տերունց՝ *տոհմանուն, կրում են հիմնականում Անանյան ազգանունը:*

Տիհարանց՝ *տոհմանուն տիհար բառից, որը դժվարանում ենք ստույգ բացատրել (գուցե տեր հայր բառերից): Այդ բառով մի քանի տեղանուններ են հայտնի շրջանում, օրինակ, Տինգի տիհար:*

Տիտերանց (Տերտերանց)՝ *տոհմանուն, հիմնականում կրում են Նալբանդյան ազգանունը:*

Տոնյան՝*Տոնի (Անտոն)* անունից՝ *մարտի մեջ մտնող* (**լատ.**): *Հանդիպում է նաև Տոնոյան ձևով (Էրքեջում):*

Քամալյան՝ *Քամալ* անունից՝ *գիտակցություն, կամք, կատարելություն* (**արաբ.**):

Քարամյան՝ *Քարամ* անունից՝ *վեհանձնություն, շնորհ, գութ* (**արաբ.**):

Քյոխյան՝ *հանդիպում է նաև Քոխյան, Քեոխյան, Քևխոյան ձևերով՝ Քյուխանք տոհմանունից, քյոխա, գյուղապետ բառից:*

Քյոչունք՝ *տոհմանուն, կար Վերին Շենում, Ներքին Շենում և այլուր: Կարծում ենք՝ ծագել է ղոչ՝ խոյ բառից, թուրքական հնչողությամբ՝ քոչ: Ղոչ մականուն տրվում էր անվախ, քաջ մարդուն: Մեր գյուղերում երիտասարդ մայրերին օրհնում էին՝ ղոչ տղաներ ունենալ (Գանձակում երկար տարիներ ճանաչված էր Ղոչ Արամը, որը թուրքական թաղամասի սարսափն էր): Նույն բառը, սակայն, թուրքական հնչողությամբ՝ քոչ, ղոչ-ի հակառակ իմաստն ունի մեր խոսվածքի մեջ (ինչպես որ թուրքերեն այլնայլ բառեր):*

Քոչարյան՝ կարծում ենք՝ ծագել է *Քյոչունց տոհմանունից:*

Օհանյան՝ *Օհան (Հովհաննես) անունից:* Տե՛ս **Հովհաննիսյան:**

Օհանջանյան՝ *Օհանջան անունից, կազմված Օհան և ջան, հոգի* (**պրսկ.**) *բառերից:*

Օրդուխանյան՝ *նույն տոհմի մի մասը գրվում է Արդուխանյան, Օրդուխան (Արդուխան) անունից՝ կազմված օրդու, բանակ* (**թրք.**) *և խան բառերից:*

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲԺՇԿՈՒԹՅՈՒՆ

Դեղաբույսերով հարուստ մեր գյուղերում կային շնորհաշատ մարդիկ, որոնք բույսերով ու ծաղիկներով զանազան հիվանդություններ էին բուժում: Շատ գյուղերում կային *սնիչիներ,* այսպես *կոչված «չոփ հանողներ», «վախ հավաքողներ»* և այլն: Մի շարք հիվանդություններ բուժվում էին տարբեր աղբյուրների ջրերով: Բուժիչ էին Էրքեջի մոտ գտնվող *Ջիքի աղբյուրի*, ինչպես նաև Հին Խրխափորի ձորում գտնվող *Ջիքի աղբյուրի* ջուրը և ցեխը: Բազլուխի մոտ կար *Սլյուկնածով* անունով լճակ, որտեղ տզրուկներ էին աճում *(սլյուկնը),* որոնցով բուժում էր կատարվում: Թերևս բոլոր տեղերում, հատկապես երեխաների համար, մի յուրատեսակ չարիք էր գորտնուկը: Ջնայած ցավ չէր պատճառում, բայց տհաճ տեսքի պատճառով ուզում էին արագ ազատվել գորտնուկից. ամուր կապում էին, խոր կտրում էին, ինչ-որ դեղեր քսում: Նույնիսկ փորձում էին վառել, բայց ոչինչ այնպիսի արդյունք չէր տալիս, ինչպես որ մի շարք հնարամիտ այաների «դեղամիջոցները»:

Իշիփլավ կոչվող բույսի վրա շան կղկղանք էին դնում, բույսը վառում: Սպիտակ, թանձր ծուխ էր բարձրանում: Այդ ծխի վրա պահում էին գորտնուկը մի քանի րոպե, մինչև որ ծխի դարչնագույն հետքը գորտնուկի վրա մնա: Դրանից հետո 2-3 օրվա ընթացքում գորտնուկն ինքնիրեն «փշրվում», անհետանում էր:

Գյուղերում կային «*չոփ հանողներ*», որոնք հեռացնում էին երեխաների շնչափողում կամ քթանցքում մնացած *«չոփը»:* Այդպիսի շնորհքով օժտված էին Ներքին Շենում Շուղի նանն ու Խորիշ (Խորիշահ) բիբը, Մնասին Շենում՝ Շուղան Ղազարյանը, Գյուլիստանում՝ Գյուլի Մակյանը և ուրիշներ: Գյուլիստանցի Հովսեփ Բալայանը բուժում-կարգավորում էր ջարդվածքներն ու հոդախախտումները:

Հայտնի են բուժման շատ արտասովոր, բայց արդյունավետ եղանակներ: Մնասինշենացի Մուխանը, օրինակ, որը ճանաչված էր որպես ատամ հեռացնող, կարողանում էր նաև բուժել «*բողմա*» կոչվող ծանր հիվանդությունը, որը կապված էր արյան շրջանառության խանգարման հետ: Հիվանդի ճակատին նա երեք տեղից ածելիով կտրվածք էր բացում: Հետո վերցնում էր «*հարաս*» ճուտը (հավի շատ փոքր ճուտը), մեջտեղից ճղում երկու մասի, բացվածքով դնում կտրվածքների վրա: «Կեղտոտ» արյունը

դրա միջոցով դուրս էր հանվում, արյան շրջանառությունը կարգավորվում էր, հիվանդն ապաքինվում էր:

Բուզլուխեցի Մովսես Ղազարյանը պատմում է, որ *լվածաղիկ* կոչվող բույսից ավել էին պատրաստում, տունը դրանով ավլում, և լուն վերանում էր: Իսկ *ցրթնի* կոչվող մշտադալար թփի ճյուղերը եթե դնում էին տանը կամ մառանում, մկներն էին վերանում: Այսպիսի բազմաթիվ օրինակներ կան, որոնք բոլորը շարադրել անհնարին է:

Ուշադրության արժանի են ոչ միայն ժողովրդական բժշկությունը, այլև շրջանի հին բժիշկների աշխատանքի մեթոդներն ու հնարամտությունը: Մնասինշենացի Թևոս Եսայանը պատմում է ուշագրավ մի դեպք 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներում մեծ հռչակ ձեռք բերած բժիշկ Ստեփանի մասին, որին ժողովուրդը *Բոզունց դոխտուր* էին ասում (նրանց տոհմանունով): Մի անգամ նրա մոտ պատվիրակներ են գալիս Եվլախից մի բեկի կողմից, հայտնում, որ բեկի կինը ձիուց ընկել է, երկու ոտքն էլ կոնքերից տեղից դուրս են ընկել, չի կարողանում շարժվել: Հարցնում են՝ կարո՞ղ է բժիշկը տեղը գցել ոտքերը, բայց այնպես, որ բեկի կնոջը ձեռքով նույնիսկ չդիպչի: Բժիշկը համաձայնում է: *Ղարաղը* (ձին) կապում է ախոռում, երեք օր օրական մեկ դույլ գարի ուտեցնում, բայց ջուր չի տալիս: Հետո բերում են բեկի կնոջը: Ձին հանում է գոմից, բեկի կնոջը նստեցնել տալիս ձիու վրա: Նրան ուղեկցողներն այդպես էլ կատարում են: Հետո բժիշկը կարգադրում է, որ այդ կնոջ ոտքերը ամուր սավանով կապեն, ձիու փորի տակով: Դրանից հետո պատվիրում է, որ ձին տանեն առվի մոտ: Մոտենալով առվին՝ ձին սկսում է անհագորեն ջուր խմել, փորն սկսում է նկատելիորեն ուռչել՝ աստիճանաբար ձգելով վրան նստած կնոջ ոտքերը: Քիչ հետո չրթչրթոց է լսվում: Ոտքերն իրենք-իրենց տեղն են ընկնում: Բժիշկը կապերն արձակել է տալիս, կինն առանց օգնության ձիուց ցած է իջնում:

ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐ, ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ

Հայ ժողովրդի ազգային ավանդույթները, աշխատանքի, հանգստի, կենցաղի կազմակերպման, կյանքի էական զանազան խնդիրների իրականացման ձևերը, եղանակները մեր լեռնաշխարհում ձեռք են բերել որոշակի նրբերանգներ ու առանձնահատկություններ, փոխանցվել սերնդեսերունդ, շարունակվել երկար դարեր: Դրանք միջոց են հանդիսացել ազգային լավագույն հատկանիշների պահպանման ու զարգացման, նպաստել են ներքին կապերի ամրապնդմանը, մարդկանց համախմբմանն ու համագործակցությանը, փոխադարձ օգնությանը, բարոյական անաղարտության, հայրենասիրության, աշխատասիրության, բարության ու ազնվության արմատավորմանը աճող սերնդի հոգում: Մինչխորհրդային շրջանում այդ ամենը կազմակերպվում ու կարգավորվում էր եկեղեցու կողմից: Խորհրդային կարգերի հաստատման առաջին իսկ օրերից բացահայտ պայքար սկսվեց եկեղեցու դեմ:

Շրջանի ու գյուղերի բոլշևիկ ղեկավարներից շատերը ժողովրդին արգելում էին կատարել իրենց դարավոր ծիսական արարողությունները եկեղեցում կամ տերտերի միջոցով, վճարել եկեղեցու տուրքերը, նվիրատվություն անել եկեղեցուն կամ հոգևորականներին: Վերջիններիս համար այնպիսի պայմաններ էին ստեղծում, որ նրանք չկարողանան կամ չհամարձակվեն կատարել իրենց պարտականությունները: Այս ամենի պատճառով ազգային հին ավանդույթների ու սովորույթների մի մասը վերացավ, մյուսները ձևափոխվեցին, փոխեցին դրսևորման ու իրականացման եղանակները, ինչպես նաև բնույթը: Դրանց զուգահեռ ձևավորվեցին նաև միանգամայն նոր սովորույթներ: Մեր հնարավորության սահմաններում ներկայացնում ենք դրանցից ամենահիմնականներն ու էականները:

Սկսենք ամուսնության հարցից: Մինչխորհրդային ժամանակներում (մինչև 1920-ական թվականների սկիզբը) հարսի համար հորանց տնից վարագույր էին տանում, փեսայի տան մի անկյունում կապում, այդ անկյունն առանձնացնում հարսի համար: Դա լինում էր սպիտակ, ժանեկազարդ գործվածք, որը տանողին հատուկ նվերներ էին տրվում փեսայի տանը: Վարագույրի հետևում թախտ էր լինում կամ աթոռ՝ հարսի համար, երբեմն պարզապես գետնին կարպետ էին փռում, վրան նստում: Հարսանիքին մասնակցող հասունացած աղջիկները հարսի հետ միասին վա-

բագույրի հետևից էին դիտում հանդիսությունը: Ընդ որում դեռևս հորանց տանը զգուշացնում էին հարսին, որ նստելու ժամանակ ուշադիր լինի, որովհետև երբեմն կատակի համար մազե պարան էին դնում հարսի համար նախատեսված տեղում, որպեսզի պարզեն՝ արդյոք նա նստելուց առաջ տակը կստուգի, թե կընկնի ծիծաղելի վիճակի մեջ՝ նստելով կոշտ պարանի վրա:

Հարսանիքի հաջորդ օրը կեսուրը իլիկ էր տալիս հարսին, որ մանի, և բացատրում էր. *«Լավ մանիր՝ թելը շուտ-շուտ չկտրվի, ումբրդ էլ (կյանքդ) այդ թելի նման երկար ձգվի»:* Դրա համար աղջիկներն ամուսնանալուց առաջ պետք է սովորեին մանել ու գործել: Դժվար էր հատկապես *կազ* (մետաքսաթել) մանելը, որը սովորաբար շուտ-շուտ կտրվում էր մանելու ժամանակ: Հարսը յոթ շաբաթ պետք է դուրս չգար վարագույրի հետևից: Այնտեղ նա ամբողջ օրը մանում էր, գործում կամ պահում տան փոքր երեխային (եթե, իհարկե, լինում էր): Վարագույրի հետևից այդ յոթ շաբաթվա ընթացքում դուրս էր գալիս միայն վաղ առավոտյան, այնքան շուտ, որ ո՛չ տնեցիները, ո՛չ հարևանները չտեսնեն. ավլում էր բակը, ջուր բերում աղբյուրից (կամ գետից), նորից առանձնանում վարագույրի հետևում:

Երբ տունը պատվարժան հյուր էր գալիս, հարսին ասում էին՝ *գնա՛, ներկայացիր հյուրին:* Նա գնում էր (իհարկե, երեսը ծածկած), ձեռքով բարևում և աջը համբուրում: Նորահարսը պետք է նաև լվանար հյուրի ոտքերը: Ընդունված կարգի համաձայն՝ պետք է լվանար նախ ձախ ոտքը, հետո աջը, վերջում էլ համբուրեր ոտքերը, նախ՝ աջը, հետո՝ ձախը:

Մինչև 1940-1950-ական, նույնիսկ 1960-ական թվականները հիմնականում ծնողներն էին ընտրություն անում զավակների համար, ինչպես որ ընդունված է եղել ավանդաբար: 1920-ական թվականներից սկսած՝ խորհրդային իշխանությունները ամուսնաընտանեկան հարցերը եկեղեցուց վերցրին իրենց ձեռքը՝ դրանք կարգավորելով քաղաքացիական օրենքով: Արգելվեց վաղ ամուսնությունը: Ըստ սահմանված կարգի ամուսնությունները, ինչպես նաև նորածինները եկեղեցու փոխարեն պետք է գրանցվեին նորաստեղծ խորհրդային մարմիններում: Դա երկար ժամանակ դժվար էր արմատավորվում: Երբեմն անչափահաս աղջիկներին ամուսնացնում էին՝ հանելով դպրոցից, որի հետ կապված էին տհաճ շատ միջադեպեր: Շատ հաճախ մարդիկ իրենց նորածիններին չէին գրանցում, որովհետև դեռևս այդպիսի ավանդույթ չէր ձևավորվել: Եկեղեցիները փակ-

ված էին, կնունք չէր կատարվում: Իսկ ծնունդը գրանցելու գործնական անհրաժեշտություն չէր լինում: Շատերը երկար ուշացումով էին գրանցում երեխաներին, որի պատճառով երբեմն փաստաթղթերի մեջ խառնում էին մեծ ու փոքր երեխաների անունները: Անունների հարցում էլ շփոթ առաջացավ: Քանի որ այդ հարցը հանվել էր եկեղեցու իրավասությունից, խորհրդային նորաստեղծ մարմիններն ըստ էության հեռացան նաև հայկական, ավանդական, ավետարանական անուններից: Լայնորեն տարածվեցին ռուսական ու հորինված նոր անունները: Գործածությունից դուրս եկան հին, գեղեցիկ ու բարեհունչ շատ անուններ (Սարնազ, Մազաղաթ, Զարդարիկ և այլն), մոռացվեցին անվանակոչության ու կնունքի հետ կապված սովորույթները:

Եվ այսպես, հնում ծնողներն էին հարսնացու ընտրում տղայի համար: Կար այսպես կոչված *«օրորոցը խազելու»* սովորույթ: Դեռևս օրորոցում գտնվող աղջկա ծնողներին որևէ մեկը կարող էր ասել, որ այդ աղջկան հարս է տանելու իր այսինչ տղայի համար, որը նույնպես դեռ շատ փոքր էր լինում: Դա կարող էր ասվել աղջկա կամ տղայի տանը, ոչ պաշտոնական հայտարարությամբ, նույնիսկ կիսակատակ: Եթե այդ մտադրությունը հետո էլ խորացվում, կրկնվում էր և համաձայնությամբ էր ընդունվում աղջկա ծնողների կողմից, համարվում էր *«օրորոցը խազած»,* այսինքն՝ նշան արած: Կողմերի միջև ջերմ, բարիդրացիական հարաբերություններ էին սկիզբ առնում այդ հողի վրա, շարունակվում տարիներ, մինչև որ երեխաները կմեծանային, և նշանի ու հարսանիքի արարողություններ կլինեին: Պատահում էին նաև, որ տարիների ընթացքում այդ հարաբերություններն աստիճանաբար մարում էին, մոռացվում էր *«օրորոցը խազելու»* մասին: Նայած, թե ինչից էր ծագում դա և ինչպես էր ընթանում, կարող էր կողմերի միջև թշնամանք առաջանալ այդ հողի վրա, կարող էր նաև աննկատ անցնել:

Չափահաս տղայի համար ընտրություն կատարում էին ծնողները՝ մասնակից դարձնելով նաև այդ ընտանիքի ամենամոտ ու շատ հարգված մարդուն: Սովորաբար հենց վերջինս էր գնում՝ աղջկա ծնողներին առաջարկ անելու: Որպես կանոն՝ իրենց հետ տանում էին քաղցրավենիք և ուլունքներով զարդարված շշով օղի: Պատահում էր նաև, որ հասունացած տղան հավանում էր որևէ աղջկա և այս կամ այն ձևով արտահայտում էր իր զգացմունքները, բայց այնպես, որ ուրիշները չնկատեն, որովհետև դա

բացասաբար կազդեր աղջկա (նաև ծնողների) հեղինակության վրա: Հետո արդեն ծնողները գնում էին (կամ հարազատներ էին ուղարկում)՝ տղայի հավանած աղջկան ուզելու: Տարածված ձևերից մեկն այն էր, որ տղան աղջկա տան երդիկից թաքուն ներս էր գցում քաղցրավենիք կամ չիր: Տարբեր գյուղերում մեր կողմից գրի առնված զրույցների մեջ պահպանվել է այսպիսի հետաքրքրական փաստ. Փիշիկանց Մայիլի աղջիկը՝ Մարալը, խոր ծերության տարիքում հիշում էր, թե ինչպես մի անգամ, երբ ինքը, հազիվ 10 տարեկան, հեռու այգուց տուն էր վերադառնում, զգաց, որ չափարի մյուս կողմից մեկը քայլում է իրեն զուգահեռ: Անհանգստությունից քայլերն արագացրեց, բայց զգաց, որ նա էլ է արագացնում: Սկսեց վազել, զգաց, որ նա էլ է վազում: Հետո չափարի հակառակ կողմից մի փունջ մանուշակ նետվեց իր ոտքերի տակ: Չհամարձակվեց վերցնել: Շիկնեց, արագացրեց վազքը: Հետո երկրորդ, երրորդ փնջերը նետվեցին: Հետո էլ տարբեր առիթներով երբ նկատեց իրեն ուղղված սևեռուն հայացքը, ճանաչեց, հասկացավ, թե ով է եղել մանուշակներ «նվիրողը»՝ Սերգին: Անմոռանալի դեպք է կատարվում նաև նրանց հարսանիքից հետո: Սովորաբար նորապսակների համար առաջին օրերին վարագույրով առանձնացնում էին տան մի անկյունը: Նորապսակներին ժամանակավոր տեղ էին հատկացնում թոնրատանը, հարդանոցում, տանը կից որևէ շինության մեջ՝ նայած իրենց հնարավորությանը և տարվա եղանակին: Սերգիի ու Մարալի համար տեղ էին առանձնացրել խոշոր անասնաշենքի ընդարձակ ախոռում: Գիշերվա կեսին նրանք զգացին, որ գոմեշներից մեկը վատ վիճակում է, գետնին փռված փնչացնում է: Կանչեցին տնեցիներին: Հավաքվեցին ճրագներով, տեսան, որ գոմեշն ուռել, փքվել է: Մինչև լույս տանջվեց անասունը, չգիտեին՝ ինչ անել: Առավոտյան շուտ եկավ նաև Մարալի հայրը՝ Մայիլը: Նա անընդհատ կրկնում էր. *«Տե՛ր Աստված, այս գոմեշը չսատկի, որ չասեն, թե երեխայիս ոտքը խերով չէր»:*

Եվ այսպես, հավատալիք կար, որ եթե հարսի գալուց հետո ընտանիքի գործերը լավ էին գնում, ուրեմն՝ հարսի ոտքը խերով է: Դա որոշակի ջերմ մթնոլորտ էր ստեղծում հարսի շուրջը: Հիշյալ դեպքը բարեբախտաբար լավ ավարտ է ունենում: Երբ ճարահատյալ փորձում են մորթել փքված, տանջվող գոմեշը, հենց ծակում են կոկորդը, ուժգին փշշոցով գոլորշի է դուրս գալիս, կենդանին ցատկում, տեղից վեր է կենում: Հետո վերքը լավանում է, բայց կոկորդի անցքը չի փակվում: Երբ ջուր էր խմում, մի

մասը կոկորդից դուրս էր թափվում: Այդ ձևով գոմեշն ապրեց մի քանի տարի, բայց արդեն ծանր բեռի տակ չէին զցում, մի տեսակ սիրում ու հատուկ խնամք էին տածում այդ կենդանու նկատմամբ: Իսկ նորապսակները երկար ու խաղաղ կյանք ապրեցին՝ մեծացնելով 5 տղա և 4 աղջիկ:

Հարսանիքներին հատուկ շուք էին տալիս *մակառները,* որոնք ընտվում էին տղայի բարեկամների կողմից՝ նախօրոք պայմանավորված քանակով երիտասարդ տղամարդիկ: Որպես կանոն՝ *մակառները* ձիով էին գնում՝ հրացաններով զինված, մանավանդ եթե հարսը պետք է բերվեր ուրիշ գյուղից: Ճանապարհին բազմիցս կազմակերպված ձևով հրացանաձգություն էր լինում, մանավանդ հարսի տանը մոտենալիս: Ցավոք, թեկուզ եզակի, բայց եղել է նաև այդպիսի անզգույշ կրակոցի զոհ: *Մակառներին* գլխավորում էր *մակառբաշին,* որը հարգված և ազդեցիկ տղամարդ պիտի լիներ, կարողանար հետևել, որ անզգույշ ու անտեղի հրացանաձգություն չլինի, որևէ մեկը կարգ չխախտի, շատ չխմի, կռիվ կամ իրարանցում չառաջանա:

Սեղանի շուրջը խոսում էր միայն *թամադան,* որը կարողանում էր բոլորի մտքերն արտահայտել, խոսքը համեմել խրատական ու չափավոր զվարճալի զրույցներով: Նա պիտի և՛ բարեմաղթանք հղեր նորապսակներին, և՛ հիշեր երկու կողմի ծնողներին, նախնիներին, հիմնական բարեկամներին՝ ճյուղ առ ճյուղ, ըստ արժանիքների, և հատկապես այդ հողի համար զոհվածներին: Թամադան ունենում էր տեղակալներ՝ երգի գծով, պարի գծով, ուռայի գծով: Մի տեղակալ լինում էր խնամիների կողմից, որպեսզի ներկայացնի, ծանոթացնի իրենց կողմի խնամիներին: *Թամադայի* ամեն ելույթից հետո *մակառբաշին,* տեղից բարձրանալով, հրահանգում էր՝ *ո՛ւռ-ո՛ւռ,* անմիջապես բոլոր *մակառները,* նաև մյուս հարսանքավորները, միաբերան գոչում էին երեք անգամ՝ *ո՛ւռ-ռա՛, ո՛ւռ-ռա՛, ո՛ւռ-ռա՛:* Դա մի յուրահատուկ հմայք էր տալիս հարսանիքին, որի հետ չի կարող համեմատվել ոչ մի նվագ, ոչ մի երգ կամ պար, որովհետև դա կարծես համընդհանուր ուրախության միասնական արտահայտություն էր: Գոչյունի հետ *մակառբաշին* ձեռքով մի տեսակ չափ էր տալիս ու ոգևորում:

Իսկ ի՜նչ անկրկնելի գեղեցկություն էին տալիս *փումփուխները:* Տղայի բարեկամները փայտե հատուկ հարմարանքի վրա ամրացնում էին ընտիր մրգեր, քաղցրավենիք, իսկ ամենաբարձր մասում՝ խաշած հավ, երբեմն էլ կտուցին՝ սիգարետ կամ կոնֆետ: Մակառները մի-մի հատ փումփուխ էին

տանում աղջկա տուն: Ճանապարհին փորձ էր արվում նրանց ձեռքից խլելու փումփուխը կամ աննկատ թռցնելու (գողանալու) վրայի հավը կամ գոնե մի խնձոր կամ տանձ պոկել: Մակառների պարտականությունն էր անխաթար տեսքով տեղ հասցնել փումփուխները և շարել աղջկա տանը (կամ բակում) բացված սեղանի երկայնքով:

Հարսանիքի թափորն ունենում էր իր մատռվակը: Երիտասարդներից մեկը, գինիով լի խոշոր սափորը (կամ կուլա, կամ *«չեթվեռ»*՝ 3 լիտրանոց շիշ) և բաժակը ձեռքին, գնում էր հարսանքավորների հետ մինչև աղջկա տուն: Ճանապարհին նրան մոտենում էին հանդիսականներ կամ անցորդներ, ասում. *«Ասված շնորհավոր անի»:* Մատռվակը շնորհակալություն էր հայտնում, մի բաժակ գինի հյուրասիրում, ինքն էլ հետը խմում: Նա պետք է իրեն այնպես պահեր, որ շնորհավորողները գոհ մնային, բայց ինքը չհարբեր:

Հարսանիքի հետ կապված բազմաթիվ արարողություններ կային, որոնց հետ որոշակի սովորույթներ էին պահպանվում, որոնց իմաստն այն էր, որ հարսանները, բարեկամները մասնակից դառնան, կիսեն ուրախությունը, թերևս որոշ չափով նաև նյութական հոգսերը: Հիշենք մի քանի օրինակ: Հարսնացուի համար երբ հագուստ կամ գործվածք պետք է գնեին, կին բարեկամների մասնակցությամբ էր կատարվում: Կար *«ճոթը ձևելու»* արարողություն: Երբ դերձակը տուն էր հրավիրվում, որպեսզի հարսնացուի համար հագուստ ձևի, հավաքվում էին հարսաններն ու մերձավորները և շնորհավորում՝ փող կամ նվեր դնելով սեղանին: Նրանց համար թեթև սեղան էր գցվում: Եթե նույնիսկ հագուստ չէին կարում, այլ բոլորը պատրաստի էին գնում, միևնույն է. *«ճոթը ձևելու»* արարողությունը կատարվում էր. հավաքվում էին, տեսնում գնումները և շնորհավորում:

Կատարվում էր *«հացը խաշ անելու»* արարողությունը: Հարսանիքի հացը թխելու համար երբ պետք է ալյուրը մաղեին, հացը *«խաշ դնեին»*՝ խմորը թթվելու համար, հավաքվում էին հարսանուհիներն ու բարեկամուհիները, տաշտի լայնոտ եզրին փող կամ նվեր էին դնում: Հետո էլ թեթև սեղան էին բացում, շնորհավորում, մինչև որ խմորը կթթվեր, որից հետո օգնում էին՝ հացը թխելու: Նույն ձևով, բայց տղամարդկանց մասնակցությամբ, կատարվում էր *«միսը մորթելու»* արարողությունը: Երեկոյան կողմ հավաքվում էին, հնչում էր զուռնան, ոտքի վրա թեթև սեղանի շուրջը շնորհավորում էին, պարում, հետո մորթում մսացու անասունը: Խնամիների միջև

նախնական պայմանավորվածության համաձայն՝ մսի մի մասը կամ որևէ անասուն՝ խոյ, *դանա* (մեծ հորթ) և այլն, կարմիր ժապավեններով զարդարված, տարվում էր աղջկա տուն, որտեղ այն ընդունվում էր հանդիսավորությամբ, և բերողներին նվերներ էին տրվում:

Երկու կողմերի բակերում և ամբողջ գյուղամիջյան ճանապարհի տարբեր տեղերում հարսանքավորները կանգ էին առնում, նվագը հնչում էր, պարում, ուրախանում էին, խմբված երեխաների համար որևէ բարձր տեղից բռերով ընկույզ ու կոնֆետներ էին նետվում, *«շոբոշ էին տալիս»:* Աշխույժ հրմշտոց էր սկսվում հավաքելու համար. ամեն երեխայի համար հպարտություն էր, եթե նա կարողանում էր շատ ընկույզ կամ կոնֆետ ձեռք գցել, մանավանդ՝ օդի մեջ բռնել:

Աղջկա տնից սովորաբար վերադառնում էին երեկոյան և հանդեսը շարունակում տղայի տանն ամբողջ գիշերը: Հարսանքավորների ճանապարհը և հարսանքատան բակը լուսավորվում էր *մաշալլաներով.* ձյութով, մազութով, նավթով կամ ձեթով թաթախված ու փաթաթված լաթերը ամրացվում էին երկար ձողի ծայրին ու վառում: Վառվելու ժամանակ հաճախ կրակ էր թափվում մաշալլայից, ուստի այդ գործը վստահվում էր շատ պատասխանատու երիտասարդներին: Որպեսզի կրակը երկար վառվի, վառելանյութով թաթախված լաթերն ամրացնում էին խոշոր անասունի գանգոսկրի մեջ ու նրա շուրջը: Մաշալլա պատրաստելն ու բռնելը մի յուրահատուկ շնորհք էր պահանջում:

Հարսանքատերը, որպես կանոն, ուտելիքներից բաժին էր ուղարկում գյուղի կամ թաղամասի կարիքավոր ընտանիքներին: Բաժին էր ուղարկվում նաև (հատկապես որևէ ընտիր կամ հազվագյուտ միրգ, քաղցրավենիք, ուտելիք) հարգանք վայելող կամ անկողնային հիվանդ, կամ շատ ծեր համագյուղացուն:

1950-ական թվականներից հարսանիքների հետ կապված ավանդույթները որոշ փոփոխության ենթարկվեցին՝ կապված կյանքի նոր պայմանների հետ: Չափահաս տղա ունեցող ծնողները, ինչպես նաև հարազատները միշտ «աչքի տակով» հետևում էին գյուղի հասունացած աղջիկներին: Քննում էին, թե ինչ ընտանիքից է տվյալ աղջիկը: Ծնողների հեղինակությունը, պայմանները և այլ հանգամանքներ նկատի ունենալով, եթե դրականորեն էին տրամադրվում, այդ մասին տեղյակ էին պահում տղային: Վերջինիս համաձայնությունն ստանալուց հետո գնում էին առաջարկ

անելու՝ *«աղջիկ ուզելու»:* Եթե աղջկա ծնողները համաձայնում էին, ապա շնորհավորում էին հյուրերի բերած խմիչքով: Եթե պատահում էր, որ աղջկա ծնողները միայն հարգանքի համար սեղանին հաց էին դնում, հյուրերը չէին օգտվում սեղանից, մինչև դրական պատասխան չստանան: Բացասական պատասխանի դեպքում ոչինչ չէին ուտում, չէին խմում:

Խոսք առնելուց, այսինքն՝ աղջկա ծնողների համաձայնությունն ստանալուց հետո կողմերը պայմանավորվում էին նշանդրեքի մասին, որոշում օրը, հյուրերի քանակը և այլն: Նշանդրեքի ժամանակ՝ սեղան նստելուց հետո, փեսացուն, ապա ծնողները, հետո մյուս հյուրերը հարսին նվիրում էին ոսկեղեն: Այնուհետև մեկը սկուտեղով անցնում էր շարքերի մոտով կամ սկուտեղն էին փոխանցում սեղանի վրայով, և յուրաքանչյուրը դրամ կամ այլ նվեր էր դնում սկուտեղի մեջ: Հյուրերից շատերը նվերի *խոնչաներ* են բերում: Նշանդրեքի սեղանի գեղեցկությունը աղջկա բարեկամների բերած խոնչաներն էին լինում, որոնք շարվում էին սեղանին՝ ընտիր մրգերով, քաղցրավենիքով ու խմիչքով: Խնջույքի վերջում տանտերերը հյուրերից յուրաքանչյուրին նվեր էին տալիս, հնում դա լինում էր մեկական զույգ գուլպա, հետո նաև վերնաշապիկ էին նվիրում՝ որոշ չափով հաշվի առնելով նաև հյուրի տված նվերի արժեքը: Նշանդրեքի հաջորդ օրը աղջկա ծնողները հյուր էին կանչում տղայի հարազատներին, խոնչաները հանդիսավոր բացում, մեկառմեկ ցույց տալիս ստացված նվերները, համապատասխան նվերներ տալիս այդ խոնչաները պատրաստողներին, ուղարկողներին: Հյուրերին (սովորաբար լինում էին ընտանիքի մեծերը, որոնք չեն մասնակցել նշանդրեքին) տրվում էին նվերներ, որպես կանոն, տղամարդկանց՝ գուլպա, կանանց՝ գոգնոց կամ գլխաշոր: Տղայի հարազատներն իրենց հերթին պետք է հերթով հյուր կանչեին նոր նշանվածներին և նվերներ տային:

Աշնանամուտին սկսվում էր այսպես կոչված *«հղի կտրելու»* շրջանը: Տղայի հարազատները գնում են հարսնացուի ծնողների մոտ, պայմանավորվում հարսանիքի օրվա, հրավիրվելիք հյուրերի քանակի, տղայի կողմից տրվելիք մսի և գինու չափի մասին: Որպես կանոն՝ տղայի կողմը քանի հյուր *(մակառ)* որ պիտի ուղարկեր, ամեն մեկի հաշվով մեկ լիտր գինի, կես կիլոգրամ միս և, ըստ հայեցողության, օղի պիտի ուղարկեր աղջկա տուն: *«Հղի կտրելուց»* հետո պետք է դադարեր փեսայի այցելությունն աղջկա տուն: Երկու կողմը միմյանց հաց էին ուղարկում. տղայի կողմից կենտ

քանակությամբ էր հաց տարվում, իսկ աղջկա կողմից՝ զույգ: Մսացուն տանում էին մոտ տասհինգ տարեկան պատանիներ, իսկ հացը՝ դեռահաս աղջիկներ. որպես կանոն՝ դրանք լինում էին երկու կողմի հարգված բարեկամների երեխաներ, որոնց նվերներով հետ էին ճանապարհում:

Հարսանիքի ժամանակ աղջկա տանը բացված սեղանին առաջինը ճաշ էին մատուցում *մակառբաշուն*՝ փակ ափսեներով: Նա պետք է փող դներ ափսեի վրա, հետո բացեր ճաշը: Միայն դրանից հետո մյուս հյուրերը կարող էին սկսել իրենց ճաշն ուտել: Սկզբում բերվում էր 3 խոնչա՝ փեսային, քավորին *(պելի)* և մակառբաշուն: Նրանք պետք է փող տային, հետո վերցնեին խոնչան: Հարսը տնից դուրս հանելու ժամանակ դուռը փակում էին՝ երբեմն դռան դիմաց կանգնելով: Երբեմն էլ դռան երկու կողմից երկու երիտասարդներ էին կանգնում՝ թրերով խաչաձև փակելով ելքը: Փեսան ու քավորը պետք է փող տային, որ թույլ տրվեր հարսին տանել: Փող էր տրվում նաև հարսի շորը հագցնողին: Տղայի տուն հասնելուն պես նրա ոտքերի մոտ ոչխար էր մորթվում, իսկ հարսնացուն տուն մտնելուց առաջ նրա ոտքի առաջ շրջված ափսե էր դրվում. նա պետք է ոտքով խփեր, ջարդեր, մտներ ներս:

«Օսկապ կապելու» արարողությունը երկու կողմում էլ կատարվում էր: Երբ հարսանքավորները հասնում էին աղջկա տան բակը, փեսային և քավորին եռանկյունաձև ծալված թանկարժեք թաշկինակ էին նվիրում, դա համարվում էր *«օսկապ կապել»:* Առաջինն *«օսկապ էր կապում»* աղջկա տան ազապ աղջիկը (եթե մի քանիսն էին՝ մեծը)՝ ծալված թաշկինակները դնելով փեսայի և քավորի գրպանը: Հաջորդներն արդեն թաշկինակը կարող էին դնել պարզապես նրանց թևին: Նույնը կատարվում էր նաև վերադառնալուց հետո տղայի տան բակում, որտեղ *«օսկապ էր կապվում»* նաև հարսին՝ նրա թևի վրա դնելով *«ճոթ»*՝ զգեստացու կտոր (գործվածք): *«Օսկապ կապելուց»* հետո տրվում էին նաև այլ նվերներ:

1970-1980-ական թվականներին, երբ ժողովրդի նյութական պայմանները բավական բարելավվել էին, հարսանիքներին մի քանի հարյուր հոգի էին մասնակցում: Շարքերով երկար սեղաններ էին դրվում բակերում: Ամեն գյուղ, նույնիսկ խոշոր գյուղերի ամեն թաղամաս, իր համար սպասք էր ձեռք բերել և պատրաստել մեծ թվով սեղաններ ու նստարաններ՝ մեծ միջոցառումների համար: Այդպիսի մեծ հարսանիքին թամադան միկրոֆոնով հայտարարում էր, թե ով ինչ նվեր տվեց նորապսակներին: Մի առան-

ձին աշխուժություն էր մտցնում *«շոբոշը»*՝ պարողներին տրվող փողը: Թղթադրամը դրվում էր պարողի մատների արանքում, որը հետո տրվում էր երաժիշտներին: Հնում *«շոբոշը»*՝ թղթադրամը մտցվում էր նվագողի գլխարկի տակ՝ ճակատամասում, որ լավ երևա: Հետագայում, երբ սկսել էին շատ փող *«շոբոշ»* տալ, թղթադրամը մտցվում էր դհոլչու գրպանը: Հետո էլ սովորություն դարձավ պարողներին տալը, նրանք էլ հանձնում էին երաժիշտներին:

Կար հավատալիք, որ հարսանիքները (եթե գյուղում նույն օրը երկուսն էր), պետք է ճանապարհին չհանդիպեին միմյանց: Եթե հանդիպում էին, և, բնականաբար, մեկը զիջում էր ճանապարհը, որ մյուսն անցնի, զիջողը իբր բախտավոր չէր լինում: Դրա համար կողմերն իրար հետ նախապես պայմանավորվում էին, որ հանդիպում չլինի: Կարծում ենք, բուն պատճառը կարող էր այն լինել, որ հարսանքավորների երկու մեծ խմբերի հանդիպումը, որտեղ շատերը գինովցած էին լինում, անախորժ միջադեպերի վտանգ էր պարունակում:

Հարսանիքին հաջորդում էր *«հալվան»*, որը տանում էին աղջկա հարազատներն ու բարեկամները: Հարսանիքի հաջորդ օրը մեծ ափսեների մեջ պատրաստված հալվայի երեսին շարում էին մետաղադրամներ: Հալվայի հետ տանում էին չիր ու չամիչ, խմորեղեն, խաշած հավ կամ սագ, մրգեր, խմիչք: Աղջկա մոր ուղարկած հալվայի ափսեն մնում էր որպես նվեր, իսկ մյուսներինը վերադարձվում էին: Որոշ գյուղերում հալվա տանում էր միայն աղջկա մայրը:

Խորհրդային իշխանության վերջին տասնամյակներում, թերևս 1960-ական թվականներից, երբ համարյա բոլոր գյուղերում հուշարձաններ կային՝ նվիրված Հայրենական պատերազմում զոհվածների հիշատակին, աստիճանաբար ավանդույթ դարձավ հարսանքավորների ուղեկցությամբ նորապսակների այցը հուշարձաններ:

Չնայած վերացված էր կնունքը, չէր լինում անվանակոչության արարողություն, այնուամենայնիվ յուրաքանչյուր երեխայի, մանավանդ առաջնեկի ծննդյան առիթով մեծ կամ փոքր հանդիսություն կազմակերպվում էր: Ծննդատանը գտնվելու օրերին ընկերուհիները, բարեկամուհիները անպայման համապատասխան ուտելիքներով ու նվերներով այցի էին գնում ծննդկանին, հաճախ նույնիսկ *«խոնչա»* (ուտելիքներով ու խմիչքով սկուտեղ) էին տանում բուժանձնակազմի համար: Երեխա ծնվելու առիթով

սովորաբար նրա պատվին ծառ էին տնկում այգում: Հաճախ էլ, երբ երեխայի հետ գնում էին որևէ բարեկամի կամ ընկերոջ տուն, տանտերը երեխային մատնացույց էր անում որևէ ծառ և ասում՝ *այս ծառը քոնն է.* սովորաբար երկար տարիներ, այդ երեխային վերցրած, գալիս էին այդ ծառի բերքը քաղելու, կամ երեխան ինքն էր գալիս, քաղում, երբեմն էլ, հատկապես եթե դա նույն գյուղում չէր, բերքը քաղում, ուղարկում էին: Երիտասարդ ընտանիքին (հայրական տնից նոր առանձնացված) ամեն երեխա ծնվելու կամ այլ առիթով բարեկամները հաճախ նվիրում էին *«դմզլղացու»* (ցեղը շարունակելու, բազմացնելու համար)՝ էգ ոչխար կամ գառ, հորթ և այլն:

Աթեիզմի տիրապետության պայմաններում, հասկանալի է, վերացված էր խաղողօրհնեքը, սակայն խաղողաքաղը դարձյալ հանդիսավոր ձևով էր կատարվում: Քանի որ գյուղերում համարյա բոլորը խաղողի այգիներ ունեին, բերքն էլ համարյա միաժամանակ էր հասունանում, բարեկամները համաձայնեցնում էին իրար հետ, թե ով երբ պիտի խաղողը քաղի: Այգու տերը, որպես կանոն, նախօրյակին *«բղաքաղի»*՝ խաղողաքաղի հրավեր էր ուղարկում բարեկամներին: Բղաքաղի գնում էին սովորաբար կանայք ու երեխաները՝ նվերներով. որպես կանոն՝ տանում էին գինի, խաշած հավ, այլ ուտելիքներ: Ոչ մեծ, բայց գեղեցիկ և ուրախ արարողություն էր *«խաղողը կոխ տալը»* (ճզմելը) բոբիկ ոտքերով, ինչպես նաև գինին քամելը: Տարվա այդ շրջանում բակերում, մոտակա գետափին շարվում էին խոշոր տակառներ ու հնձաններ, լցվում ջրով, այդպես պահվում մի քանի օր, որպեսզի *«տոգեն»*, այսինքն՝ խոնավությունից ընդլայնվեն, բոլոր ճեղքերը փակվեն:

Բազմաթիվ բարի սովորույթներ էին կապված նոր տուն կառուցելու հետ: Նախ՝ տեղը որոշելուց, հիմքերի տեղը նշելուց հետո այնտեղ նստում, բաժակ էին բարձրացնում, հիմնվելիք շենքն օրհնում: Շենքի հիմքում, որպես կանոն, դրամ էր դրվում, որ բարեկեցություն լինի: Ըստ ընդունված կարգի՝ թե՛ հարևանները, թե՛ բարեկամները հերթով պետք է գային, օգնեին շինարարությանը: Տանտերը, նախօրոք տեղեկանալով, թե ովքեր են ուզում գալ, օգնել, որոշակի հերթ էր սահմանում: Օգնելուց բացի՝ կար *«պատը շնորհավոր անելու»* սովորույթ. թե՛ եկողները, թե՛ նույնիսկ պատահական անցորդները պետք է պատի վրա դրամ դնեին՝ ասելով.

«Աստված շնորհավոր անի»: Դրամի փոխարեն բարեկամները երբեմն վարպետի համար գուլպա էին որպես նվեր դնում պատի վրա:

Հատուկ սովորույթներ կային՝ կապված անասուն մորթելու հետ: Իհարկե, դա միայն տղամարդկանց գործն էր, նույնիսկ հավ մորթելն արգելված էր կնոջը: Գյուղում համարյա բոլորն անասուններ ունեին, հատկապես խոզեր, խոշոր ու մանր եղջերավոր անասուններ: Մորթել և միսը մշակել կարող էր թերևս ամեն տղամարդ՝ ցածր տարիքից սկսած, սակայն դա կատարվում էր հիմնականում տվյալ գյուղում, թաղամասում կամ տոհմում ճանաչված մեկի կողմից: Որպես կանոն՝ հավաքվում էին մերձավորները, մորթողը մորթում ու միսը մշակում էր, մյուսները, նրա շուրջը հավաքված, զրուցում կամ օգնում էին, հետո միասին սեղան նստում: Մսից անպայման բաժին էր ուղարկվում կարիքավոր հարևանին ու բարեկամին:

Հատուկ արարողություն էր կապված խոզ մորթելու հետ: Մեծ քանակությամբ խոզ էին պահում: Աշնանն սկսում էին մորթել՝ հիմնականում մինչև Նոր տարին: Մսի վաճառքի մեծ մասը կատարվում էր ապառիկ, կամ փոխ էին տանում, որպեսզի իրենք էլ մորթեն, փոխը վերադարձնեն: Մեկը միսը կտրտում ու կշռում էր, մյուսը, թուղթ ու գրիչ վերցրած, գրում էր, թե ում ինչքան տրվեց և ինչ պայմանով: Հաճախ տանտերը նույնիսկ չէր խառնվում, նա միայն սեղան պատրաստելով էր զբաղվում, որպեսզի վերջում միասին սեղան նստեն: Հետաքրքիր գործողություն էր մանավանդ խոզ խանձելը: Բակում կրակ էին վառում, խոշոր քարեր շարում շուրջը, մորթած խոզը դնում վրան, մի քիչ խանձում, հետո մաքրում, եռացած ջրով լվանում, շրջում մյուս կողմի վրա, նորից խանձում, քերում, մաքրում, լվանում: Կանայք անընդհատ եռացրած ջուր էին հասցնում, տղամարդիկ «խանձում» էին, մինչև որ կաշին լավ մաքրվի ու փափկի: Հետո նեղ ու երկար շերտերով կտրտում էին կաշին ու վայելում սովորաբար հենց կրակի շուրջը՝ օղիով կամ գինիով: Նոր ժամանակներով խոզը «խանձելը» հեշտացել էր բենզինով կրակվառիչների միջոցով, բայց դարձյալ պահպանում էր գրավչությունը թե՛ մեծերի, թե՛ փոքրերի համար:

Խոզը մորթելու օրը բարեկամները մինչև գիշերվա կեսը քեֆ էին անում, իսկ կրակի վրա եփվում էր կորկոտը՝ խոզի ճարպոտ մսերից: Այն պատրաստ էր լինում առավոտյան, դարձյալ հավաքվում ու վայելում էին մերձավորներով: Խոզի գլխամսերից *սալդիսոն* էին պատրաստում ձմեռվա համար, որը բավական աշխատատար ու մեծ հմտություն պահանջող գործ

էր, կատարվում էր դարձյալ բարեկամների համատեղ ջանքերով: Մեծ արարողություն էր կապված *«յուղը հալելու»՝* ճարպը հալելու հետ: Խոզը մաշկելուց անմիջապես հետո երկար ու նեղ շերտերով առանձնացվում էր ճարպը: Ընդ որում հաճախ, դեռ միսը մշակելը չավարտված, հենց տեղում մեկը կրակի վրա խորովում էր ճարպի նեղ շերտեր, ինչպես նաև փայծաղը, և վայելում էին հենց ոտքի վրա: Հաջորդ օրը տղամարդիկ տաշտի մեջ մանր կտրտում էին ճարպը, կանայք հալում էին: Չհալված մանր կտորները՝ *«խուզուզունը»,* առանձնացվում էր. նրանով որոշ ճաշատեսակներ և հասարակ խմորեղեն էին պատրաստում: Պետք է ասել, որ հատուկ նշանակություն էր տրվում փորամասի ճարպին, որը բուժիչ էր համարվում. գործածվում էր սովորաբար դոշաբի հետ խառնած:

Քանի որ աշնանն էին սկսում խոզերը մորթոտել, գինին էլ առատ էր լինում, իսկ դրսի գյուղատնտեսական աշխատանքները՝ ավարտված, մինչև գարուն խնջույքներ ու հավաքույթներ էին լինում: Կար այսպիսի գեղեցիկ սովորույթ. երբ մի քանի ընկերներ հանդիպում էին փողոցում, ում տունն ավելի մոտ է, թեքվում էին այնտեղ: Մտնելուն պես հյուրերից մեկը ներսից դռանը փականը ծածկում էր *(«չանգալը գցում էր»):* Այդ նշանակում էր, որ հյուրերը բավարարվելու են տանը եղածով, լրացուցիչ նեղություն չպիտի կրեն տանտերերը: Դրա համար էլ, որպես կանոն, ճաշելուց հետո տանտիկինները օղու շիշն ու գինու սափորը, հաց, պանիր, թթու և այլն դնում էին սեղանին, մաքուր սփռոցով ծածկում, որպեսզի եթե տան տղամարդը հյուրերի հետ գա, մի բան պատրաստ լինի սեղանի վրա: Հետո արդեն կարող էին սեղանը հարստացնել ըստ հնարավորության և ըստ հանգամանքների:

Եկեղեցիների փակումից հետո կրոնական ծիսակատարությունները վերացել էին, բայց զատիկը միշտ նշվում էր. հավաքվում էին ուխտավայրերում, նախշած ձու, այլ ուտելիքներ ու գինի տանում, խնջույք կազմակերպում, սակայն՝ միայն երեխաներն ու պատանիները: Խորհրդային տարիներին բնակչության մի մասը անհավատ դարձավ, իսկ հավատացյալներն էլ խուսափում էին բացահայտորեն ուխտավայր գնալուց՝ բացի մեծահասակ կանանցից: Կարող է տարօրինակ թվալ զատկին երեխաների՝ գինի օգտագործելը, սակայն շահումյանցիների համար անսովոր ոչինչ չկար, երեխաները փոքր տարիքից գինի էին խմում, իհարկե, քիչ քանակությամբ: Բոլորը գինի էին ունենում ամբողջ տարին և միշտ օգտագործում

էին ճաշին՝ մասնակից դարձնելով նաև երեխաներին, բայց հարբեցող, ներկայիս ըմբռնմամբ՝ ալկոհոլիկ, ոչ մի գյուղում չկար: Ամեն գյուղում, իհարկե, կային մեկ-երկու հոգի, որոնք համեմատաբար մի քիչ ավելի հակում ունեին գինու նկատմամբ, սակայն նրանք բոլորն էլ լավ աշխատող մարդիկ էին և երբեք հակահասարակական որևէ արարք թույլ չէին տալիս: Ներքինշենացի հանրահայտ խմող Մթովանց Կոլին, օրինակ, առավոտից երեկո Լիտրի ժայռերից քար էր քանդում. գյուղի տների մեծ մասը նրա քանդած քարով էր շարվել: Մյուս հայտնի խմողը՝ Առստամանց Նազարը, և՛ բարեխիղճ հողագործ էր, և՛ կոշկակար: Ընդ որում բրեզենտից էժանագին, բայց դիմացկուն կոշիկ էր կարում և միշտ գնորդի խաթրով էր վճարը վերցնում: Նույնը կարելի է ասել մյուս գյուղերի ճանաչված խմողների մասին: Մնում է միայն ավելացնել, որ մեր շրջանի գյուղերում հիմնականում *մուշկեթի* գինի էին խմում, որը սեղանի թույլ գինի էր, իսկ օղի խմում էին միայն առավոտյան՝ նախաճաշից առաջ, մեկ բաժակ՝ այն էլ միջին տարիքից սկսած:

Եկեղեցական միայն մեկ արարողություն խորհրդային իշխանությունները չկարողացան արմատախիլ անել: Հունվարի 6-ին, իհարկե, գաղտնի, բայց միշտ մարդաշատ, կատարվում էր *«խաչը ջուրը գցելու»* արարողությունը: Դժվարանում ենք մանրամասն նկարագրել, բայց հայտնի է, որ գիշերը որոշակի տեղում հավաքվում էին մեծ թվով հավատացյալներ: Հիմնական արարողությունը կատարվում էր գետում լուսադեմին:

Բազմաթիվ սովորույթներ կային՝ կապված ծանր ***աշխատանքները*** համատեղ կատարելու հետ: Այդպես էր կատարվում հերկը, ձմեռվա համար ցախի ու վառելափայտի կուտակումը: Խաղողը քաղելու նախօրյակին կամ այդ օրվա առավոտյան մի քանի մերձավորներով զբաղվում էին *«բանդաղ* (կախան) *անելով»*. խաղողի ընտիր ողկույզները ուռենու ճյուղերով կապում, երկար շարանի ձևով կախում էին մառանում: Նույն ձևով հավաքում, խնձորը, տանձը «խախալ էին անում», այսինքն՝ կապում էին թելերով, պահում ձմեռվա համար: Միասին էր կատարվում նաև լոբու *«չորուկը պճղելը»*՝ սովորաբար մասնակից դարձնելով հարևանների ու բարեկամների երեխաներին:

Ուշագրավ սովորույթ էր բանակ ճանապարհելու արարողությունը: Մեր լեռնաշխարհի բնակչությունը հարգանք էր տածում հայրենիքի զինվորի նկատմամբ: Պատահական չէ, որ երբ տղա էր ծնվում, մեր գյուղերում այսպես էին օրհնում՝ *«Մեծանա, բանակ գնա...»:* Ավաղ, շատերը բանակից

չէին վերադառնում, իրենց կյանքը զոհում էին հանուն հայրենիքի: Նրանց անունը սրբորեն հիշվում էր, նշվում էր բոլոր հանդիսությունների ժամանակ, նրանց պատվին հուշարձաններ էին կառուցվում, որոնք ուխտավայր էին դառնում: Հնագույն ժամանակների զոհերի հիշատակին կանգնեցված խաչքարերով սրբավայրեր կան թերևս բոլոր գյուղերում, որոնց ժողովուրդը *«նահատակ»* էր ասում: Հայրենական պատերազմի զոհերի հուշարձաններ կային բոլոր գյուղերում, որտեղ ամփոփվեցին նաև Արցախյան պատերազմի զոհերի աճյունները: Չնայած կորուստներին՝ մարդիկ միշտ հպարտությամբ էին որդի ճանապարհում բանակ, և հանդիսություններ էին լինում այդ առիթով: Եթե նույն գյուղից միաժամանակ մի քանի հոգի էին զորակոչվում, ծնողները հերթ էին սահմանում, թե ում տանը երբ պիտի հավաքվեն, հանդիսություն կազմակերպեն: Հավաքվում էին երբեմն 2-3 հարյուր մարդ՝ նվերներով (որպես կանոն՝ ուտելիք և խմիչք, իսկ նոր ժամանակներում՝ փող, որի համար հատուկ ցուցակ էր կազմվում): Սեղանների շուքը այս դեպքում էլ լինում էր ***խոնչան,*** որ բերում էին բարեկամները, հարևանները, տղայի ընկերների ծնողները: Ուղեկցվում էր երաժշտությամբ, երգով, պարով:

Մեծ իրադարձություն էին ավարտական քննությունները: 1920-ական թվականներից, երբ բացվեցին միջնակարգ դպրոցներ, գյուղերի կյանքում մեծ իրադարձություն էին դպրոցի ավարտական քննությունները: Շրջանավարտների ծնողներն ու բարեկամները քննության օրը ուսուցիչների համար խոնչա էին տանում՝ տվյալ գյուղին բնորոշ ուտելիքներով ու խմիչքներով: Տվյալ օրվա քննությունից հետո ուսուցչական կոլեկտիվը դպրոցի ղեկավարների գլխավորությամբ սեղան էր նստում, վայելում խոնչաները: Դրա հետ կապված՝ մի զվարճալի դեպք է հայտնի: Հիմնականում 1930-ական թվականներից սկսած՝ տարածում ստացավ որևէ մեկի հասցեին շրջկոմին անստորագիր բողոքագիր՝ չարախոսություն, *«կլյաուզա», «մատերիալ»* գրելը: Ղարաչինարի միջնակարգ դպրոցից մեկը *«մատերիալ»* է գրում շրջանի ղեկավարությանը, թե՝ տնօրեն Օհան Աղաջանյանը *«խոնչալիզացիայով է զբաղվում»:* Ընկեր Օհանին կանչում են շրջկոմ, հայտնում այդ մասին, զգուշացնում, որ շատ չտարվեն խնջույքներով, բայց այդ հորինված բառի վրա բոլորը մի լավ ծիծաղում են: Ընկեր Օհանը վերադառնում է Ղարաչինար, հենց գյուղամիջում հանդիպում այդ *«կլյաուզնիկին»,* մի լավ *«նախշում»*՝ ասելով. *«Ա՛շան տղա, էտ խոնչալիզացիայի թամադան տյու չե՞ս ինում»:*

ԲԵՐՔԱՀԱՎԱՔ՝ ԿԼՈՐ ՏԱՐԻՆ

Լեռնաշխարհի հարուստ բնությունը, դաշտերն ու անտառները, գետերը ապրուստի անսպառ աղբյուր էին բնակչության համար: Վաղ գարնանից սկսվում էր զանազան օգտակար բույսերի հավաքումը՝ *սիբոդ, շուշան, կյուրմյուզուկ, պեքի, ծինեփակ* և այլն: Այդ բույսերը քաղելու էին գնում թաղամասերով՝ կանայք, երեխաները, պատանիները: *Պեքի, կյուրմյուզուկ, ծինեփակ* քաղելու գնում էին ավելի հաճախ տղամարդիկ, որովհետև դրանք աճում էին հաճախ դժվար մատչելի (անտառոտ) և վտանգավոր (օձաշատ) տեղերում: Մի աննկարագրելի արարողություն էր դա: Երեկոյան պայմանավորվում և վաղ առավոտյան իրար ձեն տալով հավաքվում, մեծ խմբերով գնում, մինչև կեսօր, երբեմն մինչև երեկո քաղում էին, բնության գրկում բոլորը միասին ճաշի նստում: Վերադառնալուց հետո էլ ամբողջ գիշեր, տնեցիներով հավաքված, մաքրում *(հնդրում)* էին բերածը, տեսակավորում, թթու դնելունը՝ թթու դնում, չորացնելունը՝ փռում չորանալու, եփելունը՝ եփում:

Ամռան ամենահաճելի խմբային զբաղմունքներից էր ձուկ որսալը: Ընկերներով հավաքվում, գնում էին գետերի ձկնառատ տեղերը: Խմբի մեջ աշխատանքի բաժանում էր լինում՝ ոմանք *«խորխոթ»* էին տալիս՝ քարերի տակերից ձկները դուրս քշում, մյուսները բռնում էին: Հետաքրքիր էր նաև *«քթոց սարելը».* ուռենու և այլ մատղաշ շիվերից հատուկ կողովներ էին գործում, տեղավորում ձկնառատ տեղերում. ձուկը դրանց մեջ հավաքվում էր, դուրս գալու տեղ չէր գտնում: Բռնած ձուկը, շատ լիներ, թե քիչ, առիթ էր դառնում ընկերների ու բարեկամների մեծ խնջույքի՝ չհաշված, որ հենց գետափին վայելելն ինքը մեծագույն հաճույք էր:

Օգոստոսից սկսվում էր անտառների հոնի, շլորի, տանձի ու խնձորի բերքահավաքը, որը կատարվում էր դարձյալ մեծ խմբերով: Հոնը չորացնում էին (նաև շլորը) ձմեռվա համար, տանձն ու խնձորը լցնում էին խոտի կամ ծղոտի վրա, պահում ձմեռվա համար և անընդհատ տնտղում, հասածները ջոկում էին, ուտում: Տանձը նաև թթու էին դնում: Հաճարի բերքը հավաքում էին ընտանիքներով: Հայրը կամ չափահաս տղաներից մեկը բարձրանում էր, հաճարի ծառի ճյուղերը թափահարում, իսկ փոքրերը ծառի տակ փռած պահում էին թթի շալը, հաճարը հավաքում: Ամբողջ ձմռանը դա երեխաների համար հաճելի և սննդարար ուտելիք էր, իսկ տատիկները որոշ թխվածքներ էին թխում հաճարով, չքավոր ընտանիք-

ներում նույնիսկ ճաշ էին պատրաստում՝ յուղի փոխարեն հաճար օգտագործելով: Կային անտառային հատվածներ, որտեղ մեծ չափով ընկույզ էր լինում: Դրանք համեմատաբար հեռու էին լինում բնակավայրերից, և ընկույզ հավաքելու գնում էին հիմնականում տղամարդիկ՝ ձիերով կամ էշերով:

Խոր ձմռանը, երբ անտառում ձյուն էր նստած լինում, գնում էին՝ զկեռ հավաքելու: Ծառերի վրա տերև չէր լինում, այլ միայն հասած զկեռ, թափ էին տալիս ու հավաքում ձյունի վրայից:

Անտառները լիքն էին որսով՝ նապաստակ, աղվես, արջ, եղնիկ, քարայծ, կզաքիս: Գայլի որս չէր լինում, այլ պարզապես ոչնչացնում էին գայլերին՝ որպես վնասատուների, մաշկում, կաշին հանձնում պետությանը, ստանում որոշակի վճար: Իսկ *«ձմեռնապինդ»* տարիներին, երբ գյուղերի ու ֆերմաների շրջակայքում սկսում էին հաճախակի հայտնվել գայլեր, կազմակերպվում էր նրանց ոչնչացումը:

Որսի գնում էին խմբերով: Ամեն գյուղում կային ճանաչված որսորդներ: Որսը, որպես կանոն, հավասար բաժանում էին խմբի անդամների միջև, անկախ նրանից, թե ով ինչ կամ քանի հատ է սպանել: Տուն բերելուց հետո էլ որսի մսից բաժին էր տրվում հարևաններին ու բարեկամներին: Որսի մյուս տեսակը, որ թակարդներով էր կատարվում, անհատական բնույթ ուներ: Սակայն այս դեպքում էլ, ինչպես որ խմբային որսի ժամանակ, երբ դաշտում կամ անտառում որսի միսը մշակելու ժամանակ որևէ մեկը պատահաբար գալիս, հանդիպում էր, նրան նույնպես հավասար բաժին էր տրվում:

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԽՈՀԱՆՈՑ

Հայկական խոհանոցի բոլոր հիմնական ճաշատեսակներն ու ուտեստները տարածված են եղել նաև Շահումյանի շրջանի գյուղերում, բայց ունեցել են պատրաստման որոշ առանձնահատկություններ: Որոշ ճաշատեսակներ էլ տարածված են եղել առավելապես մեր գյուղերում: Դժվար է ստույգ որոշել, թե ինչն է հատուկ միայն մեր գյուղերին, կարծում ենք, դա այնքան էլ էական չէ: Ստորև կներկայացնենք մեր գյուղերի ազգագրական պատկերն արտացոլող և քիչ տարածված մի շարք ճաշատեսակներ ու ուտեստներ, որոնք կա՛մ արդեն մոռացվել են, կա՛մ մոռացման վտանգի տակ են:

ԿՈՆՉՈԼ: *Քիչ չորացած թոնրի հացը մանր կտրտվում է: Հետո պատրաստվում է սոխաառած, ավելացվում ջուր և աղ, եփելու ժամանակ ավելացվում է համեմունք, տաքդեղ և ալյուրից պատրաստած խյուս: Մի քիչ եռացվում է, որպեսզի ալրահամը անցնի, հետո ավելացվում է նախօրոք մանր կտրտված հացը: Հինգ րոպե եռալուց հետո ավելացվում է մեկ կամ երկու հարած ձու: Ուտելու ժամանակ ափսեի մեջ կարելի է ավելացնել մեկ ճաշի գդալ գինու քացախ՝ յուղայնությունը թեթևացնելու, հաճելի թթվաշություն տալու նպատակով:*

Որոշ տներում կոնչոլը պատրաստում էին կամ կտենի դարձած, կամ հնացած հացից:

ՇՓՈԹ: *Ալյուրը պետք է աստիճանաբար լուծել սառը ջրի մեջ՝ նախօրոք լցնելով աղ, հետո անընդհատ խառնել, որպեսզի կոլոլակներ չառաջանան և չկպչեն կաթսայի պատերին: Որոշ ժամանակ եփելուց հետո ստացված մածուցիկ (ոչ պինդ) զանգվածը տաք վիճակում լցվում է ափսեների մեջ: Հետո ափսեի կենտրոնական մասում խմորազանգվածի մեջ փոս է արվում, մեջը լցվում դոշաբ կամ մեղր: Գդալով քիչ-քիչ վերցնում են խմորազանգվածից, թաթախում դոշաբի կամ մեղրի մեջ և ուտում: Որոշ գյուղերում շփոթը պատրաստում են նաև խաղողի հյութից կամ մաճառից՝ ջրի փոխարեն: Այդպիսի շփոթի մեջ արդեն դոշաբ կամ մեղր չի լցվում: Այդպիսի խմորազանգվածին խառնվում է մանր կտրտած ընկույզի միջուկ:*

ԽԱՇԻԼ ՓՈԽԻՆՁՈՎ: *Բոված և երկանքով աղացած ցորենի ալյուրը՝ փոխինձը, մաղում են, առանձնացնում մանրը և խոշորը: Խոշորն աստիճանաբար լցվում է սառը ջրի մեջ (որի մեջ նախապես աղ է լուծված լինում), խառնվում, եռացվում է 15-20 րոպե: Դրանից հետո ավելացվում է մաղվածքի մանր, ալրանման մասը ու խառնվում, նորից մի քանի րոպե*

եռացվում և տաք վիճակում լցվում ափսեները: Ուտելուց առաջ խաշիլի կենտրոնում գդալով փոս է արվում, մեջը լցվում հալած յուղ: Խաշիլի շուրջը (շրջանագծով) լցվում է թան կամ թանձր մածնաջուր: Ուտելու կարգն այսպես է. պետք է գդալով վերցնել խաշիլը, թաթախել յուղի մեջ, հետո թաթախել թանի կամ մածնաջրի մեջ և ուտել:

Խաշիլի ուտելու բարեկիրթ ձևն այն է, որ յուղը, թանը և խմորաբանգվածը միասին վերջանան, այսինքն՝ պետք է համաչափ ուտել: Հնում երբեմն նույն ամանից միաժամանակ մի քանի հոգի էին ուտում, որի պատճառով ուտելու բարեկիրթ ձևը պահպանել միշտ չէր հաջողվում: Հայտնի են դրա հետ կապված զվարճալի պատմություններ:

Ասում են, մի անգամ նորափեսան հյուր է եկած լինում: Տանտիկինն ամուսնու և փեսայի համար նույն ամանում խաշիլ է լցնում, և աներ ու փեսա սկսում են ուտել: Փեսան մի քիչ երկչոտ է լինում, իսկ զոքանչն ուզում է, որ հալած յուղը հոսի դեպի նրա կողմը. գդալով յուղի փոսիկից հետք է բացում դեպի փեսայի կողմը և ասում. *«Փեսա ջան, շուտ-շուտ արի, որ ճանապարհդ այ էսպես բացվի»:* Աները նկատում է, որ յուղն ամբողջությամբ հոսեց փեսայի կողմը, ինքն էլ գդալով խառնում է թանը, խաշիլն ու յուղը (որպեսզի երկուսին հավասար հասնի) և ասում. *«Է՜, այ կնիկ, դժվար ա, է՜, դժվար, խառնիխաթիշ տարի ա»:*

ԽԱՇԻԼ ԿՈՐԿՈՏՈՎ: *Սառը ջրի մեջ լուծվում է աղը, լցվում խոշոր կորկոտ, եռացվում մոտ 20-25 րոպե: Կորկոտը լավ եփվելուց հետո քիչ չափով ավելացվում է մաղով անցկացված ալրանման փոշուց: Հետո պատրաստվում է սոխառած: Կորկոտով խաշիլը տաք վիճակում լցվում է ափսեի մեջ, մեջտեղը գդալով փոս արվում, սոխառածը լցվում մեջը: Գդալով վերցնում են խաշիլից, թաթախում սոխառածի մեջ, ուտում:*

ՀՅՈՒՆՈՒԹԹՈ (ՏՄԲԼԱԹԹՈ): *Հոնի (կամ թթու դամբուլի) չիրը եփում են այնքան, որ փափկի: Հետո ձեռքով տրորում են, կորիզներն առանձնացնում: Ստացված հեղուկ զանգվածին ավելացնում են մի քիչ ալյուր՝ անընդհատ խառնելով, որպեսզի խմորագնդիկներ չառաջանան, ավելացնում ալյուր կամ մանր ձավար և եռացնում: Ուտելու ժամանակ ափսեի մեջ ըստ ճաշակի ավելացվում է դոշաբ (կամ շաքարաջուր), որպեսզի շատ թթու չլինի: Որպես կանոն՝ ուտելու ժամանակ ափսեի մեջ առատորեն հաց են բրդում. դա և՛ կշտացնում է, և՛ մեղմացնում է թթվությունը:*

Հյունութթոն մրսածի դեղ է, քրտնելու լավ միջոց:

ԿԱՐԿԱԺ (ԴԴՈՒՄ): *Կարկաժը սովորաբար եփում են հաց թխելու օրը՝ ուշ աշնանն ու ձմռանը: Դդումի կոթի մասը կլոր կտրում, վերցնում են, ներսը մաքրում գդալով, հանում սերմերն ու փափուկ մասը: Ներսը շերտ առ շերտ լցնում են ընկույզի միջուկ, սև սալորի չիր (առանց կորիզի), կտրտած սոխ և չոր հոն: Հետո ծածկում են իր իսկ «կափարիչով» (կտրված պոչամասով): Հացը թխելուց հետո թոնրի մեջ առատ շեղջ է մնում (շիկացած ածուխների մեծ կույտ): Լցոնված դդումը դրվում է այդ շեղջի մեջ, թոնրի բերանը փակվում: Առավոտյան արդեն ընտիր ուտելիքը պատրաստ է լինում: Ավելի լավ է լինում, եթե դդումը շեղջի մեջ է դրվում թուջե թավայով: Կարկաժ հաճախակի չեն եփում, ուստի եփելու դեպքում սովորաբար հյուր են կանչում մոտիկ բարեկամներին կամ հարևաններին, միասին ճաշակում:*

ԿԱՐԿԱԺԻ ՇԻԼԱ: *Դդումը դնում են տաք վառարանի վրա, շուտ-շուտ շրջում, շուռումուռ տալիս, որպեսզի բոլոր կողմերը դառնան կիսախորոված: Հետո կտրտում են, հեռացնում կեղևը և ներսի մածուցիկ մասն ու կորիզները: Կաթսայի մեջ մեկ բաժակ ջրին ավելացնում են մաքրած և մանրացրած ընկույզ և սոխ: Սոխը փափկելուն պես ավելացնում են սև սալորի (ալբուխարի) չիր ու չորացրած հոն, հետո ավելացնում մանր կտրտած դդումը: 10-20 րոպե եռացնելուց հետո շիլան պատրաստ է լինում: Երբ դդումը քաղցրահամ չի լինում, շիլան եփելու ժամանակ ավելացնում են մի քանի կտոր շաքար: Ուտում են՝ երկու ձեռքով երկու կտոր հաց բռնած, շիլան մեկով մյուսի վրա քսելով:*

ԿԻՃԱԽԱՇ: *Եգիպտացորենի հատիկները ջրի մեջ մի քանի ժամ թրջոց դնելուց հետո եփում են այնքան, որ դառնա կիսաեփ, որից հետո ավելացնում են նախօրոք թրջոց դրված լոբու հատիկ և կորկոտ (տինգով ծեծած ցորեն): Երբ այդ խառնուրդը որոշ ժամանակ եփում է, ավելացվում է մանր կտրտած ընկույզի միջուկ: Դրա շնորհիվ կիճախաշը դառնում է յուղալի և հաճելի կարմրավուն, ուտելու ժամանակ էլ դուրեկան խրթխրթոց է լինում: Որովհետև կիճախաշը եփելը երկար է տևում, սովորաբար երեկոյան սկսում են, մինչև ուշ գիշեր պատրաստում, առավոտյան ճաշակում:*

ԼՈԲՈՎ ՃԱՇ ԵՎ ՅԱԽՆԻ: *Հատիկ լոբին եփում են, ջուրը քամում, հատիկների մի մասն առանձնացնում: Առանձնացված հատիկներին սոխ է կտրտվում և օգտագործվում որպես խորտիկ՝ յախնի: Լոբու մյուս մասին ավելացվում է մանր կորկոտ և ընկույզի կտրտված միջուկ, եփվում ինչպես*

ջրալի ճաշ: Այն կոչվում է նաև չալ ճաշ, որովհետև սովորաբար պատրաստում են չալ լոբուց:

ՓԹՐՈՎԿ: *Պատերազմական ու հետպատերազմյան ծանր տարիներին տարածված ճաշատեսակ էր փթրոկը: Կթան ունեցողները պատրաստում էին ջրի հետ խառնած կաթով (1:1 հարաբերությամբ), չունևորները՝ ջրով: Եռացվում էր ջրով խառնած կաթը կամ միայն ջուրը, այնուհետև լցվում էր սոխառածի վրա: Առանձին թասի մեջ լցված ալյուրի վրա կաթիլներով մի քիչ ջուր են ցողում, բութ մատով ու ցուցամատով վերցնում կիսախմոր ալրագնդիկը, մանր փաթիլների նման լցնում եռացող հեղուկի մեջ, ավելացնում համեմունք, եփում 15-20 րոպե: Ուտելու ժամանակ կարելի է ափսեի մեջ ավելացնել (ըստ ճաշակի) մեկ թեյի գդալ գինու քացախ:*

ՔԻԼԻՆԳՅՈՇ: *Չորաթանը թրջոց են դնում տաք ջրի մեջ 4-5 ժամ: Հետո քամում են, սկսում ձեռքի ափով հարել՝ քիչ-քիչ ավելացնելով տաք ջուր, մինչև որ գնդիկները լրիվ հալվեն: Ստացված թանը եռացնում են, մեջը մանր կտրտում թոնրի չոր հաց, եռացնում 5-10 րոպե: Ուտելուց առաջ ափսեների մեջ ըստ ճաշակի (և ըստ հնարավորության) ավելացվում է յուղ և մի քիչ սխտոր:*

ՉՈՐԱԹԱՆ: *Գյուղերում տանտիրուհիները հաճախ չորաթան էին պատրաստում, պահում որպես պաշար, օգտագործում թան (կաթ) չունեցած ժամանակ: Չորաթանը պատրաստվում է այսպես. խնոցու թանը լցնում են տոպրակի (քսակի, ավելի ստույգ՝ թնքսակի) մեջ, կախում, որ ջրաքամվի: Հետո մի քիչ ալյուր են ավելացնում, խառնում, տրորում այնքան, որ ստացվի համասեռ խմորաձև զանգված: Այդ զանգվածից ձեռքով վերցնում են մեկ ճաշի գդալի չափով, մի քանի անգամ մի ձեռքից մյուսն անցկացնելով՝ դարձնում բրգաձև գնդիկ, շարում հացի խոնչայի (կամ սինու՝ սկուտեղի) վրա, չորացնում ստվերում, որպեսզի հետո դրանից թան ստանան:*

ԽՈԽՈՓ: *Խոզի կամ բադի, սագի, ինչպես նաև հավի միսը կտրտելուց և լվանալուց հետո լրիվ չքամած, մի քիչ ջրով լցնել կաթսայի մեջ, եփել: Կիսաեփ վիճակում ավելացնել սև սալորի (ալբուխարի) չիր (առանց կորիզի), 5 րոպե եփելուց հետո ավելացնել մեծ քանակությամբ կտրտած սոխ, եփել 10-15 րոպե: Կրակից վերցնելուց 2-3 րոպե առաջ լցնել համեմունք և մաքրած նռան հատիկներ:*

ԿՈՐԿՈՏ: *Խոզի մսի յուղոտ կտորները, հիմնականում գլխամասից, լցնել սառը ջրի մեջ, ավելացնել կորկոտ՝ տինգով ծեծած ցորեն: Եփել ամբողջ գիշերը: Լուսադեմին պատրաստ է լինում: Ճաշակում են առավոտյան, սովորաբար բարեկամներով ու հարևաններով: Կորկոտը եփում են և՛ վառարանի վրա, և՛ թոնրի մեջ: Թոնրի մեջ եփելու համար կաթսայի ու կափարիչի արանքը խմորում են, հերմետիկորեն փակում, երեկոյան իջեցնում թոնրի մեջ, դնում շեղջի վրա, թոնրի բերանը փակում, թողնում մինչև առավոտ:*

ՓԼԱՎ: *Եռացրած ջրի (իսկ ով կարող է՝ կաթի) մեջ լցնել բրինձ այնքան, որ հատիկներն ազատ լողան հեղուկի մեջ: Եփել թերի (կիսաեփ), քամել փլավքամիչով, վրան լցնել սառը ջուր: Կաթսայի մեջ յուղ դնել, վրան լցնել հարած ձու: Լավ տաքացած յուղի վրա աստիճանաբար լցնել բրնձի զանգվածը և յուղի մեջ տմկացրած չամիչ (շերտ առ շերտ): Վերջում վրան ավելացնել յուղ կամ վրան շարել կարագի բարակ շերտեր, կաթսան դնել թույլ օջախի վրա: Սովորաբար կաթսայի բերանը փակում են սրբիչով, հետո ծածկում կափարիչով (խոնավությունը կլանելու համար): Մատուցելու ժամանակ սկզբից լցվում է բրինձը, հետո տակի ձվաձեղով ծածկվում ափսեն:*

ԽԱՇԼԱՄԱ: *Գառան կամ ուլի կտրտած միսը լվանալուց հետո քիչ ջրով լցվում է կաթսայի մեջ, ավելացվում մեկ բաժակ սպիտակ գինի կամ գարեջուր, համապատասխան չափով աղ, պղպեղ, փակվում է կափարիչով, եփվում թույլ կրակի վրա: Ամռանը խաշլամա պատրաստվում է այլ ձևով. տափակ շերտերով կտրտվում է պոմիդոր, շարվում կաթսայի մեջ, աղ ցանվում, հետո վրան շարվում է կտրտած միս, աղ ցանվում, հետո՝ մաքրած, բարակ շերտերով կտրտած կարտոֆիլ, նորից աղ ցանվում: Սովորաբար ամեն շերտի հետ մի քանի կտոր դմակ է դրվում: Յուրաքանչյուր շերտի վրա կարելի է շաղ տալ մանր կտրտած համեմ: Այդ ձևով երեքական շերտ կարելի է ավելացնել՝ նայած պահանջին: Կաթսան փակվում է, դրվում թույլ կրակի վրա, շուրջ մեկ ժամ եփվում: Ո՛չ հաճախակի կափարիչը բարձրացնել է պետք, ո՛չ խառնել:*

Փորձված խոհարարն արդեն իսկ հոտից զգում է, որ խաշլաման պատրաստ է: Երբ կափարիչը բարձրացնելուց հետո նկատում են, որ վերևի կարտոֆիլը եփած է, կարելի է կաթսան վերցնել կրակից: Ինչպես որ շերտ-շերտ, համաչափ լցված է կաթսայի մեջ, այդպես էլ համաչափ, այսինքն՝

ամեն ինչից հավասարապես, լցվում է ափսեների մեջ: Կաթսայի մեջ գոյացած յուղալի ու հաճելի թթվաշություն ունեցող հեղուկը սովորաբար խմում են բաժակով, տաք վիճակում, հետո վայելում խաշլաման:

ՎՅՈՒԼՈՒԿԻ (ԱՎԵԼՈՒԿԻ) ՃԱՇ: *Աղեստամոքսային տրակտի խանգարումների ժամանակ անփոխարինելի միջոց է վյուլուկի (ավելուկի) ճաշը: Չորացած ավելուկը թրջում են տաք ջրում, լվանում, լցնում եռացող ջրի մեջ, եփում, մինչև որ փափկի տերևների պոչը: Հետո եփվածը հանում են, ծեծելով կտրտում, մանրացնում: Սովորաբար կտրտում են տշտքիրով՝ խմորի տաշտը քերելու մետաղե քերիչով, փայտե խոնչայի վրա: Օգտագործում են երկու ձևով: Առաջին՝ սոխառածին ավելացվում է կտրտած ավելուկը, խառնվում, մի քանի րոպե եփվում, մատուցվում որպես կանոն, սխտորով: Երկրորդ՝ պատրաստվում է ապուր: Եփած ավելուկի հեղուկը եռացվում է, ավելացվում մանր կտրտած ընկույզի միջուկ, կիսաեփ չոր հոն, սև սալորի չիր, և բոլորը միասին եփվում է 5-10 րոպե: Հետո ավելացվում է ալյուրի թույլ խյուս, եռացվում, ավելացվում կտրտած ավելուկը և մանր կտրտած թոնրի հաց, եփվում է 5-10 րոպե: Ապուրը պատրաստ է:*

ԿԱՐՏՈՖԻԼԻ ՃԱՇ (ԿՐՏՈՊԼԱԽԱՇՈՒ): *Սոխառածին ավելացվում է մանր կտրտած կարտոֆիլ, մի քիչ տապակվում շոգու մեջ, հետո ավելացվում է ջուր և աղ, կծու սիրողները՝ նաև պղպեղ: Եփելու ժամանակ ավելացվում է ալյուրից պատրաստած թույլ խյուս, համեմունք, վերջում՝ հարած ձու: Եփել թույլ կրակի վրա: Ուտելու ժամանակ ըստ ճաշակի ավելացնել գինու քացախ:*

ԵՂԻՆՋ (ԿԾՈՏՈՂ ՊԵՆՋԱՐ): *Օգտագործվում է մատղաշ ժամանակ: Սոխառածին ավելցվում է մեկ բաժակ ջուր, եռման ժամանակ ավելացվում է աղ (որպեսզի կանաչ գույնը պահպանվի) և լվացված եղինջը (կծոտող պենջարը): Վերջում ավելացվում է ալյուրի խյուսը, իսկ եփելուց հետո՝ կրակի վրայից վերցնելուց 2-3 րոպե առաջ, տրորած ձու: Ուտում են մատներով ու մանր հացի կտորներով:*

ՄՈԽՈԽ: *Հացի խմորից մի գունդ պահում են, լավ թթվացնում, տրորում ջրի մեջ, լցնում պուլիկի մեջ: Հետո ավելացնում են առանձին-առանձին եփած ցորեն ու չոր հոն: Փակ պահում են մի քանի օր, մինչև որ հեղուկի մակերեսին փրփուր առաջանա: Հեղուկից վերցնում են, եռացնում, մեջը լցնում կտրտած հաց: Ստացվում է շատ թթու և դառը ճաշ: Իսկ պուլիկի մեջ ավելացնում են եռացրած ջուր (նորից պատրաստելու համար):*

ՊՅԱՂԱՐՃ (ԿԱԹՆԱՀՈՒՆՑ): *Մայիսմեկյան տոնական սեղանին բոլոր գյուղերում պյաղարճ (բաղարջ) էին դնում: Կաթի հետ խառնում են կարագ, ձու, սոդա, դարչին, վանիլին և լավ խառնում, խմորը հունցում այդ հեղուկով: Հետո խմորը բացում են կլոր հացի ձևով: Մեծ ջանասիրությամբ է նախշվում պյաղարճի երեսը: Սովորաբար քառաճյուղ պատառաքաղով տրամագծով համաչափ գծեր են քաշվում, հետո դրանք միացվում են հատվող զիգզագներով, հետո, պատառաքաղի ծայրով ծակոտելով, որոշակի տեսք տալիս: Թխելուց առաջ երեսին հարած ձու է քսվում: Որպես կանոն՝ տան յուրաքանչյուր անդամի համար առանձին պյաղարճ է թխվում, իսկ տան ու բարեկամների երեխաների համար՝ ըստ տարիքի չափսերը փոքրացնելով, երբեմն նաև երեխայի անվան առաջին տառը վրան գծած:*

ԿՐԿԵՆԻ: *Ձմեռվա աղունն աղալու ժամանակ ջրաղացում անպայման պետք է կրկենի թխվեր (ընդ որում ասում էին՝ «կրկենի անել», ոչ թե թխել): Նոր աղացված ալյուրից շտապ խմոր էին անում, ընկույզը ջարդում, մեջը շարում: Թխում էին մոխիրի մեջ, մեղմ կրակով: Ամանորի տոնական սեղանի համար կրկենին տանն էր պատրաստվում՝ վառարանի վրա, և մեջը մի չոր հոն կամ մետաղադրամ էր դրվում: Տան գլխավորը հավաքում էր բոլոր տնեցիներին և սկսում կրկենին կտրտել՝ յուրաքանչյուրի համար անվանական մեկական կտոր, այդ թվում ունեցած ամբողջ անասունների, ինչպես նաև մեղուների անունով: Ըստ հավատալիքի՝ ում որ բաժին հասներ չոր հոնը (կամ մետաղադրամը)՝ «դովլաթը», այդ տարին նրա համար հաջողակ (եկամտաբեր) էր լինելու: Թխվածքը բաժանողը կտրելուց առաջ հայտարարում էր, թե հերթական կտորն ում անունով է լինելու: Եթե կտրելու ժամանակ դանակը դիպչեր «դովլաթին», ուրեմն հաջողությունն ամբողջ ընտանիքի համար էր լինելու: Ասում էին՝ «դովլաթն այսինչի գլխումը դուրս եկավ», այսինքն՝ նրան բաժին հասավ:*

ՓՈԽՆԶԱԿԼՈԼԱԿ: *Աշնանը ձմեռվա համար պաշար պատրաստելու ժամանակ փոխինձ են պատրաստում՝ բոված ցորենն աղալով: Մաղված փոխինձի ալրանման մասից պատրաստվում է փոխնձակլոլակ: Դոշաբը (բաքմազ) լուծվում է գոլ ջրի մեջ, լցվում մաղած փոխինձի վրա, գդալով լավ խառնվում, մինչև որ լրիվ շաղախվի: Տան տատը կամ մայրը այդ զանգվածից վերցնում, ձեռքով գնդիկներ է պատրաստում բռի մեջ,*

տեղնուտեղը բաժանում երեխաներին: Դոշաբի փոխարեն կարող են օգտագործել նաև մեղրաջուր, մուրաբայի հյութ, շաքարաջուր:

Փոխնձակլոլակը լավ միջոց է փորահարինքի դեմ (և ընդհանրապես փոխինձը):

ՍԱԼԴԻՍՈՆ: *Խոզի գլուխը եփում են ոչ շատ: Առանձին եփում են նաև տավարի փափուկ միս: Դրանք կտրտում են մանր մասերի, ավելացնում տրորած սխտոր, պղպեղ, աղ: Լավ խառնելուց հետո զանգվածը լցվում է անլվա կտավից կարված տոպրակի մեջ, դրվում մի հարթ քարի վրա, և վրան դրվում է մի ծանր, հարթ քար: Տոպրակը մի քանի տեղից բիգով ծակում են: Ավելի հաճախ տոպրակի փոխարեն օգտագործվում է քորթիկ: Քորթիկը անասունի ստամոքսն է՝ հատուկ մաքրված, մշակված՝ սալդիսոն պատրաստելու համար: Մոտ երկու շաբաթ հետո սալդիսոնը պատրաստ է լինում: Այն կարող է երկար պահվել ուտելու համար: Ուտելու ժամանակ մի փոքր մաս կտրում են բարակ շերտերով՝ մոտավորապես երշիկի նման, մնացածը փաթաթում, նորից պահում:*

ՓԻՓԵՐՏ (ՓԻՐՓԵՏ): *Կաթսայի մեջ լցվում է 0,5-1 լիտր ջուր, ավելացվում է կտրտած սոխ: Մի քիչ եռալուց հետո ավելացվում է մաքրած և մանր կտրտած կարտոֆիլ: Կարտոֆիլը կիսաեփ դառնալուց հետո ավելացվում է մաքուր լվացված փիփերտը: Եթե կոթերը երկար են լինում, նախապես մի քիչ կտրտվում, մանրացվում է: Եփում են այնքան, մինչև որ կոթերը լավ փափկեն: Ուտելուց առաջ ավելացվում է քացախ և սխտոր՝ ըստ ճաշակի: Ի տարբերություն այլ շրջանների՝ Շահումյանի գյուղերում փիփերտը եփում են առանց յուղի:*

ՀՌԱԾԱԾ (ԹԱՆԱՎ, ՍՊԱՍ): *Վերցնում են խնոցու թան կամ տրորած ու ջրի մեջ լուծված քամած մածուն, կամ սովորական մածուն: Ավելացնում են 1-2 գդալ ալյուր: Նախօրոք եփում են բրինձը կամ կորկոտը (մանր ձավար), թողնում, որ մի քիչ հովանա, որից հետո վրան լցնում են թանը, մի քանի կտոր հաց, ինչպես նաև ուրց (խոռը) և դաղձ՝ ըստ ճաշակի, բայց ոչ շատ և անընդհատ խառնում մինչև եռալը, որպեսզի չշաղի: 5-10 րոպե եռալուց հետո այն պատրաստ է լինում: Աղը լցվում է ըստ ճաշակի: Նախօրոք պատրաստած հացի փրթուշը (բրդուճ) լցնում են ափսեները, վրան լցնում հռածածը:*

ԹԼԱՇԱԾ ԿՐՏՈՊԼԻ (ԿԱՐՏՈՖԻԼ) ԵՎ ՆՄԱՆ ԲԱՆԵՐ: *Շահումյանի շրջանի գյուղերում ամենատարածված և ամենահասարակ, բայց սիրված*

ուտելիքներից էր թլաշած կրտոպլին (կարտոֆիլը)՝ հիմնականում աշնանն ու ձմռանը, երբ երեկոները վառարանն անընդհատ տաք է լինում: Թլաշելու համար ընտրում են խոշոր կարտոֆիլներ, կտրտում բարակ շերտերով, աղ ցանում, շարում լավ տաքացած վառարանի երեսին, տնեցիներով հավաքվում շուրջը: Մի երեսը 2-3 րոպե խորովվելուց հետո շրջում են մյուս երեսը, 1-2 րոպեից այն էլ է խորովվում: Սովորաբար կարտոֆիլի հետ միասին շարվում և խորովվում էր նաև մեջտեղից կիսված միջին չափի գլուխ սոխ, որը լավ միջոց էր հազի դեմ: Հավաքում են վառարանից, շարում նորերը: Մի կողմից ուտում են, մյուս կողմից նորը պատրաստում: Սովորաբար հետը նաև մուշկեթի գինի են խմում: Այդ ամենն ընթանում է աշխույժ զրույցներով ու կատակներով, մանավանդ փոքր երեխաներ ունեցող բազմանդամ ընտանիքներում: Ավարտելուց հետո, երբ արդեն բոլորը հագեցած և աշխույժ կատակներից հոգնած են լինում, որպես կանոն, տատիկը կամ պապիկը տեղավորվում է թախտի (կամ բազմոցի) վրա, շուրջը հավաքում փոքրիկներին և հանգիստ սկսում որևէ հեքիաթ կամ հին պատմություն:

Կարտոֆիլը նաև խորովում էին, մանավանդ ջրաղացում և օղի թորելու ժամանակ շեղջի մի անկյունում՝ տաք մոխիրի մեջ, և վայելում մուշկեթի գինով, ինչպես նաև թարմ օղին համտեսելիս: Կարտոֆիլի պատրաստման ամենահասարակ, բայց թերևս ամենագրավիչ եղանակն այն էր, որ բերքահավաքի ժամանակ թարմ կարտոֆիլը հենց դաշտում եփվում էր մետաղե դույլի մեջ, որը վայելում էին տաք-տաք աշխատողների մեծ խմբերով: Որպես կանոն՝ այդպիսի «ճաշից» առաջ մի-մի բաժակ օղի էին խմում, հաճախ ոչ թե բաժակներով, այլ մեջը փորված կարտոֆիլով: Նույն տեսակի «բաժակով» նաև գինի էին խմում, որը սովորաբար ձեռք էր բերվում փոխանակությամբ՝ նոր հանված կարտոֆիլից մի քանի դույլ ուղարկելով մոտակա գյուղը:

ԿՈՐԿՈՏ (ՁԱՎԱՐ): *Կորկոտի մի տեսակը կոչվում է* ***հումի կորկոտ:*** *Այն ստացվում է ցորենը երկանքով աղալուց հետո: Աղացածը խախալով (խոշոր անցքերով մաղ) մաղում են, ավելի ճիշտ խխալում են: Խոշոր կորկոտն օգտագործում են խաշիլ եփելու համար, մանրը՝ ապուրի համար: Մյուս տեսակը* ***թակած կորկոտն է:*** *Մաքրած ցորենը թրջում են տաք ջրով, որպեսզի թեփը շուտ հանվի, որից հետո այն ծեծում (թակում) են հատուկ գործիքով՝ տինգով, որից լինում էր ամեն գյուղում, երբեմն՝ մի քանի հատ:*

Վերին Շենում, օրինակ, հայտնի էին Դալունց տինգը, Սուրունց, Բիլլի-վանց, Սոսին Սուլթանին տինգերը: Ինչպես որ ջրաղացներում, նույն ձևով էլ տինգ ունեցողների մոտ մարդիկ աշնանամուտին հերթագրվում էին՝ իրենց կորկոտը ծեծելու (թակելու) համար, որի դիմաց տիրոջը մի աման (ջամ) կորկոտ էր տրվում, ի դեպ, այդ ամանը մետաղե ջամ էր, որը պահվում էր հենց տինգի մոտ: Կորկոտ ծեծողներն իրենց գործն ավարտելուց հետո այդ ամանը լցնում, շորով ծածկում, թողնում էին տինգի մոտ՝ պտրհանում (որմնախորշ):

Ծեծած կորկոտը փռում էին բակում, արևի տակ չորացնում, իսկ երեկոյան հավաքելուց հետո «քամի տալիս», որպեսզի թեփը հեռացվի: Նրա մի մասը կորկոտ եփելու համար, իսկ մնացած մասն աղում էին այլ ճաշատեսակների համար:

ՁՄԵՌՎԱ ԱՂՈՒՆ (ԾԻՄԻՌՆԱՂՈՒՄ): *Լեռնային գյուղերի ցորենը հիմնականում կարմրավուն էր և մրոտ, այն կոչվում էր սարի ցորեն, և լավ լվանալուց, մաքրելուց հետո էին օգտագործում: Նախալեռնային գյուղերում կար ցորենի լավ տեսակ՝ զարդա: Լեռնային գյուղերի տղամարդկանցից շատերը գնում էին ցարծրադիր գյուղերում «հնձավարձի», այսինքն՝ հունձ անելու, որի դիմաց, որպես վարձ, լավորակ ցորեն էին բերում: Կորկոտն ու փոխինձը միայն այդպիսի ցորենից էին պատրաստում: Ձմեռվա աղունն աղալուց առաջ ցորենը լվանում էին, փռում, չորացնում, հետո տանում ջրաղաց: Եթե լավ չէր չորացված լինում, ջրաղացը «խմորակալում» էր. ջրաղացպանն ստիպված պիտի վերևի քարը մի կողմ քաշեր, քարերի ատամները մաքրեր: Ցորենը չափվում էր գլանաձև փայտե մեծ ամանով (մեջը դուրս տված կոճղ), որը կոթ էր կոչվում և չափի միավոր էր, ասում էին՝ այսքան կոթ ցորեն: Մեկ կոթը հավասար էր կես խոնի, որը նույնպես չափի միավոր էր:*

Ալյուրը ջրաղացից տեղափոխում էին պարկերով, որոնք հնում պատրաստվում էին լավ մշակված նուրբ կաշվից: Ցորենի (նաև կարտոֆիլի) տեղափոխությունը կատարվում էր ջվալներով, այն գործում էին կարպետի նման, ծալում, երկու եզրերն ամուր կարում, պարկի ձև տալիս: Բերանին մի քանի կանթ էր պատրաստվում, որոնց միջով անց էր կացվում սմբետան՝ բարակ, նուրբ պարան, որը ձգելով ամրացնում, փակում էին ջվալի բերանը: Համարյա նույն ձևով էին պատրաստում նաև խուրջինը, որը երկու իրար միացված փոքրիկ ջվալներ էր հիշեցնում՝ ուսին գցելու,

զանազան բաներ տեղափոխելու համար: Լինում էր փոքր, նուրբ խուրջին, լինում էր նաև ավելի մեծը՝ իշիխուրջին՝ էշով կամ ձիով որևէ բան տեղափոխելու համար: Լավ ծրքաձյուր (ձիրք, շնորհք) ունեցող կանայք, ինչպես ասում էին՝ «ծրքերավ կնանիքը» ջվալի, խուրջինի, ինչպես նաև նույն ձևով գործված մափռաշի (օժիտի տեղաշորը պահելու մեծ պարկ) կողքերը շրեշում էին, որպեսզի շուտ չմաշվեն:

Ընդունված ճաշատեսակներից որոշ չափով տարբերվում էին դաշտում կամ անտառում, որսի կամ ձկնորսության տեղում պատրաստածները: Ոչ տնային պայմանները թելադրում էին ճաշերի պատրաստման նոր եղանակներ, մարդկանց դարձնում հնարամիտ: Ուշագրավ է, օրինակ, ծնեբեկի (ծնեփակ) պատրաստումը դաշտում: Ուռենու մատղաշ ճյուղերը «մաշկում» են, այսինքն՝ կեղևը հանում, այդ կեղևի մեջ փաթաթում մաքրած, աղ ցանած ծնեբեկը, շիկացած ածուխներով (պողերով) ու տաք մոխիրով ծածկում, խորովում: Ունենում էր անկրկնելի համ:

ՁԵԹ: *Որոշ ուտելիքներ (ճաշատեսակ, խմորեղեն և այլն) պատրաստում էին տեղի սրանոցում՝ ձիթհանքում ստացած ձեթով: Այդ հարմարանքը սրանոց էր կոչվում, որովհետև հիմնականում սորեկից էին ձեթ ստանում (ինչպես նաև ձիթատու այլ բույսերից՝ քունջութից, չիգիթից՝ բամբակի սերմից): Սրանոց ոչ բոլոր գյուղերն ունեին, որովհետև այն սարքելը շատ ավելի դժվար էր, քան ջրաղացը, քանի որ շատ ավելի խոշոր քար էր պահանջվում:*

Սրանոցի (ինչպես նաև ջրաղացի) քարը բերում էին Քարվաճառից, որից էլ ծագել էր արցախյան այդ բնակավայրի անունը (խորհրդային տարիներին աղավաղվելով դարձել էր Քելբաջար): Ծառեր էին կտրում, իրար միացնում, «սուրան» (քարշակ) պատրաստում, վիթխարի քարե անիվը դնում վրան, գոմեշներ, եզներ լծում, քարշ տալով բերում (երբեմն դա տևում էր մի քանի շաբաթ):

Գյուլիստանում սրանոց էր սարքել Ավագ Հովասափյանը, Վերին Շենում՝ Պղնձեբեղանց (Հակոբյան) Հակոբը և ուրիշներ: Սրանոցներից օգտվում էին ոչ միայն համագյուղացիները, այլև հարևան, նույնիսկ Ղարաբաղի հեռավոր գյուղերի բնակիչները: Հետագայում սրանոցները կոլտնտեսություններին զգալի եկամուտ էին բերում՝ մշակելով ոչ միայն իրենց, այլև այլ գյուղերի հումքը: Կոլտնտեսությունները աշխօրին նույնիսկ ձեթ էին բաժանում: Սրանոցները գործել են մինչև 1950-ական թվականները:

Առանձին ճաշեր, ինչպես նաև խմորեղեն, երբեմն պատրաստում էին ոչ թե ձեթով, այլ հաճարի կամ ընկույզի ծեծած միջուկով, որի շնորհիվ ուտելիքն ավելի համեղ էր լինում (շրջանի գյուղերն ու անտառները հարուստ էին հաճարի ծառերով, կային նաև ընկուզենիներ):

ՄՐՑՈՒՄՆԵՐ, ԽԱՂԵՐ

Լեռնաշխարհի գյուղերում թե՛ մրցումների, թե՛ խաղերի[1] մեծ մասը ռազմական բնույթ ունեին, այս կամ այն ձևով ծառայում էին ինքնապաշտպանության հմտությունների զարգացմանը: Ամենաառնականն ու գրավիչը թերևս հրաձգության մրցումներն էին, հեծելավազքը, ձիավարժությունները: Դրանք կազմակերպվում էին ժողովրդական զանազան հանդիսությունների ժամանակ: Հրաձգության ժամանակ մրցողները ժողովրդից մի քիչ առանձնանում էին անվտանգության համար: Որոշակի հեռավորության վրա ձող էր ցցվում գետնի մեջ, ծայրին ամրացվում սովորաբար խաշած ձու: Նշանակվում էր նաև մրցանակ հաղթողի համար՝ ուլ կամ գառ, խոյ (ղոչ), արջառ, նայած թե ովքեր էին մասնակցում մրցմանը՝ պատանինե՞ր, կանա՞յք, թե՞ տղամարդիկ: Որպես կանոն՝ մրցանակը «վայելում» էին բոլորը միասին, հաղթողին մնում էր միայն հարգանքն ու պատիվը: Հաղթող պատանուն, մանավանդ կանանց մրցումներում հաղթող նորահարսին նաև լրացուցիչ պարգևներ էին տրվում ծնողների ու հարազատների կողմից:

Բոլոր ընտանիքները պետք է անպայման հրացան ունենային, տղամարդկանցից շատերը՝ նաև ատրճանակ *(մաուզեր, «տաստրաքիչ»):* Ատրճանակ էին ունենում նաև կանայք՝ *«հինգտրաքիչ»:* Ձին նույնպես յուրաքանչյուր ընտանիքի համար պարտադիր էր. շատերը մի քանի, անցյալում ոմանք նույնիսկ տասնյակ ձիեր էին պահում: Հեծելավազքից բացի կազմակերպվում էին նաև գրավիչ խաղեր. շատերը ցուցադրում էին իրենց հմտությունը՝ ձին քշելու ժամանակ պտտվելով, անցնելով փորի տակով կամ բարձրանալով, կանգնելով թամբի վրա:

Ըստ էության՝ մարտական բնույթ ուներ նաև ***լախտի*** խաղը, որը հիշեցնում էր ամրոցի պաշարում: Խաղացողները բաժանվում էին 2 խմբի,

---

[1] *Մեզ չի հաջողվել նկարագրել բոլոր խաղերը և խաղերի բոլոր կանոնները, ընդ որում տարբեր գյուղերում դրանք ունեին առանձնահատկություններ: Միրով կընդունենք լրացուցիչ տեղեկությունները*

վիճակ զցում, թե ով է լինելու հարձակվողը, որը գտնվում էր գետնի վրա գծված մեծ շրջանագծից դուրս, զինված կաշվե գոտիներով: Ներսում գտնվում էր հակառակորդ խումբը՝ անզեն: Հարձակվողները գոտիներով հարվածում էին ներսում գտնվողներին կամ ցատկում և ոտքով հարվածում նրանց, սակայն այնպես, որ հակառակորդը չկարողանար շրջանագծի ներսում՝ գտնվելու պահին կոխել նրանց ոտքը կամ խլել գոտին: Օրինական էր համարվում նաև այն, որ մի ոտքը պահելով շրջանագծի ներսում, մյուսով կոխեին դրսում գտնվող հակառակորդի ոտքը: Երբեմն էլ ներսում գտնվողներից մի համարձակը դուրս էր վազում, հարվածների ենթարկվելով՝ ինքն իր հերթին ոտքով հարվածներ էր հասցնում հակառակորդին, խուճապ ստեղծում, որից օգտվելով՝ ընկերներից մեկը կարողանում էր կոխել հակառակորդի ոտքը, հաղթել: Եթե ներսում գտնվողները կարողանում էին գոտի խլել հարձակվողներից, ապա այդ գոտիով հարվածում էին դրսում գտնվողներին: Ներսում գտնվողները՝ պաշարվածները, շրջանագծի կենտրոնական մասում մեջք մեջքի արած էին կանգնում լավ պաշտպանվելու համար, բայց կարող էին նաև ոտքով հարվածել դրսում գտնվողներին, սակայն մյուս ոտքը չպետք է դուրս գար շրջանագծից: Պաշարվածները ում ոտքը կոխեին, նա պարտվում, խաղից դուրս էր գալիս: Երբ հարձակվող թիմի անդամները բոլորը հերթով պարտվում էին, թիմերը փոխում էին իրենց տեղերը:

Լախտի խաղում էին պատանիներն ու երիտասարդները սովորաբար ձմռան արևոտ օրերին ու գարնանամուտին բակերում: Շատերը կրակի վրա թեթևակի խանձում էին գոտու ծայրը, որպեսզի հարվածն ուժգին լիներ: Արգելվում էր հարվածել ճարմանդի կողմով: Լախտու թիմերը կազմվում էին նաև ըստ թաղամասերի՝ հավասար թվով:

Մարտական խաղերից թերևս ամենամարտականը ***նետ ու աղեղով*** խաղ-մրցումներն էին: Տղաների այդ խաղը շատ վտանգավոր էր, որովհետև համարյա իսկական մարտական բնույթ ուներ, և հաճախ արգելվում էր մեծերի կողմից: Սակայն հնամյա այդ խաղը վերացնել հնարավոր չէր նույնիսկ խորհրդային տարիներին, երբ տարածում էին ստացել բազմաթիվ նոր ու անվտանգ խաղեր (ֆուտբոլ, վոլեյբոլ և այլն): Եթե *լախտի* խաղը ֆիզիկական ուժի, դիմացկունության ու ճկունության մրցում էր, ապա *նետ ու աղեղը* կապված էր դիպուկ նշանառության և համարձակության հետ: Աղեղը պատրաստում էին հոնի, ճապկի և այլ ամուր փայտերից: Նույն

փայտից, բայց ավելի բարակ և ուղիղ ճյուղերից նետն էին պատրաստում, որի ծայրը կրակի վրա մի քիչ խանձում էին ամրության համար (երբեմն էլ մեխ կամ այլ սուր մետաղ էին ամրացնում՝ թռչուն որսալու համար): Որպես աղեղը ձգող լար՝ սովորաբար օգտագործում էին *փուկ՝* կաշվից պատրաստած թել: Խաղացողները բաժանվում էին երկու խմբի, որոշակի տարածության վրա դիրքեր զբաղեցնում և սկսում միմյանց նետահարել: Ում որ դիպչում էր նետը, նա խաղից դուրս էր գալիս, հաճախ վազվզում, իրար հետապնդում էին գյուղամիջյան ճանապարհներով ու այգիների միջով: Հաղթում էր այն թիմը, որը կարողանում էր հակառակորդի բոլոր զինվորներին «ոչնչացնել» կամ հալածել այնպես, որ խաղից դուրս գան, դիմադրություն ցույց չտան:

Մարտական խաղեր էին ***լրտես բռնելը, դարանդութին: Հշկհուփին*** *(պահմտոցին)* և ***դարանդութին*** որոշ չափով նման էին իրար, բայց առաջինը խաղում էին ցերեկը կամ երեկոյան ժամերին, իսկ դարանդութին՝ գիշերը: Դարան էին մտնում ամենավտանգավոր ու դժվարամատչելի տեղերում (գերեզմանոց և այլն): Հակառակորդը պետք է որոներ դարան մտածներին, փնտրեր ամենամութ ու սարսափազդու տեղերում, բայց ինքը չբռնվեր դարանակալողների կողմից՝ ծուղակը չընկներ:

Չիլինգի խաղը խաղում են հիմնականում գարնանն ու ամռանը: Խաղում էին մահակով ու համարյա նույն մահակի հաստությունն ունեցող 5-10 սանտիմետրանոց փայտիկով, որը կոչվում էր *չիլինգ:* Մահակը պատրաստում էին հոնի, ճապկի, հացի ծառերի ճյուղերից կամ այլ ամուր փայտից: Չիլինգը նույնպես ամուր փայտից էր լինում. գերադասելի էր, որ այն լինի հնարավորին չափ կարճ, հաստոտ, նույնիսկ ոստոտ, որպեսզի շատ դիմացկուն լինի. այդպիսի չիլինգը, որ կոչվում էր *դոզան,* ավելի ուժեղ էր թռչում և բռնելը դժվար էր լինում: Կարող էին խաղալ երկու հոգով, ինչպես նաև երկու խմբերով՝ երկու-կամ երեքական ընկերներով: Մի կողմը հարձակողական, մյուսը պաշտպանական դիրք էր գրավում: Փոքրիկ փոս էր փորվում թասի ձևով (մի բռաչափ), որը կոչվում էր *հյոբան:* Հարձակվողները կանգնում էին այդտեղ և սկսում:

Խաղը երկու փուլ ուներ՝ *թոխմախ* և *զարկը:* Սկզբում թոխմախ հարվածն էր կատարվում: Մահակի ծայրը բռնում էին՝ ծայրը միայն աննշան չափով դուրս պահած բռից: Հենց այդ մասում դնում էին չիլինգը, կտրուկ օդ նետում ու մահակով հարվածում, հետո մահակը դնում փոսի վրա:

Հակառակորդը այդ չիլինգը պիտի վերցներ, դրանով հարվածեր մահակին: Եթե չէր կարողանում, մյուսը հարվածը կրկնում էր, որից հետո կանգնում էին հյոբանի մոտ՝ մահակը ձեռքին: Պաշտպանվողը վերցնում, նետում էր չիլինգը դեպի հյոբանը: Եթե չէր կարողանում ներսը գցել, խաղը նորից շարունակվում էր: Հետո արդեն մի ձեռքով օդ են նետում չիլինգը, մյուսով մահակով ուժգին հարվածում: Այդպիսի հարվածը կոչվում էր զարկը, որն ավելի ուժգին էր ստացվում: Հակառակորդը պիտի չիլինգը վերցներ, դեպի հյոբանը նետեր: Եթե այն ընկնում է հյոբանի մեջ կամ մոտիկ է ընկնում, մեկ մահակի հեռավորությամբ, ուրեմն հաղթել է: Հարվածողը կարող է մահակով պաշտպանել հյոբանը, որպեսզի չիլինգը մոտիկ չընկնի, բայց գետնին ընկնելուց հետո իրավունք չունի ձեռք տալու: Եթե պաշտպանվողը կարողանում է օդի մեջ բռնել չիլինգը ձեռքով կամ գլխարկով, կամ իր մահակով օդի մեջ հարվածել թռչող չիլինգին, ուրեմն հաղթել է, խաղացողները փոխում են իրենց տեղերը: Եթե 2 կամ 3-ական հոգուց բաղկացած խմբեր են մրցում, ուրեմն պետք է 2-3-ն էլ հերթով խաղից դուրս գան:

Եթե հարվածելու ժամանակ հարձակվողի մահակը չի կպչում չիլինգին (վրիպում է), նա համարվում է պարտված: Եթե զարկը շատ երկար է տևում, և պաշտպանվողները չեն կարողանում հաղթել, ձանձրանում են չիլինգի հետևից վազելուց, նրանց մասին ասում են՝ *«լպռել»* են (այսինքն՝ ճապաղել, թուլացել, թոշնել են): Իսկ եթե ձանձրույթից թողնում, հեռանում են խաղադաշտից, հարձակվող (հարվածող) կողմը նրանց ծաղրում է, հետևներից գոռում՝ *«լպռե՛լ են, լպրոռ...»:* Եթե խմբերից մեկը մի խաղացող պակաս ունի, ասում են՝ *«մի փորու ճյուր օնի»,* այսինքն՝ մեկ լրացուցիչ հարվածի իրավունք ունի, որը կարող է շարունակվել մինչև *«կտրվելը»*՝ վրիպելը: Եթե հարվածողը կարողանում է օդի մեջ մահակով հետ մղել պաշտպանվողի ձեռքով նետված չիլինգը, ստանում է մեկ լրացուցիչ հարվածի իրավունք՝ *«փորու ճյուր»:* Կարելի է շահել մի քանի «փորու ճյուր» և ավելի շատ հարվածներ կատարել: Ընդ որում, «փորու ճյուր» ընդունված էր նաև այլ խաղերի ժամանակ՝ որպես լրացուցիչ խաղի իրավունք:

Վաղ գարնանը, երբ օրերն սկսում էին տաքանալ, ձյունից ազատված, չոր ու արևկող տեղերում պատանիներն ու երիտասարդները խաղում էին ***բաբաղյուշումի:*** Խաղացողներն այս դեպքում նույնպես երկու խմբի են բաժանվում, վիճակ գցում, թե ով պետք է «հարձակվող» կողմը լինի:

«Պաշտպանվող» խմբից ամենադիմացկունը մեջքը հենում է որևէ ծառի, սյունի կամ պատի, ուղիղ կանգնում: Մյուսները շարվում են մեջքից կռացած, հորիզոնական դիրք ընդունած, իրար կպած, ուղիղ շարք կազմած, որը միացած է լինում կանգնած ընկերոջը: Ստացվում է մի կենդանի ու բարձր, երկար «նստարան»: Հակառակորդի խմբի անդամները վազքով գալիս, ցատկում են հերթով, նստում այս «նստարանին»: Պետք է այնպես ճարպկորեն ցատկեն ու ամուր իրար կառչեն, որ բոլորը տեղավորվեն: Եթե մեկն ընկնում է վրայից կամ կախվում մյուսներից, բայց ոտքը կպչում է գետնին, համարվում են պարտված, և դերերը փոխվում են:

Տարածված խաղ էր նաև ***մոզի-մոզին:*** Այս խաղի համար մի քիչ երկար, ընդարձակ տեղ է պահանջվում: Խաղացողներից մի քանիսը իրարից 2-3 քայլ հեռավորությամբ մեջքից կռացած դիրք են ընդունում, մյուսները հերթով ցատկում են նրանց բոլորի մեջքի վրայով, շարքի վերջում էլ իրենք կռանում: Հետո կռացածները հերթով արագ ուղղվում, միանում են ցատկողների շարքին, ու այդպես անվերջ շարունակվում է խաղը: Կար նաև այս խաղի մեկ այլ տարատեսակ, որը խաղում էին գլխարկներով: Խաղացողներից մեկը մեջքից կռանում է հորիզոնական դիրքով, մյուսները հերթով վազում, ցատկում, գլխարկը դնում են կռացած ընկերոջ մեջքին ու վրայով թռչում՝ ասելով. *«Ա՛յ հավալա-հավալա, մեկ փափախ դրեցի ու թռա»:* Երկրորդը նույն ձևով թռչում է՝ իր գլխարկը դնելով մյուսի գլխարկի վրա, ու ասում. *«Ա՛յ հավալա-հավալա, երկու փափախ դրեցի ու թռա»:* Ու այդպես երրորդը, չորրորդը և այլն: Ով որ գլխարկը (կամ գլխարկները) զցում է գետնին, պարտվում, հիմա էլ ինքն է կռացած դիրք ընդունում: Այս խաղերի մեկ այլ տարատեսակը՝ ***«փսմլիկը»***, խաղում էին՝ չափածո զվարճալի մտքեր ասելով: Ընդունված սյուժե կար, ամեն թռչողը մեկ «բանաստեղծական» տող էր ասում՝ երբեմն էլ իր կողմից հորինելով նոր բառեր, տողեր:

Աշխույժ էին անցնում մանավանդ ձմեռային խաղերը, որոնցից մեկը *ձնագնդին* էր՝ ***ծյունակուլուլակի:*** Որպես կանոն՝ ձնագնդի խաղում էին տարբեր թաղամասերի կամ տարբեր դասարանների երեխաները միմյանց հետ: Հակառակ դիրքեր գրավելով միմյանց դեմառդեմ որոշ հեռավորության վրա, կողմերը սկսում էին միմյանց հարվածներ տեղալ ձնագնդերով, մինչև որ մի կողմի ճնշման տակ մյուսը նահանջեր ու փախչեր՝ չհասցնելով անհրաժեշտ քանակով ու պինդ սեղմած ձնագնդեր պատրաստել:

Փախչողին մի քիչ հետապնդում էին, հետո սկսում հետևներից *«ղի անել»*՝ ծաղրական զոռոց հանել: Արգելվում էր ձնագնդի մեջ սառույցի կտոր կամ քար դնել՝ ուժգին հարվածելու նպատակով: Այդպես վարվողին խաղից դուրս էին անում, երբեմն դրանից հետո էլ ոչ ոք չէր ուզում նրա հետ խաղալ:

Գյուղական բոլոր երեխաներն ու պատանիները *սահնակներ* էին ունենում, շատերը հենց իրենց ձեռքով, ոմանք՝ հմուտ վարպետների կողմից պատրաստված: Սահնակի վրա գառան մորթի էին ամրացնում՝ փափուկ լինելու համար, կողքերից փայտե «արգելակներ» էին ամրացնում՝ սահնակի ընթացքը կարգավորելու համար: Սահնակի «կողերի» տակից երկաթե ձողեր էին ամրացնում լավ սահելու համար: Հատուկ «երթուղիներ» կային, որտեղով անցնում էին սահնակավորները: Երբեմն տարբեր թաղամասերից սահողների շարքը գալիս, միանում էր մի ընդհանուր ճանապարհի, միասին շարունակվում: Երբ մասնակիցների թիվը շատ մեծ էր լինում, երբեմն տարբեր թաղամասերից ձգվող շարքերը գալիս, բախվում էին միմյանց, թափվում իրար գլխի:

Սահնակով սղալը զանգվածային բնույթ էր ստանում երեկոյան, երբ փողոցների հիմնական անցուդարձը դադարում էր: Ուշ ժամերին մանուկներին ու պատանիներին փոխարինելու էին գալիս երիտասարդներն ու միջին տարիքի տղամարդիկ՝ *քոիշաներով:* Դա խոշոր սահնակ էր, որով ձմռանը ցախ, վառելափայտ և այլ ծանրություններ էին տեղափոխում: Գյուղամիջում և խաչմերուկների մոտ հավաքվում էին տարեցները, հետևում այդ խաղերին, որի շնորհիվ, գտնվելով մեծերի հսկողության ներքո, թյուրիմացություններն ու բախումները կռվի չէին վերածվում: Տարեց հանդիսականներն իրենք էլ հաճախ վարակվում էին սահողների ոգևորությունից, մոտիկ բակերից բերում էին փայտե աստիճաններ, տեղավորվում վրան մեծ խմբերով և սահում:

Տարածված էին նաև *չմուշկները*, որոնք պատրաստվում էին ամուր փայտից, թելերով ամրացվում ոտքերին: Փայտե չմուշկների տակից սովորաբար թիթեղյա նեղ ժապավեն կամ հաստ մետաղալար էին ամրացնում՝ լավ սահելու համար:

А. Мкртчян

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ АРМЯН НАГОРНОГО КАРАБАХА

(вторая половина XIX – начало XX вв.)

Введение

В последние десятилетия сравнительно мало внимания уделяется изучению многовекового этнокультурного опыта регулирования соционормативных традиций у разных народов Советского Союза, что способствовало бы созданию предпосылок для объективной оценки и прогнозирования ожидаемых результатов целого ряда теоретических и, что особенно важно, практических разработок в этой области.

В современных условиях повсеместного роста этнического самосознания у народов СССР на первый план выдвигается необходимость научного познания содержания и сущности тех этнокультурных традиций, которые питают национальные чувства людей. Это диктуется самим характером предмета этнографии. Поэтому при всей значимости изучения современных проблем исследование традиционных компонентов культуры остается составной частью этнографической науки. Перечисленные проблемы можно изучать как в целом, так и на основе отдельных сфер этнической культуры. Общественный быт является одной из сфер, постоянно находящейся в центре внимания этнографов.

Будучи феноменом традиционной соционормативной культуры этноса, общественный быт, хотя и входит органически в систему экономических, социально-политических и государственно-правовых связей и отношений, тем не менее не всегда находится в соответствии с указанными реалиями. В зависимости от этнокультурной среды своего функционирования многие компоненты общественного быта обладают межформационным характером – обстоятельство, которое определяет актуальность изучения традиционных форм организации социальной сферы, выявления закономерностей их

сложения и развития, условий бытования различных обычаев и традиций в этой области.

Не менее важным представляется исследование различных сторон общественного быта в пределах отдельных локальных подразделений основных этнических общностей – этносов, ибо невозможно составить целостное представление о том или ином этносе без познания его составляющих. В то же время изучение исторически сложившихся микроэтнических образований дает возможность проследить закономерности формирования общих и локальных черт в единой культуре этноса, выявить собственно этнические и инородные ее пласты на фоне внутриэтнических процессов и межэтнических контактов.

Именно этими обстоятельствами и обусловлен выбор общественного быта армян Нагорного Карабаха в качестве объекта исследования.

Целью работы является историко-этнографическое исследование традиционного общественного быта армян Нагорного Карабаха. Под Нагорным Карабахом подразумевается территория сегодняшней Нагорно-Карабахской автономной области Азербайджанской ССР.[1] В этих границах Нагорный Карабах составляет лишь часть обширной области в Восточном Закавказье между реками Кура и Аракс, известной с XIV в. под названием Карабах. С другой стороны, он является частью одной из историко-этнографических областей Исторической Армении – Арцаха.[2] Часто его выделяют как отдельный этнографический район, населенный армянами за пределами Армянской ССР,[3] а также в качестве одной из этнографических зон Азербайджанской ССР, включающей и некоторые прилегающие районы, населенные преимущественно азербайджанцами.[4]

Еще в 1920-х годах известный армянский этнограф С. Д. Лисициан, исследуя культуру и быт армян Нагорного Карабаха, заметил, что вопрос взаимоотношения армянской и азербайджанской культур недостаточно

---

1 Область образовалась в 1923 г. из горных и предгорных частей Джеванширского, Шушинского и Джебраильского (с 1902 г. Карягинского) уездов бывшей Елисаветпольской губернии

2 Д. С. Вардумян. ***Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX веке. – VII МКАЭН (Москва, 1964). Доклады советской делегации.*** *М., 1964*

3 См.: ***Народы Кавказа,*** *т. 2. М., 1962, с. 440*

4 А. Г. Трофимова. ***К вопросу об этнографических зонах Азербайджанской ССР. – Краткие сообщения Института этнографии,*** *М., 1959, с. 41-42*

изучен.[1] Это замечание остается в силе и сегодня. Между тем Нагорный Карабах был и по сей день остается одной из самых ярко выраженных этноконтактных зон Закавказья. Именно необходимостью изучения межэтнических контактов, выявления этнодемографической ситуации и этнокультурных процессов в данном регионе и определяется цель нашего исследования.

Относительно понятия “общественный быт” следует сказать, что оно является одним из основных в этнографической науке и обозначает довольно обширную сферу жизнедеятельности этноса. Однако, оперируя данным понятием, этнографы не всегда дают его четкую формулировку. Объясняется это и многозначностью данного понятия. В большинстве случаев исследователи лишь очерчивают круг вопросов, относящихся к “общественному быту”. В качестве синонимов используются также понятия “общественная жизнь”, “общественный строй”, “общинный быт”.

На основе анализа существующих мнений Ю. Анчабадзе приходит к выводу, что “в самом общем виде общественный быт может рассматриваться как формы и способы реализации социальных связей и отношений внутри коллективов разного порядка, основанных на достигнутом данным этносом уровне социально-экономического развития”.[2] Такое определение можно принять в качестве исходного.

Отметим также, что в последнее время для раздела этнографии, традиционно обозначавшегося термином “общественный быт” или “строй”, применяется термин “соционормативная культура”, под которым понимается “совокупность тех компонентов культуры, которые обеспечивают детерминацию и регуляцию человеческого поведения; при этом имеются в виду такие институты, как право, мораль, обычай, ритуал, значительная часть религиозных институтов и различные социальные структуры”.[3]

Изучение общественного быта предполагает выделение того конкретного человеческого коллектива, в рамках которого реализуется социальная деятельность этноса. В традиционном сельском быту в качестве такого

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ).*** *- ՀՍՍՀ, Երևան, 1981, պր. 12, էջ 17*

[2] Ю. Д. Анчабадзе. ***Общественный быт абхазов во второй половине XIX – начале XX века.*** *Дисс. канд. ист. наук. М., 1981, с. 9*

[3] Ю. В. Бромлей. ***Важная задача современной этнографии.*** *– СЭ, 1983, N 5, с. 71*

коллектива, как правило, выступала сельская община, являющаяся к тому же лучшим носителем этнической традиции.[1] Рассмотрение сельской общины как целостной системы с характерной для нее социальной структурой составляет одну из основных задач данной работы.

Поскольку в Нагорном Карабахе сельская община пространственно была локализована чаще всего в рамках одного поселения, то в работе ставится также задача изучения связи социальной организации общины с ее территориальной организацией. Другой аспект изучения сельской общины заключается в рассмотрении ее как определенного хозяйственного и административного организма.

Как известно, общественный быт реализуется не только во внутриобщинных, но и в межобщинных отношениях и связях. Изучение характера и форм проявления, а также степени интенсивности межобщинных контактов является следующей задачей исследования, тем более, что межобщинные отношения в Нагорном Карабахе часто принимали форму межэтнических контактов.

Работа написана на основе сравнительного анализа данных литературных и архивных источников,[2] а также полевых этнографических материалов, собранных автором в 1983-1987 гг. среди армянского населения НКАО.[3]

Данной работой впервые в советской этнографии предпринято монографическое изучение общественного быта крупной историко-этнографической области – Нагорного Карабаха, отличающейся специфическими условиями исторического, социально-экономического, политического и этнокультурного развития. В ходе изложения работы был исследован не только весь опубликованный и рукописный материал, но и по специально разработанной программе осуществлен сбор полевых этнографических

---

[1] *См.:* М. М. Громыко. ***Место сельской (территориальной; соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций.*** *– СЭ, 1984, N 5, с. 70-80. См.также обсуждение статьи в СЭ, 1984, N 6; 1985, N 1-2*

[2] *Здесь опущен раздел об источниках и историографии вопроса объемом более 14 страниц (прим. составителей)*

[3] *Полевые записи (ԴԱՀ) сделаны на армянском языке в следующих селениях: Гызгала, Чартар, Тагаварт, Сос, Мачкалашен (Мартунинский р-н), Туми, Мец Таглар, Агаджакенд, Хин Таглар (Гадрутский р-н), Чанахчи, Ханацах (Аскеранский р-н), Талыш, Ванк (Мартакертский р-н). Материалы хранятся в архиве Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии АН России)*

материалов в армянских селах Нагорно-Карабахской автономной области. Особое внимание в период полевых изысканий уделялось тем аспектам, которые в наименьшей степени представлены в литературных и архивных источниках. В частности, целиком на основе полевых материалов освещены многие стороны межэтнических контактов, характерные черты обычая кумовства, проблема соотношения пространственной и социальной организаций общины, вопросы репутации личности в сельской общине и другие аспекты, характеризующие общественный быт сельского населения края.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

ЭТНИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НАГОРНОГО КАРАБАХА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX-НАЧАЛЕ XX ВВ.

Изучение общественного быта того или иного этноса (или какого-либо его локального подразделения) не только предполагает рассмотрение отдельных компонентов, составляющих эту сферу этнической культуры, но и подразумевает определение той социально-экономической, этнодемографической и политической среды, в условиях которой протекает социокультурная жизнь данной этнической общности.

Важным подспорьем этнографического изучения Нагорного Карабаха является выявление этнического состава, определение динамики численности населения и характера его расселения. Немаловажную роль в сложении этнодемографической ситуации в Нагорном Карабахе играли хозяйственный уклад и социальная организация занимавших данную территорию этнических подразделений. Однако отмеченные реалии находились в прямой или опосредованной зависимости от постоянных метаморфоз политической ситуации, во многом обусловливающих сдвиги в различных сферах хозяйственной жизни и изменения в этнодемографической картине края.

Этнический состав населения и характер расселения. В исследуемый период в Нагорном Карабахе жили армяне, азербайджанцы (известные в дореволюционной литературе под названием “татары” или “кавказские татары”), русские, курды, а также незначительное число греков. Благодаря тому, что местные армянские княжеские дома (“меликутюн”) отстояли полунезависимое политическое состояние, в Нагорном Карабахе вплоть до конца XVIII в. сохранилось коренное армянское население. Армяне составляли основное население края и в период функционирования здесь Карабахского ханства (1748-1822). Точные данные об их численности отсутствуют. С. Д. Бурнашев сообщает, что “во владении хана Шушинского

христиан 7000 дворов почитается”[1]. Армянские источники того же периода число армянского населения, подвластного только пяти меликам, определяют в 10000[2] и даже в 12000[3] дворов.

Однако в конце XVIII - начале XIX вв. вследствие борьбы армянских меликов против мусульманских правителей – ханов, опустошительных походов персидского Ага-Магомед-хана в 1795 г. и 1797 г., последовавших за ними голода и чумы,[4] а также русско-персидской войны 1804-1813 гг. (центральной ареной военных действий которой был Карабах), армянское население было частью уничтожено, частью угнано персами в плен, частью же убежало в другие районы Закавказья, особенно в Грузию,[5] Ширван,[6] Шаки.[7] Толпы карабахских беженцев дошли до Северного Кавказа.

В 1805 г. при вступлении области в подданство России она “заключала в себе народонаселение более 10000 семей, но в 1812 году, при переписи жителей Карабаха, имела уже не более 3080, и тех вовсе разоренных и лишившихся своего имущества”.[8] После подписания Гюлистанского мирного договора, армянское население Карабаха постепенно увеличивается, в основном за счет возвращения сбежавшего ранее населения. Тем не менее при общей численности населения Карабахской провинции в 1823 г. 18563

---

[1] С. Д. Бурнашев. **Описание областей Азербайджанских в Персии и их политического состояния.** *Курск. 1793, с. 15*

[2] А. Р. Иоаннисян. **Россия и армянское освободительное движение в 80-х годах XVIII столетия.** *Ереван, 1947, с. 42*

[3] *Там же, с.185. Сведение, сообщаемое в одном из своих рапортов генералом Цициановым о том, что в Карабахском ханстве одних армян было 60000 дворов (АКАК, т.II, N 1240), следует считать преувеличением. В другом своем рапорте Цицианов указывает другую цифру – 40000 дворов (АКАК, т. II, N 1436)*

[4] Мирза Джемал Джеваншир. **История Карабага.** *Баку, 1959, с. 83;* А. Аракелян. **Присоединение Карабаха к царской России. – “Исторический журнал”,** *1939, N 10, с. 54*

[5] *АКАК, т. 5, N 696, с. 579, 580*

[6] *Жизнь Артемия Араратского. М., 1981, с. 89. В конце XVIII века имело место также переселение карабахских армянских меликов с подвластным им населением в Ганджинское ханство, а также в районы Болниси, Борчалу и Казах, находившимися тогда в составе грузинского царства. См.: П. Г. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг. СПб., 1869, ч. 2, с. 195; АКАК, т. 1, ч. II, N 34, с. 123; N 50, с. 1163 и др.*

[7] *АКАК, т. 5, N 181, с. 125; N 197, с. 132. Источники конца XIX в. указывают десятки сел в Шаки и Ширване, заселенных армянами-переселенцами из Карабаха. См. напр.: МИЭБГКЗК, т. 5, ч. II, с. 12; т. 6, ч. I, с. 20;* Ս. Բարխուդարյանց, **Աղուանից երկիր և դրացիք,** *Թիֆլիս, 1893, էջ 169-280*

[8] *АКАК, т. 6, ч. I, Тифлис, 1974, N 1265, с. 836*

семейств, армяне составляли лишь 1/3 часть.[1] Следует учесть также, что сохранялось ядро коренного армянского населения и, по сравнению с другими районами Восточной Армении, Карабах "сохранил относительно больше этнических традиций".[2]

В 1820-30 гг. в регионе наряду с коренным армянским населением появилось пришлое армянское население, переселившееся из Персии согласно Туркменчайскому договору 1828 г.[3] Из 40 тыс. общего числа переселенцев лишь небольшая часть (535 семейств[4]) была направлена властями в Карабахскую провинцию, при этом многие из них вымерли, поскольку вовремя не предпринимались меры по их благоустройству.[5]

Вышедшие из Персии армяне образовали в Нагорном Карабахе более двадцати отдельных поселений,[6] а некоторые их группы поселились в селах вместе с коренными жителями. Поскольку переселенцы в основном были выходцами из персидской провинции Карадаг, в Карабахе местные жители их называли "карадагцами", или же *гялма* (по азерб. "пришелец"). Такое своеобразное "противопоставление" пришлых и коренных армян являлось одной из характерных черт общественного быта в селах со смешанным населением. "Армяне-переселенцы из Персии, - пишет А. Е. Хан-Агов, - во многом отличаются от коренных армян-карабагцев, как по языку, так и по костюму; наречие персидских армян не вполне понятно для армян туземцев,

---

[1] *ЦГИА АзербССР, ф. 24, т. 1, ед. хр. 142. В недавно вышедшей брошюре "Нагорный Карабах" приводится точное количество коренного армянского населения на 1823 г. – 5107 дворов, что соответствует нашим данным. См.: Нагорный Карабах: Историческая справка. Ереван, 1988, с. 19*

[2] Ստ. Լիսիցյան, **նշվ. աշխ.,** *էջ 16*

[3] С. Глинка. **Описание переселения армян азербайджанских в пределы России.** *М., 1831*

[4] Н. А. Тавакалян, **Переселение армян из Персии и Турции в Закавказье после присоединения Восточной Армении к России. – ՊԲՀ,** *1978, N 3, էջ 32. Согласно другим данным из переселенцев в Карабахе было поселено 700 семей, из числа которых 300 семей вернулось обратно, а значительная часть оставшихся вымерла в результате эпидемии чумы. См.:* Մ. Գ. Դարբինյան, **Պարսկահայերի գաղթը (նրանց բնակեցումը (1828-1829).** *Переселение персидских армян и их поселение (1828-1829 гг.). – ԼՀԳ, 1973, N 8, էջ 12-22;* Р. А. Мелик-Саркисян. **Переселение армян из Персии в Восточную Армению в 1828-1829 гг. – ԲԵՀ,** *1979, N 2, էջ 42-45*

[5] *АКАК, т. 7, Тифлис, 1878, N 461; КПРЦА, ч. I, с. 204*

[6] А. Г. Деконский. **Экономический быт государственных крестьян в Шушинском и Джебраильском уездах. – МИЭБГКЗК,** *Тифлис, 1886, т. 4, ч. I, с. 230;* Մ. Բարխուդարյանց, **նշվ. աշխ.:** *ԴԱՆ-1983, 1984*

хотя за последнее время первые значительно утратили свой говор и усвоили несколько карабагское наречие”.[1]

Следует однако отметить, что приток нового населения не внес заметных изменений в этнографическую картину региона, поскольку оно составило небольшой процент, а также по той причине, что “между Карабахом и Карадагом издавна существовали сближавшие их в бытовом отношении хозяйственные и культурные связи”.[2] В дальнейшем существенных переселений армянского населения в Карабах не было, и в этнографическом отношении оно оставалось однородным.

Относительно второй половины XIX - начала XX в. существуют более или менее точные данные о численности и этническом составе населения Нагорного Карабаха. Вот как выглядит они выглядят в трех уездах Елисаветпольской губернии, куда вошла территория Нагорного Карабаха.[3]

---

[1] А. Г. Хан-Агов. **Экономический быт государственных крестьян Джеванширского уезда. – МИЭБГКЗК**, *1887, т. 6, ч. 2, с. 339*

[2] Ստ. Լիսիցյան, **Նշվ. աշխ.,** *էջ 21: Как на рубеже XVIII-XIX вв., так и в более ранние периоды, имело место также переселение армян из Карабаха в Персию. См. напр.:* Аракел Даврижеци. **Книга историй.** *М., 1973, с. 47*

[3] *Поскольку приводимая автором таблица отражает состав и численность населения на территории большей, чем Нагорный Карабах, ниже приводится таблица динамики численности и этнического состава населения самого Нагорного Карабаха, а также г. Шуши в 1823-1923 гг. Таблицы составлены Г. Г. Саркисяном в 1989-1990 гг., т.е. позднее защиты диссертационной работы А. А. Мкртчяном (прим. составителей)*

Таблица 1. Численность и этнический состав населения в трех уездах Елисаветпольской губернии в 1886-1913 гг. (в тыс. чел.)

Уезды	Год	Армяне	Азербайджанцы	Русские
Шушинский*	1886[1]	57.993	41.292	278
Джебраильский		11.669	33.577	213
Джеванширский		16.073	33.354	-
г. Шуши		15.188	11.595	21
Итого:		100.923	119.818	512
Шушинский*	1897[2]	59.533	52.090	1.098
Джебраильский		15.746	49.189	893
Джеванширский		19.551	52.493	204
г. Шуши		14.420	10.788	396
Итого:		109.250	164.560	2.591
Шушинский*	1913[3]	75.104	75.135	5.250
Джебраильский		22.883	57.454	666
Джеванширский		25.594	54.599	1.241
г. Шуши		21.282	18.213	1.254
Итого:		144.863	205.411	8.411

** Без учета населения города Шуши*

[1] Данные за 1886г. составлены по: Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893

[2] Данные за 1897г. составлены по: **Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.,** *СПб., 1904, т. ХШ, с. 72, 73, 78*

[3] Данные за 1913г. составлены по: Обзор Елисаветпольской губернии за 1913 г. Тифлис, 1915, Приложение N 1

Таблица. Этнический состав и динамика численности населения Карабахской провинции (в пределах границ НКАО) в 1823-1923 гг. (в тыс. чел.) (составитель – Г. Г. Саркисян)[1]

Этнический состав	1823	%	1897	%	1914	%	1921	%	1923	%
Армяне	30.8	84.6	106.4	82.7	135.2	80.9	122.7	88.6	149.0	94.4
Тюркоязычное население	5.4	14.7	20.4	15.9	29.9	17.9	15.4	11.2	7.2	4.6
Русские	-	-	1.5	1.2	1.9	1.2	-	-	0.2	0.1
Другое население	0.3	0.7	0.3	0.2	0.1	-	0.3	0.2	1.4	0.9
Всего	**36.5**	**100**	**128.6**	**100**	**167.1**	**100**	**138.4**	**100**	**157.8**	**100**

[1] *Таблица составлена на основе следующих источников и литературы: Национальный архив Армении, ф. 93, оп. 1, д. 163; Там же, д. 50-51; Исторический архив России, ф. 1290, оп. 11, д. 636, 638, 645; КК на 1915 г., Тифлис, 1914, Отдел статистики, с. 81-214;* Г. А. Кочарян. ***Нагорный Карабах,*** *Баку, 1925, с. 54-55;* **Закавказье. Статистико-экономический сборник,** *Тифлис, 1925, с. 151;* Գ. Սեյրան, **Ղարաբաղի տնտեսական կյանքը և նրա հեռանկարները,** *Թիֆլիս, 1928, էջ 7-9;* Б. С. Мирзоян. **Нагорный Карабах (Размышления над статистикой). – ԼՀԳ,** *1988, N 7, էջ 43;* Ռ. Հ. Տեր-Գասպարյան, ***Շուշի քաղաքը,*** *Երևան, 1993, էջ 70-84: Տես նաև.* А. Т. Марутян, Г. Г. Саркисян, З. В. Харатян. **К этнокультурной характеристике Арцаха. – ԼՀԳ,** *1989, N 6, с. 5-7*

Анализ таблицы, как считает Г. Г. Саркисяна, показывает, что с 1823 по 1897 гг., т.е. за 74 года населенеие Нагорного Карабаха увеличилось в 3,5 раза или на 71,6%, а среднегодовой прирост составлял 1245 чел. За этот период этнический состав изменился следующим образом: армянское население увеличилось в 3,4 раза или на 71,0%, тюркоязычное – 3,8 раза или на 73,7%, а малочисленные этнические группы – в 6 раз

Таблица. Динамика численности и этнического состава населения г. Шуши в 1823-1923 гг. (в тыс. чел.) (составитель – Г. Г. Саркисян)[1]

Годы	Армяне (чел.)	%	Татары* (чел.)	%	Русск. (чел.)	%	Курды (чел.)	%	Пр. (чел.)	%	Всего (чел.)
1823	3350	40.4	4670	56.3	-	-	270	3.2	-	-	8290
1833	3850	52.8	3446	47.1	-	-	-	-	-	-	7304
1850	6355	49.9	6371	50.0	5	0.04	-	-	-	-	12731
1854	7760	51.1	7391	48.6	43	0.3	-	-	-	-	15194

[1] *Таблица составлена на основе следующих источников: за 1823 г. – Национальный архив Армении, ф. 93, оп. 1, д. 163 (Описание Карабахской провинции составленное в 1823 г. действительным статским советником Могилевским и полковником Ермоловым 2-ым, Тифлис, 1866); за 1833 г. – Камеральное описание Карабахской провинции 1832-1833 гг. См.: Национальный архив Армении, ф. 93, оп. 1, д. 51-52; за 1850 г. – КК на 1852 г., Тифлис, 1851, с. 430-435; за 1854 г. – Статистические сведения о Шемахинской губернии, КК на 1856 г., Тифлис, 1855, отдел III, с. 358-359; за 1869 г. – Е. С. Сталинский. Материалы для уголовной статистики Кавказа и Закавказья. Губернии Елисаветпольская и Тифлисская. – Сборник сведений о Кавказе, т. 1, Тифлис, 1871, с. 244; за 1873 г. – Статистические таблицы о народонаселении Кавказкого края. – Сборник сведений о Кавказе, т. VII, Тифлис, 1880, с. XXII-XXV; за 1886 г. – Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., СПб, 1893, страницы не нумерованы; за 1897 г. – Распределение населения Закавказского края по вероисповеданиям и родному языку по данным переписи 1897 г. – КК на 1907 г., Тифлис, 1906, отдел II, с. 106; за 1904 г. – Сведения о населении городов и местечек Закавказья. Елисаветпольская губерния 1904. – КК на 1907 г., Тифлис, 1906, отдел II, с. 322-323; за 1914 г. – КК на 1915, Тифлис, 1914, Отдел статистический; Национальный архив Армении, ф. 375, оп. 1, д. 78, лист 1-4, Список сельских обществ Елисаветпольской губернии (1914 г.); за 1921 г. – Закавказье. Статистико-экономический сборник, ЗСФСР, 1925, с. 152-153; за 1926 г. – Всесоюзная перепись населения 1926 года, т. XIV, ЗСФСР, М., 1929, с. 10; Ռ. Հ. Տեր-Գասպարյան, նշվ. աշխ., էջ 82-83: Տես նաև. Հ. Գ. Սարգսյան, Շուշի քաղաքի բնակչության էթնիկ կազմը և նրա շարժընթացը (XIX դ. - XX դ. սկիզբ). - Հանրապետական գիտական նստաշրջան. 1986-1988 թթ. ազգաբանական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների հիմնական արդյունքները: Զեկուցումների հիմնադրույթներ: Երևան, 1990, էջ 56-58:*

[*] *Значительное количество "татар" или "азербайджанских татар" (во Всесоюзной переписи населения 1926 г. – "тюрки"), как в Карабахе, так и в г. Шуши, по мнению Г.Г. Саркисяна, обясняется чисто политическим фактором: с середины XVIII в. до ликвидации Карабахского ханства (1822 г.) Шуши была резиденцией мусульманских правителей, что обеспечивало привилегированное положение "татар" и их постоянный приток сюда извне. Примечательно, что после упразднения ханства, армянское население города начало расти более высокими темпами: к началу Первой мировой войны число армян увеличилось в 6.5 раза, а "татар" – в 4 раза. В результате армяно-турецких кровавых столкновений в 1905-1906 гг. Шуши была предана огню, погибли сотни людей (в основном армяне), было уничтожено множество домов и магазинов. Фактически с начала XX века численность населения города стала сокращаться. Очередной удар был нанесен Шуше в 1918-20 гг., после чего некогда цветущий город полностью утратил былой облик. В 1923 г., когда была образована НКАО, в городе проживало всего 6965 чел. Росту численности населения Шуши в определенной степени помешала и то обстоятельство, что столицей новообразованной области стал Степанакерт, население которого очень быстро пополнилось за счет Шуши и окрестных сел.*

1869	6017 мужчин	55.7	4777 мужчин	44.3	-	-	-	-	-	-	10794 мужч.
1873	13504	55.0	10804	44.0	244	1.0	-	-	-	-	24552
1886	15188	56.7	11595	43.2	21	0.07	-	-	2	-	26806
1897	14420	55.7	10778	41.6	396	1.5	-	-	287	1.1	25881
1904	17982	54.2	14548 разные азиатск. народности	43.8	593	1.8	-	-	64	0.2	33187
1914	22004	52.2	18864	44.7	1188	2.8	-	-	74	0.2	42130
1921	289	3.1	8894	96.4	20	0.2	-	-	20	0.2	9223
1926	95	1.8	4900	96.0	-	-	-	-	109	2.2	5104

Если же рассмотреть картину расселения, то выясняется, что армяне компактно населяли горные и предгорные районы указанных уездов, т. е. собственно Нагорный Карабах, где они к началу XX в. составляли абсолютное большинство (около 75%), причем в сельской местности их численность была еще больше - 95%. Такая разница объясняется наличием значительного количества азербайджанцев в г. Шуши. С середины XVIII в. до ликвидации Карабахского ханства (1822 г.) Шуши была резиденцией мусульманских правителей, что обеспечивало постоянный приток азербайджанцев извне.

Население Нагорного Карабаха за период с 1823 по 1914 гг. возросло более чем в 4,5 раза. Армянское население области за этот период выросло примерно в 4,4 раза, а азербайджанское – в 5,5 раза. Подобное соотношение показателей прироста армянского и азербайджанского населения объясняется интенсивным процессом постоянного притока азербайджанского элемента.[1]

Низменная часть уездов была заселена преимущественно азербайджанским населением. Этническая граница между армянским и азербайджанским населением в какой-то степени совпала с естественной границей, простиравшейся по западной окраине Мильско-Карабахской степи.

---

[1] При оценке этнического состава населения Нагорного Карабаха мы пользовались также демографическими подсчетами, любезно предоставленными научным сотрудником Института археологии и этнографии АН Арм.ССР, к.и.н. Г. Г. Саркисяном.

На это своеобразие расселения в регионе обратили внимание еще дореволюционные авторы.[1] “Если мы проведем линию, отделяющую Армяно-Ганджинскую горную систему от Прикуринской низменности, - пишет Е. Науменко, - то эта линия будет вместе с тем отделять армян от татар (азербайджанцев - А. М.); татары населяют сплошь всю равнину Прикуринскую, степную площадь между Курой и Араксом и степи Джебраильского уезда. Армяне же населяют предгорную полосу шириною приблизительно верст в 30”[2]. Армянские села (Саров и др.) на низменности и азербайджанские села (Зарислы, Малибеклы) в горной полосе выглядели как отдельные островки[3].

Указывая на совпадение этнических и естественных границ, мы отнюдь не склонны абсолютизировать его и понимаем всю условность такого совпадения, поскольку “в отдельных случаях естественные рубежи могут, конечно, совпадать с границами этническими, но между теми и другими не было непосредственной связи”[4]. Следуя типологии этнических границ, предложенной П. Кушнером,[5] этническую границу между армянами и азербайджанцами в районе Нагорного Карабаха можно представить в виде непрерывной линии, разграничивающей два сплошных этнических массива. Именно такая ситуация отражена на этнографической карте Елисаветпольской губернии, составленной Е. Кондратенко в конце XIX в.[6]

Этническая группа русских представляется как отдельные вкрапления в общем массиве армянского и азербайджанского населения. Если не считать военнослужащих и чиновников, то появление постоянного русского населения в Карабахе относится к 1833 г., когда на территории Джебраильского уезда было основано село Карабулах из 40 дворов молокан, вышедших из с. Базарчай Зангезурского уезда, куда они в 1830 году были переселены из

---

[1] Ю. А. Гагемейстер. ***Новые очерки Закавказья. СПб.,*** *1848, с. 18;* Г. В. Уразов. ***Медико-топографический очерк Джебраильского уезда. - МСКМО,*** *Тифлис, 1889, N 50, с. 19;* ***Памятная книга Елисаветпольской губернии на 1914 г.,*** *Тифлис, 1914, с. 349.*

[2] Е. Науменко. ***Елисаветпольская губерния. Военно-статистическое описание.*** *Тифлис, 1903, ч. 1, с. 280.*

[3] *Там же;* С. Заварян. ***Экономические условия Карабаха и голод 1906-1907 гг. СПб.,*** *1907, с. 3.*

[4] П. И. Кушнер (Кнышев). ***Этническая территория и этнические границы. - ТИЭ.*** *Новая серия, т. 15. М., 1951, с. 21*

[5] *Там же, с. 32*

[6] Е. Кондратенко. ***Этнографические карты губерний и областей Закавказского края. – Приложение к XVIII тому ЗКОИРГО,*** *Тифлис, 1896*

некоторых внутренних губерний России административным порядком за принадлежность сектантству.[1]

В одном из документов 1844 г. указывается в Карабахском уезде 1747 душ русского населения, расселенных в 6 селах.[2] Из них на территории Нагорного Карабаха находились с. Карабулах и с. Баллукая. Жители последнего затем переселились в другую местность.[3]

Второе поселение с постоянным русским населением образовалось в урочище Ханкенды (ранее Вараракн) Шушинского уезда (переименовано в Степанакерт в 1923 г.), которое с 1845 г. служило штаб-квартирой.[4] В 1881 г. здесь было учреждено самостоятельное сельское общество из 47 семейств отставных нижних чинов.[5]

Более значительная группа русского населения водворилась в Карабахе в конце XIX - начале XX в. вследствие осуществления переселенческой политики царизма.[6] В этот период в Джеванширском уезде образовались русские поселки Орлово-Денисовка, Мингрельское, Левонарх; в Шушинском уезде – Николаевка, Куропаткино, Скобелевка, Котляровка, Алексеевка, Сунженское, Лысогорское, Ходжаллу русское; в Джебраильском уезде – Графское, Георгиевское.[7]

Наличие, хотя и небольших групп русского населения в непосредственном соседстве с армянами, а также давние связи последних с Россией, способствовали проникновению некоторых элементов русской этнической культуры в быт армян Нагорного Карабаха, овладению ими русского языка. Например, о с. Гадрут И. Давидбеков пишет, что “после принятия русского подданства и основания здесь штаба, жители, часто вращаясь между русскими, имели возможность научиться говорить по-русски; теперь почти

---

[1] И. Л. Сегаль. ***Елисаветпольская губерния, впечатления и воспоминания. – Кавказский вестник,*** *Тифлис, 1902, кн. 5, с. 27.* ***В настоящее время с. Карабулах составляет часть г. Физули (бывшее Карягино) и еще сохраняет свое молоканское население***

[2] *КПРЦА, ч. 2, с. 272*

[3] *КК на 1856 г., с. 378; газета* ***“Кавказ”,*** *1880, N 40; газета* ***“Шушинский листок”,*** *1911, N 5*

[4] *Штаб с полком был расположен также у с. Гадрут с 1838 г. См.:* И. Давидбеков. ***Село Гадрут Елисаветпольской губернии Джебраильского уезда. – СМОМПК,*** *вып. 6, отд. I, с. 180*

[5] *ЦГИА АзербССР, ф. 23, оп. 2, ед. хр. 571, л. 110*

[6] *Об этом подробнее см.:* Д. Н. Исмаил-заде. ***Русское крестьянство в Закавказье.*** *М., 1982, с. 94 и сл.*

[7] *Жители всех этих поселков в 1917 г. переселились обратно в Россию. Только в с. Левонарх Мартакертского р-на НКАО и по сей день проживает русское население*

всякий безграмотный поселянин в состоянии говорить по-русски”.[1] В. Верещагин, побывавший в XIX веке в Карабахе, относительно города Шуши сообщает, что там “у армян вы не найдете ребенка, который бы не понимал по-русски”.[2] Некоторый след остался также в топонимии области, а также в микротопонимии отдельных поселений.

Кроме указанных этнических групп некоторое количество курдского населения проживало в западных частях Джебраильского и особенно Джеванширского уездов[3] (ныне Лачинский и Кельбаджарский р-ны Азерб. ССР).

В Джеванширском уезде в 1850-х годах рядом с заброшенным армянским селом Мехмана образовалось поселение того же названия, заселенное греками, которые эксплуатировали местные медные руды.[4]

Основные черты хозяйства. Армяне Нагорного Карабаха вели симбиозное земледельческо-скотоводческое хозяйство. Удельный вес земледелия был несравненно выше. Оно являлось основным видом хозяйства и обусловливало компонент скотоводства, ориентированный на разведение тяглового скота. “Армянское население составляет исключительно земледельческий класс описываемых районов” – утверждает исследователь экономического быта государственных крестьян Шушинского и Джебраильского уездов А. Г. Деконский.[5] Из выращиваемых сельскохозяйственных культур преобладающее значение имели хлебные (пшеница, ячмень), а другие, как хлопок, рис (чалтык), лен, просо разводились в незначительном количестве состоятельными домохозяевами для собственных нужд. Огородничество и разведение бостанов также имели ограниченные размеры.

В селениях предгорной и низменной полосы, где были необходимые условия, население занималось также садоводством. Некоторые армянские селения Шушинского уезда обладали на низменности поливными участками, на которых имелись фруктовые и тутовые сады.[6] Наибольшее распространение из садовых культур имели виноградники и тутовые план-

---

[1] И. Давидбеков. *Указ. соч., с. 186*

[2] В. Верещагин. ***Путешествие по Закавказью в 1864-1865 гг. - Всемирный путешественник.*** *СПб., 1870, т. 7, с. 262*

[3] Е. Науменко. ***Указ. соч.,*** *с. 279*

[4] Ս. Բարխուդարյանց, ***Արցախ, Բազու****, 1895, էջ 215: ԳԱԱ-1984*

[5] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 233*

[6] *Там же, с. 233, 234*

тации. Они служили основой для развития виноделия и винокурения. В Карабахе особенно было распространено винокурение из тутовых ягод. Тутовая водка занимала большое место в быту армян Нагорного Карабаха и имела общее признание в соседних районах.[1]

С разведением тутовых плантаций было связано шелководство, которое имело большое значение как источник крестьянских доходов в низменных селениях. Особенно большое распространение имело шелководство среди армян Козлучайского ущелья Джебраильского уезда.[2]

Скотоводство не имело столь существенного значения, как земледелие. “Даже в селениях, расположенных в нагорных частях, недалеко от эйлагов, исключительно скотоводством заняты единицы, крестьянство же в целом занимается земледелием”.[3] В армянских селениях крестьяне в основном держали крупный скот для работы, “а приплод и шерсть, получаемые от незначительного количества имеющегося у них мелкого скота, служат им для удовлетворения домашних и хозяйственных потребностей”.[4] Только в некоторых селениях Шушинского и Джебраильского уездов часть домохозяев занималась промышленным свиноводством. Свиней держали для продажи и сбывали в городах Шуши, Елисаветполе, Тифлисе, Баку.[5]

Скотоводство у армян Нагорного Карабаха имело в основном отгонную форму. Летом скот отгоняли на горные пастбища, а зимой держали или в самом селе, или же в специальных зимовниках, расположенных недалеко от сел.[6]

Кустарная промышленность в виде изготовления изделий из шерсти имела значение для домашнего хозяйства. Товарное значение имело только ковроткачество. Карабах был одним из центров ковроделия. В горных селениях Шушинского уезда крестьяне занимались лесными промыслами –

---

[1] М. Шагинян. ***Нагорный Карабах. Очерк. М.-Л.,*** *1927, с. 10, 11;* Ստ. Լիսիցյան, ***ԻՀվ. ա շխ.,*** *էջ 14;* И. П. Петрушевский. ***О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха.*** *Баку, 1930, с. 25, 30*

[2] И. Л. Сегаль. ***Указ. соч.,*** *кн. 5, с. 24;* Г. В. Уразов. ***Указ. соч.,*** *с. 18*

[3] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 25*

[4] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 310*

[5] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 401*

[6] Ю. И. Мкртумян. ***Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIX – начало XX в.). – ՀՍՍՀ,*** *Երևան, 1974, էջ. 6, էջ 50*

заготовкой бревен, досок, гонта и других изделий, а главным образом, рубкой дров на продажу.[1]

Во всех армянских деревнях были местные ремесленники – кузнецы, плотники, каменщики, башмачники, цирюльники, музыканты и др. Примечательно, что общественная репутация отдельных сел среди окружающих селений, а также в пределах целого региона часто была обусловлена наличием в них высококвалифицированных ремесленников определенной категории, или же высокими качествами возделываемых в этих селах сельскохозяйственных культур. Например, с. Гадрут славилось своим шелком и хорошими каменщиками, с. Туми – плотниками, с. Мец Таглар – музыкантами, села Чартар и Мардакерт – урожаем пшеницы, села Гиши, Гызгала – вином, села Дашбулаг, Норшен – напитками и т.д. Преимущественное занятие жителей данного села часто отражалось в его прозвище, даваемом соседними селами. Например, *“Լոխ պրուտ ըն ննզրցեք”* (одни гончары - нынгийцы), *“Լոխ զարկյար ըն սզնրքեցեք”* (одни ювелиры - сызнийцы), *“սողան ծախող տուղուցեք”* (продающие лук тугийцы), “*խոզ պահող ըն մոշիմեռեցեք”* (свинопасы - мошхматинцы), *“գինի շինող ղզոլեցեք”* (виноделы - гызгалийцы)[2] и т.д.

Сельское хозяйство в целом отличалось натуральным характером. Однако во второй половине XIX в. замечается некоторый рост товарного хозяйства и оживление торговли сельскохозяйственными продуктами. В Нагорном Карабахе больше всего товарное значение приобрело шелководство и винокурение. Во многих деревнях появлялись шелкомотальные и шелкоткацкие фабрики, маленькие винокуренные заводы, в которых применялся наемный труд.

Накануне Первой мировой войны в Карабахе было 36 шелкоткацких и 10 шелкомотальных фабрик, в которых работали 3500 рабочих. Подавляющее большинство рабочих были женщины и девушки. На Гадрутской фабрике “работали исключительно девушки бедных родителей и вдовы жителей Гадрута и окрестных деревень”.[3] В с. Каринтак (Дашалты) “девушки бедных родителей идут на работу в шелкомотальный завод, принадлежавший

---

[1] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 316;* Г. Осипов. ***Селение Даш-Алты Шушинского уезда Елисаветпольской губернии. – СМОМПК,*** *1898, вып. 25, отд. II, с. 108*

[2] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319), ց. 1, գ. 77, թ. 3-5*

[3] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 175*

одному шушинцу… в заводе работают девушки от 8 до 20-летнего возраста”.[1] Шелкомотальные фабрики были также в селах Туг, Джракуйс, Ханкенды, Шош (Шушикенд) и др.

Если не считать г. Шуши, то в целом в XIX в. внутренняя торговля в Нагорном Карабахе была слабо развита. Торговля в самом г. Шуши была не связана столько с внутренним рынком, сколько носила во многом транзитный характер.[2] Однако уже во второй половине XIX в. замечается некоторое развитие внутренней торговли. В этом отношении большую роль для крестьянского населения Нагорного Карабаха играли так называемые хафтабазары (еженедельные базары), которые устраивались в низменных азербайджанских деревнях, имеющих удобное географическое расположение – в Тертере, Барде, Карягино, Агдаме.[3]

Особенно большое значение имел Агдамский рынок, существовавший с 1867 г. Как описывает современник, к базарному дню “сюда стекаются не только крестьяне и помещики большей части Карабаха с продуктами своих сельскохозяйственных производств, но и весьма многие шушинские торговцы и ремесленники с товарами и изделиями своих мастерских”.[4] Эти базары, устраиваемые и в ряде других сел,[5] имели не только экономическое значение, но и играли определенную культурно-бытовую роль, в частности в сфере межэтнических контактов.

Хозяйственные основы межэтнических контактов. Своеобразие географического расположения двух этнических массивов – армян и азербайджанцев – играло определенную роль в межэтнических контактах. Однако этот фактор следует рассматривать в сочетании с хозяйственно-культурными особенностями, определившими в конечном счете многие стороны межэтнических контактов. В этом отношении на первый план выдвигаются различия в хозяйственном укладе двух народов – пашенного земледелия в сочетании с отгонным скотоводством, к которому принадлежали армяне и часть азербайджанцев, и полукочевого скотоводства, который во второй половине XIX в. еще был характерен для той части азербайджанцев, которая

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 115*
[2] *ОРВК, ч. 3, СПб., 1836, с. 313*
[3] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 30*
[4] И. Л. Сегаль. ***Указ. соч.,*** *кн. 3, с. 61*
[5] Е. Науменко. ***Указ. соч.,*** *с. 406*

проживала в Куро-Араксском междуречье в непосредственном соседстве с Нагорным Карабахом. По подсчетам Д. Н. Исмаил-заде,[1] наибольшее количество кочевого населения падало на Шушинский и Джебраильский уезды.

Следует отметить, что исследователи уже обращали внимание на значение скотоводства, в частности структуры зимних и летных пастбищ как одного из объективных факторов, определявших исторические связи армянского и азербайджанского народов в Восточном Закавказье.[2] Рассмотрим конкретные проявления этих связей в Нагорном Карабахе.

Азербайджанское население в летний период пользовалось пастбищами (эйлагами), расположенными в пределах расселения армян в Нагорном Карабахе. Дороги, ведущие на летние пастбища и обратно, часто проходили мимо армянских сел и даже прямо через них.[3] В период весеннего и осеннего перегона стад между армянами и азербайджанцами возникали контакты различного характера. Поднявшиеся в горы азербайджанцы часто делали необходимые покупки у армянского населения. Для этой цели в армянских селах существовали даже специальные лавки, как это имело место, например в с. Ванк Джеванширского уезда.[4] На обратном пути азербайджанцы сбывали среди армянского населения продукты скотоводческого хозяйства: шерсть, масло, сыр. Приобретение друг у друга необходимых продуктов часто принимало форму натурального обмена.[5] Многие семьи азербайджанцев-пастухов оставляли у знакомых армян часть своего домашнего инвентаря, неиспользуемого ими в горах.[6]

Армянское население также перегоняло свой скот на летние пастбища, где их стада и коши располагались по соседству с азербайджанскими. Но нередки были случаи, когда армянские крестьяне в силу большой занятости

---

[1] Д. И. Исмаил-Заде. ***Некоторые данные о динамике численности кочевого населения Азербайджана во второй половине XIX в.: Материалы по истории Азербайджана.*** *Баку, 1961, т. 4, с. 116*

[2] Т. Н. Тер-Григорян. ***Борьба Арцаха с арабскими захватчиками в IX веке,*** *Баку, 1942, с. 4;* С. А Мамедов. ***Исторические связи азербайджанского и армянского народов во второй половине XVII – первой трети XVIII вв.*** *Баку, 1977, с. 39*

[3] *МУКЛЗПИСК, т. IV, Тифлис, 1899, с. 58-59;* П. С. Варавин. ***Летние и зимние пастбища Закавказского края. – СМИЭБГКЗК,*** *1888, т. 5, с. 119*

[4] Г. А. Кочарян. *Указ. соч., с. 30*

[5] Ե. Լալայան, *Վարանդա. - ԱՀ, Թիֆլիս, 1897, h. 2, էջ 101*

[6] Փ. Տեր-Մովսիսյան, ***Հայ գյուղական տուներ,*** *Վիեննա, 1894, էջ 64:* Ա-Դո, ***Հայ-թուրքական ընդհարումը Կովկասում (1905-1906 թթ.),*** *Երևան, 1907, էջ 224*

в земледельческом хозяйстве сами не отправлялись на эйлаги, а поручали свои стада соседям-азербайджанцам.[1]

Таким образом, в летний период четко выраженная этническая граница как бы стиралась и образовывалась широкая полоса со смешанным населением. Контакты армянского населения с азербайджанским в этот период осуществлялись сразу в двух направлениях: с оседлой его частью на низменности и с той частью, которая содержала скот на летних пастбищах. Следовательно, межэтнические контакты становились и более интенсивными, и более многообразными.

Что же касается использования армянами зимних пастбищ азербайджанцев, то эта практика не имела широкого распространения.[2] Зимние пастбища армян, как правило, располагались в непосредственной близости к их поселениям. Отгон скота на отдаленные зимние пастбища, расположенные в равниной части Азербайджана, практиковался лишь в отдельные неблагоприятные в кормовом отношении годы, к тому же к этому прибегали лишь немногие хозяйства.[3] Поэтому, не отрицая полностью значения зимних перекочевок в процессе межэтнических контактов, отметим, что роль летних передвижений была несравненно более значительной.

Другая форма взаимодействия в сфере экономических контактов была связана с земледельческим хозяйством. Среди армянских крестьян практиковалось отходничество в низменные азербайджанские селения, где армяне нанимались для выполнения различных сезонных полевых работ.[4] Этому способствовало несколько причин: разновременность посевов и уборки зерновых культур в горах и на низменности; наличие свободных рабочих рук в горных селениях из-за острого малоземелья в Нагорном Карабахе;[5] наличие больших земельных участков на низменности и т.п. Эти участки еще более увеличивались по мере возрастания роли земледелия среди азербайджанцев Мильско-Карабахской степи, ведущих в основном образ жизни кочевников-скотоводов. Естественно, что у них отсутствовали прочные навыки к земледельческому труду, вследствие чего скотоводы

---

[1] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 25;* Ա-Դո, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 224*
[2] *Сравн.: А.* С. Мамедов. ***Указ. соч.,*** *с. 31, 34*
[3] Ю. И. Мкртумян. ***Указ. соч.,*** *с. 50*
[4] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 315;* Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 35;* Ստ. Լիսիցյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 30*
[5] Ե. Լալայան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 80;* С. Заварян. ***Указ. соч.,*** *с. 41; Г.* А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 13*

охотно прибегали к найму оседлого населения,[1] прежде всего армянского. Плата за различные полевые работы была установлена натурой и носила устойчивый характер.[2]

Особенно широко была распространена работа мастеров-армян по строительству жилых домов в азербайджанских селах.[3] Естественно, что переходя постепенно на оседлый образ жизни и не имея при этом необходимых навыков для строительства стационарных жилищ, азербайджанцы прибегали к услугам армян.

Насколько было велико значение экономических связей для обоих народов, указывает тот факт, что даже во время напряженности межнациональных отношений "из многих селений отход на низменности не прекращался. Азербайджанцы приезжали в армянские селения, оставляя здесь своих заложников, и брали партии рабочих. По окончании полевых работ эти лица вместе с зерном, полученным за работу, доставлялись обратно в свои селения".[4]

Между армянскими и азербайджанскими крестьянами происходила постоянная торговля и обмен различными сельскохозяйственными продуктами и изделиями кустарного промысла. Примечательно, что азербайджанцы, проживающие в низменных селах, где были более благоприятные условия для выращивания виноградников, сами вино в быту не использовали в силу своих религиозных убеждений, и часто продавали виноград соседям-армянам, у которых было развито виноделие.

Социальные и земельные отношения. В сословном отношении население Нагорного Карабаха делилось на две основные категории – привилегированное и непривилегированное. В первую категорию входили члены бывшей ханской фамилии, старые потомственные беки и армянские мелики, христианское и мусульманское духовенство, купцы. В 1886 г. в Шушинском, Джебраильском уездах представителей бекского сословия было 5023

---

[1] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 253*

[2] Ե. Լալայան, ***Ելվ. աշխ.,*** *էջ 8; ԳԱՌ-1983*

[3] *Подробнее см.:* С. Д. Лисициан. ***К изучению армянских крестьянских жилищ (карабахский карадам). – ИКИАИ,*** *Тифлис, 1925, т. III;* А. С. Вардапетов. ***Очерк жилищ и строительных кадров Нагорного Карабаха (материалы поездки в Карабах летом 1933 г.). – Труды Азербайджанского филиала АН СССР. Историческая серия,*** *т. 25, Баку, 1946*

[4] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 47*

человека, а меликов из армян – 1741 человек.[1] В 1902 г. их общее число составляло 9521 человек, или около 4% всего сельского населения.

Вторую большую группу привилегированного сословия составляло христианское и мусульманское духовенство. В 1886 г. в трех уездах духовенство составляло 2381 человек,[2] а в 1902 г. – около 3000.[3]

К непривилегированному сословию принадлежали крестьяне. Всех их официально называли государственными поселянами, однако в зависимости от того, на какой земле они жили, различались категории государственных или казенных и частновладельческих или бекских крестьян,[4] соответственно двум основным формам землевладения в крае.

Государственное землевладение образовалось в основном за счет земель бывшего карабахского хана и земель, конфискованных русским правительством в судебном порядке у некоторых землевладельцев, бежавших в Персию, а также недоброжелательно относившихся к русским властям.[5] Крестьяне пользовались этими землями не как собственники, а как землепользователи.

Частновладельческими были земли, окончательно утвердившиеся "Рескриптом" от 6-го декабря 1846 г. за лицами высшего мусульманского сословия и меликами из армян, "которыми роды их обладали во время присоединения мусульманских провинций к России, и которые ко времени издания рескрипта находились в бесспорном их владении".[6] Часть этих земель находилась в непосредственном пользовании самих владельцев, основная же часть находилась в наделе у крестьян.

Крестьяне, пользовавшиеся владельческими землями, были в положении личной зависимости от владельца, однако не принадлежали им на правах собственности, как это было с помещичьими крестьянами в России.[7] Личная зависимость выражалась в первую очередь в отбывании повинностей отработочной рентой и прислугой, но, согласно положению, они являлись не

---

[1] Е. Науменко. ***Указ. соч.,*** *с. 330*
[2] *Там же*
[3] *Там же*
[4] *МИЭБГКЗК, т. 2, Тифлис, 1887, с. 83*
[5] *ОРВК, ч. 3, с. 273*
[6] *КПРЦА, ч. 2, с. 106*
[7] Г. А. Дадашев. ***О феодально-крепостнических остатках в пореформенном Азербайджане. – Труды Аз. фил. ИМЛ,*** *Баку, 1957, т. XX, с. 124*

личной обязанностью крестьян, а отбывались за пользование ими надельной землей.

В Нагорном Карабахе существовало также монастырское землевладение. Однако на землях, принадлежащих карабахской армянской епархии, жило очень небольшое количество армянского крестьянства – около 100 семейств.[1] Эти земли были большей частью лесными и пастбищными угодьями: они в основном не эксплуатировались, были заброшены и стали добычей частных землевладельцев.[2]

Крестьяне-собственники составляли ничтожное количество в общей массе феодально-зависимых крестьян.

Характерной особенностью социально-экономических отношений в Нагорном Карабахе было преобладание частного землевладения над государственным и соответственно большой процент частновладельческих крестьян. Если в целом как в Восточной Армении, так и в Азербайджане преобладала доля государственных крестьян и составляла более чем 70%,[3] то в Карабахе наблюдается обратная картина. По данным посемейных списков 1886 г. государственные крестьяне Шушинского уезда составляли 32,53% всего крестьянского населения. В Джеванширском уезде – 37,92%, в Джебраильском уезде – 41,53%.[4] При этом собственно в Нагорном Карабахе из зарегистрированных в этот же период 160 сел с армянским населением частновладельческими были 100, в которых проживало 60% всего сельского армянского населения указанных уездов.[5]

Увеличение размеров частного землевладения в Карабахе относится в основном к периоду правления последнего карабахского хана Мехти-Кули. Пользуясь предоставленными ему правами, он стал раздавать талаги (грамоты) на владение разными деревнями своим приближенным, в том числе и князю Мадатову, бывшему в то время военно-окружным начальником

---

[1] Լեո, ***Պատմություն Ղարաբաղի հայ թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913 թթ.,*** *Թիֆլիս, 1919, էջ 661:*

[2] *"Ղարաբաղ" թերթ, Շուշի, 1912, N 47*

[3] Ա. Ս. Համբարյան, ***Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների համառոտ պատմություն (19-րդ - 20-րդ դդ. սկիզբ),*** *Երևան, 1983, էջ 11:* А. С. Сумбатзаде. ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.*** *Баку, 1956, с. 156*

[4] И. М. Гасанов. ***Аграрные отношения в государственной деревне Азербайджана в конце XIX века. – Дисс. на соискание уч. ст. докт. ист. наук,*** *Баку, 1964, с. 41*

[5] *"Փայլակ" թերթ, 1915, N 18*

мусульманских провинций.[1] После бегства хана в Персию в Карабах были присланы действительный статский советник Могилевский и полковник Ермолов для учета селений Карабаха и доходов хана. Как сообщают источники "при описании селений беки, пользуясь незнанием русского правительства и примером князя Мадатова, показывали селения, никогда им не принадлежавшие, своей собственностью, а чиновники, описывавшие Карабах, не рассмотрев доказательства их, записывали со слов те селения за ними и это неосновательное описание до сего времени служит бекам доказательством прав их на недвижимые имения".[2] Однако и после бегства Мехти-Кули-хана и его приближенных, несмотря на то, что земля в Карабахе была признана собственностью казны, процесс увеличения частного землевладения продолжался, поскольку в начале своего господства русское правительство не оформило ни сословных прав феодалов, ни их прав как землевладельцев. Конфисковав множество земель у беков, уличенных или даже только заподозренных в "измене", русское правительство предоставляло комендантам распоряжаться этими землями по своему усмотрению. "Коменданты раздавали эти земли "благонадежным" бекам, но не редко, пользуясь покровительством русских властей, отдельные беки и прямо захватывали в свои руки земли, обходясь без всяких формальностей и документов".[3] В Карабахе захват земель усиливался тем, что беки делали это часто самовольно или по подложным, сфабрикованным ими же грамотам.[4]

В 1870 г. в Азербайджане и Армении осуществлялась крестьянская реформа.[5] Она отменила личную зависимость крестьян от беков-землевладельцев, закрепила в их постоянном пользовании земельные наделы и дала им право выкупа этих наделов. Однако в отличие от российских губерний, государство не предоставляло кредиты армянским и азербайджанским крестьянам и, несмотря даже на то, что право требовать обязательный выкуп было предоставлено им, а не землевладельцам, выкуп здесь вплоть до 1913 г.

---

[1] *АКАК, т. 6, ч. I, N 1269, с. 838*

[2] *АКАК, т. 7, N 411, с. 460*

[3] И. П. Петрушевский. ***Система русского колониального управления в Азербайджане в первой половине XIX в. – КПРЦА,*** *ч. I, с. 17*

[4] *АКАК, т. VI, N 411, с. 460; т. X, N 295*

[5] *Подробнее см.:* В. Рштуни. ***Крестьянская реформа в Армении в 1870 г. Ереван, 1947; Ц. Агаян. Крестьянская реформа в Азербайджане в 1870 г.*** *Баку, 1956*

почти не осуществлялся.[1] Крестьяне продолжали отбывать повинности за использование земли, поскольку вся земля признавалась наследственной собственностью “высшего сословия”.

К тому же реформа распространялась только на владельческих крестьян и не касалась государственных крестьян, остававшихся в феодально-зависимом положении от государства. Именно исходя из указанной ограниченности реформы, некоторые исследователи сдержанно оценивали буржуазное значение реформы для Армении и Азербайджана.[2]

Тем не менее, реформа сыграла определенную роль тем, что отменила внеэкономическую зависимость крестьян, укрепила за ними в наследственном владении их наделы. Было отменено общинное землепользование, что способствовало развитию арендных отношений, превращению земли в предмет купли-продажи, что в свою очередь привело к дальнейшему углублению имущественного расслоения крестьян, обезземеливанию многих из них. В свою очередь землевладельцы, пользуясь своими правами, стали отрезать крестьянские наделы. После крестьянской реформы обозначалась тенденция к расширению помещичьего землевладения за счет крестьянских наделов.[3] Все эти процессы наиболее остро проявились в Карабахе, где преобладало дворянское землевладение. В Шушинском, Джебраильском и Джеванширском уездах обеспечение землей владельческих крестьян доходило до 0,6 дес. на душу, что было едва ли не самым низким в Закавказье.[4]

По сравнению с частновладельческими, несколько более были обеспечены землей казенные крестьяне. Однако эта обеспеченность сильно варьировала по разным районам и охватывала не всех крестьян. К тому же из-за отсутствия четкого межевания государственные земли всегда были предметом захвата разными владельцами, что привело к еще большему обезземеливанию государственных крестьян.[5]

---

[1] ***История Азербайджана.*** *Баку, т. 2, с. 146*

[2] А. С. Сумбатзаде. ***Указ. соч.,*** *с. 153-154;* Ա. Ս. Համբարյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 9*

[3] Д. И. Исмаил-Заде. ***Русское крестьянство в Закавказье,*** *с. 166*

[4] *Там же, с. 169*

[5] *См.:* И. М. Гасанов. ***Захват беками надельных земель государственных крестьян Азербайджана в конце XIX в. – Известия АН АзССР,*** *1961, с.17-34*

Вторая половина XIX в. была рубежом в истории общины и в сфере экономических и, в первую очередь, земельных отношений.

Как известно, земельная функция считается одной из важных функций общины. Обычно различают две формы землепользования – общинная и подворно-участковая. В результате проведения крестьянской реформы в частновладельческих деревнях окончательно утверждалась подворно-участковая форма землепользования. Этот вопрос фактически решался административным порядком, во многом вопреки желанию самих крестьян.

Казенные же земли распределялись по сельским обществам и за ними оставалось право распоряжения землями внутри общины. Следовательно, в разных районах существовали различные формы землепользования. При этом ведущей тенденцией в Закавказье в пореформенный период было "расширение подворно-участкового крестьянского землевладения за счет общинного и постепенное утверждение начал частной собственности на землю".[1]

О форме землепользования в государственной деревне Карабаха сообщают исследователи экономического быта государственных крестьян А. Г. Деконский и А. Е. Хан-Агов. В Шушинском и Джебраильском уездах в основном еще сохранялась общинная форма землепользования. При этом в горных селениях наблюдались периодические переделы земель, тогда как на низменности крестьяне либо вовсе не перераспределяли землю, либо делали это через большие промежутки времени.[2] Армянские села, хотя и были в основном расположены в горной полосе, однако и здесь перераспределению подвергался не весь земельный фонд. Перераспределению не подлежали усадебные земли, сады и огороды. Помимо того, в нескольких селах горной полосы встречались "пахотные участки, на расчистку которых из-под леса было положено немало труда. Такие участки также нелегко поступали в общую массу перераспределяемых пахотных земель".[3]

По отношению же к другим пахотным землям наблюдались "двоякого рода переделы: коренные, когда перераспределяется вся земля, и частные, когда вследствие изменения состава дымов, крестьяне прирезают недос-

---

[1] В. Д. Мочалов. ***Сельская община в Закавказье в послереформенный период. "Исторические записки", М., 1960, т. 67, с. 153***

[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 258*

[3] *Там же, с. 260*

тающие дыму полосы земли, или же отрезают от них лишнюю землю”.[1] Причем коренные переделы встречались всего лишь в девяти селах из общего числа “государственных” сел с армянским населением.

Таким образом, в армянских селах двух уездов в целом при наличии общинного землепользования намечалась тенденция к подворному землепользованию, ставшему в ряде сел преобладающей формой.

В Джеванширском уезде из всех селений только в двух было установлено правильное подушное распределение земли. В остальных же “с отдаленных времен и по настоящее время, земля не подвергалась переделу, а переходит как наследственная собственность из рода в род. В редких случаях при действительной нужде и бедности кого-либо из своих членов, крестьяне целым обществом решают урезать участок земли у многоземельного для передачи нуждающемуся”.[2]

Результатом такого положения было неравномерное распределение земли, что свидетельствует о далеко зашедшем имущественном расслоении крестьян. В этом отношении характерно замечание обоих авторов о наличии в селах категории крестьян, которые стоят за подворное использование земли. А. Е. Хан-Агов прямо пишет о “стеснении бедных богатыми”.[3]

Таким образом, суммируя приведенный материал, учитывая, что подавляющее большинство сел в Нагорном Карабахе были частновладельческими, можно сделать вывод о нехарактерности в целом для этого региона общинной формы землепользования. Подобная ситуация создавала благоприятную почву для проникновения в деревню арендных (кабальных) отношений и дальнейшего имущественного расслоения и обезземеливания беднейшей части крестьянства.

Отходничество. Острое малоземелье в Нагорном Карабахе привело к сильно развитому отходничеству. Об отходничестве на низменные азербайджанские села, имевшем давние традиции, было уже сказано выше. Во второй половине XIX в. ведущим становится отходничество в город. Как результат проникновения капиталистических отношений в деревню, оно имело повсеместное распространение.[4] Однако в Карабахе отходничество

---

[1] *Там же, с. 262*

[2] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 365*

[3] *Там же*

[4] *Подробнее см.:* М. А. Исмаилов. ***Капитализм в сельском хозяйстве Азербайджана.*** *Баку, 1964*

приобрело несравненно большие размеры и стало чуть ли не самой характерной чертой жизни пореформенной карабахской деревни. Ни один автор, писавший о Карабахе, не прошел мимо этого явления. Вопрос отходничества был одним из злободневных в дореволюционной карабахской прессе.

Карабахские крестьяне в основном шли на работу на нефтяные промыслы г. Баку и пополняли ряды бакинского пролетариата. Однако в поисках работы они уходили и в другие города Закавказья, порой даже далеко за его пределы, в Закаспийский край. В город уходила не только беднейшая часть крестьянства, но и зажиточные крестьяне в торговых и предпринимательских целях. Большой процент среди отходников составляли ремесленники и разного рода мастера, которые в городе выполняли соответствующие работы. Интересно, что в Нагорном Карабахе выделялись целые селения одной специализации: портных, каменщиков, столяров и т.д. Были также селения, дающие исключительно буровых мастеров. Это свидетельствует о прочных традициях отходничества, продолжавшихся и в первые десятилетия после установления советской власти.[1]

По свидетельству А. Г. Деконского, еще в 1886 г. число отходников в Шушинском и Джебраильском уездах достигло 1,5% оседлого населения.[2] А уже в начале XX в., по подсчетам С. Заваряна, из четырех уездов Карабаха (включая Зангезурский) “около 16,5 тыс. душ или 1/6 часть всего населения, или 1/3 часть мужчин ищет заработков в стороне”.[3]

Отходничество обычно имело сезонный характер. Крестьяне полностью не отрывались от сельского хозяйства. Обычно шли в город зимой после сельскохозяйственных работ. Или же после нескольких лет работы накопив определенную сумму, крестьяне возвращались обратно в деревню. В разных районах и в разные годы отходничество было распространено не в одинаковой степени. Например, в Джраберте, который был относительно обеспечен землей, оно почти не практиковалось. В других районах число лиц, ищущих заработка в городах, особенно увеличивалось в неблагоприятные для сельского хозяйства годы.[4]

---

[1] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 36;* С. А. Вардапетов. ***Указ. соч.,*** *с. 115-116. См. также:* Գ. Սեյրան, ***նշվ. աշխ.***
[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 317*
[3] С. Заварян. ***Указ. соч.,*** *с. 42*
[4] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 36*

Начиная уже с конца XIX в., часть отходников уходит в город со всем семейством. По данным С. Заваряна, в с. Н. Тагаварт, имевшем 250 дымов, сторонними заработками занимались 250 человек, из которых 30 с семьями жили в городе.[1] Со временем образовались большие колонии карабахских армян в г. Баку, а также в городах Средней Азии.[2]

Естественно, контакты с городом посредством отходничества повлекли за собой проникновение многих черт городской культуры в сельский быт, что проявлялось в первую очередь в одежде, в формах проведения досуга, в убранстве домов. В деревнях Дизака и Варанды, где больше остальных было распространено отходничество, уже в конце XIX в. стали появляться двухэтажные дома городского типа. Образовались кадры местной интеллигенции, получившей образование в городах.

Уходившие в город крестьяне вовсе не обрывали связи с деревней. Они в определенной степени участвовали в общественной жизни своих деревень тем, что собирали и отправляли туда средства на различные нужды, особенно на организацию школьного дела. Характерно, что представители одной деревни в городах иногда объединялись в так называемые "Земляческие союзы" для организации помощи своей деревне.[3] Связь городских жителей с деревней выражалась также в том, что они почти каждый год, обычно летом, с семьями возвращались в деревню отдыхать, навещать родственников и т.д.

В результате массовых переселений на рубеже XVIII-XIX вв. и отходничества на рубеже XIX-XX вв., в Закавказье и за его пределами появилось множество колоний карабахских армян. Если группы первых переселенцев с течением времени теряли связь с родиной, то более поздние группы держали постоянную связь с родной деревней, что заметно сказывалось на культурно-бытовом облике их села.

---

[1] С. Заварян. ***Указ. соч.,*** *с. 36*

[2] А. А. Григорянц. ***Армяне в Средней Азии.*** *Ереван, 1984, с. 21, 22*

[3] *"Ղարարաղ" թերթ, 1911, N 7-9*

ГЛАВА ВТОРАЯ.
СОЦИАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТА

Основной формой организации сельского населения во второй половине XIX – начале XX вв. как во всем Закавказье, так и в Нагорном Карабахе продолжала оставаться сельская община.[1] Представляя собой единый хозяйственный организм, сельская община к тому же была низшей административной единицей в системе царского управления. Вместе с тем она составляла целостную социальную организацию, одну из форм так называемых "малых социальных групп", являвшихся основными носителями этнической традиции.[2] И если поземельные и административные отношения управлялись непосредственно со стороны государства, то социальная сфера организации крестьянской общины большей частью регулировалась традиционно сложившимися обычно-правовыми нормами.

Состав общины. Согласно "Положению о сельских обществах"[3] они образовывались из всех крестьян, водворенных в одном селении, независимо от того, живут они на казенной, монастырской, или частновладельческой земле. Далее предусматривалось, что "селения малолюдные, а также отселки соединяются в одно сельское общество, или присоединяются к другим ближайшим сельскими обществам, смотря по местным удобствам". Допускалось также, чтобы "крестьяне одного сельского общества, водворенные и имеющие хозяйственные угодья отдельно на земле: казенной, монастырской, частновладельческой (бекской) образуют, по этому различию, в составе сельского общества, частные крестьянские общества". В результате повсеместно, в том числе и в Нагорном Карабахе образовывались "сельские общества", которые включали в свой состав несколько селений. Такое сельское общество являлось чисто административной единицей и представляло собой не что иное, как "механическое сочетание поселян, случайно построившихся на пространстве известной территории".[4] Искусственность этих сочетаний проявлялась в том, что сельские общества включали разное

---

[1] В. Д. Мочалов. ***Указ. соч.,*** *с. 145-186*

[2] М. М. Громыко. ***Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций. – СЭ,*** *1985, N 2, с. 70-80*

[3] *ПСЗ. СПб., 1868, т. XI, отд. II, N 43678*

[4] М. Н. Кучаев. ***Отчет по ревизии административных учреждений в Елисаветпольской губернии.*** *Тифлис, 1885, с. 207*

количество селений, которые нередко разнились друг от друга не только по категориям крестьян, но и по этнической принадлежности жителей. Правда, им разрешалось организовываться в частные крестьянские общества, однако полномочия их схода, основного органа управления, были минимальны. Тем не менее, по справедливому замечанию М. Акопян, "внешняя связь, созданная законом, нисколько не мешала этим селениям фигурировать в действительной жизни в качестве совершенно независимых друг от друга сельских общин".[1] Следует однако отметить, что селения (сельские общины), входившие в состав одного сельского общества, при всей своей независимости, силою закона приобретали ряд общих интересов, которые вместе с территориальной близостью, способствовали также некоторому сближению этих сел в культурно-бытовом отношении. Так или иначе, селения одного сельского общества имели общий суд и единого старшину, которого они выбирали на общем сходе. На этом же сходе они обсуждали вопросы, касавшиеся интересов всего общества. Независимость отдельных селений больше всего проявлялась в хозяйственной и традиционно-бытовой сферах жизни.

В хозяйственном отношении отдельное селение действительно составляло одну сельскую общину. В Нагорном Карабахе мы не встречаем общин, которые включали бы больше одного села, а также сел, в которых существовали бы две отдельные общины. Правда, крестьяне делились на категории казенных и частновладельческих (в том числе и монастырских), но они, как правило, жили в отдельных селах, а весьма редкие случаи совместного проживания не меняли общую картину, ибо "формы жизни и отношения к земле как тех, так и других крестьян совершенно одинаковые, с тем лишь различием, что крестьяне, живущие на землях владельческих, вносят повинности владельцам, а живущие на казенных землях – в казну".[2] Расселение в Нагорном Карабахе имело скученный характер, и каждое армянское село представляло компактное поселение. Многие поселения имели отселки, иногда больше одного. Однако жизнь в этих отселках

---

[1] М. В. Акопян. ***Социально-экономический строй и быт армянской сельского общины (конец XIX - начало XX вв.). – Дисс. на соискание уч. ст. канд.ист. наук,*** *М., 1976, с. 79. (Опубликована в кочестве монографии: М.В. Акопян. Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX – начале – XX вв. Книга вышла в свет после защиты дисертации А.Мкртчяном – прим. ред.)*

[2] М. Н. Кучаев. ***Указ. соч.,*** *с. 251*

обычно имела сезонный характер, что было связано с ведением скотоводческого или земледельческого хозяйства. Если же отселки перерастали в постоянные поселения, то в условиях господства подворной формы землепользования их связь с основным селом оставалась в большей степени формальной, и они во многих отношениях фигурировали как самостоятельные общины. Таким образом, в территориальном отношении сельская община в основном не выходила за рамки одного сельского поселения.

В организационном же отношении сельская община включала в свой состав не только представителей крестьянского сословия. Как известно, во всем Закавказье сельская община носила не замкнутый, узкосословный, а всесословный характер. Эта особенность проявлялось в том, что "в деревнях совместно с крестьянами жили, хотя и в ограниченном количестве, и владели государственной землей лица, принадлежавшие к другим сословиям".[1] К ним относились местное сельское дворянство – мелики, беки, и вообще лица, приобретавшие дворянство или почетное гражданство на государственной службе, сельское духовенство, а также представители купечества и горожане, которые путем приобретения поземельной собственности проникали в сельские общества".[2] Так, по сообщению А. Е. Хан-Агова, во многих селениях Джеванширского уезда "казенною землею пользуются также жившие там лица не крестьянского сословия".[3] В одном только с. Касапет их было 10. В Шушинском уезде "многие из городских жителей покупают у крестьян усадебные участки и застраивают их домами, в которых поселяют свои семьи, сами же работают в городе, или уходят на постоянные заработки".[4] В с. Мец Таглар таких усадеб было 20, а в с. Чанахчи – 10.

Нередки были случаи, когда представители некрестьянского сословия, имея земельные участки в деревне, сами там не жили и не занимались сельским хозяйством, а отдавали эти земли в аренду. Однако, не проживая в деревне, они тем не менее считались членами общины и облагались теми

---

[1] С. А. Егиазаров. ***Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. 1: Сельская община.*** *Казань, 1889, с. 1*
[2] *Там же, с. 2*
[3] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 368*
[4] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 263*

же податями, которые несли сами крестьяне, за исключением личных и натуральных повинностей.[1]

Если же рассматривать отношение всех общинников к трем основным сторонам общины – земельной, фискальной и административной в целом, выясняется следующая картина. В общине землей наделялись, помимо крестьян, также представители некрестьянского сословия. При этом часть последних вовсе не проживала в селе. С другой стороны, в селе мы встречаем людей, которые постоянно жили там, но не имели надельной земли. Например, в Джеванширском уезде были обделены так называемые *гялма* (пришельцы), вдовы, малолетние сироты и не попавшие в камеральное описание.[2]

Часть общинников, принадлежавшая неподатному сословию, была освобождена от податей и повинностей. Впрочем, и здесь вопрос решался неоднозначно. Если беки освобождались от всяких податей и повинностей, то другие представители неподатного сословия участвовали в тех повинностях, которые устанавливались не законом, а обычным правом. К ним относились расходы на наем общинного пастуха, полевых сторожей, распределителей воды, а также содержание и ремонт проселочных дорог, канав и т.п. Лица же, входившие в податное сословие, но не проживавшие в селах, наоборот, избегали этих последних повинностей.

В административном отношении все лица не крестьянского сословия, согласно “Положению о сельских обществах”, были устранены от участия в общественных делах и управлении. Естественно, что в них не участвовали также общинники, не проживавшие в деревне. Устранение привилегированных лиц от участия в общественных делах не означало конечно, что они никак не влияли на них косвенным путем. Но здесь примечателен тот факт, что эти лица “юридически поставлены вне общины, несмотря на то, что всеми интересами тесно связаны с крестьянским сословием”.[3]

Таким образом, из приведенных наблюдений явствует, что разные группы лиц, считавшиеся членами общины, в разной степени были вовлечены в характерные для нее земельные, податные и административные отношения,

---

[1] С. А. Егиазаров. ***Указ. соч.,*** *с. 36*
[2] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 365*
[3] С. А. Егиазаров. ***Указ. соч.,*** *с. 39*

но вместе с тем все члены общины, проживавшие в пределах одного поселения, были тесно взаимосвязаны в бытовом аспекте, составляя единый поселенческий коллектив. При организации различных сфер общественной деятельности этот коллектив фактически исключал из своего состава тех членов, которые не жили в данном селе и не были связаны с его внутренней жизнью или же были связаны очень слабо. Отсюда и необходимость при изучении традиционного общественного быта армянского сельского населения Нагорного Карабаха выбора в качестве объекта не сельской общины как поземельной и административно-фискальной единицы, а поселенческого коллектива, выступавшего в роли определенной территориальной и социальной общности. Такой подход не означает противопоставления поселенческого коллектива сельской общине, ибо все члены поселенческого коллектива в действительности были вовлечены в те или иные общинные отношения. Поэтому в дальнейшем изложении будут использованы оба понятия как синонимы.

Органы управления общины. Вторая половина XIX в. в истории сельской общины Закавказья является своеобразным рубежом в том отношении, что если в первой половине XIX в. после присоединения края к России внутреннее управление сельской общины не подверглось каким-либо существенным изменениям, то теперь царское правительство приняло специальное положение, которым определялось устройство и управление сельской общины. 28 сентября 1866 г. императором было утверждено "Положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Бакинской губернии",[1] в состав которой входил тогда Нагорный Карабах. После образования Елисаветпольской губернии действие "Положения" распространялось на нее с апреля 1870 г.[2] Этим "Положением" беки-землевладельцы окончательно отстранялись от судебно-полицейского управления селами, которое было законодательно закреплено за ними "Рескриптом" от 6 декабря 1846 г.[3] Сельское общественное управление составляли сельский сход, сельский старшина и сельский суд. Действия этих традиционных общинных органов

---

[1] *ПСЗ. т. 41, отд. II, N 43678, с. 57-68*

[2] А. Мильман. ***Политический строй Азербайджана в XIX – начале XX в. (Административный аппарат и суд, формы и методы колониального управления).*** *Баку, 1966, с. 170*

[3] *КПРЦА, ч. 2, с. 106*

во второй половине XIX в. подвергались прямому вмешательству со стороны властей и регулировались специальным “Положением”. Хотя в основу “Положения” легли ранее существовавшие в общине порядки, оно строго регламентировало внутреннюю жизнь общины, управление которой стало придатком общего административно-полицейского управления царизма.

Известно, что вместо сельского и волостного управления, установленного во внутренних губерниях России, в Закавказье было образовано одно сельское управление. Органы управления представляли не каждую отдельную общину, а группу общин, соединенных в “сельские общества”. Высшим его органом был общий сельский сход, который созывался в деревне, являвшейся центром сельского общества. По признанию царских чиновников эти сходы не пользовались самостоятельностью и не выражали волю большинства. “Они служат лишь орудием для замаскирования мирскими приговорами произвольных распоряжений старшин и приставов”, – так оценивает деятельность сходов М. Н. Кучаев, ревизовавший Елисаветпольскую губернию в 1885 г.[1]

Независимо от общего сельского схода “Положение” предоставляло возможность отдельным селениям, входившим в состав одного сельского общества, “собраться особо, на частных сходах, для обсуждения собственно предметов исключительно до их общих интересов касающихся”.[2] Предметами их обсуждения должны были стать распределение земель, раскладка податей, взыскание недоимок и подача жалоб и просьб по делам, относящимся только к данным селениям. При этом совещание на частных сходах, в отличие от общих, “происходит без всяких формальностей и так, как крестьяне сами найдут то удобным”.[3] В этих условиях любое собрание взрослых мужчин деревни могло послужить обсуждению тех или иных вопросов.

При подворном землепользовании сельский сход не так часто обращался к обсуждению земельных вопросов. Раскладка податей совершалась два раза в году – весной и осенью. Хотя она производилась при участии всех домохозяев, но “с преимущественным влиянием наиболее богатых из них”.[4]

---

[1] М. Н. Кучаев. ***Указ. соч.,*** *с. 212*
[2] *ПСЗ. т. 41, отд. II, с. 60*
[3] *Там же*
[4] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 320*

Сначала выборные лица во главе со старшиной распределяли налоги между дымами, а потом приглашать на общественную площадь по одному лицу от каждого дыма и зачитывали им свое решение; если же кто-нибудь был не доволен, то делали соответствующую поправку, хотя такое случалось редко.[1]

Предметом обсуждения частных сходов был также школьный вопрос, поскольку он находился в ведении церкви, а каждое армянское селение составляло отдельный приход. Однако школьное образование было слабо развито. В конце XIX в. во всем Карабахе, не считая нескольких земских училищ, было всего 9 приходских школ с 500 учениками.[2] В 1909-1910 учебном году число школ возросло до 40, а учеников до 1700.[3]

Во главе сельской общины стоял старшина. В армянских селах Нагорного Карабаха он назывался персидским словом *кехва*, которое встречается уже с начала XVIII в.,[4] заменив армянское слово *танутер*. Хотя "Положение" ввело выборное начало, это отнюдь не означало начало демократизации данного института. Старшина скорее был представителем власти, чем выразителем интересов общины. Он избирался, как правило, из влиятельных и богатых семей, часто под диктовку властей. В сельском обществе избирался один старшина из любой деревни, входившей в состав общества. Помощники старшины избирались по одному из каждой деревни. Старшина при себе имел рассыльного (*човуш*, *кзир*) и писаря. Функции последнего часто выполнял сельский священник.

Должностные лица избирались сроком на три года. Старшина утверждался в должности губернским начальником, а помощник старшины – уездным начальником. Практиковался также порядок лишения сельских обществ права выбора.[5] В этих случаях право назначения и замены должностных лиц предоставлялось начальнику губернии. Власти различными способами старались назначить на пост старшины послушного им человека и часто не утверждали в этой должности того, кто избирался

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 121*
[2] ***Подсчеты сделаны по данным книги Մ. Բարխուդարյանց,*** *Արցախ*
[3] ***"Ղարաբաղ" թերթ,*** *1912, N 1*
[4] ***Դիվան հայ վիմագրության,*** *Երևան, պր. 5, 1982, էջ 180*
[5] М. Н. Кучаев. ***Указ. соч.,*** *с. 216*

самими общинниками. Об этом свидетельствуют корреспонденции крестьян.[1]

Обязанности старшины и его помощника были определены “Положением”. Назначение же жалованья или иного вознаграждения должностным лицам “Положение” предоставляло непосредственному усмотрению сельских обществ. В Шушинском и Джебраильском уездах старшина и его помощники пользовались различными услугами крестьян: предоставление ежегодно по одной паре рабочих волов на один день; отбывания одного и двух рабочих дней с дыма во время уборки хлеба; вознаграждение хлебом.[2] К тому же, согласно “Положению”, крестьяне слагали со старшин и их помощников причитающиеся с них подати и натуральные повинности. Сверх того должностные лица злоупотребляли своей властью, прибегали к взятками[3] и нередко в “короткие промежутки времени обеспечивали себя имущественно на всю жизнь”.[4]

Несмотря на наличие сельского схода, вся власть в общине фактически сосредоточивалась в руках старшины, который являлся в каждом обществе “строгим начальником и полновластным распорядителем общественных дел”.[5]

Вместе с общественными делами “Положение” предусматривало вмешательство в семейные дела и предоставляло старшине право выносить наказания за такие поступки, как непослушание родителям, оскорбление их, отказ в помощи им в старости и при болезни.

Старшина участвовал также в некоторых общественно-семейных мероприятиях, что, однако, не являлось его непосредственной обязанностью и сложилось традиционно. Так, например, старшина присутствовал при семейных разделах, особенно когда возникали разногласия между разделившимися членами семьи.[6] Принято было получать согласие старшины при брачном сговоре.[7] Во время праздников крестьяне спешили поздравить старшину в первую очередь. Так, в с. Гадрут ранним утром новогоднего

---

[1] *“Ղարաբաղ” թերթ, 1912, N 14, 58 և այլն*
[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 320*
[3] *“Ղարաբաղ” թերթ, 1912, N 9, 30, ԳԱՆ-1983*
[4] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 320*
[5] М. Н. Кучаев. ***Указ. соч.,*** *с. 212*
[6] Ստ. Լիսիցյան, *ՆՀվ. աշխ., էջ 38*
[7] *Там же, с. 47*

праздника “жители целыми толпами рвутся в дом сельского старшины и подносят ему в подарок по яблоку с воткнутыми серебряными монетами и по бутылке водки, чем выражают ему свою признательность за безвозмездные услуги, оказываемые им обществу”.[1]

Указанные обычаи были особенно характерны для того периода, когда не существовало выборного начала и должность старшины длительное время занимало одно и то же лицо, а нередко эта должность становилась наследственной привилегией одной семьи. Человек, занимавший тогда должность старшины, пользовался большим авторитетом, особенно при патриархальном укладе жизни и в условиях политической зависимости, когда старшина был единственным представителем власти в собственной этнической среде.

Согласно “Положению о сельских обществах” функционировали также сельские суды. Они состояли из судей, избираемых сельским сходом сроком на три года и утверждаемых в губерниях по представлению уездного начальника губернатору. Избирались обычно три судьи из разных сел, входивших в состав сельского общества. Например, в Гадрутском сельском обществе “сельский суд составляют три лица – судьи: один из Гадрута, другой из Тагасыра и третий из Ванка.[2]

Круг вопросов, подлежавших рассмотрению сельским судом, а также порядок производства и решения дел определялись “Положением”, согласно которому и действовали суды.[3] Вместе с тем “Положение” допускало возможность обращения крестьян к третейскому суду, “не стесняясь никакими формами, но удовлетворив только, особою подпискою о предоставлении своего дела решению таких-то посредников. Решение третейского суда в сих случаях составляется, объявляется тяжущимся и приводится в исполнение тем же порядком, какой установлен для решения самого сельского суда”.[4]

Третейский суд существовал почти в каждом селе и состоял, как правило, из трех наиболее авторитетных лиц, обычно старшего возраста (*ахсахкал*)[5].

---

[1] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 190*
[2] *Там же, с. 176*
[3] *Там же. См. также:* Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 121*
[4] *ПСЗ. т. 41, отд. II, с. 63*
[5] *ԴԱՍ-1983, 1984*

Дела придавались решению третейского суда при отсутствии свидетелей. В этих случаях суд прибегал к очистительной присяге. Наиболее распространенной формой была присяга в церкви. Обвиняемый должен был гасить свечи, поставленные рядом с Евангелием.[1] Применялась также присяга у какой-нибудь святыни.[2] Часто виновный, не желая напрасно присягать, сознавался в своей вине.[3]

Сельский суд, как и сельский сход, не пользовался самостоятельностью и находился под властью старшины и других влиятельных лиц общины. Влияние и вмешательство усиливались тем, что "Положением" допускалось избирание в состав суда должностных лиц сельского управления. Судьи служили без особого вознаграждения и часто прибегали к взяткам. Наконец, с изъятием от сельского права разбирать дела по скотокрадству, "суд этот потерял в глазах населения даже признак какого-либо значения".[4]

Таким образом, органы общинного управления во второй половине XIX в. в целом потеряли свою самостоятельность и превратились в "низшие полицейско-административные органы, находящиеся в постоянном соприкосновении с уездными властями, требования которых они обязаны исполнять для сохранения общественного порядка, для взимания казенных податей и т.п."[5]

Сельские должностные лица играли заметную роль в сельской общине. Однако их статус определялся вовсе не их личными качествами, а занимаемой должностью. И не случайно, что с назначением новых лиц их предшественники становились предметом насмешек.

Семья в системе общественного быта. Непосредственным структурным элементом сельской общины являлась семья как основная производственно-экономическая ячейка. Вместе с тем семья – одна из основных социальных составных общины. Изучение семьи в системе общественного быта предполагает решение трех взаимосвязанных задач: а) выделение основных типов семьи в структуре сельской общины; б) выявление форм проявления

---

[1] Ս. Հ. Իսրայելյան, ***Ազգագրական նյութեր Լեռնային Ղարաբաղի Փիրջամալ, Նախիջևանիկ գյուղերի և Շուշի քաղաքի մասին,*** *ՀԱԻ ԱԲԱ, N 355-356, էջ 60, 61:* Ստ. Լիսիցյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 65*

[2] *Там же*

[3] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 121*

[4] М. Н. Кучаев. ***Указ. соч.,*** *с. 234*

[5] А. П. Николаи. ***Воспоминания из моей жизни.*** *– "Русский архив", 1892, кн. 2, с. 119*

семьи в разных сферах общинной жизни; в) рассмотрение тех связей и отношений, посредством которых семья вовлекается в общинную жизнь.

По общепризнанному мнению исследователей, у сельского населения армян в XIX – начале XX вв. существовали две основные формы семьи: малая индивидуальная и большая семья или семейная община (по арм. *Гердастан*).[1] Основным признаком такого деления служат социально-экономические особенности, в частности, характер семейной собственности. В каждой из указанных форм выделяются типы семей по поколенному составу. Большая семья или семейная община считается наиболее архаичной, восходящей к первобытнообщинному строю формой семьи, которая сохранилась в армянской деревне вплоть до XX в. в качестве пережиточного явления. При этом в отдельных районах она сохранилась в различной степени, в зависимости от социально-экономических условий. По мнению Э. Карапетян, "третья четверть XIX в. – период формирования капиталистических отношений в Армении, когда наблюдается процесс распада больших семей в районах, втянутых в процесс капиталистического развития".[2] Исходя из приведенных предварительных замечаний, рассмотрим, какие типы семьи были характерны для армян Нагорного Карабаха. Исследователь современной семьи у армян А. Е. Тер-Саркисянц, ссылаясь на работу С. Д. Лисициана,[3] отмечала, что "в селах Нагорного Карабаха по сравнению с селами Армянской ССР, давно уже наметилось распадение больших семей".[4] Данное обстоятельство, по ее мнению, объясняется большим распространением отходничества среди карабахских крестьян. "Знакомство с бытом рабочих разных национальностей, – пишет она, – оказывало соответствующее воздействие на их семейный быт, в частности, на сохранение большой патриархальной семьи. Решающую роль в этом играл и экономический фактор: заработав деньги, взрослый женатый сын предпочитал отделиться со своей женой и детьми, а не вносить эти деньги в общесемейную кассу,

---

[1] Э. Т. Карапетян. ***Армянская семейная община.*** *Ереван, 1958, с. 133;* Վ. Բդոյան, ***Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ,*** *Երևան, 1974, էջ 123:* М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 88*

[2] Э. Т. Карапетян. ***Указ. соч., с. 133-134. Автор выделяет три района по степени распространенности и по характеру внутреннего строя, по общественно-экономической роли семейных общин*** *(там же, с. 135-136). Однако Нагорный Карабах не включен в эту классификацию, поскольку не были использованы материалы по Нагорному Карабаху*

[3] С. Д. Лисициан. ***К изучению армянских крестьянских жилищ,*** *с. 100*

[4] А. Е. Тер-Саркисянц. ***Современная семья у армян Нагорного Карабаха.*** *– КЭС, М., 1976, т. 6, с. 17*

как это было принято в больших семьях”.[1] В целом, соглашаясь с такой оценкой, считаем необходимым несколько расширить круг источников по этому вопросу.

В первую очередь обратимся к еще одной работе С. Д. Лисициана, где автор утверждает, что “еще задолго до XIX в. многочисленные семьи, образованные из трех взрослых поколений, являлись редкостью. Столетние старики утверждают, что не помнят столь большие семьи и что в годы их молодости разделы семей совершались очень рано”.[2] Данные Лисициана относятся к 20-ым годам XX столетия. Еще одно более раннее свидетельство, относится к концу XIX столетия: “Гердастаны в Варанде в общем немногочисленны. Очень редко случается, чтобы несколько братьев долгое время жили под одной крышей. Через короткий промежуток после женитьбы братья разделяются, образуя новые гердастаны”.[3] С приведенными свидетельствами согласуется утверждение Н. Григоряна, что в с. Саров “несколько братьев вместе не уживаются и делятся даже до женитьбы”.[4]

На основе приведенных свидетельств можно заключить, что действительно во второй половине XIX в. для Нагорного Карабаха не были характерны большие семьи. Конечно, нельзя полностью отрицать их существование. Однако кажется неправомерным также их отнесение к пережиточным явлениям, ибо семейная община, как и любое крестьянское дворохозяйство, не представляет собой пережитка первобытнообщинного строя. Даже в условиях разложения крестьянской общины и разрушения натурального хозяйства сохранение больших семей диктовалось экономической необходимостью, поскольку многочисленность, как известно, являлась одним из факторов крестьянского благосостояния. В упомянутом выше районе Варанда при всей нехарактерности больших семей “многочисленными бывают семьи, занимающиеся только земледелием, и это имеет свои уважительные причины. Для земледелия необходимо много рабочих рук, потому братья вынуждены жить нераздельно”.[5] Такие семьи, включав-

---

[1] А. Е. Тер-Саркисянц. ***Современные этнические процессы у армян Нагорного Карабаха.*** *– В кн.: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978, с. 94-95*

[2] Ստ. Լիսիցյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 38*

[3] Ե. Լալայան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 155*

[4] Н. И. Григоров. ***Село Саров Джеванширского уезда Елисавтпольской губернии.*** *– СМОМПК, Тифлис, 1888, вып. 6, отд. I, с. 128*

[5] Ե. Լալայան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 155*

шие в свой состав больше одной брачной пары, как показывают и некоторые другие материалы,[1] были довольно распространены. Вряд ли целесообразно называть их “большими семьями”, поскольку под этим все-таки понимается архаичный тип семьи. Поэтому мы считаем возможным для их обозначения применять термин “нераздельная семья”, который широко распространен в литературе “для определения ее сложных типов, формально в той или иной мере сходных с традиционной большой семьей (например, по составу родственников, числу брачных пар, поколений и т.п.), но отличающихся от нее тенденцией развития, характером интерсвязей, социальной значимостью”.[2] Рядом с неразделенными семьями, которые можно отнести к сложным формам семьи, среди крестьянского населения были распространены также простые формы семьи, такие как простая малая семья (называемая также нуклеарной), сложная малая семья (по терминологии Я. С. Смирновой), а также неполная малая семья. Последние обычно состояли из вдовы с детьми или без них.[3] Такие семьи зафиксированы при описании Карабахской провинции еще в 1823 г. [4] Они были всегда и почти во всех деревнях, иногда составляя солидное число.[5] В целом семейная структура сельского населения представляла неоднозначную картину. В каждом из сел в разных соотношениях существовали разные типы семьи. Роль и место каждого из них в повседневной жизни сельской общины также были неоднозначны, равно как и отношение коллектива к ним проявлялось по-разному.

Семья в повседневной речи армян Нагорного Карабаха обозначалась словом *тон* (букв. “дом”), а также *оджах* (очаг), т.е. семья понималась как совокупность людей, проживающих в одном доме, вокруг одного очага. В официальном делопроизводстве, в частности, камеральных описаниях

---

[1] ***Камеральное описание казенных крестьян Карабахской провинции 1832-33 г. – ЦГИА АрмССР,*** *ф. 93, оп. I, ед. хр. 49*

[2] О. А. Ганская. **Семья:** ***структура функции, типы.*** *– СЭ, 1984, N 6, с. 23*

[3] *В таких случаях вряд ли можно говорить о существовании семьи, однако вдовы часто жили раздельно и воспринимались как отдельный “дом”*

[4] *Описание Карабахской провинции, составленное в 1823 году действительным советником Могилевским и полковником Ермоловым II-ым. – ЦГИА АзербССР, ф. 24, оп. 1, ед. хр. 142. Семьи вдов упоминаются, поскольку они были освобождены от налогов*

[5] *По сообщению М. Бархударянца в одном только с. Гиши число вдов было 70. Если даже не все они жили отдельно, тем не менее число неполных семей выглядит внушительным (Մ. Բարխուդարյանց, Արցախ, էջ 121)*

семейства обозначались термином “дым”, который являлся официальным субъектом права на надел и объектом налогообложения. При этом податным дымом считалось семейство, которое независимо от своих размеров жило совместно и имело общее хозяйство. Однако сельское население выработало совершенно другие основы для определения прав и обязанностей отдельных семей в общине. Положение семьи в обществе, ее права и обязанности при решении вопросов экономического характера (раздел земли, распределение воды, раскладка податей) зависели не от численного состава семьи, а от ее материального состояния. Последнее, в свою очередь, в разных районах определялась по-разному: по числу рабочих рук, по количеству рабочего скота и т.п. В армянских селах Шушинского и Джебраильского уездов основанием раздела земли служило “количество имеющихся в дыме тягл. Тягло, т.е. женатый член семьи, получающий надел земли и отбывающий за него подати и повинности, называется *баш*ем (*баш* по азерб. голова – А. М.); не достигший совершеннолетия или неженатый, но имеющий более 16 лет, составляет половину баша; мальчик от 12 до 16 лет при разделе земли принимается за 1/4 баша; остальные дети до 12-летнего возраста, женщины и старики, неспособные к работе, совсем не принимаются в расчет при разверстке надельных участков”.[1]

Экономическая способность “дыма” принималась во внимание и при раскладке податей, хотя по сравнению с распределением земли принципы ее определения отличались большим разнообразием, “в некоторых селениях – по числу душ мужского пола (выше 15-и летного возраста), в других – по площади земли: в третьих – по числу скота и др.”.[2] Таким образом, при решении вопросов экономического характера семья в общине выступала не как совокупность людей, проживающих совместно, а как экономическая единица. К тому же не все семьи в сельской общине привлекались к решению земельных и податных вопросов. Как уже отмечалось, некоторые семьи не владели землей, а другие были освобождены от налогов. В числе последних были не только семьи привилегированного сословия, но и вдовы,

[1] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 262*
[2] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 44*

старики, дети, которые не были в состоянии работать и содержать семейство.[1]

В своей внутренней жизни община считалась также с существующей имущественной дифференциацией семей. Например, при строительстве школы в с. Гиши общинный сход решил собрать средства со всех членов, при этом с богатых семей брали по 10 рублей, с середняков – по 5, с малоимущих – по 3, а бедняки должны были предоставить рабочую силу.[2]

Были однако в жизни общины моменты, когда все семьи выступали как определенные социальные единицы независимо от экономических способностей, имущественного состояния, сословной принадлежности. В этом плане характерно общественное жертвоприношение под названием *ахар*, которое имело место в каждой деревне в день пасхального праздника. Во время этого обряда жертвенное мясо распределялось между семьями соответственно их численному составу. К этому жертвоприношению были причастны все без исключения семьи данного села. Примечательно, что в крестьянском быту армян Нагорного Карабаха существовало понятие *Մատաղ օութ* (*матах утох* - “вкушающий матах”, от арм. *матах* – жертвоприношение, жертвенное мясо и *утел* – кушать, есть), обозначающее действительное число семей в деревне.[3] Интересно также, что это количество всегда расходилось с количеством “дымов” камерального описания. На вопрос о том, сколько семей живут в деревне, крестьяне обычно отвечали, что по камеральному описанию столько-то, а “матах утох” – столько.[4] Как правило, второе число было больше первого. Дело в том, что во время камеральных описаний ряд “дымов” не принимались в расчет, поскольку крестьяне во избежание больших налогов часто скрывали их: несколько семей, на самом деле проживающих отдельно, выдавались за один “дым”. К тому же за период после камеральных описаний число семейств в селе увеличивалось за счет семейных разделов или же прихода новых семей из

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 121*

[2] ***“Ղարաբաղ” թերթ,*** *1912, N 8*

[3] *Нам пока неизвестен факт употребления данного понятия в других районах Армении*

[4] Ф. Տեր-Մովսիսյան, ***Եշվ. աշխ.,*** *էջ 51: ԴԱՆ-1984*

других местностей. Именно понятие “матах утох”, а не камеральное описание отражало действительную семейную структуру каждого села.[1]

В делах общинной жизни семью представлял глава семьи. В этой роли обычно выступал отец семейства. В нераздельных семьях после смерти отца или же потери последним работоспособности, первенство переходило к старшему из братьев, но он уже не обладал такими широкими правами, какие имел отец, и часто был вынужден считаться с другими братьями. После того, как мужчина становился главой семьи, “он считался почетным членом общества (ахсахкал) и принимал участие в общественных делах. Он одевался уже прилично и чисто, и, что главное, при выходе в “шнамач” (центр села – А.М.) носил башмаки (“чмшкнер”), чего были лишены другие братья”.[2] Глава семьи представлял ее на общинном сходе, на свадьбах, похоронах и т.п.

Повседневная внутрисемейная жизнь отличалась замкнутостью и обычно не терпела вмешательства извне. В этом плане характерен случай, приводимый С. Д. Лисицианом.[3] В с. Сос сельский суд приговорил к аресту односельчанина за то, что он грубо обошелся со своей женой. Однако жена протестовала, мотивируя тем, что никто не вправе вмешиваться в их внутренние семейные дела.

В жизни семьи были однако моменты, когда она не обходилась без участия односельчан. Сюда относятся, в первую очередь, свадьбы, рождение детей, похороны. Обычно в присутствии и при деятельном участии родственников, друзей и соседей совершался акт раздела семьи.[4] В общинах, где практиковались переделы земель, а отец отказывался при разделе наделить сына, общество могло принудить отца “выделить отделяемому сыну надельной земли”.[5]

В присутствии общинников совершался также акт завещания: “В армянских селениях умирающий во время исповеди перед священником и в

---

[1] *Характерно, что сами крестьяне в своих корреспонденциях указывали число семейств “матах утох” (“Ղարաբաղ” թերթ, 1912, N 43, 50): А. До в списках армянских сел Нагорного Карабаха приводит данные камеральных описаний, а рядом число семейств “матах утох”. См.:* Ա-Դո, ***ԽՀՎ. ԱՀԽ.,*** *էջ 169, 170, 209, 231*

[2] Ե. Լալայան, ***ԽՀՎ. ԱՀԽ.,*** *էջ 154*

[3] Ստ. Լիսիցյան, ***ԽՀՎ. ԱՀԽ.,*** *էջ 41*

[4] *Там же, с. 38*

[5] С. П. Зелинский. ***Народно-юридические обычаи у армян Закавказского края***. *– ИКОИРГО, Тифлис, 1898, т. 12, вып. 3, с. 184*

присутствии 4-5 почетных лиц свидетелей передает свою волю словесно в форме изустной памяти”.[1] При отсутствии наследников мужского пола надельная земля поступала в пользование общества, тогда как движимым имуществом, садами и огородами вправе был распоряжаться только владелец. В общинах, где не практиковались переделы земель, к родным умершего переходили также “полевые угодья”.[2]

Предпринимая какое-либо значительное дело, глава семьи часто советовался с другими членами общины. Например, собираясь построить новый дом, крестьянин “приглашал сведущих людей села, мастеров, стариков и, угощая их, выражал свое намерение и советовался по поводу выбора им места для постройки дома. Приглашенные давали свое добро, поздравляли и благословляли хозяев”.[3]

Каждая семья в общине обладала определенной репутацией, которая во многом играла решающую роль при взаимоотношениях общинников с данной семьей. Важным механизмом сложения репутации служило общественное мнение, с которым считалась каждая семья. Репутация семьи во многом зависела от репутации ее главы. Своего виновного члена общество наказывало не только в судебном порядке, но и тем, что “к нему перестают ходить на крестины, на поминки, на свадьбу и не приглашают его к себе”.[4] Ясно, что от такого отношения страдала вся семья.

В общине особенно выделялись семьи переселенцев из других мест. Отношение к таким семьям часто было недоброжелательным, если не враждебным, что наглядно проявлялось в уже отмеченном факте обделения их землей. По наблюдению А. Е. Хан-Агова, “не только экономический интерес руководит крестьянами, но и родовое чувство заставляет недружелюбно и даже с презрением относиться к пришельцам”.[5]

При всей своей самостоятельности в сельском быту семья во многих отношениях воспринималась не отдельно, а в составе той или иной группы.

Семейно-родственная группа в системе общественного быта. Группа семей, ведущих происхождение от одного предка и связанных определен-

---

[1] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 366*
[2] С. П. Зелинский. ***Указ. соч.,*** *с. 184*
[3] *ՀՊՊՀԻ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 91, թ. 19*
[4] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 122*
[5] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 365*

ной хозяйственной, территориальной и идеологической общностью, обозначается в советской этнографической литературе понятием патронимия. Вопрос о патронимии неоднократно пересматривался, высказывались различные точки зрения, иногда взаимоисключающие друг друга.[1] Наиболее приемлемой нам представляется концепция, согласно которой "патронимия представляет собой не часть или остаток рода, пусть даже патриархального, а особую форму социальной организации, являющуюся новообразованием эпохи классовых обществ. Она возникает в результате разрастания и сегментации семьи".[2] Будучи явлением "специфичным для крестьянского, а не первобытного общества",[3] она существовала у крестьян вплоть до XX в. в силу господства натурального хозяйства и относительной замкнутости сельской жизни, когда все родственные семьи в основном проживали в рамках одной сельской общины. В ходе обсуждения вопроса о патронимии рассматривался и сам термин "патронимия". Некоторые авторы предлагают вообще отказаться от этого термина в связи с его многозначностью и неопределенностью.[4] А. И. Першиц считает, что сохранение термина "патронимия" оправдывается новым подходом к его пониманию.[5] Но кажется более приемлемым предложение называть данный институт "семейно-родственной группой".[6]

Что же из себя представляла семейно-родственная группа у армян Нагорного Карабаха и какое место занимала она в системе общественного быта дореволюционного села? Она, как и в других историко-культурных районах Армении, была известна под названием *азг*. "Азг" – по формулировке Э. Т. Карапетян, – это семейно-родственная группа, насчитывающая в своем составе семьи нескольких поколений, обычно шести-семи, изредка восьми, по нисходящим и боковым ответвлениям по мужском

---

[1] *Краткий обзор мнений см.:* А. И. Першиц. ***Социально-экономическая терминология в понятийном аппарате этнографии.*** *– СЭ, 1983, N 5, с. 62*

[2] А. И. Першиц. ***Динамика традиций и возможности их источниковедческого истолкования. – Народы Азии и Африки,*** *1981, N 5, с. 90*

[3] Ю. И. Семенов. ***Первобытная коммуна и соседская крестьянская община. Становление классов и государства,*** *М., 1976, с. 45*

[4] Н. А. Кисляков. ***О сущности понятия "патронимия".*** *– Страны и народы Востока, М., 1976, вып. 18, с. 280;* Г. Е. Марков. ***О терминах и понятиях в этнографии.*** *– СЭ, 1983, N 5, с. 75*

[5] А. И. Першиц. ***Социально-экономическая терминология,*** *с. 62*

[6] С. М. Абрамзон. ***Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ.*** *– СЭ, 1970, N 6, с. 71*

линии, от предка-основателя азга, имя которого становится общеазговым".[1] Далее она характеризует азг как наиболее широкую родственную группу, которая структурно делилась на ветви, внутри которых в свою очередь выделялись еще более узкие группы, состоявшие из семей братьев и двоюродных братьев, их сыновей и племянников.[2] Локально "в семейно-родственный коллектив азг входили те родственные семьи, которые селились в одном и том же селе".[3]

Круг лиц, входящих в состав родственной группы, определяет и В. А. Бдоян: "Помимо кровных родственников, членами азга считались все те лица обоего пола, которые удочерялись или усыновлялись, либо принимались в дом в качестве невестки или *тнпеса* (зятя-примака). Тнпеса-примак становился членом дома своей жены и ее азга. Девушки и женщины, которые, вступив в брак, уходили из отчего дома, считались выбывшими из своего азга. Вступившая в брак женщина оставалась лишь "соплеменницей" для своего бывшего азга. Она принималась в азг своих свекра и свекрови как полноправная родственница".[4] Приведение в таком подробном виде состава азга существенно, ибо в понятии "патронимия", как это показал Ю. И. Семенов, налицо два разных аспекта – родственный и общинный.[5]

В родственном аспекте "патронимия" включала в себя, помимо мужчин, также их дочерей и сестер, исключая из ее состава жен и матерей. А в общинном аспекте, т.е. в качестве локально-хозяйственной группы, она состояла из мужчин, их жен, матерей и незамужних сестер и дочерей, которые после замужества переставали быть членами данной группы и входили в состав другой группы.

Общинный и родственный аспект позволяет четко выделить границы родственной группы в реальной жизни. Именно в общинном аспекте родственная группа представляет совокупность семей, при этом родственных по мужской линии. Для армянского "азга", как видно из вышеприведенного состава, ведущим был общинный аспект, поскольку жены принимались как полноправные члены азга и принимали участие во всех сферах

---

[1] Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа "азг" у армян.*** *Ереван, 1966, с. 25*
[2] *Там же, с. 26*
[3] *Там же, с. 26-27*
[4] В. А. Бдоян. ***Кровнородственная группа "азг" и родственные отношения у армян.*** *– СЭ, 1952, N 1, с. 189*
[5] Ю. И. Семенов. ***О некоторых теоретических проблемах первобытности.*** *– СЭ, 1968, N 4, с. 80-81*

его жизни, и наоборот, из его состава выбывали вышедшие замуж сестры и дочери.

Когда же речь идет о единстве происхождения “азга”, об общем предке, то, естественно, тут не могут фигурировать жены и матери, поскольку у них совсем другое происхождение, однако в реальной жизни “азг” как совокупность людей одного происхождения фактически не выступает. Характерно, что после замужества женщина в обществе упоминалась как по имени своего прежнего азга, так и нового. А такой признак идеологической общности, каким является захоронение членов азга на отдельных кладбищах или же на отдельных участках общесельского кладбища, проявлялся также по отношению к женам и матерям и соответственно исключал дочерей и сестер, вышедших замуж. Но наиболее яркой иллюстрацией в этом отношении может служить название азга или его ветви по имени женщин, чаще всего жены основателя азга, которая отличалась какими-то своими качествами.[1]

Родственный и общинный аспекты позволяет выделить также границы азга по количеству поколений и отдельных семей. Когда приводится генеалогическая схема азга, начиная с известного предка-основателя до последних его представителей на конкретном данном этапе, то опять-таки имеется в виду азг в родственном аспекте. Поэтому и эти схемы не могут дать четкого представления о реально действующем азге, тем более, что в схемы включаются только представители мужского пола.[2] Реальный же азг в общинном аспекте состоял из семей, проживавших в данный момент в данном селе и считавших себя потомками одного предка.

В больших разраставшихся азгах выделялись ветви, которые представляли более тесные семейно-родственные группы. Естественно, что семьи внутри ветвей были более сплоченными, и именно они представляли действительную локально-хозяйственную группу. Но до тех пор, пока сохранялась память об общем происхождении, все ветви причислялись к одному азгу, и сама ветвь не обозначалась термином “азг”. Она называлась в отдельных районах по-разному,[3] а в Карабахе армянским словом *чюх* (ветвь)

---

[1] Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа “азг”,*** *с. 53; ԴԱՆ-1983:* Գ. Գաբրիելյան, ***Խաթունանք,*** *ՀԱԻ ԱԲԱ, N 9/104, էջ 6*

[2] *См.:* Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа “азг”,*** *с. 28-32*

[3] *Там же, с. 26*

или тюркским словом *тайфа*. В таком плане азг предоставлял во много только идеологическую общность. В условиях перемещений населения, территориальных разрывов между отдельными частями азга, или же путем механического роста ветви могли стать самостоятельными азгами.

Во второй половине XIX в. экономическая общность азга выражалась слабо. Она не опиралась на общеазговую собственность.[1] Крестьянская взаимопомощь в трудовой сфере не обязательно была азговой. С ростом населения, увеличением размеров поселения и проникновением товарно-денежных отношений в деревне нарушалась и территориальная общность азга.[2] Не все представители одного азга уже селились в одном квартале. К тому же многие представители азга переехали в город. Дольше всего сохранялась идеологическая общность азга, а также тесно связанное с ней единство в общественно-семейном быту.

Идеологическая общность обычно проявлялась как во внутриазговой солидарности, так и в межазговых отношениях. Последние, как правило, проявлялись только в идеологической сфере, так как в реальной жизни фактически существовали отношения и связи не между азгами, а между семьями, представлявшими разные азги. Каждый азг в селе пользовался определенной репутацией, что во многом предопределяло отношение односельчан к нему. Репутация азга отражалась прежде всего в прозвищах, которые давали им помимо их самоназвания. Прозвища следует отличать от названий, которые давались азгам по имени основателя азга или какого-нибудь его члена, и которые с течением времени стали самоназванием азга.[3] Репутационные прозвища в присутствии представителя азга не произносились, поскольку обычно носили оскорбительный характер.[4] Это правило, однако, не соблюдалось, когда между азгами, вернее их представителями, возникали споры. Характерно также, что многим азгам приписывали какую-нибудь смешную историю, связанную с частными поступками отельных его членов, рассказывая их чаще всего в виде шутки, без каких либо оскорбительных нот.

---

[1] *Подробнее см. там же, с. 94-148*

[2] Ռուստամ, ***Արցախ աշխարհը (Ղարաբաղ),*** *"Հայկական աշխարհ" թերթ, Շուշի, 1874, N 1, էջ 29-30:* Ստ. Լիսիցյան, ***ելկ. աշխ.,*** *էջ 33*

[3] *О таких названиях см.:* Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа "азг",*** *с. 50, 52*

[4] *ԴԱՆ: Примечательно, что информаторы обычно с неохотой вспоминают об этих прозвищах*

Репутация азга и репутация семьи во многом переплетались. В крестьянском быту каждая семья воспринималась как принадлежавшая к тому или иному азгу. Отдельные семьи обычно не имели своего особого имени.[1] При их упоминании в первую очередь указывалось имя азга, а затем – главы семьи. Когда же внутри азга были ответвления, то семья упоминалась по названию ветви. Семья выступала в качестве носителя азговой репутации и азговой традиции. Репутация отдельной семьи в свою очередь могла повлиять на репутацию азга.

В каждом селе выделялись азги, которые пользовались особо положительной репутацией. В этом плане интерес представляет культ "священных очагов", повсеместно распространенный в Нагорном Карабахе. Культ очага в качестве одного из семейных культов общеизвестен. Однако "священные очаги" (крестьяне их называли просто *оджах*) отличались тем, что они почитались не только членами одной семьи или одного азга, а жителями данного села, а иногда и соседних сел.[2] Эти очаги обычно носили азговые названия: например, Тугуцунц, Ходжанц (с. Чартар), Бахшунц (с. Гызгала) и т.д.[3] Внешне "они ничем не отличаются от очагов обычных "карадамов" (карадам – тип крестьянского жилища в Нагорном Карабахе – А.М.), домочадцы пользуются ими обычным образом, а затем рядом кладут подсвечник и кадильницу, чтобы богомолец мог зажечь прихваченную с собой свечу и кадить".[4]

Говоря о "священных очагах", Е. Лалаян и С. Лисициан утверждают, что они принадлежали или азгам-основателям данного села, или же тем азгам, которые выделялись своим древним происхождением, благосостоянием и имели влияние в селе[5]. Исходя из этого можно обрисовать следующую картину распространения культа семейного очага за пределами семьи. Первоначально очаг почитался только членами семьи. После разрастания семьи и образования групп родственных семей сохранился культ дедовского очага. Иллюстрацией тому может служить обычай, согласно которому при переходе в новый дом обособившаяся семья брала с собой огонь из

---

[1] *Ср.:* М. О. Косвен. ***Этнография и история Кавказа.*** *М., 1961, с. 41*
[2] Ստ. Լիսիցյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 59*
[3] *ԴԱՆ-1983*
[4] Ե. Լալայան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 115*
[5] *Там же;* Ստ. Լիսիցյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 59*

дедовского очага.[1] При известных обстоятельствах имущественного и социального неравенства культ очага, доминирующий в родственной группе семьи, мог превалировать над отдельными семейными культами,[2] а с течением времени выйти также за рамки родственной группы. Характерно однако, что при потере былой мощи и реального влияния последующих представителей азга, сохранялась добрая память об их дедовских очагах, и они продолжали быть почитаемы. Таким образом, культ “очагов” является выражением, с одной стороны, культовой общности азга, с другой стороны – репутации азга среди общинников.

Четко выраженная азговая структура и осознание этой структуры были одной из характерных черт социальной жизни сельского населения. Становление этой структуры тесно связано с образованием и дальнейшей историей села. Естественно, что она не была однозначной и со временем подвергалась изменению. Крестьяне обычно различали коренные азги от тех, предки которых пришли из других мест в более поздние времена. Такие азги были почти в каждом селе и часто назывались именем местности, откуда вышел основатель азга. Характерно, что во многих случаях он был выходцем из других сел Нагорного Карабаха или же районов Восточного Закавказья с армянским населением. В каждом селе были большие азги, представленные несколькими ветвями, а рядом с ними – малые, новообразованные, в состав которых входило всего лишь несколько семей. Часть азгов прекратила свое существование вследствие вымирания всех мужчин или же переезда всех представителей в другие места, в исследуемый период – чаще всего в город.

Последнее обстоятельство в связи с большими размерами отходничества наложило определенный отпечаток на азговую структуру в селах Нагорного Карабаха. Выражалось это в том, что многие из азгов как бы разбились на две части, одна из которых продолжала жить в деревне, а другая – переехала в город. Но вместе с тем переехавшая часть продолжала сохранять идеологическое единство со всем азгом.

Между обеими частями разделившегося азга сохранялись тесные связи. В сущности это были связи между отдельными семьями, но они охватывали

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***ԻՀՎ. ԱՀԻ.,*** *էջ 38*

[2] *Ср.*: А. И. Першиц. ***Динамика традиций,*** *с. 91*

почти весь круг семей родственного коллектива. Когда кто-нибудь из представителей приезжал в деревню, его навещали почти все родственные семьи и поочередно приглашали в гости. Наличие родственников в селе способствовало тому, что переехавшие в город члены азга не теряли связи с селом. Со своей стороны они способствовали переезду других родственников в город, где им помогали устроиться на работу и получить образование. На это обстоятельство обращал внимание еще С. Д. Лисициан: “достаточно одному человеку получить высшее образование и обеспечить для себя какое-нибудь место, он помогает переезду за собой всех братьев и сестер, создавая для них возможность поступать в средние и высшие учебные заведения”.[1] Благодаря традициям отходничества конца XIX – начала XX вв. генеалогия азгов в Карабахе имеет обширную географию.

Азговая структура села во многом отражалась на микротопонимической картине поселения (названия кварталов, родников, садов, земельных участков, токов и т.д.), изучение которой представляет большой интерес. В топонимах часто сохраняются и названия исчезнувших азгов. Азговое название какого-либо объекта не означает обязательно, что он составлял собственность всего азга.[2] Как уже отмечалось, отдельные семьи также назывались по имени азга, и, может быть, земельный участок, называемый по имени азга, принадлежал только одной семье – семье представителя данного азга.

В свою очередь азгонимия (названия азгов), как показали наши наблюдения, в некоторой степени может быть использована в качестве источника, поскольку она отражает многие стороны истории и быта поселения. Так, например, в подавляющем большинстве сел можно встречать азговые названия типа “Дерунц” (от *տէր* – священник) и “Кюханц” (от *քյոխա* – старшина села). В частновладельческом селе Гызгала зафиксировано азговое название “Дарганц” (*դարգա* – поверенное лицо помещика, собиратель податей).[3] Названия “Даллаканк” (*դալլաք* – цирюльник) и “Зыргаранк” (*զարգար* – ювелир) свидетельствуют о существовавших в селах профессиях. Азговые названия указывают также на наличие в данном селе выходцев из

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***ԻՀՎ. ԱՀԽ.,*** *էջ 39*
[2] *Ср.:* Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа “азг”,*** *с. 107*
[3] *ԴԱՍ-1983*

других местностей, что в свою очередь говорит о перемещениях населения, о контактах между разными районами.

Вышеизложенный материал свидетельствует, что наличие семейно-родственных групп в селе определяло многие стороны быта сельского населения, хотя азг и не представлял самостоятельную экономическую единицу и рядом с родственными связями развивались также соседские.[1]

Семейно-соседские отношения. В рамках сельской общины семьи находились не только в родственных, но и в соседских связях. Вообще соседство принято считать признаком, лежавшим в основе крестьянской общины (отсюда и название "соседская община") и в этом плане неправомерно его противопоставление родству. "Биологическое родство, – заметил Ю. И. Семенов, – само по себе никогда никого не связывало и связывать не может… В том случае, когда мы наблюдаем существование кровнородственных объединений, связывают людей вовсе не родственные отношения сами по себе, а те факторы, которые делают их общественно значимыми для людей. Такими факторами являются общественные отношения вообще, социально-экономические в первую очередь".[2] Ясно, что эти факторы могут в одном случае повысить значимость родственных отношений, в других случаях снизить. Однако в условиях крестьянской общины при всей значимости родственных отношений их нельзя считать определяющими. И в тех случаях, когда в общине все семьи родственные, она остается "соседской". Поэтому права М. В. Акопян когда считает соседские связи важным механизмом социальной организации армянской соседской общины: "Посредством этих связей по существу осуществлялось взаимодействие между различными структурными элементами: патронимиями, семьями. Зачастую в форме соседских связей выступали родственные отношения".[3]

В сельской общине не только родственные, но и все неродственные семьи были так или иначе связаны друг с другом, и в этом смысле их отношения можно характеризовать как соседские. Однако в крестьянском сознании соседство имело более конкретное понимание и подразумевало отношения между семьями, проживавшими в близко расположенных домах.

---

[1] Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа "азг",*** *с. 149-153;* М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 86, 87*
[2] Ю. И. Семенов. ***О некоторых теоретических проблемах,*** *с. 84*
[3] М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 86*

Понятие соседства тесно связано с понятием квартала, поскольку соседскими отношениями были обычно связаны семьи внутри одного квартала. Именно поэтому развитие соседский отношений связывается с начавшимся во второй половине XIX в. локальным разобщением азга, когда в кварталы, заселенные родственными семьями, проникали неродственные семьи и появлялись смешанные кварталы.

В крестьянском быту соседству придавалось большое значение. Наглядной иллюстрацией тому может служить народная пословица, гласившая, что "испытанный сосед лучше неиспытанного родственника".[1] Такое понимание имело под собой реальную основу. Соседские семьи, живя рядом друг с другом, общались ежедневно, даже ежечасно. Они нуждались во взаимной помощи, и характерной чертой этой помощи было ее проявление в повседневном быту и чаще всего во внеэкономической сфере. Если в более или менее значительных хозяйственных и общественно-семейных делах крестьянин мог прибегать также к помощи родственников и других односельчан, то в мелких житейских делах он обращался в первую очередь к соседу.

Соседи обменивались различными вещами, продуктами и услугами, при этом нельзя было отказывать соседу, поскольку на следующий день просящей стороной окажется тот, кого просили сегодня. "Сосед давал постель и все, чего не хватало в доме для приема "с честью" гостя. В минуту горя и радости первым являлся сосед. Длинные зимние вечера коротали в обществе соседа. Соседи объединяли рабочий скот и инвентарь для совместной обработки поля. При переделе сельской земли соседи старались выбрать участки рядом. Дети росли в общих играх и между ними завязывалась дружба прочнее, чем кровная связь".[2] Словом, соседские отношения были многообразны, и им принадлежала большая роль в крестьянском общежитии.

Личность и половозрастные группы. Община или поселенческий коллектив представляли совокупность отдельных индивидов, проживающих в ограниченных пределах сельского поселения. В этих пределах, как правило, все люди знали друг друга, находились в постоянном общении.

---

[1] Գ. Մ. Բարխուդարյանց, ***Բարոյական առածներ,*** *Տփղիս, 1898, էջ 41*
[2] С. Д. Лисициан. ***Армяне.*** *– ЦГИА АрмССР, ф. 428, оп. 1, ед. хр. 14, л. 154*

Каждый член общины имел свой статус и пользовался определенной репутацией, формировавшейся и поддерживавшейся общественным мнением. В формировании этого мнения решающую роль играли личные качества, способности человека, его поступки, которые должны были соответствовать традиционной морали и этическим установкам крестьян. Вместе с тем, в каждой общине выделялись индивиды, которые были особенно известны и играли заметную роль в жизни общины, особенно ритуально-праздничной.

В этом плане следует различать несколько категорий людей. В условно выделенную первую категорию входят должностные и другие выборные лица, роль которых определялась занимаемыми ими должностями и налагаемыми на них со стороны общины обязанностями. К ним относятся представители сельской администрации и суда, сельский священник, которому в дореволюционной деревне принадлежала исключительно важная роль, а также лица, которых община выбрала, исходя из нужд своей хозяйственной деятельности – распорядитель воды *(ջուկար),* полевые сторожа *(դուրուպչի)*, пастух *(տկարած)* и др. Последние играли значительную роль в жизни общины и были упомянуты также в “Положении” о сельских обществах. Вместе с тем “Положение” решение этого вопроса оставило в полном распоряжении общины.[1] Они могли быть назначены либо по выбору, либо по найму. При этом в последнем случае на упомянутые должности могли наниматься и посторонние лица. Община прибегала к услугам этих лиц, когда нуждалась в этом. Во многих горных селах, где не было необходимости в орошении, специальные распорядители воды не назначались. Полевые сторожа назначались только в период полевых работ. Пастуха часто нанимали не всей общиной, а семейными группами или же каждый сам выпасал свой скот. Роль указанных лиц ограничивалась только периодом, в течение которого они выполняли свои функции, хотя нередки были случаи, когда один и тот же человек постоянно назначался для выполнения этих функций. За свой труд пастухи, распорядитель воды, сторожа получали вознаграждение либо деньгами, либо натурой.[2]

---

[1] *ПСЗ. т. XVI, отд. II, с. 58*

[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 320;* А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 403-404*

Во вторую категорию входят лица, отличавшиеся среди общинников своими профессиональными качествами. В каждой общине работали ремесленники той или иной профессии. Почти повсеместно были кузнецы, цирюльники, музыканты. В случае отсутствия их приглашали со стороны, например, каменщика при строительстве домов, музыкантов – во время свадеб и т.д. Только с цирюльниками расплачивались всей общиной. Остальные ремесленники получали плату от того крестьянина, который прибегал к их услугам. Отдельные ремесленники славились своим мастерством также за пределами своей общины.

Однако в условиях крестьянской общины наряду с профессиональной имела место и индивидуальная специализация. Индивидуальная специализация выражалась в том, что один человек по сравнению с другими лучше справлялся с каким-либо делом, или же отличался "склонностью", способностями к выполнению постоянных ролей в календарных или семейных обычаях, в праздничных развлечениях".[1] Именно такие члены общины и входят в третью категорию.

Народные лекари-костоправы, знахари, повивальные бабки имелись почти в каждом селе. При всевозможных болезнях крестьяне обращались к знахарям.[2] В их роли чаще всего выступали женщины. "Более мудрыми лекарями считаются женщины, между которыми встречаются очень опытные, в особенности во врачевании ран, язв и некоторых глазных болезней, а также в приготовлении мазей для лечения ран. Искусство таких женщин переходило обыкновенно по наследству к их дочерям или невесткам".[3] Народные лекари пользовались большим признанием и авторитетом, а некоторые, более опытные, были известны за пределами своего села. "Один случаи выздоровления достаточен, чтобы слух об искусстве и опытности знахаря распространился по окрестным селениям".[4] В роли лекаря часто выступали также цирюльники.

---

[1] М. М. Громыко. ***Место сельской общины,*** *с. 74*

[2] Н. И. Григоров. ***Указ. соч.,*** *с. 132;* Г. Израелов. ***Село Касапет Елисаветпольской губернии, Джебраильского уезда.*** *– СМОМПК, 1892, вып. 13, отд. 1, с. 55*

[3] С. П. Зелинский. ***Материалы по народной медицине у армян Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии и Шушинского и Зангезурского уездов Елисаветползской губернии.*** *– ИКОИРГО, 1898, т. XII, вып. 1, с. 40*

[4] Н. И. Григоров. ***Указ. соч.,*** *с. 132*

В каждом селе были лица, отличавшиеся умением предсказывать погоду, толковать сны, а также другими способностями. В с. Чайкенд был известен “некто Мирза Чилингарянц по прозванию *изчи*, т.е. искатель следов; к нему обращались во время пропажи или воровства скотины и т.д.”.[1]

Каждая деревня имела своего шутника, который отличался остроумием, умением насмешить людей.[2] Большим уважением пользовались народные сказители, знатоки местной истории.

Среди лиц, выполнявших определенную роль в различных обрядах, можно отметить тамаду, который руководил праздничным и траурным столом. Выделялись также женщины-плакальщицы, способные исполнять траурные причитания во время похоронных обрядов.[3]

Индивидуальная специализация во многом определяла репутацию человека в общине. В свое очередь положительная репутация позволяла человеку занять определенное место в общине, выполнять ту или иную роль.

Репутация человека часто определялась его физическими способностями и мастерством в своем индивидуальном труде. В каждом селе выделялся самый сильный человек, лучший пахарь, охотник, наездник, человек, имевший самую хорошую лошадь, хороший скот или собаку.[4] Память о них сохранялась долго и, принимая фольклорное воплощение, передавалась из поколения в поколение. Характерно, что во многих селах Нагорного Карабаха, если не во всех, в фольклорных текстах в роли силача выступает мельник или кто-нибудь другой, кто одной рукой останавливал вращавшийся жернов.

Своеобразным выражением репутации человека являлись надгробные изображения. Если умерший имел определенную профессию, то изображались соответствующие инструменты и орудия, которыми он пользовался. На надгробном камне пахаря изображали плуг с упряжкой, охотника – сцену охоты, наездника – лошадь и т.д.[5]

---

[1] Ф. Джейранов. ***Селение Чайкенд Елисаветпольского уезда, той же губернии.*** *– СМОМПК, вып. 25, отд. II, с. 94*

[2] Ս. Վարդանյան, ***Բանահյուսական նյութեր Լեռնային Ղարաբաղից,*** *ԼՀԳ, 1971, N 8, էջ 92*

[3] Ա. Ղազիյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի բանահյուսությունը 1970-1973 թթ. գրառումների հիման վրա,*** *ՊԲՀ, 1974, N 4, էջ 239*

[4] *ԴԱՆ-1983*

[5] *Նույն տեղում*

Среди членов общины были также люди с отрицательной репутацией, соответственно которой проявлялось отношение общинников к ним. К одним оно выражалось в форме общей недоброжелательности, к другим – в виде прямых действий, вплоть до удаления из общества. Особенно презирались воры, которые считались “самыми низкими людьми, и мнение их в народной сходке не принимается во внимание, как бы тот умно и справедливо ни говорил, таких людей скоро выдают в руки правосудия”.[1] Сельская община через сельский сход и сельский суд применяла прямые акты воздействия к своим членам. При этом поступки, подлежавшие наказанию, а также меры наказания определялись “Положением”, которое, однако, не охватывало всех сторон общинной жизни. Поэтому репутация индивида в общине определялась не прямыми действиями властей, а общественным мнением, которое осознавали и с которым считались крестьяне.

Отдельные личности в общине назывались обычно по имени. Вместе с именем часто упоминались название азга или ветви, к которой он принадлежал, или же имя отца, а также название профессии, специализации, должности и т.д. Широко практиковались прозвища. Появление фамилий среди армянского сельского населения исследователи относят ко второй половине XIX в.[2] Достоверным источником для такого вывода служат надгробные памятники более раннего периода, на которых указаны только имена покойного и его отца. Собранные нами надгробные надписи в Карабахе также свидетельствуют об этом[3]. В списках же камерального описания крестьян Карабахской провинции 1832-1833 гг.[4] рядом с отчеством глав семей указаны также фамилии. Трудно достоверно утверждать, представляют ли они названия азга, или же это просто имена дедов. Одно ясно, что если внутри села упоминание имени человека и его отца было достаточным для его распознания, то при официальных переписях этого уже не было достаточно и возникла потребность в фамилиях, появившихся в официальных документах, а потом распространившихся в самой крестьянской среде.

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 122*
[2] Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа “азг”,*** *с. 56*
[3] *ՀԱՍ-1983*
[4] *См.: Камеральное описание*

Место индивида в обществе, его репутация во многом определялись принадлежностью к той или иной половозрастной группе. Во многих сферах жизни общины проявлялась четкая половозрастная градация. Половозрастные объединения являлись одним из структурных элементов общины. По мнению Л. Варданян, исследователя традиций мужских возрастных групп у армян, в конце XIX – начале XX вв., из всех половозрастных объединений "более четкими (по сравнению с женскими), были мужские объединения сверстников, из мужских же – возрастные объединения холостой молодежи и стариков".[1] Сообществу молодых сверстников принадлежала большая роль в процессе включения индивида в окружающую его социальную среду. В общине существовала общая репутация молодых, еще не четко проявлялась дифференцированная, индивидуальная репутация. Это относится также к возрастной ступени детей. Значение возрастного объединения стариков можно объяснить их постепенным отходом от активный общественной жизни, хотя их высокий социальный статус в общине сохранялся. В отличие от возрастных групп молодежи и стариков возрастная ступень зрелости предполагает большее проявление индивидуальной репутации.

Вопрос о половозрастных группах у армян подробно исследован Л. Варданян, которая в своей работе привлекла также богатый материал по Нагорному Карабаху. Однако считаем необходимым обратить внимание на один аспект изучения данного вопроса. Л. Варданян практически все проявления половозрастной стратификации рассматривает в качестве пережиточных явлений. Между тем, как правильно отмечено М. М. Громыко, необходимо дифференцировать по меньшей мере два разных диахронных уровня развития половозрастных группировок. Если их архаичный уровень был тесно связан с ритуальным поведением и в XVIII-XIX вв. проявлялся лишь в пережиточных формах, то "совершенно иной характер имели общности молодежи, среднего поколения или стариков в территориальной общине периодов позднего феодализма и капитализма. Они проявлялись в проведении досуга по возрастным интересам (посиделки и хороводы молодежи, сборища людей среднего и старшего возраста для бесед) или в

---

[1] Л. М. Варданян. ***Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX – начало XX вв.).*** *- ՀԱԲ, Երևան, 1981, էջ. 12, էջ 140*

деятельности формализованных социально-возрастных групп (сходка дворохозяев, суд стариков)".[1] Замечание, высказанное по отношению к русской общине, вполне правомерно и для армянской действительности. Следовательно, при изучении половозрастной стратификации необходимо различать действительно пережиточные явления, которые проявлялись, например, в институте инициаций, от тех, которые никак нельзя рассматривать в качестве пережиточных форм, как например, собрания стариков. Изучение возрастных групп возможно применительно к обществу любого стадиального уровня.[2]

И по сей день в армянских деревнях для проведения повседневного досуга старики собираются обычно отдельно.

В последние годы в советской этнографической науке определенное значение приобрело изучение обществ с повышенной долей долгожителей. Нагорный Карабах относится к числу наиболее ярких долгожительских ареалов Кавказа. При этом индекс долгожителей здесь самый высокий как у армян, так и у азербайджанцев, по сравнению с другими регионами их расселения.[3]

Как известно, одной из гипотез социальных факторов долгожительства является геронтофильная гипотеза, согласно которой долгожительство связано с прочными традициями уважения к старикам и особым общественным положением последних. Если считать, что "высокий престиж возрастной ступени старости – явление практически универсальное в жизни народов самых различных культурно-исторических уровней",[4] то статус старших в армянском обществе во многом сходен с тем, что наблюдается и у других обществ. Вопрос требует специального изучения, однако, исходя из материалов по быту армян Нагорного Карабаха можно отметить, что армянское сельское общество здесь не отличается той явно выраженной "геронтофильной" традицией, которая наблюдается, например, у абхазов.[5]

---

[1] М. М. Громыко. ***Историзм как принцип,*** *с. 75*
[2] *Там же, с. 76*
[3] В. И. Козлов, О. Д. Комарова. *География долгожительства в СССР (этнический аспект). – В кн.:* ***Феномен долгожительства.*** *М., 1982, с. 35*
[4] Л. М. Варданян. ***Указ. соч.,*** *с. 132*
[5] И. И. Крупник. ***Структурно-генеалогическое изучение абхазского долгожительства. Феномен долгожительства,*** *с. 61*

Анализ приведенного выше материала показывает, что традиционная общественная жизнь армян Нагорного Карабаха носила четко регламентированный характер. Все неформальные группы, составлявшие сельскую общину, в традиционном быту были тесно связаны друг с другом и даже взаимоопределяли друг друга. Вместе с тем каждая из этих групп имела свой четко выраженный статус в общине и пользовалась определенной репутацией, что, в свою очередь, предопределяло отношение общинников к ней. Органы сельского управления, хотя и продолжали свое существование, однако в изучаемый период во многом уже утратили обычные правовые основы, и их действия все больше регулировались со стороны правительства.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.
МАТЕРИАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТА

Изучение общественного быта сельского населения предполагает выделение не только конкретной социальной общности, но и определенных материально-пространственных единиц, в чьих рамках функционирует данная общность. И если в роли социальной общности выступает поселенческий коллектив, то в качестве материального компонента следует выделить сельское поселение.

Рассмотрение сельских поселений в системе общественного быта армян Нагорного Карабаха обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, форма социальной организации проживающего на данном пространстве поселенческого коллектива и его структура определенным образом отражались на характере организации и использования этого пространства и его отдельных структурных элементов. Во-вторых, на этом пространстве проходила не только производственная, но и соционормативная жизнь поселенческого коллектива, что обуславливало наличие соответствующих элементов. В свою очередь, ряд элементов поселения, имевших в основном материальное назначение, выполняли также социально значимую функцию. В-третьих, проживая на определенной территории, население связывалось с ней не только экономические, но и духовно, что нашло свое отражение в их сознании, проявлялось в легендах, преданиях и т.п. Материальные объекты поселения нередко становились одной из идеологических основ общины.

Изучение поселения и содержащихся в нем памятников материальной культуры, несомненно, является плодотворным для выяснения множества вопросов.

Однако вместе с этим оказывается необходимым рассмотрение роли материальных характеристик поселения, его структурных элементов в повседневной жизни его жителей на определенном этапе их истории (в конкретном случае в XIX – начале XX вв.).

Обычно исследователи общественного быта рассматривают типы и формы поселения, их возникновение и формирование населения, поквартальное деление и место общественного центра. Нам кажется, что при изучении общественного быта необходимо включить более широкий круг вопросов, и,

что важно, не ограничиваясь лишь изучением общественного быта внутри поселения, по возможности проследить его проявления во взаимоотношениях с другими поселениями. Данное явление находит свое проявление не только в событиях конкретной жизни, но и отражается в виде представлений в сознании жителей конкретного села.

Границы поселения. Поселение, в его пространственном отношении, мы рассматриваем как территорию, на которой расположены не только жилые, производственные, хозяйственные и иные постройки, но также и все сельскохозяйственные угодья вместе с функционирующими сезонными поселениями.[1]

Во второй половине XIX в. земельные границы сельских обществ должны были решаться на государственном уровне путем судебного межевания. Однако принятый 29 июня 1861 г. указ о размежевании земель в Закавказье так до конца и не был выполнен, и многие сельские общества не имели четко определенных границ. При таком положении дел границы крестьянских земель определялись обычно “живыми урочищами, указанием холмов, вершин гор и пр.”.[2] При такой неопределенности границ нередко возникали споры между жителями двух соседних сел. Споры обычно решались судебным порядком со стороны вышестоящей администрации, однако часто крестьяне прибегали к самосуду, между ними происходили столкновения, и на этой почве общины враждовали друг с другом, как например, села Керт и Караундж Шушинского уезда.[3]

Следует отметить, что при отсутствии судебного размежевания жители селений, особенно старых, знали границы своих угодий и строго их придерживались. Это знание границ передавалось из поколения в поколение. В некоторых селениях имелись даже старые документы, где обозначались границы земли, отведенной данной общине. А. Е. Хан-Агов сообщает, что “у священника селения Келадака хранится фирман Шах-Сулеймана от 1682 г., в котором предписывается карабахскому Бегляр-беку

---

[1] ***Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры).*** *Ереван, 1983, с. 111;* Ա. Վ. Գյուլբուդաղյան, ***Հայ գյուղական բնակավայրի կառուցվածքը 20-րդ դարի սկզբին (ըստ Տավուշի դաշտային ազգագրական նյութերի). - Հայաստանի բնակչության տնտեսական կենցաղի և նյութական մշակույթի պրոբլեմների ուսումնասիրությանը նվիրված գիտական նստաշրջան. Թեզիսներ,*** *Երևան, 1985, էջ 13-14*

[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 251*

[3] ***“Փայլակ” թերթ,*** *1915, N 28*

вернуть келадакцам земли, захваченные селением Черман. В фирмане обозначены границы земли, находящейся у келадакцев. Подобные же фирманы есть в селениях Улу Карабек и Борсунлу”.[1]

Все сельскохозяйственные угодья на территории поселения по форме использования разделялись на несколько частей. Часть находилась в непосредственном пользовании общины. К ним относились в первую очередь места для выгона скота и пастбища. Пахотные земли и сенокосы находились в подворно-участковом владении отдельных домохозяйств. В зависимости от форм землепользования они могли быть перераспределяемыми. Третью часть составляли усадебно-участковые земли, сады, огороды, которые находились в наследственном владении отдельных домохозяев без каких-либо перераспределений. В низменных и предгорных селениях, где производилось искусственное орошение полей, по территории поселения проводились искусственные каналы. Они принадлежали общине или группе общин, которые пользовались водой поочередно. Ряд каналов принадлежал отдельным лицам, за пользование воды которых община вносила определенную плату.[2]

На реках в пределах территории поселений располагалось также множество мельниц, которые обычно являлись собственностью отдельных семей или же группы родственных семей, и которыми крестьяне пользовались за определенную плату.

Все угодья, участки земли, производственные и природные объекты на территории поселения имели свои конкретные названия, составляя микротопонимический фон поселения. С происхождением многих названий крестьяне связывали реальные события либо легенды и предания. Однако часть топонимов не поддавалась этимологизации даже самими жителями. Знание микротопонимики своего поселения и связанных с ней сказаний было составной частью духовной жизни крестьянского населения. Фактически ни один объект на территории поселения не оставался без названия.[3]

Некоторые особенности образования поселений. Основным типом поселения в Нагорном Карабахе в исследуемый период было село,

---

[1] А. Е. Хан-Агов. ***Указ. соч.,*** *с. 363*
[2] А. Г. Деконский. ***Указ. соч.,*** *с. 254-258*
[3] *ԴԱՆ-1983, с. 16, 68-70, 134-137*

называемое обычно *шен* (*շեն*)[1]. Это слово в повседневной речи обозначало также “обитаемый, целый, сохранный, благоустроенный”. В качестве корня-образователя названий слово “шен” выступает во многих ойконимах региона, таких как Норашен (*Նորաշեն* – Новое село), Мецшен (*Մեծշեն* – Большое село), Мачкалашен (*Մաճկալաշեն* – Село пахаря) и т.д. В ойконимах часто встречается также корень *гюх* (*գյուղ*), что по-армянски означает “село”, однако в разговорном языке карабахцев это слово употреблялось редко. Сельские поселения Нагорного Карабаха по характеру расположения на местности, типу застройки и по общей структуре в целом были сходны с поселениями других районов Армении, особенно Зангезура, хорошо представленными в этнографической литературе.[2]

По времени, а также путям образования в Нагорном Карабахе выделяются три группы поселений. К первой группе относятся те поселения, которые имеют древнюю историю и возникли по крайней мере до XIX века. Многие из них засвидетельствованы в средневековых армянских рукописных и эпиграфических источниках. Вторую группу составляют поселения, образовавшиеся в результате переселения армян из Персии в 1820-30 гг. и других местностей. В третью группу следует включить те поселения, которые образовались на основе выселков из основных сел.

Представления об основании поселения и его дальнейшей истории являлись составной частью общественного сознания сельского населения. Если в двух последних группах сел эти представления более или менее конкретны, то в селах первой группы они чаще всего выступали в форме преданий и легенд. Эти предания и легенды часто имеют под собой историческую основу. Так, например, во многих селах Нагорного Карабаха сохранилось предание о переселении их предков из долины в горы. В качестве первоначального места обитания указывается город Оранкала, развалины которого сохранились на Мильской степи. Предание с таким сюжетом зафиксировано нами в с. Чартар Мартунинского района [3] и А. Газиян в с. Мец Таглар Гадрутского района.[4] И. Сегаль, путешествовавший в начале XX века по Карабаху, сообщает, что среди населения сохра-

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***ՆՀՎ. աշխ.,*** *էջ 32*
[2] Ստ. Լիսիցյան, ***Զանգեզուրի հայերը,*** *Երևան, 1968, էջ 84-96;* ***Культура жизнеобеспечения,*** *с. 118-124*
[3] *ԴԱՆ-1983*
[4] Ա. Ղազիյան, ***Արցախ.*** *- ՀԱԲ, Երևան, 1983, պր. 15, էջ 149*

нились сказания об уничтожении города Бильган Чингисханом, после чего жители всех деревень, бывших на теперешней Мильской степи, искали спасения в горах Карабаха.[1] Древний город Бильган или Байлакан отождествлялся исследователями со средневековым городищем Оранкала. Приведенный пример показывает, как в народной памяти в виде преданий сохраняются отдаленные исторические события. Сохранение истории и пересказ ее при каждом удобном случае, особенно когда в деревню приходил новый человек, составляло неотъемлемую часть духовной жизни поселения. Люди, хорошо знающие историю, пользовались уважением. Каждая деревня гордилась своей историей и старалась довести ее до глубины веков. Если даже жители были поздними переселенцами, они осознавали определенную связь с прошлым данной местности, поскольку чаще всего поселялись на местах старых поселений, где сохранились памятники прошлого, особенно церкви. А таких заброшенных сел в Нагорном Карабахе после событий конца XVIII – начала XIX вв. было множество. Указывая на этот фактор в процессе образования новых сел переселенцами, имевшем место также в других районах Восточной Армении, Э. Мелконян отмечает: “оскверненные церкви, построенные еще первыми поселенцами (необязательно их предками), а также сохранившиеся кое-где армянские кладбище как бы обязывали вернувшихся армян поселиться здесь, чтобы привести их в подобающий (“божеский”) вид. С другой стороны, наличие самой церкви, сохранившиеся следы жилых комплексов, свидетельствуя о том, что здесь когда-то жили люди, указывали на предпочтительность выбора именно данного, конкретного места”.[2] Словом при выборе места для нового поселения руководствовались как морально-психологическими, так и практическими соображениями.

Образование новых сел из выселков было обусловлено, в первую очередь, экономическими причинами. Наличие выселков диктовалось спецификой ведения комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства. Выселки обычно образовывались на местах зимнего и летнего содержания скота, а также у далеко расположенных от деревни пашен. При определенных условиях эти выселки превращались в самостоятельные селения. Для

---

[1] И. Л. Сегаль. ***Указ. соч.,*** *кн. 3, с. 57-58*

[2] ***Культура жизнеобеспечения и этнос,*** *с. 118*

Нагорного Карабаха характерным было превращение зимовок в постоянное селение. Вместе с тем, здесь имело место также образование выселков для ведения земледельческого хозяйства и их постепенное превращение в село. Вот как описывает этот процесс на примере с. Кусапат (Касапет) Г. Израелов: “Причиной тому, что некоторые из касапетцев, оставив главное селение, спустились вниз по касапетскому ущелью и водворились около большой дороги, служит то, что главное селение находится довольно далеко от пахотной земли, и потому доставление сюда сельскохозяйственных произведений затруднительно”.[1] Материалы об образовании выселков приводит также С. Лисициан.[2] Указанные две формы выселков соответственно назывались *кюмер* (*կյումեր* - букв. “хлевы”) и *калер* (*կալեր* – букв. “гумна”).

На первых порах своего существования выселки воспринимались как часть основного села и естественно, что общественная жизнь их была тесно взаимосвязана. Этому способствовало и то обстоятельство, что в выселках обычно жила не вся семья, а только часть ее, занятая в земледельческом и скотоводческом хозяйстве, и к тому же она пребывала там не круглый год, а в определенные периоды. Лишь постепенно часть семейств из основного села стала переходить на постоянное жительство в выселки. Этому способствовали естественный рост населения, распад больших семей, когда отпочковавшиеся семьи часто не имели возможности строить себе дома в основном селе из-за нехватки земли. Однако одно лишь нарастание численности населения в выселке еще не означало его превращения в самостоятельное село с точки зрения его общественного быта. Превращению выселка в постоянное и основное селение способствовало появлению в нем объектов общественного значения. В первую очередь это наличие собственного кладбища, когда захоронения совершались уже не в основном селении, а на новом месте. В этом отношении кладбище может служить достоверным источником для определения времени образования села. Это осознавали и сами крестьяне. На одном из надгробных камней, датируемом 1898 г., кладбища села Гюне Калер, которое было выселком села Гюне

[1] Г. Израелов. ***Указ. соч.,*** *с. 45*
[2] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 33-34*

Чартар (Мартунинский р-н) указано, что этим камнем закладывается основание кладбища.[1]

Второй рубеж, характеризовавший самостоятельность нового села, связывался с постройкой в нем церкви, о значении которой уже упоминалось. Наличие церкви означало проведение таких общественно-семейных обрядов, как свадьба, крестины, а также множество праздников уже в самом выселке, а не в основном селе. Образование нового села получало свое окончательное выражение в его названии, которое чаще всего было производным от названия основного села. Эти названия обычно включали в себя компоненты "кюмер" (Арутюнакюмер, Аламанцкюмер) или "калер" (Гюне Калер, Гюзе Калер), которые указывают на их происхождение как выселков. А наличие компонента *тах* (*թաղ* - квартал), как например, с. Оратах (*Հորաթաղ*), которое отделилось от Кусапата,[2] свидетельствует о том, что эти выселки сначала действительно воспринимались в качестве одного из кварталов основного села.

Что касается таких сторон общественной жизни, как управление и суд, то в этом отношении новые села оставались в ведении тех же сельских обществ, от которых отделились. В официальных списках они часто не значились как отдельные села, однако это не мешало им существовать во многих отношениях как самостоятельные социокультурные единицы.

Пространственная организация поселенческого коллектива. Собственно жилая часть села состояла из крестьянских жилищ и пристроенных к ним подсобно-хозяйственных сооружений, совокупность которых составляла крестьянскую усадьбу. Отдельные усадьбы обычно не были огорожены. В этом отношении двор находился не только в пользовании одной семьи. При террасном расположении домов случалось, что крыша низко расположенного дома служила двором для дома, расположенного немного выше, а иногда и местом сбора жителей квартала или села.

Внешний вид села определялся типом крестьянского жилища, хорошо известного в литературе как "карабахский карадам".[3] Карадам был жилищем всех сословий крестьянского населения, и даже наследственных меликов.

---

[1] *ԴԱՆ-1983*

[2] *ԴԱՆ-1984*

[3] С. Д. Лисициан. ***К изучению армянского крестьянского жилища,*** *с. 97-108;* В. П. Кобычев. ***Жилище народов Восточного Закавказья.*** *– СЭ, 1957, N 3, с. 65*

Имущественное неравенство выражалось только в размерах и внешнем оформлении. Однако во второй половине XIX в. в селах Нагорного Карабаха распространяется новый тип жилища – одноэтажный и двухэтажный дом, который уже служит знаком социальной и имущественной дифференциации. Внешний вид селений начинает меняться и уже носит отпечаток имущественной дифференциации, характерной для общины. “Почти во всех селениях, а главным образом разбогатевшими в Баку и Закаспийской области воздвигнуты большие, двухэтажные дома с балконами, которые являются примером для сельчан”.[1]

При изучении социальной сущности поселения исследователи чаще всего обращают внимание на его квартальное деление и особенно на родственный принцип заселения кварталов. Вопрос этот был рассмотрен рядом авторов[2] также по материалам сельских поселений армян XIX – начала XX вв. Квартальная структура поселения была тесно связана с социальной структурой общины, в первую очередь, наличием в ней семейно-родственных и семейно-соседских групп. Во всех селах существовали азговые кварталы. Начиная со второй половины XIX в., вследствие разрушения локальной общности азгов и расширения поселений появились также семейно-соседские кварталы. В тех селах, где жили выходцы из разных мест, образовывались отдельные кварталы. Названия кварталов обычно отражали как принцип их заселения, так и расположение. Следует сказать, что в литературе имело место смешение типов кварталов и их названий. Так, М. Акопян вместе с азговыми кварталами и кварталами, образовавшимися по принципу “единства происхождения прародины”, выделяет также “топографические кварталы”, возникшие под влиянием микротопографических условий в переделах территории села.[3] Эти же типы выделяет Э. Мелконян.[4] Нам кажется, что выделение топографических кварталов неправомерно, поскольку они определяют не столько сущность квартала, т.е. принцип заселения, сколько характер местности его расположения. Всякий квартал есть топографическое образование, хотя иногда

---

[1] С. Заварян. ***Указ. соч.,*** *с. 6*

[2] Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа “азг”,*** *с. 70-93;* М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 82-86;* ***Культура жизнеобеспечения и этнос,*** *с. 117-149;* Ա. Վ. Գյուլբուդաղյան, ***ԵլՀ. աշխ.,*** *էջ 13-14*

[3] М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 82*

[4] *Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 138*

“разделение кварталов зрительно не воспринималось, и оно существовало в основном лишь в сознании самих сельчан”.[1] Не исключено, что в топографически названном квартале жили представители одного азга. В свою очередь азговые названия часто указывали лишь на преимущественность заселения квартала членами данной родственной группы, поскольку рядом с ними жили и представители других азгов.

Количество кварталов в разных селах варьировало и часто не зависело от их размеров. Следует отметить также, что в одном и том же селе все кварталы могли быть одного или различного типа, соответственно имея различные названия. В с. Гюне Чартар разделились азговые кварталы – Чубананц, Кемаланц, Бабенц, Андрунц, Кеганц.[2] В с. Хандзадзор кварталы разделились по своему расположению – верхний, средний и нижний.[3] В с. Хин Таглар было три квартала: в одном из них жили переселенцы из Персии. Этот квартал назывался *гялманц*. Во втором квартале жили представители одного азга и по их фамилии он назывался Шадунц. Третий квартал назывался нижний, по месту расположения, и там жили представители разных азгов.[4]

Жители одного квартала поддерживали более близкие отношения. В азговых кварталах, естественно, превалировали родственные связи, и внутренняя жизнь квартала отражала в то же время быт родственной группы. В кварталах других типов основными были соседские отношения. Квартальное единство обычно осознавалось его жителями и они часто противопоставлялись один другому – иногда до такой степени, что кварталы враждовали, как это имело место в уже упомянутом с. Хандзадзор. С.Д. Лисициан говорит о существовании своеобразного “квартального патриотизма”.[5]

На основе материалов Нагорного Карабаха можно выдвинуть предположение о том, что носителями общественного единства кварталов выступали, в первую очередь, женщины и дети. Отдельные квартальные площади не были характерны для сел Нагорного Карабаха, и местом сбора мужской половины населения обычно служил единственный общественный центр. В

---

[1] *Там же, с. 148*
[2] *ԳԱՍ-1983*
[3] *Там же*
[4] *Там же*
[5] С. Д. Лисициан. ***Армяне.*** *– ЦГИА АрмССР, ф. 428, оп. 2 д. 61, л. 154*

Нагорном Карабахе не были распространены так называемые “гоми ода” (комната при хлеве), широко известные в некоторых других историко-этнографических районах Армении, служившие своего рода общественными и культурными центрами квартала, где обычно собиралась мужская половина населения.[1] Среди армян Нагорного Карабаха, как правильно заметила Л. М. Варданян, наиболее характерным местом собраний мужчин была центральная площадь села.[2]

Женщины, которым был фактически закрыт доступ к общесельскому центру, собирались на посиделки и для выполнения различных мелких хозяйственных работ главным образом в пределах своих кварталов. Местом сбора служила кровля или свободное пространство перед каким-нибудь домом, расширенная часть улицы и т.д. В этом плане примечательна еще одна характерная черта крестьянских жилищ армян Нагорного Карабаха. Если в традиционном крестьянском жилище типа глхатун многих этнографических районов *тонир* (цилиндрическая яма для выпечки хлеба) помещался прямо в жилой части дома, то в Карабахе тонир (*թուրուն*) обычно располагался на некотором расстоянии от дома в специальном помещении, часто представлявшем из себя простой навес.[3] Эти помещения носили название “турнатон” (*թուրնատուն* – букв. дом тонира). Но не каждое семейство имело свой турнатон, и часто несколько семей пользовались одним турнатоном, если даже он являлся собственностью одной семьи. Иногда его строили соседи совместными усилиями.[4] Каждый турнатон имел свое название по имени азга, которому он принадлежал, или же по месту нахождения в квартале. Именно эти турнатоны во многих случаях служили своеобразным местом сбора женщин квартала, причем не только во время выпечки хлеба, но и в повседневной жизни, особенно зимой, когда там было тепло после выпечки хлеба. Сознание квартального единства было больше развито у женщин еще и потому, что именно они больше вступали в повседневное общение с соседями при ведении домашнего хозяйства, тогда как мужчины собирались по случаю более крупных работ и значительных событий.

---

[1] Л. М. Варданян. ***Указ. соч.,*** *с. 134-135*
[2] *Там же, с. 136*
[3] С. Д. Лисициан. ***К изучению армянских крестьянских жилищ,*** *с. 100*
[4] *ԴԱՆ-1983, 1984*

Что же касается детей и подростков, то они обычно играли в своем квартале, а во время общесельских игр или во время праздников группировались по квартальному принципу. Л. Варданян отмечает, что “обычно собрания холостых сверстников проводились у армян по кварталам”.[1] Поэтому естественно, что у сельской молодежи также было сильно выражено сознание квартального единства.

В жилой части поселения располагались также различные мастерские, а во второй половине XIX в. во многих селах к ним прибавились лавки, духаны и др. Значительной общественной нагрузки эти объекты не несли, поскольку принадлежали отдельным лицам и часто находились в их усадьбах. Правда, в определенных условиях они также могли становиться местом сбора мужчин села. В одном официальном источнике сообщается, что “в зимнее и осеннее время, когда после уборки полей жители не имеют чем заполнить наступающий день, они, пользуясь нахождением почти в каждой деревне мелочных лавок (духанов), собираются в них ежедневно значительными группами, ведя между собой самый бессодержательный разговор”.[2]

Более значимым в конце XIX – начале XX вв. явилось появление специальных школьных зданий во многих поселениях, в которых училось довольно большое число детей. При всех своих ограниченностях школа стала местом, где воспитание и обучение детей приобрели более или менее организованный характер. Школьное дело стало одним из важных в жизни общины.

В жилой части поселения между домами или же окраине села иногда располагались тока, если это позволял рельеф местности. В таком случае они в свободное от сельскохозяйственных работ периоды превращались в игровые площадки для детей и молодежи, становились местом состязаний и выступлений приезжих канатоходцев и ашугов.

Общественный центр. Для сельских поселений Нагорного Карабаха в силу преобладания беспорядочной планировки было характерно отсутствие

---

[1] Л. М. Варданян. ***Указ. соч.,*** *с. 102*

[2] *ЦГИА АзербССР, ф. 62, оп. I, ед. хр. 84, л. 116*

единого, специально ограниченного и композиционно выраженного центра.[1]

В качестве центра могли служить прицерковная площадь, родник и т.д. В этой роли выступала иногда и кровля какого-нибудь дома, например, в. с. Гюне Калер это была “кровля Пируменц”[2], в с. Сос – “кровля Агуджунц”.[3]

Общественным центром поселения могло служить и отдельно стоящее большое дерево. В с. Чанахчи “стоит огромный ствол карагача, обложенный кругом каменными плитами. Здесь в прошлом собирались старики, чтобы обсудить дела и рассудить по обычному праву спорящие стороны.[4] Такое же дерево карагача стояло в центре села Хандзадзор.[5]

В Нагорном Карабахе центр назывался *шенамач* (*շենամաչ* – букв. центр села). Но в тех случаях, когда он был представлен конкретным объектом, то обычно употреблялось его название. Это дает основание полагать, что общественный центр во многих случаях не был пространственно выраженным структурным элементом поселения, а являлся отвлеченным понятием. В тех случаях, когда для него была отведена специальная площадь или же административное здание, он получал собственное структурное выражение. Однако специальные административные центры вроде канцелярии, которые строились на средства крестьян, имелись не со всех селах, а только в тех, которые были центрами сельских обществ. Часто крестьяне разных сел, представлявшее одно общество, “боролись” за право строительства канцелярии в своем селе. В этом отношении характерен спор между жителями с. Чанахчи и с. Сзнек.[6]

Однако не всегда административный центр (в качестве которого выступал также дом старосты) совпадал с общественным, которой сложился традиционно. Вопросы судебно-административного характера обсуждались в канцелярии. Но в повседневном быту крестьяне собирались в общественном центре. Там же происходили общинные сходы, туда же в первую

---

[1] *Ср.:* ***Культура жизнеобеспечения и этнос,*** *с. 120*
[2] *ԴԱՆ-1983*
[3] *Там же*
[4] В. Петров. ***Этноботаника Нагорного Карабаха.*** *Баку, 1940, с. 33*
[5] *ԴԱՆ-1983*
[6] ***“Ղարարաղ” թերթ,*** *1912, N 2*

очередь прибывали представители власти, а также бродячие торговцы, ремесленники.

Родники. Повсеместно обязательным элементом поселения были родники. Несомненно, источники воды имели в первую очередь жизненно важное практическое значение для поселения, во многом определяя выбор его места. Однако, будучи необходимым элементом поселения, они в то же время выполняли определенную социальную и символическую функции. Это относится не только к тем родникам, которые находились в самом селе, но и к тем природным ключам, которые были разбросаны на территории вокруг него. Сам процесс строительства родников или же проведение водопроводов являлись неотъемлемой частью жизни сельского быта.

В армянских селах Нагорного Карабаха основными источниками питьевой воды служили естественные ключи, которые находились на территории поселения. В ряде случаев они располагались прямо в жилой части поселения или же очень близко от нее. Тогда необходимо было только застраивать их. В случае же отдаленности ключей воду проводили к селу либо трубопроводами из гончарных труб (*թյունք*), либо же посредством подземных каналов, так называемых “кягризов” (*քյահրիզ*).[1] Следует отметить, что “кягризы” обычно использовались для оросительных целей, но в ряде сел, расположенных на равнине и в предгорной полосе, они служили для добывания питьевой воды. В нагорной же полосе, как пишет Г. В. Уразов о Джебраильском уезде, “не было селения, где бы не было своего одного, двух или трех источников прозрачной и вкусной воды”.[2] Колодцы почти нигде в Армении не практиковались,[3] в том числе и в Нагорном Карабахе, за исключением г. Шуши.[4]

В разговорном языке армян Нагорного Карабаха словами-синонимами *ахпюр* (*աղբյուր* – родник) и *джур* (*ճուր* – вода) обозначался как естественный ключ, так и архитектурное сооружение над ним. Родники имели свои специальные названия по расположению родника в черте поселения, его характера, имени строителя и т.д.

---

[1] *О конструкциях кягризов подробнее см.:* Я. А. Рустамов. ***Этнографические данные о кягризной системе водоснабжения в Азербайджане в XIX– начале XX вв.,*** *М., 1964*

[2] Г. В. Уразов. ***Указ. соч.,*** *с. 6*

[3] С. Д. Лисициан. ***Очерки этнографии дореволюционной Армении.*** *- КЭС, т. I, М., 1955, с. 203*

[4] ***“Հայկական աշխարհ” թերթ,*** *Շուշի, 1874, N 1-2, էջ 38*

Если в селе было несколько родников, главный из них назывался обычно “Большим родником” (с. Чанахчи, Эдиллу). Единственный родник в деревне так и назывался “Шенин джур” (*Շենին ճյուր* – “вода деревни” – с. Сос, Мачкалашен). Характерны также названия “Верхний родник” и “Нижний родник” (с. Гызгала, Тагаварт); “Близкий родник” (с. Гузе Чартар) и “Дальний родник” (с. Мец Таглар). Родник, вода которого поступает через гончарные трубы (*тюнг* – на местном диалекте) так и называется *тюнг* (с. Хандзадзор), а в случае поступления воды подземными каналами родники назывались “кягризами” (с. Гюне Калер, Мец Таглар). Один из родников с. Туми носил имя строителя – “родник Саака”. Подобных примеров можно приводить множество.[1]

Родники строились либо отдельными лицами, либо же совместными усилиями всех жителей села. Из-за маловодья и трудностей добывания питьевой воды в Нагорном Карабахе “проведение родника в этом крае почиталось делом высокого благочестия и совершалось обычно в память усопших или в виде жертвы. Об этом свидетельствуют многочисленные надписи, сохранившиеся на каменных сводах родников”.[2] Действительно, во многих селах Нагорного Карабаха сохранились родники со строительными надписями, указывающими год строительства, имя строителя, а также повод для строительства. Приведем два примера. Надпись на роднике с. Гузе Чартар гласит: “Родник этот строили сыновья Аракела Амананца Арутюн и Григор Аванесяны в 1900 г.”[3] На роднике села Сос сохранилась следующая надпись: “В память родителей своих Овсепа и Рипсиме строил родник Михаил Хан Овсепян 1902 г.”[4] Последний был зажиточным человеком и за свой счет пригласил трех мастеров из Персии, которые рыли кягризы и проводили воду в деревню.

Построенными отдельными лицами родниками пользовалось все население без каких-либо ограничений. Однако часто крестьяне организовывали строительство родников сообща. Так, например, в одной из газетных корреспонденций 1915 г. из с. Шош сообщается, что крестьяне сдали в

---

[1] ***Богатый материал о родниках приводит Ш. Мкртчян в своей книге Լեռնային Ղարաբաղի պատմա-ճարտարապետական հուշարձանները,*** *Երևան, 1985*

[2] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 17*

[3] *ԴԱՆ-1983*

[4] *Там же*

аренду пастбищные участки и поступившие доходы использовали для строительства двух родников в районе их зимовника.[1]

Чаще всего община совместно выступала при строительстве кягризов, поскольку это была очень трудоемкая работа, которую выполняли специальные мастера – *кянкан*ы.[2] Обычно они приходили из Персии[3] или же из низменных азербайджанских сел. Однако и в деревнях были свои мастера, например, в с. Гызгала существовал азг Кянкананц, поскольку родоначальник его был "кянканом".[4] Платили "кянканам" всей общиной, а кягризы, естественно, принадлежали ей (с. Гюне калер, Мачкалашен). Но были случаи, когда "кягризы", построенные на средства одной семьи или азга, становились их собственностью (в с. Гызгала был кягриз, принадлежавший азгу Бабунц).[5] Согласно местному обычному праву, как это представляет С. А. Егиазаров,[6] предметом частной собственности могли стать так называемые "выведенные" воды, которые изымались из их естественных вместилищ с большим трудом и на частные средства – то есть кягризовая вода, колодезная вода, воды каналов и других ирригационных сооружений, а также родники и ключи. При этом такая вода могла быть предметом частной собственности как сельской общины, так и частного лица.

На практике частной собственностью становилась вода, применяемая для орошения, а также оросительные кягризы. Родники же как источники питьевой воды и кягризы, построенные для снабжения питьевой водой, не являлись частной собственностью даже всей общины, поскольку в случае необходимости ими могли пользоваться соседние общины. Надо сказать, что строительство родника означало во многих случаях лишь постройку архитектурного сооружения над естественным ключом, и если даже его воздвигал один человек (мастер или ктитор), то обычно с целью совершения "душеспасительного" дела, как это практиковалось и в старину, о чем свидетельствуют надписи на родниках.[7] Добывание питьевой воды и

---

[1] ***"Փայլակ" թերթ,*** *1915, N 30*
[2] *О работе кянканов подробнее см.:* Я. А. Рустамов. ***Указ. соч.***
[3] Г. В. Уразов. ***Указ. соч.,*** *с. 6; ԴԱՆ-1983*
[4] *Там же*
[5] *Там же*
[6] С. А. Егиазаров. ***Указ. соч.,*** *с. 246-247*
[7] С. Д. Лисициан. ***Очерки этнографии,*** *с. 203;* О. Х. Халпахчьян. ***Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания).*** *М., 1917, с. 230*

прокладывание водопроводов также имело подобную цель, но не служило основанием для превращения родника в частную собственность одного лица.

Имея большое хозяйственно-бытовое значение и выраженную архитектурную форму, родники выделялись в общей застройке поселения как один из структурообразующих элементов. Это наиболее проявлялось ярко в тех селах, где площадь вокруг них служила общественным центром (например, в с. Гюне Калер, где крестьяне обычно собирались у родника – "кягриз"[1]). Отметим, что то же имело место и в других районах Армении. Превращению родника в общественный центр способствовало как расположение его в географическом центре села, так и наличие рядом с ними другого значимого объекта, чаще всего большого дерева (с. Хандзадор, Гадрут).

Однако родники больше были местом собрания женской половины населения и в этом можно видеть определенный социальный аспект. В дореволюционной армянской деревне обычно за водой ходили женщины и девушки. "Из Шен-Агбюра", – пишет И. Давидбеков, описывая родник села Гадрут, – воду доставляют крестьянки в глиняных и медных кувшинах; носят их на плече".[2] В Зангезуре доставка воды с родника была прежде всего обязанностью младшей женщины в семье – младшей невестки или взрослой девушки.[3] Кроме этого крестьянки часто занимались у родника стиркой и другой домашней работой. Во многих селах при недостатке питьевой воды, за ней выстраивались длинные очереди, и женщины и девушки в беседах и разговорах долгие часы простаивали у родников. Об этом сообщают как корреспонденции самих крестьян,[4] так и многие исследователи.[5] Нередки были также ссоры из-за воды.

Следует отметить еще один социально значимый аспект, связанный с функционированием родников. В сельском быту родник часто служил местом встречи и свиданий юношей и девушек, свободное повседневное общение которых по нормам сельского этикета во многом было ограничено.

---

[1] *ԴԱՆ-1983*
[2] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 162*
[3] Ստ. Լիսիցյան, ***Զանգեզուրի հայերը,*** *էջ 200*
[4] ***"Փայլակ" թերթ,*** *1915, N 22*
[5] Г. А. Кочарян. ***Указ. соч.,*** *с. 47*

Поводом для встреч служило то обстоятельство, что обычно девушки ходили за водой. Юноши, в свою очередь, утром и вечером гнали скот на водопой.[1]

Многочисленные родники, разбросанные по всей территории поселения, также занимали определенное место в быту населения. Каждый из них имел свое название, со многими были связаны всевозможные легенды и предания, которые передавались из поколения в поколение.[2] Часть этих родников, как было отмечено, имела культовое значение, им приписывались магические свойства, а вода некоторых действительно имела целебное свойство, и к ним ходили лечиться.[3]

Некоторые родники связывались с конкретными историческими событиями и лицами. “Тагавори ахпюр” (*թագավորի աղբյուր* – Родник царя) у села Туми традиционно приписывается царю Гагику,[4] властвовавшему в Дизаке в X-XI вв. В с. Дахрав есть родник по имени Раффи – великого армянского писателя XIX в. в память того, что он побывал в этой деревне.[5]

Многие родники служили местом отдыха в праздничные и воскресные дни. Около них собирались группами, семьями и проводили досуг. Это особенно характерно было для жителей г. Шуши, излюбленным местом отдыха которых было местечко Лисогорск со своими минеральными источниками “Тту джур”[6] (*Թթու ճուր* – кислая вода) и особенно “Пехи ахпюр” (*Պեխի աղբյուր* – грабовый родник), находящийся в 2-3-х километрах от города. “Пехи ахпюр, – пишет Лео, – первая гордость шушинца. В воскресные и праздничные дни у родника столпивается множество людей,

---

[1] Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 170, Նույնի,* ***Գանձակի գավառ.*** *- ԱՀ, Թիֆլիս, 1900, հ. 6, էջ 288*

[2] ***Эти предания, разбросанные по разным источникам и сохранившиеся у народа, собрали и издали*** А. Ганаланян *(*Ա. Ղանալանյան, ***Ավանդապատում,*** *Երևան, 1969, էջ 98-100) и* А. Газиян *(*Ա. Ղազիյան, ***Արցախ,*** *էջ 152-153)*

[3] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 56-57:* Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 196-197:* Խ. Սամուելյան, ***Հին Հայաստանի կուլտուրան,*** *Երևան, 1931, հ. 1, էջ 293-296*

[4] Բ. Ուլուբաբյան, ***Խաչենի իշխանությունը 10-16-րդ դդ.,*** *Երևան, 1975, էջ 63-64*

[5] Ա. Ղանալանյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 98:* Շ. Մկրտչյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 131*

[6] ***“Հայկական աշխարհ” թերթ,*** *1876, N 1-2, էջ 39*

и ущелье наполняется их криками и песнями, а в обычные дни, как правило, там была одна или две группы пирующих”.[1]

Среди сельского же населения досуг у родника обычно приурочивался к паломничествам и жертвоприношениям у святилищ, поскольку они были расположены на местах поклонения или же сами были предметом поклонения. Так, у подошвы горы Дизапайт, почитавшейся жителями многих окрестных сел, были родники “Арджи ахпюр” (*Արջի աղբյուր* – Медвежий родник) и “Кочи ахпюр” (*Քոչի աղբյուր* – Родник кочевки), где располагались богомольцы после того, как спускались с горы и проводили 2-3 дня в пиршествах и веселье.[2]

Жители каждого села дорожили своими родниками, гордились ими, при каждом удобном случае хвалили доброкачественность воды. Деревни, не имеющие достаточно воды и хороших родников, высмеивались, и им давали разные прозвища, такие, как “нуждающиеся в воде – спитакашенцы” (*ջրու կարոտ սիպտակշնացեք*),[3] или же “продающие много кувшинов, но имеющие мало воды – цакурийцы” (*շատ քրեղան ծախող՝ ջրում պակաս ծրկուռեցեք*).[4]

Таковы в общих чертах место, роль и значение родников в поселенческом комплексе и в быту сельского населения. В целом же они могут стать предметом специального исследования с привлечением исторического материала.

Культовые объекты. Каждое село располагало многочисленными культовыми объектами, которые находились как в самой жилой части, так и за ее пределами, на всей территории поселения. В первой группе относятся прежде всего рассмотренные уже нами “священные очаги” и церкви. Будучи, в первую очередь, религиозным духовным центром, церковь являлась в то же время материальным объектом, занимающим определенное место в структуре поселения, что позволяет выделить ее в качестве одного

---

[1] Լեո, ***Իմ հիշատակարանը*** *(Տեղեկություններ մեր սարերից ու ձորերից), Շուշի, 1890, էջ 6-7: В конце XIX века шушинский мастер Исаак благоустроил родник, оформив его архитектурным сооружением. После этого родник стал называться “Исааки ахпюр” (Родник Исаака) или “Исабулагы” (по азерб. “булаг” – родник). И по сей день он остается местом отдыха шушинцев и жителей окрестных поселений.* Շ. Մկրտչյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 163: Газета “Неделя”, 1985, N 33, с. 9*

[2] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 159-160*

[3] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյան ֆոնդ (319)*

[4] *Նույն տեղում*

из главных сегментов дореволюционного армянского сельского поселения.[1] Именно церковь с небольшой прицерковной площадью служила во многих случаях общественным центром села.

Как отмечалось выше, церковь играла важную роль при образовании новых сел. При ее отсутствии в новообразованных селах крестьяне приступали к ее строительству в первую очередь, поскольку церковь больше, чем какой-либо другой объект, олицетворяла самостоятельность села. Фактически не было села без церкви, а те, которые ее еще не имели, становились предметом пренебрежительного отношения со стороны соседних сел, что также выражалось в прозвищах. Например, жителей села Меликджанлу, которые переселились из Персии и долгое время не имели церкви, называли как “нуждающиеся в церкви” (*ժամու հաւրաթ*).[2] Каждое село составляло отдельный церковный приход. В тех селах, где еще не было церкви, жители приписывались к приходу соседнего села.

Само строительство церкви также следует рассматривать как одно из проявлений общинного быта. Обычно церкви строились на средства всего общества, однако бывали и случаи, когда расходы на строительство брал на себя кто-нибудь из состоятельных односельчан, обычно проживающих в городе. Об этом свидетельствуют надписи на стенах самих церквей и отдельные упоминания в литературе. Так, например, на средства всего общества была построена церковь в селе Мец Таглар в 1846 г.[3] Надпись на стене церкви в с. Гавахан гласит: “Строилась эта церковь трудом общества Гавахана в 1871 г.”[4] Такого же содержания надпись из села Джракуйс.[5] Церковь села Нижний Тагавард была построена в 1840 г. на средства одного из представителей рода Мелик-Шахназарян.[6] Одна из представительниц этого же рода взяла на себя расходы на строительство церкви в с. Мавас в 1859 г.[7]

Следует отметить, что церковь, вернее прицерковная площадь, в качестве общественного центра села являлась местом сбора мужчин. Но как

---

[1] *Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 147*
[2] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319)*
[3] Մ. Բարխուդարյանց, ***Արցախ,*** *էջ 84*
[4] *Նույն տեղում, էջ 110*
[5] *Նույն տեղում, էջ 72*
[6] *ԴԱՆ-1983*
[7] Մ. Բարխուդարյանց, ***Արցախ,*** *էջ 103*

религиозное учреждение ее посещали также женщины. Во время различных праздников в церковь ходила молодежь и дети. Церковь была обязательным атрибутом при проведении крестин, свадеб, похорон.

Что же касается “священных очагов”, то они не были структурообразующим элементом в поселении, поскольку помещались в домах их владельцев. Кроме того, что у “очагов” молились и им приносили жертвы, в жизни общины они имели еще одну важную функцию. Во время свадьбы новобрачные из церкви всегда отправлялись к этим очагам для получения у них благословения; в тех местах же, где не было церкви, многие обряды, в том числе и бракосочетание, совершались над этими очагами.[1]

Ко второй группе культовых объектов можно причислить церкви и часовни, находящиеся за пределами села, многочисленные священные вершины, камни, рощи, родники, деревья и т.д. С ними были связаны различные предания и легенды, их посещали паломники, совершали жертвоприношения с целью избавления от всяких недугов и болезней. При этом каждое священное место имело свое специальное предназначение.[2]

Культовые объекты посещались индивидуально, отдельными семьями, а на более известные из них служили местом паломничества жителей не одного, а нескольких сел. Во многих случаях посещение культовых мест носило не столько религиозный характер, столько являлось формой проведения досуга.

В этом плане особенно характерна роль священных деревьев. Это были обычно отдельно стоящие большие деревья – карагачи или платаны. В повседневной жизни села культовая функция этих деревьев отодвигалась на второй план. В ряде случаев, как отмечалось выше, они превращались в общественные центры. Расположенные на окраине села или на дорогах, они становились местом отдыха, проведения досуга, превращались в предмет гордости, своеобразные символы села. “На восточной стороне села, – пишет И. Давидбеков, описывая село Гадрут, – над родником Хор–Агбюр стоит многолетний в три сажени окружности чинар, который жители прежде считали святым, а потому боялись употреблять засохшие ветви его. Упавшие

---

[1] Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 115: ԴԱՆ-1983*

[2] *Подробно об этом см.:* Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 190-200:* Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 55-60;* И. Петрушевский. ***О дохристианских верованиях,*** *с. 19-43*

в разное время большие и толстые сучья этого дерева лежат под ним и служат скамейками для отдыха усталым прохожим. По словам старожилов, этому чинару около 300 лет”.[1]

На многих деревьях юноши и девушки подвешивали качели и проводили свой досуг, как например, в с. Нор-Шен.[2] Эти знаменитые деревья фактически стали своеобразными элементами поселения. Село Схторашен знаменито огромным карагачем окружностью около 23 м.[3] Такое же дерево в с. Хандзадзор стало основанием для нового названия села – Агаджакэнд, что на азербайджанском языке означает “село дерева”.[4]

Оборонительные сооружения. Характер обороны поселения является одним из элементов, отражающим его социальную природу.[5] Под характером обороны следует подразумевать как наличие специальных сооружений, так и формы организации обороны сельского населения. С другой стороны, значение этого феномена исторически ограничено, поскольку в периоды стабилизации военно-политической ситуации необходимость организации обороны в общем отпадает. Но оборонительные сооружения остаются и могут служить источником для выявления характера обороны в прошлом. С этой точки зрения большинство армянских поселений Нагорного Карабаха не располагало специальными оборонительными сооружениями (крепостями, башнями, стенами) непосредственно в застроенной части села. Однако само расположение этих поселений в большинстве своем в труднодоступных местностях было обусловлено в основном именно оборонительным соображениями, и в случае необходимости жители использовали возможности рельефа и выступали против неприятеля всей общиной. С другой стороны, наличие более или менее независимой политической организации в форме меликств сделало возможным организацию самообороны в более широких масштабах. Именно в этих целях по всему Нагорному Карабаху в главных стратегических узлах построены крепости, принадлежавшие обычно отдельным местным князьям-меликам. В случае опасности эти крепости становились опорными пунктами, и в них собирались жители

---

[1] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 155*
[2] Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 198*
[3] Մ. Բարխուդարյանց, ***Արցախ,*** *էջ 103;* Շ. Մկրտչյան, ***ելով. աշխ.,*** *էջ 121*
[4] *ԴԱՆ-1983*
[5] А. И. Робакидзе. ***Поселение как источник изучения общественного быта****. – VII МКАЭН, М., 1964, с. 3*

окрестных сел. Некоторые из этих крепостей давнего происхождения, другие построены в позднее средневековье самими меликами и носят их имена. Третьи же называются по месту расположения, или же просто по-армянски *перт* (*պերդ* – крепость), или по азербайджански – *гала* (крепость).

Однако, начиная с первой половины XIX в., когда край вошел в состав Российской империи и военно-политическая ситуация в Закавказье стабилизировалась, крепости потеряли прежнюю роль, и организация самообороны перестала быть насущным вопросом повседневного быта сельчан. Но, потеряв свою прежнюю значимость, старые крепости приобрели новую функцию памятника истории, продолжая жить в памяти сельского населения, даже если от них остались одни руины. Будучи элементом материальной культуры, в изменившихся условиях они становились элементом духовной жизни населения. Стоявшая рядом с поселением крепость и связанные с ней многочисленные легенды и предания олицетворяли славную историю предков. Эти предания и легенды передавались из поколения в поколение, выполняя воспитательную роль для детей и молодежи. В них часто переплетаются историческое и мнимое и, что характерно, один и тот же сюжет иногда бытует во многих, если не во всех деревнях, где есть крепости.[1]

Каждая деревня гордилась своей историей и окружающими историческими памятниками, будь то крепость, монастырь или же старый мост. Это сознание со временем передавалось и жителям-переселенцам, которые, как было отмечено, часто поселялись на местах старых поселений. Характерно, что один и тот же памятник своим считали жители сразу нескольких сел, хотя между ними могли быть и разногласия по этому вопросу.

Исторические памятники служили своеобразным символом поселения и играли определенную роль в формировании сознания своего единства и привязанности к данной местности. История сохранялась не только посредством материальных памятников, но и воспоминаниями о конкрет-

---

[1] *В одном из распространенных сюжетов повествуется о том, что противник, не сумев побороть защитников, решил победить их, лишив воды. И чтобы найти источник, откуда вода поступала в крепость, нападающие по совету одной старухи продержали мула без воды несколько дней. После того как животное выпустили, оно отыскало источник. ԴԱՆ-1983*

ных событиях и лицах.[1] Однако не везде одинаково сохранялась память о прошлом. Это в свое время заметил Лео, когда говоря о сохранении преданий утверждал, что “население Джраберта в этом отношении очень высоко стоит по сравнению с населением других провинций Карабаха. Здесь знают те места, где совершались известные исторические события, различают персидские и вообще чужие памятники старины от собственно армянских”.[2] Это объясняется тем, что Джраберт больше всех сохранил свое коренное население, которое мало подвергалось перемещениям. Кроме того, именно здесь совершались важнейшие события истории Карабаха, равно как и сохранились многочисленные и более значимые памятники.

Какие же выводы можно сделать на основе рассмотренного материала, исходя из поставленных в начале главы задач? Различные структурные элементы поселения находились в пользовании как всей общины, так и отдельных семей. Это относится, в первую очередь, к сельскохозяйственным угодьям. Ряд объектов находился в собственности отдельных семей, но ими пользовались и другие общинники, как, например, производственные сооружения, дворы, кровли домов, тока, “тонратоны”, большие деревья. В этом смысле они воспринимались как общие, принадлежавшие всем. Квартальная структура поселения отражала в определенном смысле родственные и семейно-соседские связи. Существовали объекты преимущественно квартального назначения, например, “тонратоны”, квартальные родники. Половозрастная структура отражалась и в характере пользования тех или иных компонентов поселения: мужчины собирались в общественном центре, женщины и дети – в кварталах, родник был больше “женским” объектом и т. д.

В поселении были объекты непроизводственного назначения – церковь, кладбище, административный центр в виде канцелярии, школы. Они строились усилиями общинников, иногда на средства частных лиц. Для дореволюционного сельского поселения было характерно использование объектов другого назначения, а также природных объектов в общественных и культурных целях. Так, например, “турнатоны” служили местом сбора

---

[1] *Отметим, что великий армянский писатель Раффи использовал рассказы крестьян (собранные им при во время путешествия по Нагорному Карабаху в 1881 году) при написании истории карабахских меликов. Подробнее см.:* Ռաֆֆի, ***Խամսայի մելիքությունները, Երկերի ժողովածու,*** *Երևան, 1959, հ. 10*

[2] Լեո, ***Իմ հիշատակարանը,*** *էջ 243*

женщин; родники были местом встречи юношей и девушек; тока превращались в игровые площадки; пространства под большими деревьями, природные родники превращались в места проведения досуга и отдыха.

Все объекты на территории поселения осознавались крестьянами как “свое”. Безличных объектов на территории поселения не было, все они имели свое название, со всеми были связаны истории, легенды и предания. Осознание жителями каждого поселения своего единства и противопоставление его другим поселениям определялось не только общим происхождением и существующими родственно-локальными связями, но и привязанностью к данной территории с ее культурными и природными памятниками, положительными и отрицательными сторонами. “Любое явление культуры, – писал С. А. Токарев, – будучи присуще какой-то группе людей, тем самым сплачивает эту группу, или способствует ее сплочению, то есть играет интегрирующую роль. Но сплачивая данную человеческую группу, присущие ей явления культуры, тем самым противопоставляют эту группу всему внешнему миру”.[1] Такой подход к изучению явлений культуры, как показывают наши наблюдения, правомерен также по отношению к поселению не только в целом, но и к его отдельным структурным элементам.

Сказанное наглядно проявляется в вышеприведенных прозвищах, которые давали жители разных сел друг другу. Характерно, что в ряде прозвищ отражались также топографические особенности поселения. Например, жители с. Авдур и Агбулаг, расположенных на теневой стороне склона, назывались “нуждающимися в солнце” (*արևի հաւրաթ*).[2] А вот жителей с. Ванк (провинция Дизак), расположенного в таких же условиях, называли “топчущие грязь” (*ցեխ կոխ տվող*).[3] Характерны также прозвища, приписываемые жителями с. Джилан и Гущилар. Первых называли “прислоненные к склону” (*քերծա կացած*), вторых – “расположенные на вершине скалы” (*քերծու պրտկե*).[4] Примечательно, что в приведенных примерах, в формулировках прозвищ фигурирует не название села, а

---

[1] С. А. Токарев. ***Разграничительные и объединительные функции культуры.*** *– IX МКАЭН (Чикаго, 1973). Доклады советской делегации. М., 1973, с. 2*

[2] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319), ց. 1, գ. 14, թ. 35*

[3] *Там же, л. 36*

[4] *Там же*

характеристика его жителей, ибо именно они воспринимаются как носители особенностей своего поселения.

Все сказанное свидетельствует о том, что в целом сельское поселение как материально-пространственная единица со всеми своими элементами отражает особенности социальной организации и тем самым неотделимо от общественной и духовной жизни своего населения.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ОБЫЧАИ И НОРМЫ, РЕГУЛИРУЮЩИЕ ВНУТРИОБЩИННЫЕ И МЕЖОБЩИННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Все структурные элементы сельской общины и все компоненты сельского поселения были определенным образом связаны между собой, в силу чего и община выступала как единое целое.

Основным механизмом жизнедеятельности сельской общины являлась взаимопомощь. Она проявлялась в самых различных сферах и в различных формах.[1]

Кроме взаимопомощи общинное единство проявлялось также в совместном проведении досуга, в участии общинников в тех или иных событиях жизни отдельных семей.

В рамках общины действовали традиционные этикетные нормы, регулировавшие отношения между представителями разных азгов, семей, половозрастных групп, а также между отдельными их членами. Вместе с тем община не была оторвана от внешнего мира, между отдельными общинами существовали различные связи и отношения, и в этих отношениях также в своеобразной форме проявлялось общинное единство.

Участие общины в проведении свадеб и похорон. Вопрос об изучении свадьбы с точки зрения участия в нем общины ставится в армянской этнографической литературе не впервые.[2] Рассмотрим данный вопрос на конкретном материале из дореволюционного быта армян Нагорного Карабаха.

Свадебный обряд примечателен тем, что в нем прослеживаются самые различные стороны общественного быта: взаимопомощь, совместное проведение досуга, участие родственных, соседских, половозрастных групп и отдельных личностей с определенными функциями и обязанностями.

---

[1] Խ. Սամուելյան, ***Հին Հայաստանի կուլտուրան,*** *Երևան, 1941, հ. 3, էջ 60-76:* Э. Т. Карапетян. ***Родственная группа "азг",*** *с. 120-126;* Л. М. Варданян. ***Указ. соч.,*** *с. 120-127;* М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 139-148*

[2] М. В. Акопян. ***Указ. соч.,*** *с. 151-160;* Լ. Պ. Գևորգյան, ***Համայնքային սովորույթների դրսևորումները հայոց ավանդական հարսանեկան ծիսաշարում. - Հայաստանի բնակչության հասարակական կենցաղի և հոգևոր մշակույթի պրոբլեմների ուսումնասիրությանը նվիրված գիտական նստաշրջան: Թեզիսներ,*** *Երևան, 1985, էջ 12, 13*

Свадьба происходит на территории сельского поселения, охватывая различные его объекты. Тем самым она выходит за рамки семьи и приобретает общественный характер.

Свадебная обрядность обычно делилась на три основных периода: досвадебный, собственно свадебный и послесвадебный. Если при совершении досвадебных и послесвадебных обрядов присутствовали преимущественно родственники и близкие соседи, то во время собственно свадьбы число участников намного увеличивалось.

Обручение обычно совершалось в присутствии "родственников обеих сторон, причем первое место уступают куму".[1] Непременными участниками обручения были также священник и сельский старшина.[2] В таком составе проходили переговоры об условиях свадьбы между родителями жениха и невесты. Когда приближался день свадьбы, также собирались родственники и помогали семьям в приготовлениях к свадьбе.

Гостей на свадьбу приглашали специально. Этим занимался обычно жених с несколькими товарищами. В с. Гадрут в день свадьбы утром один из близких родственников жениха разносит по домам лист бумаги с именами и фамилиями приглашенных на свадьбу гостей.[3] Это следует считать новым явлением для того периода, оно распространялось, наверное, под влиянием города и практиковалось в относительно больших деревнях. В маленьких же деревнях часто именно звуки свадебной музыки служили знаком приглашения.

Гости собирались как в доме жениха, так и в доме невесты. Жених подбирал себе свиту из холостых товарищей (*մակար* – макар), один из которых (макарбаши) стоял во главе свиты. Всей свадебной процессией руководил "той баши" (по азерб. "глава свадьбы"), который в то же время был тамадой за свадебным столом. Специально приглашали цирюльника для обряда "бритья жениха". Особая роль принадлежала священнику, который освящал одежду жениха в его доме, а после перехода в дом невесты – ее одежду, после чего отправлялся в церковь, где совершал обряд венчания.

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 126. По всей вероятности, автор имеет в виду "посаженого отца" – кавора*
[2] Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 120*
[3] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 186*

Родственники и приглашенные оказывали материальную помощь семьям, справляющим свадьбу. Приданое невесты во многом слагалось за счет подарков. При этом подарки выставлялись напоказ участникам свадьбы.[1] Оплачивался труд цирюльника: “когда он кончит свое дело, все присутствующие гости, поодиночке подходят к жениху, целуются с ним и кладут в заранее приготовленный для этой цели платок по несколько копеек в пользу цирюльника”.[2] Оплачивался также труд музыкантов. К ним поступал также так называемый “шабаш” (*շաբաշ*) – деньги, которые давали родственники и участники застолья танцующим.[3]

В последний день свадьбы в доме жениха организовывали сбор пожертвований в пользу новобрачных, что часто покрывало свадебные расходы. Обряд этот назывался “канч” (*կանչ* – зов). Каждый участник вносил деньги или обещал дать какой-нибудь подарок,[4] при этом он был обязан дать не меньше того, сколько дали в свое время родители жениха на свадьбе сына дарителя, если, конечно, такое имело место. В этом наглядно проявляется эквивалентный характер взаимопомощи в крестьянской общине.

Проследим теперь за движением свадебной процессии в границах поселения. Свадьба начиналась одновременно в доме жениха, и в доме невесты. Сторона жениха отправлялась в дом невесты, где продолжалось совместное пиршество. На следующий день свадебный поезд отправлялся в церковь. Выйдя из церкви, процессия, в первую очередь, направлялась к “священным очагам” села,[5] далее поезд возвращался в дом невесты. На всем этом пути процессия несколько раз останавливалась у домов родственников и приятелей, которые выносили стол с угощениями на улицу, а иногда и приглашали в дом. Из дома невесты к вечеру процессия отправлялась в дом жениха, где на следующий день и заканчивались собственно свадебные обряды.

На всем пути свадебная процессия сопровождалась песнями, плясками, выкриками, стрельбой. Все жители села по существу становились

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 43*
[2] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 187*
[3] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 127*
[4] *Там же, с. 28;* И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 187;* Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 137, 141*
[5] Ե. Լալայան, ***Վարանդա,*** *էջ 137*

участниками этого зрелища в качестве зрителей, “все крыши переполнены бывают женщинами”.[1] Они высказывают свои мнения относительно невесты и жениха, их наряда и о других вопросов, связанных с образованием новой семьи.

В последний день свадьбы жених с родителями и в сопровождении друзей шли на кладбище поминать умерших родных.

Общинное единство наглядно проявляется также в случае смерти кого-либо из односельчан. Во время его болезни, особенно при тяжелом состоянии, все родственники и соседи навещают больного. В случае же его смерти “тотчас являются родственницы, соседки, а иногда даже посторонние женщины, которые садятся кругом трупа умершего и оплакивают его”.[2] При этом, как уже отмечалось, выделялись специальные плакальщицы, которые в своих плачах-причитаниях перечисляли достоинства покойного и примечательные эпизоды из его жизни.

Мужчины прекращали работу и спешили в дом покойного, чтобы утешить родных и по мере возможности помочь им. Выделялись специальные люди из числа соседей, которые омывали труп, копали могилу. Сразу же после кончины являлся священник и освящал труп, после чего его переносили в церковь, где оставляли на ночь.

На следующее утро после совершения церковных обрядов женщины возвращались в дом умершего, а мужчины несли тело на кладбище. С кладбища они также возвращались в дом покойного и принимали участие в поминальной тризне. Следует отметить, что в отличие от свадеб, в похоронных обрядах участвовали в основном представители зрелого и в особенности старшего поколения. Кроме того на похороны и поминки ходила вся совершеннолетняя часть населения без специального приглашения.

Заметим также, что при похоронах помощь семье покойного осуществлялась в форме взаимоуслуг, а не в виде каких-либо материальных пожертвований. Поэтому часто для организации поминальной тризны крестьянам приходилось делать большие расходы, поскольку собиралось много народа. Община боролась против этого явления тем, что выносила

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 128*

[2] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 49*

решения, согласно которым на поминки ходили по приглашению.[1] А более образованная часть общественности не раз поднимала голос вообще против всяких поминальных трапез, разорявших иногда крестьян.[2]

Общинный характер календарных праздников. Приступая к рассмотрению праздников, мы не ставим цель дать их подробное описание и тем более выявить семантику их архаичных слоев. Наша задача более конкретна: показать, как проявлялось общинное единство во время различных календарных праздников на конкретном этапе развития общины.

При изучении календарных обрядов и обычаев одним из важных является вопрос о том, "кто собственно является субъектом, иначе говоря – носителем обычаев и обрядов календарного цикла? Какой человеческий коллектив?".[3] Постановка вопроса в таком плане очень важна для выявления общинного единства, поскольку именно община чаще всего выступает носителем календарных обычаев и обрядов. Однако вместе с ней в качестве носителя праздничных обрядов выступает и другой коллектив – семья. Но вряд ли правомерно утверждать, что общинное единство проявляется только при общинных праздниках, тем более что "строгое разграничение обрядов – деление их на "общинные" и "семейные" – вряд ли возможно".[4]

При рассмотрении праздников в аспекте их общинного значения можно выделить следующие характерные моменты: взаимные поздравления; совместное участие общинников в праздничных церемониях и в проведении праздничного досуга: сбор средств для совершения праздничных мероприятий, в частности, для праздничного жертвоприношения. Все эти моменты с той или иной интенсивностью проявлялись при всех праздниках. С этой точки зрения даже праздники, которые справлялись в семейном кругу, носили в определенной мере общественный характер, ибо нередко семьи поздравляли друг друга и обменивались подарками.

Следует отметить также, что во время праздников проявляется не только противопоставление "семья – община" по степени их включенности в

---

[1] *ԴԱՆ-1983*

[2] *См. например:* ***"Փայլակ" թերթ,*** *1915, N 20, 21*

[3] С. А. Токарев. ***Семья и община.*** *– В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983, с. 194*

[4] *Там же*

праздничную обрядность, но и противопоставление половозрастных групп по степени их активности в той или иной обрядовой системе.

В Нагорном Карабахе, в отличие от многих районов Армении, еще практиковался праздник Нового года по древнеармянскому календарю – Навасард, отмечаемый осенью. Накануне вечером родственники, в частности, сваты, кумы обменивались подарками.[1] Утром праздничного дня крестьяне, взяв по бутылке водки ходили поздравлять старшину и священника. “Старшина в этот день, чинно сидя у себя дома, – описывает И. Давидбеков, – с особенно приятным удовольствием принимает всех посетителей и, получая от них подносимые подарки, кладет их в лежащий перед ним для этой цели поднос. Затем сажает всех гостей на устланные вдоль стены ковры и угощает их любимым и уважаемым всеми кушаньем – куркутом, водкою, вином”.[2] Здесь налицо также момент совместной праздничной трапезы.

Новый год отмечался первого января только в тех семьях, которые были связаны с городом. В этот день крестьяне, “вернувшиеся из Баку, посещали друг друга и своих родственников и поздравляли их с Новым годом”.[3]

Взаимные поздравления практиковались особенно в первый день великого поста. “Под предлогом поздравления с Великим постом посещают друг друга и малые и великие, но сперва посещаются священник и люди почетные, а потом и другие”.[4]

Этот день считался днем мира, “даже незнакомые и враждующие, встречаясь на улице, подают друг друга руки и мирятся между собой”.[5] Именно в этот день община приступала к примирению враждующих. “Если кто-нибудь из членов во вражде с другими, то обязательно перед церковью он должен изменить свои отношения и установить мир”.[6]

Из других праздников отметим Пасху, во время которой члены общины ходили поздравлять друг друга.[7]

---

[1] Ե. Լալայան, ***Վարանդա.*** *- ԱՀ, Թիֆլիս, 1898, հ. 3, էջ 348*
[2] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 190*
[3] Ե. Լալայան, ***Վարանդա.*** *- ԱՀ, հ. 3, էջ 348*
[4] Ф. Джейранов. ***Указ. соч.,*** *с. 98*
[5] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 124*
[6] Ф. Джейранов. ***Указ. соч.,*** *с. 98*
[7] Ե. Լալայան, ***Վարանդա.*** *- ԱՀ, հ. 3, էջ 347*

Совместные праздничные церемонии проводились на Рождество Христово (6 января), на “Сретение Господне” и в Вербное воскресенье. Если в первых двух праздниках участвовали все члены общины, то последний был преимущественно молодежным.[1]

Совместное проведение досуга, как правило, в форме игр практиковалось на Масленицу, в первый день Великого поста, в Вознесение и Преображение.

Своим общественным значением особенно выделялась Масленица, в праздновании которой участвовала вся община без исключения. Праздник длился пять дней: “В течение этих дней женщины и дети отдаются разного рода играм и забавам; преимущественно качаются на качелях; а мужчины, не исключая и взрослых, играют в снежки, горелки, жмурки и другие игры”.[2]

Единство общины наглядно проявлялось на Пасху, особенно при общественном жертвоприношении “ахар”. К празднику приготовлялись заранее. Выбирали трех “почтенных людей”, которые собирали деньги с крестьян соответственно их состоянию, за исключением самых бедных. На собранные деньги покупали баранов и муку. Из муки пекли хлеб (*լաւաշ* – лаваш), а мясо варили и, разложив по несколько кусков в лаваш, раздавали всем без исключения семьям общины. При этом доля каждой семьи зависела не от того, сколько она вложила денег в общую кассу, а от ее численного состава.[3] Исключение делалось только для нескольких лиц. Священник получал окорок и кожу; печень и желудок получал тот, кто резал животных, а голову и ножки животных отдавали лицам, которые собирали деньги и делали покупки.[4]

Межобщинные связи. Будучи замкнутой целостной организацией, сельская община вовсе не была оторвана от внешней среды. Связи с внешней средой с большей или меньшей интенсивностью существовали во все периоды истории общины. Следовательно, проявления общественного быта прослеживаются не только внутри общины, но и в ее отношениях с окружающим миром.

---

[1] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 71*
[2] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 191*
[3] Փ. Տեր-Մովսիսյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 51:* Ե. Լալայան, ***Վարանդա.*** *- ԱՀ, հ. 3, էջ 347*
[4] Գ. (Մ.) Բարխուդարյան, ***Արազը տարին կտարի,*** *Շուշի, 1883, էջ 74*

Говоря о внешних связях, следует различать два направления этих связей: первое – между самими сельскими общинами; второе – между селом и городом. В изучаемый период связи сельского населения с внешней средой, особенно с городом, стали более интенсивными, что объясняется общим развитием социально-экономических отношений, вовлечением деревни в товарно-денежные отношения. Наиболее яркой формой связи между селом и городом стало отходничество крестьян в города.

Рассмотрим конкретные проявления межобщинных связей в Нагорном Карабахе во второй половине XIX – начале XX вв. Связи между разными селами обуславливались во многом их принадлежностью к одному сельскому обществу. Жители из разных сел ходили в центральное село общества, где они встречались друг с другом, на общих сходах совместно решали ряд вопросов.

При всем преобладании брачных связей внутри общины они имели место также между жителями разных общин. В таких случаях на свадьбах присутствовали представители обоих сел. Установление свойственных связей между семьями из разных сел в определенной степени способствовало связям между этими селами.

Носителями межпоселенческих связей были ремесленники, которые нередко ходили для работы в другие села. Известных мастеров специально приглашали для выполнения различных работ. Часто крестьяне сами ходили в то село, где работал необходимый им мастер. Между крестьянами разных сел существовал также натуральный обмен продуктами.

Крестьяне разных сел во время праздников нередко собирались вместе в известных центрах паломничества. Например, гора Дизапайт являлась таким местом в Джебраильском и Шушинском уездах. “В день праздника “Преображения Господня”, называемого по местному “Вартавар”, богатые и бедные армяне с разных концов двух уездов, приготовив заблаговременно съестных припасов и захватив по барану, с семействами отправляются на Тизафайтскую гору”.[1]

В рассматриваемый период наличие в одном из сел промышленного предприятия, в первую очередь, шелкомотальных фабрик, притягивало к себе жителей соседних сел. Например, “из с. Джракуйс большое число

[1] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 159*

девушек и юношей ходили в с. Цакури на работу в шелкомотальный завод”.[1] При отсутствии школы в своем селе дети часто учились в школе ближайшего села.

Дети того же села Джракуйс учились в школе с. Туг,[2] а дети из села Киркиджан ходили на учебу в с. Ханкенды.[3]

Все отмеченные явления способствовали тому, что жители нескольких близколежащих сел хорошо знали друг друга и часто участвовали в общественно-семейных событиях друг друга.

Вместе с тем именно между соседними селами иногда возникали конфликтные ситуации, чаще всего на почве земельных споров. Тем не менее выделялся круг сел, которые были более тесно связаны друг с другом. Среди них одно село обычно занимало центральное место. Будучи центром сельского общества и имея удобное расположение, оно располагало также промышленными, бытовыми, торговыми предприятиями и играло роль локального центра для окружающих сел. Статус поселения как локального центра хорошо известен в историко-этнографической литературе.[4] Поскольку в Нагорном Карабахе поселения располагались вдоль ущелий, то такие группы поселений назывались по имени ущелья или центрального села, например “деревни Козлучайского ущелья”, или же “деревни ущелья Тог” и т.д.

Взаимоотношения между разными общинами проявлялись и в виде тех характеристик, которые давала одна община другой. В этом плане каждая община пользовалось определенной репутацией среди окружающих общин. Репутация некоторых из них была известна по всему региону. Каждое поселение становилось знаменитым по какому-нибудь признаку. Основой для сложения репутации служили специфика хозяйственного быта, черты характера его населения, конкретные случаи из его истории, структурные особенности.

Наиболее ярким способом выражения репутации являлись прозвища, которые давали жители разных сел друг другу. В Карабахе каждое село

---

[1] *“Ղարաբաղ” թերթ, 1912, N 60*
[2] *Там же, с. 16*
[3] *“Փայլակ” թերթ, 1916, N 95*
[4] Э. А. Паин. ***Прикладные аспекты этнографического изучения сельских поселений и систем расселения.*** *– СЭ, 1985, N 1, с. 9-10*

имело прозвище. Выражалось оно одним словом или целым предложением, характеризующим разные стороны нравов или быта населения данного села. Нередко прозвища имели негативную окраску, подчеркивающую собственное превосходство. В каждом районе выделялось село, жители которого “славились” своей наивностью. Про них обычно рассказывали всевозможные смешные истории, анекдоты. Про с. Хозабюрт Г. Осипов пишет, что “жители его отличались храбростью, грубостью нравов, но вместе с тем были люди недалекого ума, вследствие чего до сих пор про них говорят разные анекдоты”.[1] Анекдоты рассказывали также про с. Туми, Атерк. Последнее было известно во всем Карабахе. А. Газиян отмечает как общее явление тот факт, что соседние села высмеивают друг друга.[2] Она приводит ряд прозвищ, сложенных в стихотворную форму.[3] Богатый материал о сельских прозвищах был собран в конце XIX века архимандритом Х. Дадяном.[4] Некоторые из них были приведены нами в предыдущем изложении. Приведем еще несколько прозвищ, указывающих на характерные черты жителей: “одни дураки хунашинакинцы” (*լոխ դոնգի ըն խնուշընկեցեք*), “очень трусливые мысманийцы” (*շատ վըխըլկոտ են մսմընեցեք*), “очень красивые хозабюртцы” (*շատ գյոզալ ըն խծրրթեցեք*), “тоскующие по соседу тагларцы” (*իրվանու հասրաթ թոլրեցեք*) и т.д. Бывает, что одно и то же село имеет несколько прозвищ, и каждое из них с какой-то стороны характеризует его жителей. Наличие нескольких прозвищ обусловлено также тем, что они приписываются жителями разных сел.

Наличие прозвищ наряду с другими атрибутами являлось одной из характерных черт сельской общины, формальным выражением ее репутации. Возникновение прозвищ всегда обосновано, и они надолго переживают те явления, на основе которых возникли. В этом смысле они могут служить своеобразным источником для выяснения некоторых сторон быта данного села в прошлом.

Общинное единство проявлялось не только во внутриобщинных, но и в межобщинных отношениях, моделирующих известных принцип противопоставления “мы – они”.

---

[1] Г. Осипов. ***Указ. соч.,*** *с. 128*
[2] Ա. Ղազիյան, ***Արցախ,*** *էջ 10*
[3] *Там же, с. 158*
[4] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319), ց. 1, գ. 77, թ. 35-36*

Гостеприимство. Одной из форм проявления связи общины с внешним миром являлось гостеприимство, возникновение которого исследователи относят к первобытнообщинной эпохе. Гостеприимство приобрело большое значение именно как “механизм преодоления племенной замкнутости и облегчения межплеменных контактов”.[1] Возникнув в первобытнообщинной эпохе, данный институт прошел длительный путь развития и с каждой новой эпохой приобретал новый характер и новые черты, зачастую сохраняя во многих своих чертах архаичную оболочку. Следовательно, его изучение всегда требует конкретно-исторического подхода.

В изучаемый период как у многих народов, так и у армян и, в частности армян Нагорного Карабаха, гость считался “божьим гостем”. Существовало благопожелание “чтобы тебе не было стыдно перед гостем”.[2] Во многих семьях держали специальную постель для гостя, а хозяйка дома запасалась продуктами на случай прихода гостей.[3]

Среди армян гостеприимство не отличалось той высокой ритуализованностью, которая наблюдалась, например, у северокавказских народов[4]. Принимали гостя прямо в доме у очага. Специального гостевого помещения типа “кунацкой” не существовало. Наличие в некоторых домах отдельной комнаты для гостей (“конах отах”) следует считать новым явлением для изучаемого периода, связанное с улучшением жилищно-бытовых условий, поскольку она имелась только у состоятельных домохозяев и, как правило, в домах городского типа. Когда рядом со старым жилищем пристраивали комнату городского типа, то последняя в определенное время служила гостевой, хотя название “конах отах” не означает, что комната предназначена именно и только для гостей. Там жили также члены семьи, когда в доме не было гостей. Разумеется, содержание специальной комнаты было не под силу каждому хозяйству. Комната при хлеве, которая в других

---

[1] А. И. Першиц. ***Возможен ли формационный подход к социальным ценностям этнической культуры? – В кн.: Этнографические исследования развития культуры.*** *М.: Наука, 1985, с. 57*

[2] Ս. Հ. Իսրայելյան, ***ելվ. աշխ.,*** *էջ 125*

[3] *Там же*

[4] В. К. Гарданов. ***Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX вв.).*** *М., 1967;* Б. Х. Бгажноков. ***Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов. Этнические стереотипы поведения.*** *Л., 1985, с. 179-201;* Ю. Д. Анчабадзе. ***Прекрасный обычай гостеприимства.*** *– СЭ, 1985, N 4*

районах Армении служила также гостевой, в Карабахе, как уже было отмечено, отсутствовала.

Наиболее наглядным ритуалом, который практиковался при приеме гостя, было омовение его ног молодой невесткой либо девушкой семьи. Приличие требовало, чтобы гость отказался от этой услуги, однако хозяин или хозяйка дома настаивали на своем. При этом часто гость в знак благодарности дарил мелкую монету.[1] Покидая дом, гость оставлял подарок. Он давал также денежное вознаграждение за корм лошадей, а иногда и за продукты, приобретенные на стороне.[2]

Во многих случаях хлопоты по приему и устройству не только официальных лиц, но и любого гостя лежали на сельском старшине. Приходивший в село незнакомый человек в первую очередь обращался к нему или к сельскому священнику, которые поселяли гостя либо у себя дома, либо поручали кому-нибудь из односельчан. “Старшина был вправе направить его по своему усмотрению в тот или иной дом, соблюдая при этом некоторую очередность, причем более состоятельные крестьяне даже кичились тем, что гости у них останавливались чаще”.[3]

Именно меньшей степенью ритуализованности следует объяснить тот факт, что в источниках отсутствуют какие-либо подробные описания обычая гостеприимства и встречаются лишь общие оценки, как, например, “касапетцы отличаются гостеприимством”[4] или же “саровцы… гостеприимны, добры и снисходительны к нуждающимся и чужеземцам”.[5] Характерно, что по степени гостеприимства определялась и репутация жителей отдельных сел. Можно встретить характеристики следующего типа: “негостеприимные норшенцы” (*անդունապասեր նորշենացէք*) или “гостеприимные краснийцы” (*դունապասեր քոքսնեցէք*).[6] Подобное противопоставление имело место также у ряда авторов. В своих путевых заметках А. Асланян отмечает, что деревни провинции Варанда известны своим гостеприимством и в этом плане их можно противопоставлять деревням

---

[1] Ф. Տեր-Մովսիսյան, ***Ելվ. աշխ.,*** *էջ 35-37*
[2] *Там же, с. 33;* Ստ. Լիսիցյան, *Լեռնային* ***Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 42*
[3] С. Д. Лисициан. ***Очерки этнографии,*** *с. 235*
[4] Г. Израелов. ***Указ. соч., с.*** *54*
[5] Н. И. Григоров. ***Указ. соч.,*** *с. 128*
[6] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319), ց. 1, գ. 77, թ. 3*

других провинций Карабаха. Относительно гостеприимства в с. Сарушен он сообщает только, что хозяин дома, где он ночевал, принял его любезно и угостил блюдами, характерными для крестьянского стола.[1]

На основе приведенного материала можно заключить, что гостеприимство у армян Нагорного Карабаха во второй половине XIX в. выступает уже не как институционализированный обычай, а было обусловлено общими морально-этическими установками и приобрело характерные для капиталистического общества черты, когда гостеприимство превращается "в более осознанное и индивидуализированное действие и утрачивает идиллическую межклассовость".[2]

Вместе с тем следует отметить, что широко практиковалось гостеприимство по отношению к знакомым лицам. В этом плане в быту армян Нагорного Карабаха прослеживается обычай, когда люди разных сел, гостившие друг у друга, связывались узами дружбы. Данное явление в общих чертах напоминает институт куначества, известный у многих народов Северного Кавказа.

По определению В. К. Гарданова, куначество – это институт, "согласно которому два лица, принадлежавшие к разным родам и даже племенам или народностям, вступали друг с другом в близкие, дружеские отношения и оказывали друг другу в нужных случаях всяческую помощь и защиту".[3] Куначество тесно связано с гостеприимством и появилось в результате частого гостевания одного лица у другого.

О лицах и семьях, связанных узами гостеприимства, упоминает С. Д. Лисициан.[4] Более подробное описание данного явления содержится в работе П. Тер-Мовсисяна,[5] обозначавшего данное явление словом "аспнджаканутюн", что является архаичной формой понятия "հюрынкалутюн" (гостеприимство). Нам пока неизвестен термин, которым сам народ обозначал данное явление. Характерно, что у адыгов также не было специального термина для этого института. Поэтому считаем возможным пользоваться термином "куначество" и "кунак".

---

[1] ***"Փայլակ" թերթ,*** *1915, N 17*
[2] А. И. Першиц. ***Возможен ли формационный подход к социальным ценностям,*** *с. 59*
[3] В. К. Гарданов. ***Указ. соч.,*** *с. 308*
[4] Ստ. Լիսիցյան, ***Լեռնային Ղարաբաղի հայերը,*** *էջ 42;* С. Д. Лисициан. ***Очерки этнографии,*** *с. 235*
[5] Փ. Տեր.Մովսիսյան, ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 28-33*

У армян куначеством чаще всего связывались лица, которые были вынуждены по своим делам оставаться в каком-нибудь селе. Человек, гостивший однажды у кого-либо, оказавшись в следующий раз в этом же селе, останавливался в том же доме, в противном случае он мог обидеть хозяина. Со временем кунаки так тесно связывались, что не оставалось различия между кунаком и близким родственником.[1] Кунаки обменивались подарками, в случае необходимости – продуктами своего хозяйства. При торжественных семейных событиях непременно давали знать кунаку и т.д.

В условиях труднопроходимых путей из одного села в другое, отсутствия специальных приютов, гостеприимство и куначество имели большое значение для сельского населения. При этом куначество играло более значимую роль, поскольку крестьянин старался иметь знакомого в местах своего пребывания.

Межэтнические контакты в системе общественного быта. Специфика расселения в Нагорном Карабахе и определенные экономические интересы являлись необходимыми условиями для развития многосторонних армяно-азербайджанских контактов. Во многом они проявлялись на семейно-личностном уровне, но поскольку эти контакты в основном выходили за пределы не только одной общины, но и одного этнического массива, мы вправе рассматривать их как элементы общественного быта. Тем более что эти отношения всегда были в центре внимания сельской общественности и, что характерно, жители каждого армянского села были наиболее тесно связаны с одним определенным, обычно близлежащим азербайджанским селом.

Число сел с этнически смешанным населением в Нагорном Карабахе на рубеже XIX – XX вв. было невелико и составляло чуть больше десятка.[2] Причем в большинстве это были села, в которых основное население составляла та или иная этническая группа при наличии нескольких семей другой этнической принадлежности (азербайджанцы в с. Эдиллу, армяне в с. Халафша). Часто в селах с преимущественно армянским населением проживали несколько семей землевладельцев-азербайджанцев, которым

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 29*

[2] *По данным "Свода статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г.", Тифлис, 1893*

принадлежали земли данной общины (с. Ханацах, Дудукчи). Сел с постоянным и более или менее большим числом разноэтнического крестьянского населения было всего несколько (Тог, Ахуллу, Киркиджан, Гога, Кайбали). Во внутриобщинном быту этих сел в ряде случаев проявляется этнический принцип. По сообщению С. А. Егиазарова, в деревнях со смешанным населением "земельные угодья распределяются сперва по национальностям, а затем уже представители каждой нации развертывают их по-своему".[1] Однако по многим вопросам население этих сел выступало совместно и каких-либо резких расхождений между ними не было. В этом отношении заслуживает внимания следующий факт. В 1915 г., когда во многих селах Нагорного Карабаха собирали добровольные пожертвования в помощь армянским беженцам из Западной Армении, в селе Тог Дизагской провинции в сборе средств приняли участие не только армяне, но и азербайджанцы.[2] Естественно, что в повседневном быту в рамках одного поселения крестьянские семьи входили в тесные контакты, а некоторые ограничения были обусловлены разной конфессиональной принадлежностью.

Однако основной чертой межэтнических контактов в Нагорном Карабахе была их направленность за пределы одного поселения. В этих условиях вырабатывались специальные обычаи и нормы, регулировавшие отношения между представителями разных этносов. Следует отметить, что по этому вопросу почти нет никаких сведений в литературных источниках, и он пока еще не рассматривался в специальной литературе по этнографии армян и азербайджанцев. Поэтому основным источником для нас являются полевые этнографические материалы.[3]

Как показывают эти материалы, в Нагорном Карабахе в армяно-азербайджанских взаимоотношениях прослеживался обычай куначества. Здесь во всех армянских селах многие из крестьян имели своих знакомых азербайджанцев, проживавших обычно в соседних, но иногда и в отдаленных селах, куда армяне ходили на сезонные работы. Между знакомыми

---

[1] С. А. Егиазаров. ***Указ. соч.,*** *с. 96*

[2] ***"Փայլակ" թերթ,*** *1915, N 17, 18, 20*

[3] *Единственное свидетельство мы нашли в уже упомянутой рукописной работе С. А. Исраеляна*

складывались тесные связи, которые часто превращались в дружественные отношения между семьями и долго сохранялись.

Армяне Нагорного Карабаха различают двоякого рода знакомых среди азербайджанского населения – *ашна* и *кирва*. “Ашна” (по азерб. – друг, приятель) – это хороший личный знакомый, который становился им по разным случаям.[1] Называли его также словом *дост* (друг). Между семьями двух достов не существовало тесных связей, хотя при необходимости они гостили друг у друга и оказывали своему досту необходимую помощь, однако с соблюдением соответствующих предохранительных мер, обеспечивающих взаимную конфессиональную чистоту. Кирва (“кум”) становились близкие досты после долгой дружбы. Поводом для этого обычно служило рождение у того или другого доста мальчика, когда предлагалось досту стать “кирвой” новорожденного, т.е. присутствовать на обряде обрезания или крещения.

Следует сказать, что кумовство часто устанавливалось специально в тех случаях, когда дети в той или другой семье рано умирали. Существовало поверье, что присутствие при крещении или обрезании лица другой веры способствует сохранению ребенка. Вот рассказ очевидца, которого выбрали кирвой: “У нашего Боюк-Киши умирали дети. Родился третий сын, Али. Безутешные родители решили взять в крестные армянина, чтобы сын живой остался. Когда у азербайджанского мальчика кирва армянин – аллах хранит такого от всякого несчастья. Поверье такое было”.[2] Кстати, согласно народным воззрениям такую же роль придавали наречению детей иноэтническими именами. Однако для нас в данном случае представляет интерес не религиозная сторона обычая, а то, что вышеописанным образом человек одной этнической принадлежности приобретал приятеля в иноэтнической среде.[3]

Семьи, связанные кумовством, считались родственными. Они помогали друг другу в различных хозяйственных работах. Во время распашки азербайджанец уступал своего вола кирве-армянину, а последний, в свою

---

[1] *ԴԱՍ-1983, 1984*

[2] Л. Гурунц. ***Карабахские перекрестки.*** *М., 1981, с. 15*

[3] *На эту сторону явления обратил наше внимание И. И. Крупник, которому выражаем свою признательность*

очередь, помогал в строительстве дома.[1] Кумовья часто навещали друг друга при разных торжествах, обменивались подарками, особенно во время праздников. Армянин в случае смерти своего кирвы соблюдал траур.[2] Нередки были случаи, когда дружба семей, связанных кумовством, продолжалась и в следующих поколениях. Примечательно, что даже незнакомые армянин и азербайджанец при встрече обращались друг к другу словом "кирва", выражая этим словом свою доброжелательность. Описывая быт армян села Саров, Н. Григоров, в частности пишет: "При встрече с татарами (азербайджанцами – А.М.) из окрестного селения, саровец всегда любезно здоровался с ним, называя его "кирва", т.е. кум… оба они обмениваются любезностями…".[3] Следует отметить, что, несмотря на дружественные взаимоотношения, все же принадлежность к разным этно-религиозным общностям играла определенную роль и во многом препятствовала более тесным контактам. Это относится, в первую очередь, к межнациональным бракам, которые до революции практически не встречались в Нагорном Карабахе. Крайние редкие случаи таких браков всегда приводили к смене вероисповедания одного из супругов и полному отчуждению от прежней этнической среды.[4] Показательно, что религиозные запреты наблюдались и на бытовом уровне: в армянских домах держали специальную посуду для азербайджанских гостей, а последние, находясь у армянина в гостях, сами пекли себе хлеб.[5]

Таким образом, нормированные взаимоотношения между армянами и азербайджанцами были двоякого рода. При отсутствии исследований, естественно, нет и специальных терминов, обозначающих эти взаимоотношения как в отдельности, так в целом. Можно ли для их обозначения применять термин "куначество"? Как видно из вышеизложенного материала, в народе употребляются термины азербайджанского происхождения и под словом "кирва" часто подразумевается всякий знакомый азербайджанец. Но при этом крестьяне-армяне различают "настоящего" кирву, приравнивая его армянскому слову "кавор", обозначающему кума у армян (на карабахском

---

[1] Ս. Հ. Իսրայելյան, ***ելկ. աշխ.,*** *էջ 102*
[2] *Там же, с. 83*
[3] Н. И. Григоров. ***Указ. соч.,*** *с. 130*
[4] Ф. Տեր.Մովսիսյան, ***ելկ. աշխ.,*** *էջ 3*
[5] Գ. Գաբրիելյան, ***ելկ. աշխ.,*** *էջ 19-20*

диалекте также – “пели”). Кумовство, как известно, является одним из видов искусственного родства. Между тем куначество, как показал В. К. Гарданов, по своему происхождению связано с гостеприимством и не предполагает фактора родства.[1] Исходя из этого, его можно применять только для обозначения отношений между “достами”. По сути они представляют собой те же самые отношения, что и между двумя армянами из разных местностей, связанных узами гостеприимства.

На основе вышеизложенного материала можно сделать вывод, что при контактах армян и азербайджанцев вырабатывались специальные институты типа “куначества” и “кумовства”, которые в определенной степени, регулируя взаимоотношения между двумя этническими общностями, в свою очередь способствовали развитию этих отношений в атмосфере терпимости и дружелюбия. В лице многочисленных “достов” и “кирва” каждое поселение имело своих чужеродных, но дружески настроенных представителей, которые принимали участие во многих событиях общественно-семейной жизни данного поселенческого коллектива.

Двуязычие. Рассмотрение вопроса армяно-азербайджанских контактов предполагает также изучение роли языка как средства общения двух этносов, притом неродственных в лингвистическом отношении.

Какая ситуация была в этом плане собственно в Нагорном Карабахе?[2] Мы не располагаем статистическими данными, которые показали бы степень владения представителями двух этнических общностей языками друг друга, а также преимущество употребления того или иного языка в разных сферах жизни. Лишь в одном только известном нам источнике – “Статистические сведения о Шемахинской губернии”, помещенном в “Кавказском календаре” за 1856 г., вместе с этническим составом сел указывается также употребляемый жителями язык. По этим сведениям в селах Игирмидордского начала Гасанкая, Саров, Азад Бегумы и Сейсулан, населенных армянами, жители говорили как по-армянски, так и по-азербайджански.[3] Указано также на употребление двух языков в селах Саров и Хорузлу, имевших смешанное

---

[1] В. К. Гарданов. ***Указ. соч.,*** *с. 310-311*

[2] *Ср.:* А. Е. Тер-Саркисянц. ***Современные этнические процессы в Нагорном Карабахе,*** *с. 86-87*

[3] *КК на 1856 г., с. 434, 438, 440*

население.[1] Необходимо отметить, что все перечисленные села были расположены на низменности, в зоне расселения азербайджанцев.

Ряд указаний на эту тему мы находим и в других источниках. В “Обозрении российских владений за Кавказом” сообщается, что “жители Карабаха говорят армянским, татарским и куртинским языками…”.[2] И. Давидбеков о жителях с. Гадрут сообщает, что “армяне при встрече с татарами говорят по-татарски”,[3] а Н. И. Григоров о жителях с. Саров – что “саровцы говорят по-татарски лучше, чем на своем языке”.[4] Еще одно свидетельство на эту тему находим в рукописных материалах Х. Дадяна: “Во многих армянских селах, – пишет он, – не умеют говорить по-азербайджански, а многие азербайджанцы говорят по-армянски”.[5] При этом он приводит смешную историю, связанную с неумением армян говорить на азербайджанском языке. С. Джалалянц в свою очередь приводит анекдотичный рассказ, связанный с незнанием азербайджанца армянского языка.[6]

Анализ имеющихся письменных источников и полевых этнографических материалов позволяет сделать следующие выводы. В целом для армян Нагорного Карабаха было характерно армяно-азербайджанское двуязычие. Оно было больше развито на границе контактной зоны, нежели в отдаленных горных селах. Азербайджанское население также владело армянским языком, особенно в селах со смешанным этническим составом. При общении двух этнических групп предпочтение отдавалось азербайджанскому языку. Как и во всех случаях двуязычия носителем языка другой национальности была в основном мужская половина населения.[7]

Известно, что на возникновение и характер двуязычия влияют различные факторы, однако их действие в каждом конкретном случае неоднозначно. Преимущественное знание армянами азербайджанского языка объясняется несколькими причинами. После образования Карабахского ханства азербайджанский язык являлся языком официальных сношений в регионе. Другой причиной служили особенности взаимообщения армянского и

---

[1] *Там же, с. 438-439*
[2] *ОРВК, ч. III, с. 277*
[3] И. Давидбеков. ***Указ. соч.,*** *с. 186*
[4] Н. И. Григоров. ***Указ. соч.,*** *с. 129*
[5] *ՀՊՊԿԱ, Խ. Դաղյանի ֆոնդ (319), ց. 1, գ. 21, թ. 20*
[6] Ս. Ջալալյանց, ***Հանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան,*** *Տփխիս, 1858, մասն Բ, էջ 337*
[7] А. Пранда. ***Влияние билингвизма на некоторые явления народной культуры.*** *- СЭ, 1972, N 2, с. 20-21*

азербайджанского населения: распространение отходничества среди армянского крестьянства, с одной стороны, и скотоводческий уклад азербайджанцев, способствующий проникновению их преимущественно в зону неинтенсивных языковых контактов, с другой стороны.

По своему характеру двуязычие в Нагорном Карабахе в прошлом было стабильным,[1] без каких-либо тенденций к вытеснению того или иного языка из употребления. Применение азербайджанского языка в армянских семьях имело место не в повседневном быту, а лишь при непосредственных контактах с азербайджанцами. В целом, являясь результатом межэтнических контактов, билингвизм в Нагорном Карабахе сам превратился главным образом в средство общения двух этнических общностей, приобретая функцию канала, “по которому перенимаются и осваиваются элементы и ценности другой культуры”.[2] Несомненно, что процесс культурных взаимовлияний и заимствований имел место как в Нагорном Карабахе, так и в других армяно-азербайджанских этноконтактных зонах. Данный вопрос заслуживает специального изучения.

---

[1] *О стабильным билингвизме см.:* С. А. Арутюнов. ***Билингвизм и бикультурализм.*** *– СЭ, 1978, N 2, с. 7-8.*
[2] А. Пранда. ***Указ. соч.,*** *с. 22*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нагорный Карабах как историко-этнографическая область прежде всего отличается тем, что в течение многих веков сохранил коренное армянское население, сохранив тем самым самобытность и однородность культурно-бытового облика. Вместе с тем, находясь на периферии армянской этнической территории, Нагорный Карабах одновременно являлся одной из интенсивных этноконтактных зон Закавказья, ареной сложных политических, этноязыковых и культурных процессов.

Традиционные формы организации социальной жизни армянского сельского населения Нагорного Карабаха были отчасти заменены после присоединения края к России в 1805 г. в силу введения здесь новых административно-территориальных, политических и социально-экономических порядков в соответствии с законами царской России. Особенно ощутимы были в Нагорном Карабахе последствия крестьянской реформы 1861 г., так как край отличался преобладанием частного землевладения, преимущественно в виде подворного землепользования. Последствия реформы выражались в остром малоземелье, в высоком проценте отходничества среди армянского населения, повлекшего за собой интенсивные связи с городом и проникновение городской культуры в деревню.

Основной формой организации сельского населения в исследуемый период была сельская община. Если поземельные и административные отношения управлялись непосредственно со стороны государства, то социальная сфера организации крестьянской общины регулировалась традиционно сложившимися обычно-правовыми нормами. Как социальная организация сельская община обладала определенной структурой, элементами которой были такие неформальные малые организации, как семья, семейно-родственные, семейно-соседские и половозрастные группы. При всей подчиненности всех членов этих групп общинным интересам, в общине существовала четкая индивидуальная репутация отдельных ее членов.

В территориальном отношении сельская община, как правило, была ограничена в пределах сельского поселения и тем самым соответствовала поселенческому коллективу. Единство общины выражалось не только в характерных для нее экономических и социальных связях, но в привязан-

ности к данной территории, к отдельным объектам поселения. Такая привязанность осознавалось крестьянами и отражалась в их духовой жизни.

Будучи автономной единицей, сельская община вовсе не была изолирована от внешнего мира. Во второй половине XIX в. все более нарушается ее внутренняя замкнутость и автономность, что, в первую очередь, выражалось в непосредственном вторжении государства во внутреннюю жизнь общины, которое санкционировало и регламентировало многие стороны общинной жизни. С усилением имущественной дифференциации, уходом крестьян из села, появлением здесь предприятий, учреждений еще более нарушается замкнутость и единство общины. Однако это единство не исчезает. Хотя в земельном отношении община часто не играет никакой роли, а в отношении управления и суда превращается в низшую административную единицу в системе судебно-полицейского управления царской России, факт проживания людей в одном поселении во многом определяет социальное, политическое и духовное единство общины (поселенческого коллектива). Многие проявления общинного единства устойчиво сохраняются и по сей день и играют заметную роль в современной жизни армянского сельского населения Нагорного Карабаха.[1]

Общинное единство проявлялось не только во внутриобщинных, но и в межобщинных отношениях, принимающих в Нагорном Карабахе часто форму межэтнических контактов и моделирующих известный принцип противопоставления “мы” – “они”.

[1] *См.:* А. Е. Тер-Саркисянц. ***Современные этнические процессы в Нагорном Карабахе***

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией

ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества

ИКИАИ – Известия Кавказского историко-археологического института

ИКОИРГО – Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества

КК – Кавказский календарь

КПРЦА – Колониальная политика русского царизма в Азербайджане

КЭС – Кавказский этнографический сборник

МИЭБГКЗК – Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края

МКАЭН – Международный конгресс антропологических и этнографических наук

МУКЛЗПИСК – Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе

МСКМО – Медицинский сборник, издаваемый Императорским Кавказским медицинским обществом

ОРВК – Обозрение Российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях

ПСЗ – Полный свод законов Российской империи

СМИЭБГКЗК – Свод материалов для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СЭ – Советская этнография

ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР

ЦГИА АзербССР – Центральный государственный исторический архив Азербайджанской ССР

ЦГИА АрмССР – Центральный государственный исторический архив Армянской ССР (ныне – Национальный архив Армении)

ԱՀ – Ազգագրական հանդես

ԲԵՀ – Բանբեր Երևանի համալսարանի

ԴԱՆ – Դաշտային ազգագրական նյութեր

ԼՀԳ – Լրաբեր հասարակական գիտությունների

ՀԱԲ – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն

ՀԱԻ ԱԲԱ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ

ՀՊՊԿԱ – Հայաստանի պատմության պետական կենտրոնական արխիվ [ներկայում՝ Հայաստանի ազգային արխիվ - կազմողներ]

ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդես

А. Тер-Саркисянц

АРМЯНЕ НАГОРНОГО КАРАБАХА

ТРАДИЦИОННО-БЫТОВАЯ КУЛЬТУРА АРМЯН НАГОРНОГО КАРАБАХА (XIX – НАЧАЛО XX В.)

Под традиционно-бытовой культурой любого народа в этнологической науке, как правило, принято понимать тот слой культуры (в узком значении слова), который несет основную этническую (этнографическую) нагрузку, при этом в данный слой культуры не входят не только вся профессиональная культура, но и все неустойчивые (нетрадиционные) компоненты бытовой культуры (*Бромлей*, 1973. С. 74, 75).

Хотя фиксация тех или иных компонентов традиционно-бытовой культуры армян Арцах–Карабаха началась после присоединения Карабахского ханства к России, а по специальным программам – в основном со второй половины XIX в., понятно, что корни этой народной культуры уходят в далекие времена. В силу большой устойчивости бытовой сферы жизни народа на протяжении веков вполне правомерно считать, что к началу XIX в. были распространены практически те же ее образцы (за небольшими исключениями), которые описаны в целом ряде трудов ученых, педагогов, общественных деятелей, журналистов, а позднее и в трудах этнографов-арменоведов.

Прежде чем перейти к описанию традиционно-бытовой культуры карабахских армян в XIX – начале XX в., коротко охарактеризую ситуацию того периода в Карабахе, в частности, динамику его этнического состава, а также земельные и сословные отношения.

Динамика этнического состава населения Карабаха в XIX – начале XX в.

В свое время В.А. Потто писал: «Среди обломков некогда великого армянского царства Карабах, принадлежавший персиянам, один сохранил у себя, как памятники минувшего величия, те родовые уделы армянских меликов, которые занимали собою все пространство от Аракса до Куракчая, верстах в 20-ти от Ганжи, нынешнего Елисаветполя» (*Потто*, 1902. С. 1). Повествуя о деятельности карабахских ханов, он же отмечал, что при Панах-

хане «в первое время мелики сохраняли еще за собою внутреннее управление, но было очевидно, что при его преемнике Ибрагим-хане самостоятельность эта должна будет рухнуть, потому что Ибрагим принадлежал к числу тех азиятских деспотов, которые не выносят вокруг себя ничьей самостоятельности, а тем более христианских меликов, которым он имел достаточное основание не верить. Окончательный разрыв между ними произошел в 1783 г., когда русская императрица приняла под свое покровительство Грузию. Тогда и все карабахские мелики, составившие между собою тайный договор, присягнули на подданство России. Ибрагим молчал, пока ему грозила близость русских штыков; но едва войска, приходившие в Тифлис, возвратились на линию, как он поторопился наложить на меликов свою тяжелую руку: одни из них были умерщвлены наемными убийцами, другие арестованы, третьи бежали в Грузию или в соседние ханства, и их имущество конфисковалось в пользу ханской казны» (*Потто*, 1902. С. 4).

Постепенно тюркские и курдские кочевники из низиинной части Карабаха начинали все ближе продвигаться сначала к его предгорной, а затем и нагорной части, где оседали в Ходжалинской долине и других местах, поднимались на высокогорное плато к армянской крепости Шуши, оттесняя карабахских армян с насиженных мест все выше в горы либо заставляя их покидать родные места и уходить в Шемаху, Шамшадин, Нуху, Казах, Лори. Миграции армян способствовали также неоднократные выступления армянских меликов против мусульманских правителей – ханов, в частности против вторжения в Карабах в 1795 и 1797 гг. многотысячной персидской армии во главе с Ага Мохаммед-ханом, а также последовавшие за ними голод и эпидемия чумы.

В результате к концу XVIII в. численность карабахских армян заметно сократилась. Так, в указе Павла I от 1797 г. приведена численность армянского населения Карабаха уже в 11 тыс. семей (ПСЗРИ. Т. XXIV. № 18189. С. 761). В дальнейшем, вследствие начавшейся русско-персидской войны 1804–1813 гг., во время которой боевые действия велись в основном на территории Карабаха, часть армянского населения была уничтожена либо угнана в плен, а часть вынуждена была переселиться вместе со своими меликами в Грузию, Ширван, Шаки и другие места. Переселению армянских семей из Карабаха способствовал и князь П.Д. Цицианов, заключивший от имени

России в 1805 г. Курекчайский трактат с Ибрагим-ханом Шушинским. Так, по словам В.А. Потто, «… для увеличения населения Елисаветпольского округа Цицианов всеми мерами привлекал туда земледельцев–армян из Карабаха, достигая в то же время этим способом ослабления производительных сил во владениях Ибрагим-хана. Лисаневич захватил поэтому и вывел с собою 250 армянских семей, которые Цицианов приказал поселить в елисаветпольском форштадте» (*Потто*, 1902. С. 9, 10).

Опустевшие территории заселялись пришлыми тюркскими и курдскими племенами, что всячески приветствовал шушинский хан, заинтересованный в укреплении своих позиций в крае. И хотя после подписания в 1813 г. Гюлистанского договора России с Ираном армяне стали возвращаться в Карабах, число их дворов там, по камеральному описанию 1823 г., составило всего 5107 (Описание Карабахской провинции…, 1866. Без пагинации). Но в дальнейшем, к середине XIX в., армянское население здесь вновь стало расти.

О происходивших в Карабахе миграциях армян свидетельствовал и оставивший после своего путешествия в 1843 г. по Закавказью путевые заметки немецкий барон Август фон-Гакстгаузен: «Кроме собственно Армении, Армяне находятся ныне в значительнейшем числе и в Карабахской провинции. С равнин они были все более оттесняемы в горы; здесь они управлялись пятью наследственными меликами, которые состояли под непосредственным владычеством персидского шаха, но могущество и превосходство татарских князей в Карабахе выгнало их оттуда в конце XVIII столетия; по покорении же Карабаха Россиею, они возвратились снова» (*Гакстгаузен*, 1857. Ч. I. С. 208).

Что касается имевшего место переселения армян из Ирана в Закавказье (после заключенного между Россией и Ираном Туркманчайского договора 1828 г.), то, напомню, что Нагорный Карабах оно затронуло в небольшой степени, так как из переселившихся сюда (в основном из находившейся на правобережье Аракса персидской провинции Карадаг, между которой и Карабахом издавна существовали социально-экономические и культурные связи) 700 семей 300 семей вернулись обратно, а значительная часть оставшихся семей погибла в результате эпидемии чумы (КПРЦА. 1936. Ч. 1. С. 201, 204). Что это переселение было незначительным, свидетельствуют и

ниже приведенные в табл. 1 сведения о том, что к 1833 г. армянское население Нагорного Карабаха, по сравнению с 1823 г., не только не увеличилось, а, напротив, сократилось с 30 850 до 21 865 чел. По подсчетам С.Д. Лисициана, переселившиеся в тот период в Карабах армяне составили «едва 10% всего населения» (*Лисицян*, 1992. С. 43).

Напомню, что после присоединения Карабаха к России он сначала вошел в Каспийскую область, затем с 1846 г. в Шемахинскую губернию, а с 1868 г. – в Елисаветпольскую губернию, центром которой стал город Гандзак (Гянджа). С этого времени на территории Карабаха были образованы Шушинский, Джебраильский и Джеванширский уезды, включавшие в себя как Нагорный Карабах (основное население которого составляли армяне), так и его низинные районы, простиравшиеся далеко до Куро-Араксской низменности, основное население которых в то время составляли тюркоязычные мусульмане, особенно активно мигрировавшие в Бакинскую и Елисаветпольскую губернии в конце XIX – начале XX в. из северо-западного Ирана сначала в качестве отходников числом до 30–35 тыс. в год, многие из которых обосновывались там уже на постоянное жительство (История Азербайджана. 1960. Т. 2. С. 261).

О том, как менялась численность основных этносов (армян и закавказских татар) в период нахождения Карабахской провинции (в границах Нагорно-Карабахской автономной области) в составе России за период с 1823 до 1914 гг., см. табл. 1.

Таблица 1

Этнический состав и динамика численности населения Карабахской провинции (в границах НКАО) с 1823 по 1914 гг.*

Год	Население	Армяне	%	Татары	%	Прочие	%	Всего	%
1823	Сельское	27500		700	2,5	-		28200	77,4
	г. Шуши	3350	97,5	4670	56,0	270	-	8290	22,6
	В целом	30850		5370	14,7	270		36490	100,0
			41,0				3,0		

			84,6				0,7		
1832- 1833	Сельское г. Шуши В целом	17600 4265 21865	97,0 53,9 84,0	564 3665 4229	3,0 46,1 16,0	- - -	- - -	18164 7930 26094	69,8 30,2 100,0
1850	Сельское г. Шуши В целом	29886 6355 36241	97,3 50,0 83,3	900 6370 7270	2,7 50,0 16,7	- 5 5	- - -	30786 12730 43516	70,7 29,3 100,0
1873	Сельское г. Шуши В целом	65375 13504 78879	95,4 55,0 84,7	3200 10804 14004	4,6 44,0 15,0	- 244 244	- 1,0 0,3	68575 24552 93127	73,6 26,4 100,0
1886	Сельское г. Шуши[1] В целом	83919 15188 99107	93,2 56,6 84,8	5839 11595 17434	6,5 43,3 14,9	276 21 297	 0,3 0,1 0,3	90034 26806 116840	77,1 22.9 100,0
1897	Сельское г. Шуши	91943 14420	89,5 55,8	9631 10778	9,4 41,7	1166 683	 1,1	102740 25881	79,9 20,1

[1] *Я. Зедгенидзе приводит несколько другие данные об этническом составе Шуши в 1886 г.: армян было 18 960 чел. (в том числе мужчин 10 594 и женщин 8 096), или 60,4% от всего населения в 30 945 чел.; татар – 11 940 чел. (в том числе мужчин 6 740 и женщин 5 200), или 38,6%; русских – 315 чел. (в том числе мужчин 264 и женщин 51), или 1,0% (Зедгенидзе, 1891. С. 1)*

	В целом	106363	82,7	20409	15,9	1849	2,5 1,4	128621	100,0
1914	Сельское г. Шуши В целом	113210 22004 135214	90,6 52,3 80,9	11013 18864 29877	8,8 44,8 17,9	793 1262 2055	0,6 2,9 1,2	125016 42130 167146	74,8 25,2 100,0
Прирост за 1823-1914 гг.	Сельское г. Шуши В целом	+85710 +18654 +104354	75,7 84,7 77,2	+10313 +14194 +24507	93,7 75,5 82,2	- - -	- - -	+96816 +33840 130656	74,1 25,9 78,2

**Составлено Г.Г. Саркисяном на основе следующих источников: за 1823 г. – ЦГИА Армении. Ф. 93. Оп. 1. Д. 163 (Описание Карабахской провинции…, 1866 (без пагинации); за 1832–1833 гг. – ЦГИА Армении. Ф. 93. Оп. 1. Д 50, 51; за 1850 г. – Кавказский календарь на 1852 г, 1851. С. 430–433 и Кавказский календарь на 1856 г. 1855. С. 358, 359, 376-441; за 1873 г. – Сборник сведений о Кавказе. 1880. Т. VII. С. XXII–XXV; за 1886 г. – Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 года. Елисаветпольская губерния, 1893; за 1897 г. – ЦГИА СССР. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 637, 638, 646; за 1914 г. – Кавказский календарь на 1915 г., 1914. Отдел статистический. С. 81–214 (цит. по: Марутян, Саркисян, Харатян, 1989. С. 42, 43).*

Приведенные данные свидетельствуют о том, что за рассматриваемый 90-летний период подавляющее большинство населения Карабахской провинции (в границах НКАО) составляли армяне, особенно в сельской местности (от 97,5% в 1823 г. до 90,6% в 1914 г.). В то же время в городе Шуши была значительная доля закавказских татар, хотя она не превышала долю армян, за исключением 1823 г. Это объяснялось тем, что в период существования Карабахского ханства (1752–1822) город Шуши был резиденцией мусульманских правителей, что способствовало привлечению в него тюрко-татарского населения. Но после упразднения ханства и установления власти России армянское городское население стало расти более высокими темпами и к концу XIX в. составляло около 56%.

Среди этносов, отнесенных в группу «прочие», в 1823 г. в Шуши жили 270 курдов, а со второй половины XIX в. в Карабахе начинает постепенно

увеличиваться русское население: с 244 чел. в 1873 г. до 1935 чел. в 1914 г., сначала городское, а затем и сельское. Русские проживали в основанном ими в 1847 г. казачьем поселке Ханкенды Шушинского уезда. Поселок располагался в долине, принадлежащей жителям старинного армянского села Вараракн[1]. Этот поселок служил штаб-квартирой для отставных солдат (и их детей) Сунженского полка; там им был отведен в бессрочное пользование участок казенной земли. Ко времени исследования А.Г. Деконского в Ханкенды имелось «всего 52 дыма, из которых только 17 дымов принадлежали к разряду государственных крестьян» (*Деконский*, 1886. С. 232). Побывавший там в 1894 г. епископ Макар Бархударянц отмечал, что «войска постепенно отводились отсюда, так что остались одни только женатые русские, немногие военные и казаки. Около 60 армянских дымов из Шуши, Каркажана, Ханацаха, Баллуджи и Пахлула перебрались сюда и ныне живут в Ханкенды» (*Бархударянц*, 2009. С. 134, 135). Штаб, при котором стоял первый Полтавский конный казачий полк Кубанского войска, был расположен также в Гадруте Джебраильского уезда (*Давидбеков*, 1888. С. 180), вернее, в находящемся поблизости от Гадрута (всего в 1 км), но на высокой горе селе Ванк. В том же уезде молоканами в 1833 г. было основано село Карабулах, состоявшее из 40 дворов. В конце XIX–начале XX в. в Джеванширском уезде образовалось еще несколько русских поселений, однако жители их, за исключением села Левонарх, после 1917 г. возвратились в Россию. В целом за указанный период население Карабахской провинции увеличилось более, чем в 4,5 раза, при этом армянское население увеличилось в 4,4 раза, а тюркоязычное (в основном за счет интенсивного притока его в край) – в 5,5 раза (*Марутян*, *Саркисян*, *Харатян*, 1989. С. 44; *Мкртчян*, 2010. С. 35, 36).

Как отмечалось, тюрко-татарское население проживало преимущественно в равнинной степной части края, в Мильско-Карабахской степи, а

---

[1] *Об основании старинного поселения Вараракн существует следующее предание. Возвращаясь с охоты со своей кавалькадой, царь Агванка Вачаган Барепашт (Благочестивый) (V в.) решает отдохнуть на берегу реки Каркар. Неожиданно уставшие и испытывавшие жажду кони начинают ржать и топтаться на месте. По приказу Вачагана растоптанный участок был разрыт и обнаружен родник, названный Вараракном («Обильный родник»). Возникшее впоследствии на данном месте поселение получило именно это название. В позднем Средневековье Вараракн вошел в состав Хаченского меликства. В конце XVIII в. здесь была основана зимовка Шушинского хана, названная Ханен бах. т.е. Ханский сад. После переименования поселение получило название Ханкенди (Ханское село) (Атлас Нагорно-Карабахской республики. 2009. С. 33)*

армянское – в предгорной и нагорной части, «по склонам гор и в горных ущельях», поскольку армяне в то время «избегали селиться на низменности, представляющей неблагоприятные климатические условия для оседлого населения» (*Деконский*, 1886. С. 233). На характер расселения представителей этих общностей в свое время не раз обращали внимание разные авторы. Например, Е. Науменко, составляя военно-статистическое описание Елисаветпольской губернии, писал: «Если мы проведем линию, отделяющую Армяно-Ганджинскую горную систему от Прикуринской низменности, то эта линия будет вместе с тем отделять армян от татар; татары населяют сплошь всю равнину Прикуринскую, степную площадь между Курой и Араксом и степи Джебраильского уезда. Армяне же населяют предгорную полосу шириною приблизительно верст в 30» (*Науменко*, 1903. Ч. 1. С. 280). По словам А.Г. Деконского, «уезды Шушинский и Джебраильский делятся на пять экономических полос: на летние пастбища, горную полосу, предгорье, низменную полосу и степи. Три средние полосы населены оседлыми жителями, а летние пастбища и степи служат, поочередно, убежищем для кочевников» (*Деконский*, 1886. С. 225). Такой же принцип расселения обозначен и на составленной Е. Кондратенко этнографической карте Елисаветпольской губернии (*Кондратенко*, 1896).

В целом к концу XIX в. армянское население Арцах–Карабаха, пройдя через свою многовековую непростую историю, значительно поредело. Об этом епископ Макар Бархударянц оставил следующие, полные горечи, строки: «Армянин-исследователь впадает в подлинное изумление и оторопь, видя, что некогда населенный миллионами армян Арцах, почти полностью обезлюдел. Да, полностью опустело от всего армянского и армянской веры население областей Пиан, Муган, Варданакерт, Аранрот, Три, Роцпатеан, Агуз, Тучкатак, Ути-Арандзнак, Шикашен, Кохт, Бердадзор, Арчланк, Вакунис, Цар и Ырстак, наполовину или по большей части обезлюдели области Гардман, Парисос, Кавс или Кусти, Заве, Джраберд, Хачен, Варанда и Дизак. Куда делось их армянское население? Часть его пала жертвой голода и чумы 1798–1799 годов, другая часть угнана пленниками в Персию. Кто-то перебрался в Турецкую Армению, другие – в Персию, часть в Шаки и Шемаху, кое-кто в Кахетию и Грузию, часть – в Баку, Кубу, Дербент и Россию. Едва ли один из десяти остался ныне в Арцахе, дорогой читатель.

Если не веришь, то окинь взглядом перечень развалин, приведенный в конце книги» (*Бархударянц*, 2009. С. 20, 21).

По результатам проведенной в 1921 г. в Азербайджане Сельскохозяйственной переписи[1], общая численность населения Нагорного Карабаха составляла 135,5 тыс. человек, в том числе армян было 127,9 тыс. (94,4%), тюрок – 7,6 тыс. (5,6%). Согласно другим, более подробным данным этой переписи, проанализированных М. Карапетяном, население разделенного на пять районов Нагорного Карабаха (в границах созданной позднее НКАО, без г. Шуши) составляло 129243 чел., из них армян было 122426 чел. (94,73%), тюрок – 6560 чел. (5,07%), греков, русских, курдов – 267 чел. (0,20%). В Шуши проживали 9223 чел., из них тюрок было 8894 чел., армян – 289 чел., других национальностей – 40 чел. Таким образом, после учиненных в марте 1920 г. погромов и резни армянское население в городе сократилось в десятки раз по сравнению, например, с 1914 г., когда оно составляло 22004 чел. (*Карапетян*, 1991. С. 10). По сельским районам армянское и тюрко-татарское население в 1921 г. распределялось следующим образом (табл. 2):

Таблица 2

Распределение армянского и тюркского сельского населения по числу хозяйств и численности в районах Нагорного Карабаха по переписи 1921 г.*

Всего			В том числе			
			Армяне		Тюрки	
Район	Общее число хозяйств	Число в них человек	Число хозяйств	Число в них человек	Число хозяйств	Число в них человек
Варандинский	6374	30413	6308	30104	66	145
Дизакский	5903	29926	5877	29806	26	120
Джрабердский	6053	31283	5710	29480	303	1570

[1] *Эта перепись проходила в очень тяжелых условиях. Жители ряда сел не были переписаны, так как эти села были брошены крестьянами. Сама перепись была сопряжена с опасностью, от рук разбойников погибли два ответственных руководителя переписью (Кочарян, 1925. С. 9).*

Хаченский	**7620**	**34355**	**7344**	**33036**	**271**	**1285**
Шушинский	**705**	**3266**	**-**	**-**	**705**	**3266**
Всего	**26655**	**129243**	**25239**	**122426**	**1371**	**6550**

**Составлено по: Азербайджанская сельскохозяйственная перепись 1921 г., 1924 (Карапетян, 1991. С. 20).*

Итак, после пережитых трагических событий 1918–1920 годов армян совсем не осталось в селах Шушинского района, где стали проживать только тюрки. В остальных районах Нагорного Карабаха армяне продолжали составлять подавляющее большинство (Азербайджанская сельскохозяйственная перепись 1921 г. 1924. Т. III. Вып. XVII. С. IV).

Земельные и сословные отношения в Карабахе в XIX в.

Если во второй половине XVIII в., при существующей в то время реальной власти армянских *меликов*, номинально правящие в Карабахе ханы не имели права распоряжаться землей, то после присоединения Карабахского ханства к России стали меняться существовавшие там прежде земельные и сословные отношения. Когда в 1805 г. Ибрагим-хан Шушинский по Курекчайскому трактату перешел под покровительство России, он получил права наследственного владетеля. Его сын Мехтикули-хан, пользуясь предоставленными ему наследственными правами, стал, как упоминалось выше, щедро раздавать жалованные грамоты на земельные владения своим приближенным, возводимым иногда даже из низшего сословия в бекское достоинство, положив тем самым начало распространению в Карабахе частного землевладения. Об этом в источниках имеется немало сведений. Так, К.О. Зубарев в «Записке о Карабахской провинции», представленной им графу И.Ф. Паскевичу в рапорте от 20 апреля 1830 г., писал об этих действиях Мехтикули-хана: «Сей, предаваясь азиатской неге и роскоши, пренебрегал делами своего владения, предоставив некоторые селения в управление разным любимцам, дав им титул беков. Беки сии, управляя селениями на правах грабежа и насилия, обязаны были давать хану хлебную и денежную подати для собственного его содержания и для платежа дани России, составлявшей в год 8 тысяч червонцев. Впрочем, хан,

как из всех его грамот видно, давал селения не в потомственное владение, а только одному лицу вместо жалованья, и то до тех пор, пока получивший селение находился на службе, но и в этом случае давались не люди, а только доходы с земли, обрабатываемой ими. При описании селений беки, пользуясь незнанием русского Правительства и примером князя Мадатова, показывали селения, никогда им не принадлежавшие, своею собственностью, а чиновники, описывавшие Карабаг, не разсмотрев доказательств их, записывали со слов их те селения за ними, и это неосновательное описание до сего времени служит бекам доказательством прав их на недвижимые имения. После сего описания военно-окружные начальники Карабага и коменданты, почитая себя полновластными властелинами, раздавали селения, оставшиеся за казною, своим любимцам, не только бекам, но даже переводчикам, есаулам, купцам и другим простолюдинам, находившим средства приобретать их благосклонность. Раздача деревень казенных производится и поныне без ведома главного начальства, и зло сие так усилилось, что ныне в Карабаге находится весьма незначительное число казенных селений» (АКАК. 1878. Т. 7. Док. 411. С. 460).

Тогда же полковник Миклашевский в рапорте И.Ф. Паскевичу от 22 апреля 1830 г. писал: «Известно, что правление Мехти-кули-хана Карабагского было самое расточительное, и что он, как человек слабый, бесхарактерный, был всегда управляем безусловно своими приближенными. Получив богатое наследство от отца своего, Ибрагим-хана, богатое потому, что почти все земли и все имения были в руках отца его, он лучшие свои поместья, откупные статьи и прочие источники доходов, расточил в руки Рустем-бека, Гаджи-агалар-бека, князя Мадатова и других, так, что ныне казна владеет в Карабаге тем, чем владел хан в последний год своего правления, т.е. совершенно ничтожною частью Карабага» (АКАК. 1878. Т. 7. Док. 412. С. 463).

По словам А.Г. Деконского, Мехтикули-хан за различные услуги жаловал беков «имениями населенными и ненаселенными. В первом случае беки заменяли собою хана и сами творили над людьми суд и расправу, облагая их платежами в свою пользу, по своему усмотрению; во втором случае они пользовались землею для выпаса своего скота или табунов лошадей, или же отдавали эти имения в пользование крестьянам из известной части дохода,

обыкновенно из 1/10 части урожая. В обоих случаях земли считались бекскими». Когда в 1822 г. Мехтикули-хан бежал в Иран, а вместе с ним и многие подвластные ему беки, Карабах был объявлен русской провинцией, а земля – собственностью царской казны. Однако по возвращении их «им была дарована амнистия и, “согласно Высочайшим рескриптам, от 13-го июля 1830 г. и от 6-го декабря 1846 г.”[1], за ними были утверждены права на те имения, “коими роды их обладали во время присоединения мусульманских провинций” и которые теперь “находятся в безспорном их владении”. Таким образом, указанными рескриптами была признана в Карабахе частная собственность. И бекам открывалась возможность доказывать свои права на владения имениями… После обнародования Высочайшего рескрипта 1846-го года проявилось в полной силе стремление частных лиц (беков, агаларов и меликов) к завладениям различных казенных земель и угодий. Прибегали даже к подложным ханским грамотам, подкупали свидетелей относительно давностного безспорного владения». В результате, пишет А.Г. Деконский, «две трети селений Шушинского и Джебраильского уездов принадлежит в настоящее время частным владельцам» (*Деконский*, 1886. С. 226).

В итоге ко времени учреждения Карабахской провинции тюрко-татарские землевладельцы стали в ней преобладать, но их земли по-прежнему находились преимущественно в низменной части Карабаха, где в основном проживало тюрко-татарское население, а в Нагорном Карабахе в их поместьях жили главным образом армяне (*Лисицян*, 1992. С. 44).

Другой формой землевладения было государственное, или казенное. Им стали в основном земли бывшего карабахского хана, земли, конфискованные русским правительством в судебном порядке у некоторых землевладельцев, покинувших Карабах и бежавших в Иран, и земли тех, кто враждебно относился к русским властям (*Мкртчян*, 2010. С. 46).

В сословном отношении население Нагорного Карабаха к середине XIX в. делилось на привилегированное и непривилегированное. К первому принадлежали представители местного землевладельческого дворянства: члены бывшей ханской семьи, беки, армянские мелики, представители христианс-

[1] *Рескриптом от 1846 г. царская администрация официально узаконила земельные права армянских меликов и беков как собственников и частновладельцев, по отношению к которым крестьяне должны были нести определенные повинности и платить налоги.*

кого и мусульманского духовенства, купцы. Среди меликов и беков были как наследственно-родовые представители этого дворянского сословия, звание которым было в свое время пожаловано еще персидскими шахами особыми фирманами, так и ханские мелики и беки, которые были возведены в это достоинство позднее ханскими жалованными грамотами. К меликам и бекам в крестьянском обществе XIX в. часто относили и сельских старшин (их называли персидскими терминами *кехва, кедхуда*), которые, в отличие от потомственных меликов, принадлежали по своему общественному положению к земледельческому классу и наравне с крестьянами занимались земледелием (*Акопян*, 1988. С. 41).

Говоря о дальнейших судьбах армянского дворянства, С.Д. Лисициан отмечал, что за время нахождения Карабаха в составе России сословные отношения в нем существенно изменились, поскольку в новых политико-экономических условиях прежние «сословные группировки персидско-армянской общественности оказались совершенно непригодными и стали быстро разлагаться, уступая место новым формам. Прежде всего этот процесс коснулся привилегированного сословия местного землевладельческого дворянства, прямых потомков меликов, которых император Павел называл “державными владетелями” Карабаха. С введением русских учреждений мелики, как и ханы, лишились своих публично-правовых преимуществ, перешедших к представителям нового чиновничества и военной власти. Мелики, как и ханы, были низведены на положение простых помещиков, причем за ними были укреплены в качестве частной собственности обширные земельные пространства, а крестьянское население было поставлено в еще большую, чем до того, экономическую от них зависимость. Но царская власть ловко использовала унаследованную дворянским сословием тягу к военно-административной деятельности и, поддерживая его тщеславие, втягивала одно поколение за другим в ряды своих войск, но значительно в меньшей степени привлекало на административную работу. Двери дворянских военных училищ и кадетского корпуса были широко открыты перед детьми меликских семейств. Они попадали туда с самых юных лет, затем дослуживались до высших чинов в армии, оставаясь по преимуществу во внекавказских войсках, куда их предпочтительно направляла царская политика. Старшее поколение, обеспечив себя пенсиями и другими дохо-

дами, возвращалось еще в свои поместья и проводило там остаток своих дней... Вся система родственных связей, построенная на прочных нормах обычного права и достаточно гарантировавшая в дорусские времена внутреннюю родовую спайку, быстро расшатывалась. Авторитет мелика падал в глазах младших членов рода (*беков*), тем более, что первенство определялось в новых условиях не происхождением, а фактически лично приобретенным служебным положением… Дробление дворянских земель – результат российского закона о наследовании собственности, еще в большей мере приводило к нарушению внутриродовых юридических норм. Многие мелкоземельные дворяне как из меликских домов, так и из былых подручников, уже не могли оставаться в деревне и покидали ее, так как с установлением гражданского мира размножение меликских родов не умерялось систематическими потерями эпохи феодальных кровавых междоусобий. Участки до того мельчали, что часть дворян должна была искать иного вида заработка и видела свое спасение в лучшем усвоении русского языка и русского образования, так как тогда открывался доступ к службе в администрации, суде, в войске» (*Лисицян*, 1992. С. 45-47).

В 1886 г. в Шушинском и Джебраильском уездах из числа представителей бекского сословия было 5023 чел., из числа представителей армянских меликов – 1741 чел.; к 1902 г. общее число этих представителей увеличилось здесь до 9521 чел. В 1886 г. в трех уездах – Шушинском, Джебраильском и Джеванширском – христианское и мусульманское духовенство составляло 2381 чел., в 1902 г. – около 3000 чел. (*Науменко*, 1903. С. 330).

К непривилегированному сословию относились крестьяне. Хотя все они назывались государственными, их различали в зависимости от того, на чьей земле они жили: государственные, или казенные и частновладельческие, или бекские. При этом характерной особенностью Нагорного Карабаха было то, что, в отличие от остальной части Восточной Армении, где преобладали государственные крестьяне, здесь наибольшую долю составляли частновладельческие крестьяне. Крестьяне, жившие на государственной земле, считались не собственниками, а землепользователями. Крестьяне, жившие на частновладельческой земле, находились в личной зависимости от ее владельца, хотя и не принадлежали ему на правах собственности, как принадлежали, например, крестьяне своему помещику в России. В этом

случае личная зависимость карабахского крестьянина за пользование им земельным наделом заключалась в отбывании повинностей, в частности отработочной ренты, работы в качестве слуг и т.п. Небольшое число армянских крестьян (около 100 семейств) проживало также на монастырских землях, принадлежавших Карабахской епархии Армянской церкви. Но эти земли большей частью представляли собой лесные или пастбищные участки и практически не были пригодны для земледелия, поэтому были заброшены либо захватывались частными землевладельцами (*Мкртчян*, 2010. С. 46–48).

Крестьянская реформа, осуществленная согласно указу от 14 мая 1870 г. в Закавказье, в Нагорном Карабахе касалась только составлявших наибольшую долю там частновладельческих крестьян, перешедших в категорию «временнообязанных». В отношении этих крестьян реформа отменила их личную зависимость от своих землевладельцев и закрепила за ними находившиеся у них земельные наделы в постоянное пользование, дав при этом им право выкупа этих наделов с согласия частных владельцев. Но, в отличие от проведенной 19 февраля 1861 г. реформы в России, в Восточной Армении государство не предоставило местным крестьянам нужной финансовой помощи в виде ссуды для этих выкупов. Поэтому в течение нескольких десятилетий подобные выкупы земельных наделов практически не велись, и карабахские крестьяне по-прежнему продолжали отбывать повинности за пользование землей, которая, как и прежде, признавалась наследственной собственностью «высшего сословия». Положение изменилось лишь позднее, когда 20 декабря 1912 г. царская администрация приняла решение об освобождении временнообязанных крестьян Тифлисской, Кутаисской, Ереванской, Елисаветпольской и Бакинской губерний от каких-либо обязанностей перед частновладельцами и о выкупе ими с помощью государства земельных наделов в обязательном порядке (ПСЗРИ. Т. 32. Отд. III. 1912 г. (38539); *Акопян*, 1988. С. 42, 43; *Мкртчян*, 2010. С. 49, 50).

В то же время крестьянская реформа 1870 г. повлияла на значительное сокращение доходов карабахского дворянского сословия, что способствовало тому, что дворяне, передавая свои земельные участки в аренду на условиях обычного права крестьянам, все чаще начинали оставлять свои сельские поселения и устремляться в города, где стали заполнять собой

ряды офицерства, чиновничества, овладевать профессиями врачей, адвокатов, инженеров, агрономов, а к концу XIX в. стали вовлекаться и в торгово-промышленную жизнь развивающихся городов, прежде всего Баку и Тбилиси, превращаясь в представителей нарождающегося буржуазного сословия. Остававшиеся в Нагорном Карабахе потомки меликских и других армянских родов, в условиях продолжающегося дробления земельных наделов, нередко сливались с зажиточным крестьянским сословием, порой ничем от него не отличаясь (*Лисицян*, 1992. С. 47). Недаром Мариэтта Шагинян писала: «Нагорный Карабах – феодальная область, дворянский кусочек Армении. Здесь сохранились старинные княжеские роды, меликства, поставлявшие для русской государственной службы полковников и генералов. Но эти мелики не похожи на мечтательных и гордых грузинских князей. Возвратился седоусый чин к себе в Карабах, снял николаевскую шинель, сам идет на гумно, на молотилку, а спит в таком же исконном карабахском “карадаме” (черной избе) без окон, с отверстием для дымохода, как и его крестьяне, разве только построит и побелит его чище, по-генеральски. Такие княжески-крестьянские палаты хорошо сохранились в селении Чанахчи, у рода князей Шах-Назаровых» (*Шагинян*, 1927. С. 5, 6).

Происходивший в этот период процесс перехода из сел в города коснулся и довольно сильного в Нагорном Карабахе армянского духовенства, имевшего здесь издавна свой Католикосат. Всецело поддерживая местные социально-политические интересы карабахских армян, представители духовенства, наряду с меликами неоднократно принимали участие в организации сопротивления мусульманским завоевателям, первыми (как католикос Есаи hАсан Джалалян) поддержали идею присоединения к России, вместе с меликами вели активную переписку с русскими царями, которых просили как об оказании им военной помощи, так и о возможном протекторате со стороны России над Карабахом.

Существовавшие в Карабахе средневековые монастыри владели обширными населенными территориями, в которых они в своих отношениях к крестьянам руководствовались теми же нормами обычного права, что и меликские землевладения. Подобная общность экономических интересов привела к полному сближению сначала влиятельного черного духовенства, а затем и белого с дворянским сословием. Однако после того, как русские

власти закрепили за монастырями их земельную собственность, помещики и общества государственных крестьян стали прилагать всевозможные усилия к расширению своих земель за счет монастырских, в результате земельные владения духовенства, а значит и их доходы значительно сократились. Кроме того, с ростом уровня образования и соответственно культурных запросов населения сокращалось и число желающих присоединяться к монастырской братии, поэтому к концу XIX в. в ряде монастырей Нагорного Карабаха, кроме настоятеля, уже не было ни одного инока. Несколько медленнее сокращалось и число белого духовенства. Если раньше их дети, как правило, продолжали священническую службу, то после окончания учебных заведений, в том числе основанной в 1838 г. Шушинской духовной семинарии, они редко возвращались в свое сословие, предпочитая уйти на заработки в города, чтобы поступить на службу в какое-либо правительственное учреждение, стать военным либо заняться торговлей и т.п. (*Лисицян*, 1992. С. 48–52).

В 1914 г. Карабахская епархия Армянской церкви все еще имела 222 действующие церкви, 188 священнослужителей, 206 768 прихожан, 224 армянских сел (Арарат. 1914. С. 637; цит. по: Нагорный Карабах, 1988. С. 19). Спустя три года, к 1917 г., число церквей в Карабахе сократилось до 116, в 1928 г. – до 27 (*Петрушевский*, 1930. С. 3), а к началу 1930-х годов все церкви были закрыты и в 1932 г. была ликвидирована сама епархия.

Что касалось государственных крестьян, в отношении которых реформа не распространялась, то среди них в основном еще сохранялась общинная форма землепользования. Так, по свидетельству А.Г. Деконского, во всех селах Шушинского и Джебраильского уездов существовала общинная форма владения землей, при этом если в горных селах происходили периодические переделы земель, то «на низменности крестьяне переделяют землю или через весьма долгие промежутки времени или же совсем не переделяют ее». Но и в горных селах, где в основном жили армяне, переделу не были подвержены усадебные земли, сады и огороды, а также некоторые «пахотные участки, на расчистку которых из-под леса было положено немало труда». В отношении других пахотных земель наблюдались «двоякого рода переделы: коренные, когда перераспределяется вся земля, и частные, когда вследствие изменения состава дымов, крестьяне прирезают недостающие

дыму полосы земли, или же отрезают от них лишнюю землю» (*Деконский*, 1886. С. 258, 260, 262). В случае перераспределения всей земли, то, например, в Шушинском (как и в соседнем Зангезурском) уезде при таком распределении земли основной единицей служил (причем, независимо от его возраста, поскольку ему могло быть даже 12 лет) только женатый мужчина, считавшийся «целой головой» (*клёх*, т.е. «голова» либо *баш* от перс. «голова») и поэтому получавший полный земельный надел, за который отбывал подати и повинности; неженатый мужчина в возрасте более 16 лет и способный к работе, умеющий управлять сохою или плугом, признавался за «половину головы» (*кес клёх*); мальчики в возрасте от 12 до 16 лет, которые могли быть погонщиками во время пахоты, считались «четвертью головы». Остальные дети до 12 лет, а также не способные к работе старики мужского пола и женщины не принимались в расчет при разверстке надельных участков. Исключение составляли лишь вдовы с малолетними детьми, которые, по усмотрению общества, наделялись землей наравне с мужчинами. Сам земельный раздел происходил следующим образом. Сначала выявлялись размер общего земельного фонда общины и число «голов» (*клёх*ов), входящих в данную общину. После этого общий земельный фонд делился на число «голов», в результате чего определялась площадь пахотной земли и сенокоса, приходившихся на один «*клёх*». Затем подлежащие распределению земли сельские жители делились на «десятки» (*таснак*) таким образом, чтобы в каждый десяток входило равное число «голов». Далее весь земельный фонд по жребию распределялся между *тасна-ками,* после чего выбранный в каждом *таснаке* «десятник» (перс. *дагбаши*) производил внутреннее распределение земли между членами *таснака* (*Деконский*, 1886. С. 262; *Лисициан*, 1955. С. 244; *Акопян*, 1988. С. 56, 57).

Если в середине XIX в. в Карабахе еще существовали различные формы земельных переделов, то позднее, в 80-х годах XIX в., была введена подушная система переделов земли, при которой каждая семья получала долю, соответствующую числу входивших в нее душ обоего пола (*Егиазаров*, 1889. С. 68). Однако такая форма не всегда соблюдалась. Так, по сообщению А.Е. Хан-Агова, из всех сел Джеванширского уезда только в двух из них было установлено правильное подушное распределение земли, а в остальных селах «с отдаленных времен и по настоящее время, земля не подвер-

галась переделу, а переходит как наследственная собственность из рода в род. В редких случаях при действительной нужде и бедности кого-либо из своих членов, крестьяне целым обществом решают урезать участок земли у многоземельного для передачи нуждающемуся» (*Хан-Агов*, 1887. С. 365).

Таким образом, во второй половине XIX в. во всех трех уездах Нагорного Карабаха, где большинство сел были частновладельческими, общинное землепользование, хотя в определенной мере и сохранялось среди государственных крестьян, имело тенденцию к сокращению. В целом это приводило к развитию здесь арендных отношений, превращению земли в предмет купли-продажи и в итоге способствовало, с одной стороны, процессу имущественного расслоения крестьян и даже к обезземеливанию многих из них, а с другой стороны, давало возможность землевладельцам расширять свои помещичьи владения за счет приобретения крестьянских наделов. В результате в трех уездах Нагорного Карабаха обеспеченность землей частновладельческих крестьян была в среднем не более, чем 0,6 десятины (1 десятина = 1,09 га) на человека и по этому показателю была едва ли не самой низкой в Закавказье. Хотя жившие на государственной земле казенные крестьяне были несколько более обеспечены землей, но этот показатель варьировал по разным районам и охватывал не всех кресс-тьян. Кроме того, из-за отсутствия четкого межевания отдельные участки государственной земли могли захватываться разными владельцами, что приводило к еще большему обезземеливанию казенных крестьян (*Мкртчян*, 2010. С. 50–53). Таковы были в Нагорном Карабахе в XIX в. земельные отношения между разными сословными группами населения.

Хозяйственные занятия

Традиционный образ жизни, веками сохранявшийся карабахскими армянами, сложился на основе комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства, в условиях вертикальной зональности и умеренно континентального климата. Наибольший удельный вес в Нагорном Карабахе составляло земледелие, а скотоводство, хотя и играло немаловажную роль, являлось «подчиненной отраслью хозяйства» (*Хан-Агов*, 1887. С. 389). Именно развитым земледелием был обусловлен здесь характер скотоводства, в котором

преобладало разведение тяглового скота (волы, быки, буйволы) по сравнению с мясо-молочно-шерстным скотом (коровы, овцы, козы).

В пахотном земледелии главную роль играло полеводство с широким разнообразием таких зерновых культур, как пшеница, ячмень, просо, рожь, лен, хлопок, рис (чалтык), кунжут. Хотя в разных местах соотношение возделываемых культур было неодинаковым, повсюду преобладала пшеница – яровая и озимая. Например, в Джеванширском уезде пшеница занимала до 70% всех посевов, ячмень – около 25%, остальные 5% отводились под просо, лен, хлопок, рис (*Хан-Агов*, 1887. С. 389). В том же уезде, но в расположенном на низменности селе Саров «хлебопашество имеет здесь широкое распространение, и на него саровец смотрит, как на источник своего пропитания. Все полевые работы отправляются буйволами и быками. Из злаков разводят здесь пшеницу, ячмень, овес, просо и рис; последний достигает роста человека. Земля здесь очень плодородна, она дает богатый урожай, но у жителей ощущается недостаток земли, вследствие чего они арендуют еще землю у посторонних помещиков, часто верст за 30 от Сарова. Своими неутомимыми трудами в занятиях хлебопашеством саровцы удивляют соседей-татар, которым лень пользоваться, как следует, наделенной землей» (*Григоров*, 1888. С. 127).

Получаемые от земледелия урожаи засеваемых культур зависели от двух главных факторов: от количества и качества обрабатываемой земли и от степени ее орошения. При этом в нагорной и частично предгорной зоне, где из-за частых осадков не ощущалось особой необходимости в искусственном орошении, размеры посевов находились в прямой зависимости от размеров удобной для пахоты земли (которой в горах было мало), от обеспеченности пашен от потрав скотом кочевников, направлявшихся летом из степной полосы на высокогорные пастбища, а также от числа рабочих рук крестьян. В горах сеяли большей частью яровую пшеницу, которая была урожайнее и ценилась дороже озимой. Сев производили в зависимости от природно-климатических условий. Например, в Джеванширском уезде яровую пшеницу засевали весной в средних числах мая, озимую – осенью в начале октября. В горах хлеба созревали во второй половине августа и свозились на гумна в середине сентября (*Хан-Агов*, 1887. С. 389, 390). В то же время в селе Касапет (Кусапат) того же уезда сеяли больше озимую пшеницу, чем

яровую. Там, после того как предназначенный к посеву участок земли весной пропахивали плугом, его оставляли незасеянным до осени; затем осенью засевали, перепахивали землю сохой и сразу же поливали; до жатвы поле полагалось полить дважды, но из-за недостатка воды его поливали нередко всего один раз, а то и ни разу (*Израелов*, 1892. С. 57). В селе Даш-Алты (Карин так) Шушинского уезда сев производился раньше, там уже с конца марта, иногда с середины апреля сеяли яровую пшеницу, ячмень, просо и рожь, а осенью, с 15–20 августа, засевали только озимую пшеницу и ячмень. При этом там сеяли обычно пшеницу невысокого сорта – *гюргани*, поскольку хороший сорт – *зарда* не давал должного урожая. По сообщению Г. Осипова, лет за десять до его исследования, один человек привез в это село из Ирана несколько горстей того же сорта пшеницы *гюргани,* но не белого, а красного цвета – *кармраhаск.* Оказалось, что этот сорт, в отличие от белого, стал давать прекрасный урожай, кроме того, легко переносил засуху (*Осипов*, 1898. С. 110). В селе Касапет крестьяне предпочитали сеять пшеницу сорта *зарда*, которая по цвету зерна была четырех видов – *кармир зарда* (красная), *сиптак зарда* (белая), *сев зарда* (черная) и *тегн зарда* (желтая), при этом наиболее засухоустойчивым и поэтому более дорогим был белый сорт *зарда* (*Израелов*, 1892. С. 57).

В основной части предгорной и спускающейся к низменности полосе, особенно в долинах и котловинах, где удобных участков обрабатываемой земли было больше, там главным условием для получения урожаев было искусственное орошение, требовавшее немало времени на проведение специальных оросительных канавок, проходящих по пашням.

Карабахские армяне вели земледельческое хозяйство в соответствии с залежной системой, при которой земля предварительно делилась на несколько участков, из которых пока одни обрабатывались в течение нескольких лет, другие находились под паром и предназначались в качестве выгонов для скота, при этом участки с лучшими травами оставлялись для сенокосов. Когда по мере истощения почвы урожаи снижались с земельных участков, их оставляли под паром, а распахивали другие участки. По традиции залежные участки крестьяне оставляли под паром от 6 до 12 лет, но в связи с увеличением численности населения во второй половине XIX в. эти сроки стали постепенно сокращаться до 3-4 лет. В сокращении этих сроков

играло роль и то обстоятельство, что новые пахотные угодья, расширяющиеся за счет лесных расчисток, либо находившиеся вблизи леса, быстро зарастали кустарниками и колючкой, что требовало больших усилий при новой обработке земли под посевы. При этом если в горных селах пахотные участки стали оставлять под паром большей частью до 3 лет, то на низменных участках, где было мало воды, земля отдыхала 2 года, а где была налажена оросительная система, там земля обрабатывалась ежегодно, а иногда даже дважды в год (*Деконский*, 1886. С. 298–300).

В тяжелый период 1918–1920-х годов конфликта с властями Азербайджана карабахские армяне, лишенные возможности распространенного среди них ранее отходничества в города, прежде всего на нефтяные промыслы в Баку или Грозный, где они получали дополнительные заработки, а также не имея возможности вследствие острого малоземелья прокормиться на своей земле, стали еще интенсивнее расширять площади посевов за счет вырубки растущих здесь в изобилии лесов. В результате сокращения, особенно на юге, лесных массивов, которые способны были удерживать в почве влагу, во многих местах произошло нежелательное обмеление рек и усыхание родников.

Командированный «Обществом обследования и изучения Азербайджана» летом 1924 г. в Нагорный Карабах Г.А. Кочарян в своем отчете писал, что «нигде земледелие так скудно не вознаграждается, как в Нагорном Карабахе, и это несмотря на колоссальный труд, который крестьяне вкладывают в обработку земли». Причина тому – острое малоземелье, поскольку «из-за гористой поверхности имеется мало удобной земли для возделывания. Пашни здесь лепятся на скатах гор, сползают на холмы, прячутся между каменистыми грядами, куда слегка нанесло земли». При этом эта Область «являлась в республике самой густонаселенной. Если по переписи 1921 г. на одну кв. версту [1,14 кв. км – А. Т.-С.] приходилось число душ обоего пола в Нагорном Карабахе – 36,1, то, например, в Ганджинском уезде – 19,1, Шамхорском – 19,0, Бакинском – 17,2 и т.д.». Кроме того, урожай здесь бывает под угрозой различных неблагоприятных атмосферных явлений, в частности частого градобития, обильных дождей либо засухи. При этом «недостаток воды – второе зло после малоземелья». Поэтому «обработка

земли в Нагорном Карабахе требует гораздо большего труда, чем в других местах в Азербайджане» (*Кочарян*, 1925. С. 6, 7, 13, 16, 18).

Среди карабахских армян издревле были распространены те же типы и названия земледельческих сельскохозяйственных орудий, которые были характерны в целом для армян (подробно см.: *Бдоян*, 1972). Многие века землю здесь вспахивали пришедшей на смену примитивной мотыге деревянной сохой (*hapop, вецки,* мест. *кыр*) с железным лемехом, в которую впрягали одну-три пары волов, быков или буйволов. В долинах и реже в нагорной зоне землю пахали также тяжелым деревянным колесным плугом (*гутан*) с резалом и широким лемехом, в который впрягали, в зависимости от его величины и условий местности, от 6 до 11 пар тяглового скота. Соху использовали для разрыхления поднятого слоя, а также на склонах гор, где пройти с плугом было сложно. Сохою проводились также оросительные канавки; в этих случаях к сохе вместо лемеха привязывали или пучок сучьев, или небольшой брусок с отворотами наподобие крыльев, при помощи которых раздвигалась земля. Для проведения каждой канавки сохой проходили дважды по одному и тому же направлению (*Хан-Агов*, 1887. С. 366). В селе Даш-Алты, например, где земля была не очень хорошего качества и поэтому необходимо было удобрять ее навозом, некоторые участки невозможно было распахивать даже сохой, тогда землю вскапывали заступом. Г.А. Кочаряну приходилось видеть в Джраберде (близ села Ванк) пашни, которые также обрабатывались заступом, без помощи рабочего скота, поскольку животные из-за сильной крутизны не могли удержаться на такой пашне (*Кочарян*, 1925. С. 46, примеч. 9). Но в основном в Нагорном Карабахе пользовались либо плугом, либо старинной сохой, в которую запрягали 4–6 быков. Плуг не могли употреблять в случае слишком гористого ландшафта, например, в том же селе Даш-Алты его почти не использовали, поскольку пахотные участки находились на горных склонах, к тому же земля там была каменистая, с массой корней, поскольку раньше там находились густые леса. Один и тот же участок земли здесь вспахивали через год, отчего земля сильно истощалась. В этом селе многие из крестьян, которые не занимались хлебопашеством, сдавали свои участки в аренду с условием получать от одной трети до половины собранного урожая (*Осипов*, 1898. С. 109, 110). Соху, в которую впрягали по паре буйволов и

волов или три пары волов, использовали при пахоте и в Гадруте (*Давидбеков*, 1888. С. 173).

Поскольку плугом как дорогим орудием владели далеко не все и не каждому его владельцу было под силу выставлять полную тягу, несколько крестьянских хозяйств, как правило, братьев или дальних родственников, иногда соседей, по установившемуся издавна в народе порядку, объединялись вокруг одного из владельцев плуга в товарищества-супряги (*hарках, hракаш*) на определенных правовых началах. Например, по приведенным А.Е. Хан-Аговым сведениям по Джеванширскому уезду, для начала работ одним плугом было необходимо в среднем 8 пар быков, которые стоили в то время приблизительно 320 руб., сам плуг стоил 35 руб., итого 355 руб. Условия, на которых члены товарищества вспахивали землю, были следующие: если, к примеру, шестью хозяевами выставлялось 8 пар рабочего скота (при этом у одного из них было 3 пары, а у остальных по паре), то хозяин плуга, вступая в это товарищество, признавался выставившим две пары скота. Наемных рабочих рук при этом не требовалось, поскольку для каждого из членов товарищества работали сообща все остальные (если кто-либо не хотел лично принимать участие в работе, он должен был вместо себя послать кого-то). Число рабочих дней было прямо пропорционально числу голов рабочего скота. Так, для каждого из пяти членов товарищества плуг должен был работать по одному дню, для владельца плуга – два дня, для выставившего 3 пары скота – три дня. Таким образом, работа велась в течение 10 дней, т.е. столько, сколько членами товарищества было выставлено пар рабочего скота, считая и плуг. К этому числу рабочих дней прибавлялся еще один день работы, предназначенный для ночного сторожа, который караулил скот. Следовательно, если за норму принималась единица, то работа для всех членов товарищества должна была быть закончена за 11 дней, если же за норму принимались две единицы, то работа продолжалась 22 дня. Полагалось, чтобы в период рабочего времени каждый член товарищества в тот день, когда все работали на него, должен был снабдить всех пищей и водой, при этом выставивший три пары скота был обязан обеспечить всех едой в течение трех дней, хозяин плуга – в течение двух дней, а сторож – одного дня. Обычно одну десятину земли можно было

вспахать плугом за три дня, а сохою – за 5–6 дней (*Хан-Агов*, 1887. С. 389, 390).

Для боронования применялась борона (*тапан, цакан*), состоящая из длинной ветви дерева, расщепленной на конце в виде широкой метлы, в промежутки которой вплетались дубовые ветви, между которыми укреплялись зубья, разравнивающие вспаханную землю; одновременно ими рыхлили землю и закапывали зерна. Для уборки урожая использовали широкие и узкие серпы (*мангах*), причем одни из них употребляли для жатвы злаков, другие – трав. До жатвы крестьяне косили траву. Жатва проходила обычно во второй половине июня. Поскольку в Нагорном Карабахе к концу лета обычно шли дожди, были часты туманы, во время которых невозможно было молотить зерно, крестьяне старались управиться с этими работами как можно скорее.

В целом такие трудоемкие земледельческие работы, как пахота, сев, жатва, были обязанностью исключительно мужчин. У женщин были другие обязанности. Например, когда с наступлением весны из-за сильных дождей на нивах вырастали сорняки, крестьянки «целыми толпами идут очищать нивы от сорных трав; эта работа самая трудная, тяжелая и продолжительная, ибо они с утра до вечера, с ножами в руках, должны вырывать сорную траву обязательно на всех нивах: иначе никакого урожая они не получат» (*Осипов*, 1898. С. 111). Но в основном женщины включались в работу, когда собранные снопы, перевезенные на лошадях, мулах и ослах, доставлялись на гумно (*кал*). Здесь крестьянки должны были предварительно хорошенько очистить гумно от сорных трав, полить его водой, а сверху засыпать саманом, чтобы гумно не высохло от палящих лучей солнца. Затем они начинали молотить колосья при помощи *кам* – деревянной доски с вбитыми в нее острыми камнями, которую волочили по разостланным на гумне снопам двигавшиеся по кругу быки, буйволы, реже – лошади. При этом зерно отделялось от размельченных колосьев, которые превращались в саман (*дарман*) – корм для скота. Собранный посреди гумна саман с зерном женщины веяли, подбрасывая широкими лопатами или деревянными вилами с 5-6 зубьями; саман относило ветром в сторону, а зерно оседало тут же, после чего его просеивали через несколько сит. Готовые зерна ссыпали в большие, вмещающие до 7 пудов зерен пшеницы, сотканные из шерсти большие

мешки (*чувалы*), а саман – в саманник. К вечеру приходили жнецы, которых уставшие за целый день от тяжелой работы женщины должны были накормить ужином, после чего те навьючивали готовое зерно на ослов или катеров (помесь осла и кобылы) и шли домой. Эта работа продолжалась в течение полутора месяцев (*Осипов*, 1898. С. 111, 112).

После обмолота основные запасы зерна хранили в больших, глубиной до 2,5 м, ямах с тщательно обмазанными известковым раствором стенками и с узким отверстием, закрывавшимся каменной плитой. Зерно, подлежащее расходованию в первую очередь, держали в доме или в кладовой (*маран*) в *чувалах*. Зерно и муку хранили (и до сих пор хранят) также в большом, украшенном резьбой, деревянном ящике-шкафу на низких ножках с двумя отделениями – для зерна и для муки, причем каждое отделение имело внизу отверстие с поднимающимся заслоном. Зерно и муку насыпали туда сверху.

Зерно размалывали при помощи либо ручных зернотерок (*ерканк,* мест. *арканк*), либо с помощью водяных мельниц с жерновами. *Ерканк*, широко употребляемая в армянских селах, причем не только Карабаха, и до сих пор, состоит из двух базальтовых камней, обычно округлой формы. Посередине верхнего жернова имеется большое круглое отверстие, через которое насыпают зерно. К этому жернову приделана деревянная ручка, с помощью которой он вращается, а попавшее между двумя камнями-жерновами зерно постепенно превращалось в муку – *алюр.* Крестьяне, имевшие в своем хозяйстве дорогостоящую (в конце XIX в. она стоила от 300 до 500 руб.) мельницу, считались зажиточными и вполне обеспечивали себя, поскольку их мельницей пользовались как местные, так и порой, особенно во время засух, окрестные крестьяне, а также, как например, в селе Даш-Алты, и городские жители Шуши (*Осипов*, 1898. с. 104). Мельницы были во многих карабахских селах. Например, в ущелье села Ннги сохранились следы 22 мельниц (*Мкртчян*, 1988. С. 128). В селе Мец Тагер, на реке Ишханагет, действовали 11 мельниц, которые обеспечивали жителей качественной мукой (*Абраамян*, 2010. С. 105). Всего число водяных мельниц в Нагорном Карабахе к концу XIX в. доходило до 300 (*Лисицян*, 1992. С. 56).

Зерно перемалывали и в крупу, для чего служили большие каменные ступки – *санд, динг.* Они представляли собой базальтовые камни квадратной формы с выдолбленными воронкообразными углублениями. Насыпан-

ное в это углубление смоченное зерно долбили специальным каменным молотом или деревянным пестом, в результате оно очищалось от шелухи и получалась крупа – *коркот* (*куркут*). Обычно для зерна использовали *санд*, а для очистки от шелухи риса – мало отличающийся от него *динг.* С помощью различных видов сит обрабатывали зерновые продукты на всех стадиях, начиная от очистки зерна от мелких камешков и шелухи и заканчивая просеиванием лучших сортов муки – *нашип* (крупчатка), *хорак, гермак.* Из выращиваемых технических культур – льна, хлопкового семени, а также из грецких орехов получали растительное масло.

Из-за нехватки воды и малоземелья огородничество в Нагорном Карабахе было распространено в основном для собственного потребления. Сажали, главным образом, бобовые (фасоль, чечевицу, горох), капусту, тыкву, лук, чеснок, редьку, перец, огурцы, помидоры, морковь, различную съедобную зелень, меньше картофель, поскольку он не везде хорошо родился (*Джейранов*, 1898. С. 65; *Кочарян*, 1925. С. 19).

В предгорьях и долинах карабахские армяне исстари занимались также садоводством с разведением фруктовых и тутовых деревьев, а также виноградников. В садах росли грецкий орех, яблоки, груши, сливы, алыча, айва, кизил, инжир, черешня, вишня, абрикосы, персики, дыни, арбузы, кусты роз (*Джейранов*, 1898. С. 65; *Деконский*, 1886. С. 305). Кроме того, многие фруктовые деревья и ягодные кусты в Карабахе встречаются в изобилии и в дикорастущем виде, в числе которых, например, миндаль, ежевика, кизил, малина, шиповник и многие другие. Достопримечательностью Нагорного Карабаха всегда считались тутовые деревья (шелковица). По образному выражению Мариэтты Шагинян, «тутовое дерево – это своего рода коза растительного царства. Оно неприхотливо, выгодно, не требует ухода, хорошо переносит перемены погоды, растет без заборов, на воле. Пользу приносит и листьями, и плодом. В Нагорном Карабахе тутовое дерево внизу, у речных долин – главное слагаемое пейзажа» (*Шагинян*, 1927. С. 10). По оценке Сельскохозяйственной переписи 1921 г., тутовые насаждения здесь занимали до 1500 десятин, при этом наибольшая их площадь была в Варанде (671,5), а наименьшая – в Джраберде (36,6) (*Кочарян*, 1925. С. 20). Сбор тутовых ягод производился (как и в наши дни) следующим образом: один человек взбирался на дерево и палкой стряхивал

их в разостланную внизу материю, концы которой держали стоявшие под деревом четыре человека.

В Карабахе возделывались многие эндемичные сорта винограда, среди которых были известны: *крмрени, шрени, лкени, сиптакени, кананчени, чмчени* и др. (*Хан-Агов*, 1887. С. 396). Больше всего виноградных насаждений было в Варанде и Дизаке. Так, в Гадруте, по словам И. Давидбекова, «сады здесь, преимущественно, виноградные, изредка попадаются тутовые. Виноградные кусты на зиму не зарывают в землю, как в Эриванской губернии, а во всякое время года оставляются на открытом воздухе; с наступлением же весны привязывают их к кольям, называемым, по-местному, *кюлусар;* их втыкают одним концом в землю, около каждого виноградного куста. Виноград во всех садах бывает, исключительно, одного сорта, именно – темно-красный, овальной или круглой формы, с крупными зернышками и толстою кожицей; из него получается вино слабое, кисловатое, темно-красного цвета. Сбор винограда начинается с 15 сентября и продолжается до конца месяца. Если судить по вкусу, здешнее вино заключает в себе весьма малый процент спирта; вследствие слабости, оно не доживает до следующего урожая: от влияния летних жаров, оно скоро портится и делается негодным для питья. Вино хранится в больших глиняных кувшинах, называемых *карасами,* конусообразной формы; они вкопаны в землю. Карасы бывают различной величины (от 3 до 15 кож[1]). Почти каждый гадрутец имеет свой собственный виноградный сад, откуда получает несколько кож вина» (*Давидбеков*, 1888. С. 170). К примеру, в начале XX в. в одном из крупных сел Дизака, Мец Тагере, помимо пастбищ и покосов, имелось 1000 га пахотной земли, 55 га тутовых деревьев, 11 га фруктовых садов, 3 га виноградников и 3 га шелковичных плантаций. Недаром жители этого села говорили: «У карабахца двое детей: сын – тутовое дерево и дочь – виноградная лоза» (*Абраамян*, 2010. С. 107, 174). Тутовое дерево использовалось многообразно и практически безотходно. Из его листьев готовили желтую краску, из коры – бумагу, лыко, из ствола – бочки, плотницкие инструменты, различные стройматериалы, из тутовых ягод – варенье, компот, джем, водку, ликер, уксус, чай, уваренный сок *дошаб*, применяемый при простуде, кашле, воспалении рта и горла, а в

[1] *Один кож вмещал до двух ведер жидкости (Давидбеков, 1888. С. 171).*

животноводстве – в борьбе с ящуром. Применяемая также в народной медицине тутовая водка обладает бактерицидными, вызывающими аппетит и регулирующими обмен веществ свойствами (*Абраамян*, 2010. С. 174).

По переписи 1921 г., виноградники в Нагорном Карабахе занимали до 1800 десятин. По сведениям Г.А. Кочаряна, приготовленное из винограда вино, как правило, тут же на месте и потребляли. Такое вино было не совсем высокого качества, что объяснялось, с одной стороны, примитивным способом его приготовления в то время, а с другой стороны, тем, что виноград обычно собирали очень рано, не давая ему времени дозреть. Лишь в некоторых селах Варанды виноделие было поставлено на должном уровне, там оно носило и промышленный характер. Особенно прекрасными вкусовыми качествами отличались вина, изготовленные в селах Гиши, Ашан, Норшен, Чартар и др. Эти вина славились по всему Карабаху, их вывозили и в Баку (*Кочарян*, 1925. С. 20).

Гораздо большее развитие в Нагорном Карабахе имело винокурение, оно носило и промышленный характер, являясь подспорьем к земледелию. Водка ценилась значительно дороже вина. Например, в Гадруте, если один кож местного вина в конце XIX в. стоил от 80 коп. до 2 руб., то один кож местной водки – от 5 до 7 руб. В этом поселке было 46 различных по величине винокуренных «заводов». Водку здесь гнали из тутовых ягод, виноградных выжимок и остатков старого вина. По словам И. Давидбекова, «главная принадлежность завода – котел, вместимостью от 5 до 22 ведер. Куб, или, вернее, медный котел, накрываемый, при выделке водки, медною или глиняною выпуклою крышкою, имеет рукав, упирающийся в деревянное корыто, в коем погружена медная, холодильная труба» (*Давидбеков*, 1888. С. 171, 172). Подробнее о процессе винокурения пишет А.Е. Хан-Агов. Так, в Джеванширском уезде, где водку гнали из тутовых ягод и из виноградных выжимок, остающихся в давильнях после получения сусла, он происходил следующим образом. В большой казан (медный котел) емкостью в 24 ведра помещали тутовые ягоды либо виноградные выжимки, которые заливали двумя-четырьмя ведрами воды. После этого казан закрывали крышкой, его края замазывали тестом и затем содержимое нагревали в течение трех-четырех часов. При этом через отверстие в крышке, для выхода винных паров, проводилась трубка шириной в два с половиной

аршина, проходящая затем через своеобразный холодильник (канавку с водой), после чего из трубки уже перегнанная слабая водка стекала по капле в подставленный чан. Полученную таким способом из трех-четырех казанов водку от первой гонки сливали в один большой (из 24 ведер) котел и вторично перегоняли на умеренном и равномерном огне, при этом водка (в 45-50 градусов) проходила по трубе в подставленные сосуды, а в котле оставалась вода. В этом уезде водку гнали чаще из виноградных выжимок, чем из туты. Такая водка была дороже тутовой. Но в последние два года, по словам А.Е. Хан-Агова, «винокурение в уезде значительно пало, благодаря введению новых акцизных правил. Во многих селениях крестьяне вырубают свои тутовые плантации, которые с прекращением винокурения дохода уже принести не могут. Во всех селах, где лет 5-6 назад были винокуренные заводы, в настоящее время их или вовсе нет, или же число их значительно уменьшилось. Так, в селе Касапет (одно из самых богатых в уезде) лет 6 тому назад было 13 винокуренных заводов; в 1883–1884 гг. число это упало до 5, в настоящем году там действуют только 2 завода» (*Хан-Агов*, 1887. С. 397).

Дальнейший процесс сокращения винокурения произошел, главным образом за время войны 1918–1920-х гг., когда Нагорный Карабах был отрезан от крупных потребительских центров. В дальнейшем единственными покупателями в автономной области стали органы Карабахско-Агдамского Паевого Товарищества вместе с агентами Азвина, которые скупали водку на невыгодных для крестьян условиях, когда полученная небольшая прибыль (учитывавшая только денежные затраты и не включавшая вложенный в сам процесс производства труд) превращалась на деле в убыток. Поэтому, не имея возможности выгодно сбыть свой продукт, крестьяне, стесненные малоземельем, вновь стали вырубать тутовые насаждения и разводить вместо них хлебные злаки (*Кочарян*, 1925. С. 20–22).

Другой важной отраслью хозяйства карабахских армян после земледелия было скотоводство, хотя оно, как отмечалось выше, носило подсобный характер. Крестьяне держали в основном крупный скот (быки, волы, реже буйволы), который использовали в качестве тяглового при земледельческих работах, «а приплод и шерсть, получаемые от незначительного количества имеющегося у них мелкого скота, служат им для удовлетворения домашних и хозяйственных потребностей» (*Деконский*, 1886. С. 310). В то же время,

например, в селе Касапет благоприятные природно-климатические условия и хорошие пастбища позволяли его жителям заниматься разведением не только крупного рогатого скота, но и овец, коз и свиней, а для перевозки тяжестей – лошадей и ослов (*Израелов*, 1892. С. 56).

В Карабахе, как и в ряде других мест Закавказья (Тавуш, Лори, Сюник, части Вайоц-дзора и Джавахка), согласно Ю.И. Мкртумяну, «сложился своеобразный подтип отгонного скотоводства, находящий объяснение в местных природно-хозяйственных условиях. Наличие леса в этих районах оказало заметное влияние и на особенности содержания скота». Летом скот, как правило, отгоняли на горные пастбища, а зимой держали либо в самом селе, либо в специально построенных на лесных полянах или южных склонах гор зимовниках (*дзмераноц*) (*Мкртумян*, 1971. С. 123; *Мкртумян*, 1974. С. 50). В Джеванширском уезде «мелкий скот зимой держат в закрытых помещениях, а летом на подножном корму. Стригут овец два раза в год – весной на плоскости, без мойки шерсти, и летом, на горах, после мойки». Ослов используют для перевозки дров. «Армяне держат свиней и то в незначительном количестве, хотя богатые дубовые леса дают возможность большему развитию свиноводства в уезде; их держат исключительно для продажи и сбывают в Шуше, Елисаветполе и даже в Тифлисе» (*Хан-Агов*, 1887. С. 400, 401).

В целом местные армяне в конце XIX в. держали небольшое поголовье скота. Например, в Гадруте «домашнего скота на все селение приходится так: 10 лошадей, 20 катеров, 36 ослов, 70 коров, 50 быков, 20 буйволов и 300 коз; всех животных насчитывается до 506 голов; средним числом на каждый двор, при 252 дымах, приходится две головы» (*Давидбеков*, 1888. С. 173). Позднее Г.А. Кочарян писал, что «скотоводство в Нагорном Карабахе, несмотря на наличность целого ряда благоприятных природных условий, не получило должного развития и имеет подсобное к земледелию значение; даже в селениях, расположенных в нагорных частях, недалеко от эйлагов, исключительно скотоводством заняты единицы, крестьянство же в целом занимается земледелием. Здесь богатыми считаются крестьяне, имеющие до 10-15 голов скота всех видов». Он же приводит зафиксированное переписью 1921 г. имевшееся в разных районах Нагорного Карабаха поголовье скота всех видов: в Джраберде – 32 039 голов, в Хачене – 20 546, в Варанде – 21

423, в Дизаке – 26 703; всего 100 703, что в целом составляло незначительное число. В результате он приходит к выводу: «Таким образом, природные богатства Нагорного Карабаха, эйлаги с их роскошной растительностью, прозрачными горными родниками, мягким климатом предгорной полосы совершенно не использованы для скотоводства» (*Кочарян*, 1925. С. 25).

В этом отношении карабахские армяне существенно отличались от татарского населения. Побывавший в 1843 г. в Карабахе Август фон-Гакстгаузен, говоря о татарах, писал, что это «большей частью, народ, кочующий летом; после небрежного возделывания полей, он скитается по горам, богатым лесом и травою, во время самых сильных жаров переходит до снежных гор Асрита, место пребывания Курдских разбойничьих Татар. Осенью, к жатве, они спускаются на равнину, которая, во влажное время года, дает стадам отличный корм и тогда собирают плоды свои. Они зажиточны и гостеприимны. Некоторые из них имеют тысячи овец, сотни и более буйволов, и большие табуны лошадей прекраснейшей породы» (*Гакстгаузен*, 1857. Ч. II. С. 151).

Примерно в 1860–1870-е гг. часть татар перешла на оседлость. По словам А.Г. Деконского, «оседлые татарские селения почти все находятся на низменности и в выходах ущелий на долины. Татары, как бывшие победители, заняли лучшие места; им принадлежат почти исключительно все поливные земли. Преимущественное занятие оседлых татар – в разведении фруктовых и тутовых садов; земледелием они занимаются мало; скот держат только как рабочую силу. Занятие кочевого татарского населения – в скотоводстве. Хлебопашество у кочевников появилось недавно и составляет второстепенную отрасль хозяйства; оно трудно прививается к кочевникам и ведется ими крайне неудовлетворительно… Уборка и обмолот хлеба совершаются, в большинстве, наемным трудом, вследствие неумения и непривычки кочевников к полевым работам… Армянское население, составляя исключительно земледельческий класс, во многом отличается от татар» (*Деконский*, 1886. С. 233).

Подытоживая результаты крестьянской реформы в Елисаветпольской губернии, М. Кучаев в своем отчете отмечал, что если проживавшие в нагорной местности армяне, даже при самых неблагоприятных условиях для земледелия, обеспечивали свое благосостояние «мирными сельско-

хозяйственными занятиями», то проживавшие на низменности татары в имевшем у них земельном наделе «искали не столько материал для развития личного труда, сколько средства для эксплуатации самого права пользования землею, отдавая ее другим за известную плату урожаем или деньгами и, в крайнем случае, возделывая ее первобытными средствами» (*Кучаев*, 1885. С. 459).

О существенной разнице в хозяйственных укладах армян и татар позднее писал Г.А. Кочарян: «Ежегодно через Нагорный Карабах проходят многотысячные стада с низменностей, направляющиеся на эйлаги, жители же Нагорного Карабаха присоединяют к этим стадам только незначительное количество своего скота. Очень многообразны и сложны причины, препятствующие развитию здесь скотоводства. Прежде всего, несомненно, что образ жизни, присущий скотоводческому населению Азербайджана, не свойственен крестьянину Нагорного Карабаха: он привык к оседлой жизни и считает себя прежде всего земледельцем; даже и в тех случаях, когда крестьянин имеет много скота, он не сам отправляется на эйлаги, а поручает свои стада соседям тюркам. Недостаток корма зимою является тоже серьезным препятствием к расширению скотоводства. В то время как кочевники, спускаясь на низменность, находят зимой обильный корм своим стадам в теплых речных долинах Аракса и Куры, крестьянин Нагорного Карабаха, остающийся на месте, должен заботиться еще с весны о кормах. Между тем вследствие малоземельности все сколько-нибудь удобные земли отведены под пашню. Сенокосов почти нет. Травосеяние совершенно не практикуется; зимою крестьянин озабочен прокормлением своего рабочего скота и лошади, если таковая имеется. Мелкому скоту обычно приходится самому находить себе пищу, срывая зеленеющие побеги кавказского можжевельника и некоторых других растений. Очень распространен в лесистых местностях такой способ кормления скота зимой: подпасок взбирается на дерево и рубит ветви деревьев, внизу скучивается стадо, которое подбирает и ест срубленные ветви». Далее Г.А. Кочарян подчеркивает, что для тех хозяйств (а их было большинство), которые не в состоянии были посылать свой скот на эйлаги, вопрос о его корме приобретал остроту не только зимой, но и летом и весной. В результате из-за «острого малоземелья, почти полного отсутствия выпасов, скот пускается на жнивье, или на пар, или,

наконец, бродит по каменистым холмам, выщипывая тощую выгоревшую траву» (*Кочарян*, 1925. С. 25, 26).

Острое малоземелье, трудности, связанные с орошением, с примитивной обработкой почвы в горах, а также с периодически повторяющимися стихийными бедствиями (засухой, обильными дождями, градобитием), вынуждали крестьян Нагорного Карабаха искать дополнительные заработки на стороне в виде отхожих промыслов, которые были двух видов: отход на низменность и отход в города. В результате там почти не было дома, «который не посылал бы хоть одного своего члена на заработки» (*Кочарян*, 1925. С. 35).

Проживание татарского населения на низменности, а армянского в горах, т.е. в различных природно-климатических условиях, при которых сроки посевов, урожайности и уборки зерновых культур в горах и на низменности приходились на разное время, а также существовавшие различия в их хозяйственных укладах способствовали распространению среди армян Нагорного Карабаха такого вида отходничества (сложившегося еще до присоединения Карабаха к России), когда позднее наступление весны и сроков урожая в горах давало им возможность до начала полевых работ у себя спускаться на низменность, чтобы по найму (за определенную обычаем натуральную оплату) принять участие в сезонных земледельческих работах, в которых нуждались полукочевые татары. В дальнейшем процесс постепенного перехода татар к оседлости способствовал расширению пахотных площадей на их территории и тем самым спрос на рабочие руки опытных земледельцев-армян увеличивался (*Лисицян*, 1992. С. 77, 78). После завершения разного рода земледельческих работ армяне возвращались к себе, где приступали к выполнению таких работ у себя. В то же время работа на низменности для крестьян Нагорного Карабаха была довольно тяжела из-за различия в климатических условиях между знойной низменностью и прохладной нагорной частью Карабаха, вследствие чего они нередко заболевали, в частности малярией. Однако, несмотря на это, отход на низменность имел широкое распространение. Насколько прочной была экономическая связь между жителями нагорной части и низменности, свидетельствует тот факт, что даже во время межнациональных столкновений 1918–1920–х годов отход армян из многих селений на низменность не

прекращался. Для этого «тюрки приезжали в армянские селения, оставляли здесь своих заложников и брали партии рабочих. По окончании полевых работ эти лица вместе с зерном, полученным за работу, доставлялись обратно в свои селения. Не было ни одного случая нарушения заключенного условия» (*Кочарян*, 1925. С. 47, примеч. 21).

Со своей стороны, татарское население летом пользовалось горными пастбищами, расположенными в пределах расселения карабахских армян. При этом дороги, ведущие на летние пастбища, нередко проходили мимо армянских сел, а порой и через них (*Варавин*, 1888. С. 119). Во время этих весенних и осенних перегонов скота между местными армянами и кочевниками происходили разного рода взаимовыгодные контакты. Так, в ряде сел, расположенных на пути продвижения скотоводов, например, в селе Ванк близ Гандзасара армяне открывали по обеим сторонам дороги небольшие лавки с различными товарами, в основном собственного кустарного производства, в которых нуждались татары. Это были, к примеру, люльки, сундуки, лопатки, чесалки для шерсти, медная посуда, папахи, шали, подковы, гвозди и т.п. Тут же открывались и ремонтные мастерские для их обслуживания. Осенью, когда татары со своими стадами спускались с гор, уже армяне у них приобретали на этот раз продукты скотоводческого хозяйства – сыр, масло, овечью шерсть, кожу, а свои лавки заколачивали до следующей весны (*Кочарян*, 1925. С. 30). Нередко приобретение представителями обеих этнических общностей необходимых для них товаров принимало форму натурального обмена (*Лалаян*, 1897. С. 101).

Естественно, такого рода взаимные хозяйственные контакты, торговля, сезонное отходничество предполагали среди представителей обеих этнических групп развитие двуязычия, без которого невозможно было бы общение. В основном двуязычие было больше развито на границе контактной зоны, нежели в отдаленных горных селах, и преимущественно проявлялось в знании армянскими мужчинами тюркского языка, который для народов Восточного Закавказья служил в то время в качестве «лингва франка». Этому, несомненно, способствовал и тот факт, что после образования Карабахского ханства тюркский язык стал языком официальных сношений в Карабахе (*Мкртчян*, 2010. С. 157). Так, по словам И. Давидбекова, в Гадруте «армяне при встрече с татарами говорят по-татарски» (*Давидбеков*, 1888. С.

186), а Н. Григоров отмечает хорошее знание татарского языка жителями Сарова (*Григоров*, 1888. С. 129). В то же время и среди татарских мужчин некоторые владели неким набором армянских слов, необходимых для взаимного общения.

Другим видом отходничества карабахских армян, носившим более длительный характер, был их отход в промышленный Баку и в другие города Закавказья и Северного Кавказа, а также в Закаспийский край. При этом в город уходили не только бедняки, но и зажиточные крестьяне, заинтересованные в развитии торговли и предпринимательства. Среди отходников было немало ремесленников и разного рода мастеров, которые нанимались в городе для выполнения тех или иных работ, для чего составляли, например, артели каменотесов, плотников, столяров; некоторые нанимались в дворники, таскали тяжести и т.д. В области Варанда были села, которые поставляли городу лиц определенной специальности, например, литейщиков, каменщиков, плотников и т.д. В то же время и этот вид отходничества в XIX в. носил преимущественно сезонный характер и практиковался обычно зимой, по окончании земледельческих работ. В результате крестьяне полностью не отрывались от сельского хозяйства. Но иногда крестьянин работал в городе более длительное время, порой несколько лет, после чего, накопив определенную денежную сумму, возвращался в свое село (*Кочарян*, 1925. С. 36; *Мкртчян*, 2010. С. 54, 55).

В разных районах Нагорного Карабаха и в разное время отходничество среди армян было распространено не в одинаковой степени. Практически оно не было распространено в Джраберде, где крестьяне были лучше обеспечены землей. В остальных районах этот вид отходничества практиковался довольно часто, причем особенно увеличивался в случае каких-либо неблагоприятных для сельского хозяйства условий (засуха, градобитие, уничтожение посевов вредителями и т.д.) и, наоборот, сокращался при получении хорошего урожая (*Кочарян*, 1925. С. 36). Заметен был рост отходничества также к началу XX в. Так, если в 80-х годах XIX в. число отходников в Шушинском и Джебраильском уездах составляло примерно 1,5% из общего числа оседлого населения (*Деконский*, 1886. С. 317), то уже в начале XX в., по подсчетам С. Заваряна, из четырех уездов Карабаха (включая

Зангезурский уезд) «около 16,5 тыс. душ или 1/6 часть всего населения, или 1/3 часть мужчин ищет заработков в стороне» (*Заварян*, 1907. С. 42).

Постепенно, с течением времени, часть ушедшего на заработки населения оседала в городах и, потеряв связь с селом, превращалась в городских жителей. Таким путем образовались большие колонии карабахских армян, например, в Баку, Грозном, в городах Закаспийского края. Поэтому «в настоящее время число выходцев из Нагорного Карабаха в несколько раз превышает число коренных его жителей» (*Кочарян*, 1925. С. 36).

После этого небольшого отступления продолжу повествование о других хозяйственных занятиях карабахских армян. Остановлюсь на коневодстве. Арцах–Карабах издревле славился своими конями. Напомню, что в свое время, говоря об этом крае, Страбон отмечал, что это плодородная страна и что во время войны она выставляет многочисленную конницу (*Страбон*. XI, IV, 2, 5). Со временем здесь от скрещивания местных пород с арабскими образовалась новая, карабахская, порода очень легких, быстрых и выносливых коней, которые предназначались преимущественно для верховой езды, для участия в скачках. В середине XIX в. в одном только городе Шуши имелось 11 конезаводов. Известно, что карабахские кони пользовались большим спросом и высоко ценились на международных рынках, они не раз участвовали в различных выставках, где завоевывали призовые места и награждались медалями, в частности на Всемирной выставке в Париже (1867 г.), на сельскохозяйственных выставках в Москве (1869 г.), Тбилиси (1882 г.). Но уже к началу 1920-х годов коневодство в Карабахе, как и многие другие отрасли хозяйства, в силу неблагоприятных политических условий, пришло в упадок. По словам Г.А. Кочаряна, «война и особенно гражданская борьба, осложненная здесь еще межнациональными столкновениями, имели чрезвычайно губительное влияние на коневодство. Огромное количество лучших лошадей погибло во время бесчисленных реквизиций, мобилизаций, налетов, обложений и т.д. По переписи 1921 г. по всей Области насчитывалось 2 043 лошадей всех возрастов, т.е. в среднем до 10 лошадей на селение». Важной причиной сокращения числа лошадей, не говоря уже о чистокровных лошадях карабахской породы, которых во всем Карабахе едва ли можно было тогда насчитать с десяток, он считал конскую повинность, которую местная администрация налагала на крестьян. Кроме того, эта

администрация широко пользовалась лошадьми крестьян в своих служебных поездках. Поэтому «собственник хорошей лошади торопится продать ее, ибо боится, что ее могут взять у него, искалечить и вернуть назад негодной. Уже и теперь в селах Нагорного Карабаха даже за большие деньги не всегда можно достать лошадей. Если не принять самых энергичных мер, то эта отрасль народного хозяйства отойдет в область преданий. Между тем коневодство могло бы играть в крае большую роль. При тех средствах сообщения, при том бездорожье, которым отличается Нагорный Карабах, лошадь является здесь почти единственным средством связи между отдельными частями Области. Природные условия края, наличие хороших горных пастбищ, блестящие испытанные качества карабахской лошади открывает широкие перспективы для развития этой отрасли. Крестьянину гораздо выгоднее и легче было бы взрастить у себя в своем хозяйстве одну лошадь, чем 4-5 пар крупного рогатого скота. Продавая ежегодно одну лошадь среднего достоинства, крестьянин мог бы обеспечить себя зерном на целый год» (*Кочарян*, 1925. С. 26, 27).

К традиционным занятиям местных армян относились также пчеловодство, охота, различные домашние кустарные промыслы и ремесла. Чрезвычайно богатая и разнообразная флора нагорной полосы, представленная на небольшом протяжении многочисленными видами растений – от роскошных цветов альпийских лугов до лесных и полевых растений предгорной полосы – способствовала образованию высококачественного меда, отличающегося белизной, прозрачностью и ароматом. Распространенная здесь кавказская горная пчела, по признанию специалистов, считается самой трудолюбивой и производительной из существующих пород. Этому способствует ее необычайно длинный хоботок, дающий ей возможность собирать нектар с таких растений, которые недоступны другим пчелам.

Найденное в Ворван-Азохской пещере изображение пчелы свидетельствует о том, что еще в III–II тыс. до н.э. человек в этом крае был знаком с пчелой и мог заниматься сначала простейшим сбором меда диких пчел, а впоследствии – бортничеством. Известно, что одна из крепостей в Арцахе имела пасеку, где специально разводили особо злых желтых пчел (вероятно, ос), которых использовали во время войн, в частности, во время обороны от

татаро-монгольских войск, когда улья катили на неприятеля (*Гаспарян*, 1990. С. 6).

В Арцах–Карабахе, как и в других лесных районах Армении, вплоть до конца XIX в., был широко распространен весьма архаический способ использования естественных пчелиных гнезд в дуплах деревьев. Обнаружив такое гнездо, крестьяне, а это чаще всего были охотники, делали на нем две метки – на стволе и на корне дерева, что означало, что данный пчелиный рой уже имел своего хозяина, и никто другой не мог завладеть им. Мед использовали как из этих естественных дупел, так и из специально сделанных ульев, куда обычно перекладывали найденные на природе соты. Эти улья представляли собой либо плетенные из веток ивы овальные корзины *ктоц*, обмазанные снаружи пометом, а изнутри слоем глины, либо выдолбленные деревянные колоды *кот*, обмазанные с обеих сторон тонким слоем глины. В конце XIX в. стали появляться улья, в которые клали рамки с восковым листом, что способствовало значительному увеличению собираемого меда (Народы Кавказа. 1962. Т. II. С. 471). В дальнейшем крестьяне стали держать пчелиные улья и в своих садах. Недаром в народе говорили: «Без пасеки нет сада», что «Мед – друг желудка» (*Абраамян*, 2010. С. 179). Однако к началу 1920-х годов пчеловодство в Нагорном Карабахе, несмотря на благоприятные природно-климатические условия для развития, оказалось слабо распространенным. Так, по переписи 1921 г. здесь было всего 208 рамочных ульев и 935 колодных (*Кочарян*, 1925. С. 28).

Богатая фауна Арцах–Карабаха издревле способствовала охоте на многих зверей и птиц – барсов, оленей, диких коз, волков, медведей, кабанов, лисиц, зайцев, орлов, куропаток, перепелов, фазанов и др. Существовали различные приемы, применяемые охотниками. Обычно они расставляли капканы, ловушки, устраивали ловчие ямы. Если в охоте принимали участие несколько человек, то добытую дичь делили поровну, а подстрелившему ее доставались еще голова и шкура животного.

Значительную роль в хозяйственной жизни карабахских армян играли домашние промыслы и ремесла, которыми занимались как в селах, так и в городе. Например, среди городских жителей Шуши в произведенном в 1823 г. «Описании Карабахской провинции» значилось немало разного рода ремесленников, число которых впоследствии росло. Так, к «Описи», состав-

ленной в 1833 г. К.О. Зубаревым, был приложен список имевшихся на тот момент в Шуши ремесленников (правда, без указания их этнической принадлежности), среди которых были: «перебивающих шерсть – 6, кожевенников – 9, ткачей бязи – 28, серебренников – 12, кузнецов – 25, медников – 6, лудильщиков – 3, шорников – 15, шапочников – 24, портных – 30, сапожников – 44, перчаточников – 4, плотников – 4, седельников – 10, делающих войлока – 2, попоны – 1, шнурки – 2, ружейные замки – 6, ружейные ложи – 6, сабли и кинжалы – 10, цирюльников – 3, хлебников – 6, приготовляющих обувь в роде сандалий – 2» (ОРВК. 1836. Т. III. С. 309).

Одновременно в Шуши, удачно расположенном на главном пути продвижения скотоводов с прикаспийских низменностей на альпийские пастбища Нагорного Карабаха, а также на пересечении торговых караванных путей, связывавших российскую Шемаху с иранским Тавризом, на складах которого были сосредоточены массы персидских, европейских и даже индийских товаров, пользовавшихся большим спросом, активно развивалась торговля. При этом значительная роль в торговле принадлежала переселившимся в Шуши в середине XVIII в. из области Нахичеван армянским жителям как из села Агулис, издавна связанного торговыми интересами с Тавризом, так и из села Казанчи, торговавших в свое время различными товарами, в том числе каменной солью, пользующейся спросом у скотоводов прикуринских районов, и которые к тому же были опытными мастерами по изготовлению медной посуды, отчего их село получило свое название от слова *казан*, т.е. «котел». Обе группы, как отмечалось выше, основали в Шуши свои кварталы – соответственно *Агулецоц* и *Казанчецоц*. С Тавризом были тесно связаны и мусульманские жители Шуши, переселившиеся в этот город из Тавриза и основавшие в нем квартал *Тавризли.* Кроме отдельных мелких торговцев, менял (*сарыф*-ы) и купцов (*ходжа*), в Шуши в 20-х годах XIX в. существовали и специализированные торговые фирмы, среди которых в 1821 г. были зафиксированы две наиболее крупные. Одна из фирм, принадлежавшая дому Ахумянов, была связана торговыми операциями с Ираном, Россией, в том числе с Сибирью, а также с европейскими рынками; другая фирма, принадлежавшая дому Тарумянов, пользовалась монопольным правом рыбной ловли и взимания корабельных пошлин на Каспийском море и другими откупными статьями. Обе фирмы поддерживали связь как с

Россией (через Шемаху) и с прикаспийскими областями, так и с северо-западным Ираном и Тавризом; они же предоставляли ссуду под проценты различным учреждениям и отдельным лицам. Конкурируя друг с другом, обе фирмы для ведения разного рода торговых операций сформировали каждая свою обширную агентуру из приказчиков, называемых *чраг*-ами (букв. «светильник»). В обязанности этих приказчиков входили как распространение для продажи привозных товаров их фирм по селам, так и сбор в самих селах местной качественной продукции (например, шелка, породистых лошадей), которую легко можно было переправить в те или иные страны для продажи. Но после заключения в 1828 г. Туркманчайского договора между Россией и Ираном персидская граница для транзитной торговли через российские владения была закрыта, соответственно прежний путь Шемаха–Шуши–Тавриз потерял свое значение, а еще ранее была отменена откупная система. В результате те фирмы в Шуши, которые не успели вложить свои капиталы в другие предприятия, находившиеся либо на местном, либо на российском рынке, стали заметно слабеть, а ушедшие от них приказчики сами начали вступать в сделки с российскими предприятиями, при этом роль сборщиков местного сырья и распределителей мануфактуры по селам стала переходить к зажиточным крестьянским хозяйствам, которые, помимо владения лучшей пахотной землей, дорогим сельскохозяйственным инвентарем, многочисленным скотом, имели и свободные денежные средства. Одновременно в селах росло социальное неравенство, когда наряду с богатыми семьями происходило обеднение значительного большинства сельских семей, вызванное их малоземельем, обострявшимся из-за роста населения, истощением год от года почвы в связи с несоблюдением оставления ее в течение нескольких лет под паром, вынужденным раздроблением разного рода домашнего имущества, сельскохозяйственного инвентаря по мере ускорившегося процесса разделов больших многопоколенных семей на малые двухпоколенные семьи. Обедневшие крестьяне были вынуждены искать дополнительные источники для выживания своих семей, для чего либо отправлялись в города, где устраивались в качестве наемных рабочих, либо становились зависимыми от экономически более сильных хозяйств. К концу XIX в. в селах Нагорного Карабаха оформилось новое расслоение населения: с одной стороны, это были появившиеся здесь

ростовщики, а также скупщики, торговцы, которые либо совсем порывали с сельскохозяйственным трудом, либо пользовались в своем хозяйстве трудом батраков или своих должников; с другой стороны, большинство населения по-прежнему состояло из крестьян, продолжавших свой труд земледельца, при этом нередко становясь зависимыми от тех же ростовщиков или скупщиков (*Лисицян*, 1992. С. 53–56, 70, 71).

В то же время важно подчеркнуть, что, несмотря на закрытие границы для транзитной торговли в 1828 г., что, естественно, нанесло существенный удар шушинской торговле, она сумела довольно быстро оправиться, повысив свою роль посредника между российскими фабриками и местным сельскохозяйственным производством. Это способствовало тому, что Шуши, в отличие от Еревана и Нахичевана, которые до присоединения к России снабжали Закавказье привозными товарами, а к концу 30-х годов XIX в. пришли практически к запустению своих прежних крупных каравансараев и складов, не стала похожа на них, поскольку ее жители смогли продолжать развивать ремесла и торговлю, остававшиеся для подавляющего большинства из них единственными источниками дохода, так как шушинцы почти не имели ни пахотной земли, ни садов и виноградников. Развитие в Шуши торговли, ремесел, промышленности стимулировало и сосредоточение в ней разного рода правительственных учреждений, школ. К тому же шушинские торговцы, пользовавшиеся, с помощью родственных и иных связей с представителями банков и бирж, большим кредитом на фабричных складах в Москве, Баку и в других городах, развернули в своем городе обширную оптовую и розничную торговлю посредством установленных ими связей с сетью мелких частных торговых пунктов, находящихся не только в самом Нагорном Карабахе, но и в соседних уездах. Оживлению в летние месяцы торгового оборота способствовали и приезжавшие в Шуши, отличавшегося своим здоровым горным климатом, на отдых дачники – прежние жители Карабаха, уехавшие оттуда на постоянное место жительства в другие города. Эти дачники, среди которых было немало учащейся молодежи, несомненно, оказывали определенное влияние и на развитие культурных запросов местных жителей, на формирование их вкусов, изменение внешнего облика, появление новых элементов в быту и одновременно исчезновение ряда традиционных обычаев и представлений (*Лисицян*, 1992. С. 73–76).

Вторым после Шуши ремесленным центром края был поселок Гадрут, славящийся своими каменщиками, кузнецами, плотниками, ювелирами, гончарами, красильщиками, ткачами ковров, шелка. К концу XIX в. из общего числа 2795 его жителей около 300 были ремесленниками. В это время здесь функционировали два базара, состоящие один из 25, а другой из 15 различных лавок, товары для которых покупались в Шуши и доставлялись в Гадрут на лошадях. Извозом товаров занимались сами гадрутцы и жители ближайших сел. За доставку товаров им платили по 20-25 коп. за каждый пуд. По свидетельству очевидца, в конце XIX в. в лавках и духанах Гадрута, «наряду с мелочным и красным товаром и напитками, можно встретить посуду, табак, папиросы, крупу, фотоген, фуражки, учебные книги, тетради, ветчину, масло, сыр, яйца, деревянные и железные орудия для земледелия и для домашнего употребления» (*Давидбеков*, 1888. С. 172,173). При этом средняя цена на некоторые предметы первой необходимости была в то время следующая: фунт хлеба стоил 2,5 коп., масла – 25 коп., сыра – 10 коп., фунт баранины – 7 коп., говядины – 5 коп., свинины – 4 коп., одна курица – 15 коп., десяток яиц – 6 коп., бутылка молока – 10 коп., вина – 10 коп., водки – 25 коп. (*Давидбеков*, 1888. С.173).

Что касается сельских жителей Нагорного Карабаха, то среди них важное место продолжали занимать разного рода традиционные кустарные промыслы, одним из которых было ткачество. Наиболее распространенным здесь материалом для получения ниток служила шерсть – овечья, реже козья. После того как пастухи весной и осенью стригли овец и коз, шерсть тщательно промывали в теплой воде, сушили, а затем во влажном виде дважды расчесывали на специальной доске с вбитыми в нее вертикально двумя рядами длинных игл (*сандерк*). Нити прялись с помощью ручного веретена *илик* или на прялке *чахарак* (*джахарак*) с горизонтальным веретеном, вращающимся при помощи легкого деревянного колеса. В зависимости от назначения нити делали разной толщины. Для окрашивания их применяли различные растительные краски – из цветов и корней растений, некоторых руд, а также из насекомых. Например, для получения красного цвета использовали марену (*торон*). Ее собирали, высушивали, измельчали в порошок и засыпали в котел с кипящей водой, куда клали и шерстяные нити. Издревле большим спросом, в том числе на международных рынках,

пользовалась красная краска *кошениль*, называемая «армянской»; ее получали из красных червей *вордан кармир.* Для получения желтого цвета употребляли собираемое весной растение *наз*, которое сначала варили, а затем на 5-6 часов в этот раствор опускали нити; для черного цвета в сосуд с водой клали несколько корок граната и немного квасцов, нагревали их до кипения, после чего в раствор опускали на некоторое время нити; в синий цвет красили раствором синьки (*Израелов*, 1892. С. 111, 112.) Нередко для окрашивания использовали также щавель, мяту и другие растения. Окрашенные таким образом натуральными красителями нити не линяли ни на солнце, ни во время стирки. Из шерстяных ниток ткали ворсовые и безворсовые ковры, грубые сукна, а также такие необходимые в хозяйстве изделия, как *хурджины* (переметная сума), *мафраши* (безворсовый ковровый мешок для хранения постели), *чувалы* (безворсовые шерстяные мешки для хранения зерна), *джеджимы* (плотно вытканная материя, используемая для пошива одеял и тюфяков), носки, веревки и пр. (*Давидбеков*, 1888. С. 113).

Из хлопчатобумажных ниток ткали бязевую материю и джеджимы. Из бязи, которую предварительно окрашивали в синеватый цвет, шили в основном одежду. Нитки, предназначенные для тканья джеджимов, окрашивали в черный, красный, желтый, синий и другие цвета. Джеджимы ткали преимущественно для собственных надобностей, но иногда нужда заставляла крестьян продавать их, обычно по цене от 6 до 8 рублей (*Израелов*, 1892. С. 110, 111).

С VI–VII вв. в Армении стали заниматься шелководством, преимущественно в восточных областях, в частности в Арцах–Карабахе. Так, говоря о плодородии и изобилии страны Алуанк, армянский автор X в. Мовсес Каланкатуаци в числе разного рода благ на ее полях, простирающихся по берегам реки Куры, сообщал и о шелке: «По берегам ее [простираются] поля, где много хлеба и вина, нефти и соли, шелка, хлопка и где [растет] несметное [число] оливковых деревьев» (*Каланкатуаци*, I, V).

Наибольшее развитие шелководство в Карабахе получило в XIX в., когда с разведением плантаций тутовых деревьев шелководство стало одним из важных источников благосостояния местных крестьян. Так, в Джеванширском уезде оно особенно приносило им доход, по словам А.Е. Хан-Агова, «до 1881 г., когда цена на шелк стояла высокая, благодаря сильной

конкуренции между приезжими покупателями из Франции, которые скупали шелк-сырец непосредственно у производителей», но впоследствии из-за «малого сбыта, а с тем вместе и упадка цены на шелк, занятие это уменьшилось повсеместно в уезде более чем наполовину. Новых плантаций в настоящее время за невыгодностью не разводят; владельцы же существующих садов продолжают заниматься шелководством как бы по принуждению. Тутовые плантации могут служить кормом для червей до 40–50 лет, после чего листья делаются жесткими и негодными в пищу. Воз тутовых листьев продается (что бывает редко) от 1,5 до 3-х рублей. Выводка червей производится местной греной. Помещением для червей служат камышовые сараи «дага». В продажу поступает сырец, так как размоткой коконов жители если и занимаются, то лишь для домашних надобностей. Из 3 пудов сырца получается 1 пуд размотанного шелка. Фунт грены продается от 4 до 8 рублей и дает сырых коконов до 7 пудов. Сбывают шелк на месте, куда приезжают скупщики из Шуши; пуд сырца покупают за 8–10 рублей. По данным местного уездного управления, за 1885 г. собрано сырых коконов во всем уезде 685 пудов» (*Хан-Агов*, 1887. С. 398).

По сообщению А.Г. Деконского, описавшего процесс получения шелка в Шушинском и Джебраильском уездах, «оживление грены производится в то время, когда начинают распускаться тутовые деревья, т.е. в начале апреля – с 1 по 10 число. Для этого яички кладут в жилом помещении в теплое место, недалеко от очага. Появляющихся червячков кормят мелко изрубленными листьями, посыпая ими кусок бязи, на котором производится оживление яичек. На четвертый день листья с сидящими на них червячками перекладывают на плетенки, на которых совершается дальнейшее развитие червей. Плетенки помещаются в камышовых сараях – червоводнях. В период до первого линяния червей кормят листьями, очищенными от ветвей, а затем дают листья туты вместе с ветвями, накладывая их понемногу в течение суток. Черви взбираются на свежие ветви, а старые остаются под ними, образуя, ко времени завивки коконов, толстую массу. Развитие червей продолжается от 33 до 35 дней… Труд кормления червей и собирание листьев из садов, отстоящих нередко на довольно далеком расстоянии от усадеб, приходится целиком на долю женщин… Незначительную часть полученных коконов крестьяне оставляют для производства шелковых

материй, а остальное количество, не менее 9/10 урожая, продают. Перед размоткой коконы кипятят в воде, в которую добавляют немного мыла. Когда клейкое вещество растворится, коконы вынимают, промывают водой и сушат на солнце. При помощи веретена или ручного станка крутят нити, из которых ткут джеджимы, материю для штанов, черкесок, подвязки и т.д.» (*Деконский*, 1886. С. 308, 309).

Кроме развития шелководства в качестве домашнего кустарного промысла в Нагорном Карабахе существовало и фабричное его производство, когда в 70-е гг. XIX в. богатые шушинские купцы привезли шелкопрядильные машины из Западной Европы. Снабжая крестьян шелковичной греной, они затем скупали у них коконы, а также подготовленную грену, которую отправляли обычно за границу. В ряде сел существовали небольшие шелкопрядильные фабрики кустарного типа, на которых работали не только взрослые женщины, но и девочки с восьми лет. Так, одна из таких фабрик, находившаяся с 1877 г. в Гадруте, которая принадлежала «трем товарищам: гадрутцу Гули Акопову, шушинцу Ивану Зорабову и норашенцу Аваку Исаханову» производила за восемь месяцев работы в году от 50 до 60 пудов шелка (на это ежегодно расходовалось от 50 до 60 рублей за пуд), который продавали во Францию по 250–300 рублей за пуд. Высококачественный шелк этой фабрики дважды был удостоен медалей – бронзовой на Московской выставке в 1882 г. и золотой – на Американской (Филадельфия) в 1883 г. (*Давидбеков*, 1888. С. 174;175]. Гадрутский шелк был настолько хорошего качества, что в начале XX в. занавеси для Елисейского дворца в Париже были изготовлены именно из него (*Мкртчян*, 1970. С. 29).

С 1880-х годов шелкопрядильная фабрика, являвшаяся собственностью шушинца А. Тер-Мкртычева, а в начале XX в. перешедшая в собственность шушинца А. Муслунянца, была известна в селе Мец Тагер (*Абраамян*, 2010. С. 105). Сравнительно крупная шелкомотальная фабрика была также в селе Шош Шушинского уезда (*Лалаян*, 1897. С. 33). В 1895 г. в этом уезде насчитывалось уже 18 такого рода фабрик (*Авакян*, 1971. С. 222).

События 1918–1920-х годов не могли не повлиять на развитие и этой традиционной для карабахских армян хозяйственной отрасли. Так, по словам Г.А. Кочаряна, «война и революция разрушили этот промысел. Крестьянство стало интенсивно вырубать шелковичные насаждения, отводя

земли под огороды и зерновые культуры» (*Кочарян*, 1925. С. 29). Мариэтта Шагинян писала, что во время ее посещения Нагорного Карабаха шелкомотальная промышленность была развита там слабо, поскольку много фабрик было разрушено. Грена была привозная – «белая, багдадская, и желтая, итальянская. До 70 деревень занято выкармливанием червя, но только несколько деревень, не больше 10, выкармливают свыше 50 коробок грены. Грену мажут на доску, и в мае она вылеживается, а когда из личинок вылупляются червячки, их начинают усиленно кормить тутовыми листьями». Процесс прядения начинался после того, как червячки «закупориваются в коконы, их высушивают на пару; червячок умирает, а кокон делается легким. После этого он готов к прядению». Прядение осуществлялось на станке, возле которого находилось «корытце с кипятком, туда ссыпают сухие коконы, и работница метелочкой собирает с них шелковинки. Потом… несколько шелковинок сматываются в одну и втягиваются станком; так и ползут они ровными крепкими рядами с коконов на катушку и не рвутся. Пряха то и дело опускает пальцы в кипяток, перебирает коконы, подхватывает нитку. Пряжа сматывается в ровные мотки. Так готовится блестящая тонкая нить натурального желтого и белого цвета, не столько человеком и его машинами, сколько червяком и его желудком. До войны в Нагорном Карабахе ежегодно разматывалось до 35 тыс. пудов сухих коконов, и пряжи вывозилось на два миллиона рублей, и это несмотря на то, что своего сырья имелось не больше восьмой части потребного количества» (*Шагинян*, 1927. С. 11–13).

И лишь постепенно шелководство стало возрождаться, заработали шелкомотальные фабрики, была организована раздача грены крестьянам; в 1923 г. в Гадруте была открыта гренажная станция итальянской фирмы «Чиче», распространяющая среди населения грену. Однако, по его словам, «общие условия сейчас мало благоприятны для этой отрасли. Потребление шелка сильно упало в Союзе, цена же его сравнительно не так повысилась, как цена шерстяных и бумажных изделий. Мировая конъюнктура шелковой промышленности сейчас не совсем благоприятна, а между тем большая часть нашей продукции, за сокращением внутреннего потребления, должна идти заграницу. В текущем хозяйственном году твердая цена за пуд сырых коконов была установлена в 18 рублей, по каковой цене крестьянство и

сдавало коконы. Это невысокая цена, ибо каждый крестьянин в среднем мог доставить только от 1–2 пудов коконов» (*Кочарян*, 1925. С. 29, 30).

Ткачество было распространено практически во всех селах. Каждая армянская девочка в крестьянской семье уже с 10 лет должна была уметь прясть, а к 15 годам – ткать.

В Армении, особенно в Арцахе и соседнем Сюнике издревле было известно и искусство ковроделия, здесь создавали ворсовые (*горг, хали*) и безворсовые (*карпет*) шерстяные ковры, отличающиеся богатством разнообразных символов. Эти исторические области были знаменитыми центрами ковроткачества не только Кавказа, но и Передней и Малой Азии. Местной арцах-сюникской школе принадлежит немало всемирно известных образцов ковроткацкого искусства со сложной изобразительной символикой, отражающей модель мира в воображении ранних земледельцев. Орнамент этих ковров повторял многие элементы композиций, характерных для армянского средневекового искусства и встречающихся в рисунках книжной миниатюры, в скульптуре, в частности на *хачкарах* (*Марутян*, *Саркисян*, *Харатян*, 1989. С. 46). На коврах этой школы изображались также многие символы и идеограммы, связанные с архаическими представлениями древних об основных этапах жизненного цикла человека и о сопровождающих их ритуалах. В частности, с зарождением у них особых представлений о загробном мире, в котором человек продолжает свою уже неземную жизнь, на коврах появляются орнаменты как символы возрождения, связанные с их пониманием таких понятий, как смерть и вечность жизни. Поскольку верили, что именно ковер выполняет функцию переправы покойного на тот свет, в Древней Армении его хоронили вместе с ним, о чем свидетельствуют найденные в погребениях бронзового века фрагменты шерстяных тканей и отпечатки шерстяных ковров. Эта традиция сохранялась еще в начале XX в., когда умершего человека заворачивали сначала в саван, а затем в карпет, после чего его тело клали на другой ковер или карпет, покрывали ковровыми изделиями и так несли на кладбище, где его хоронили обернутым в карпет (*Аванесян*, 2012. С. 12–14). И до сих пор у армян принято гроб с телом покойного ставить на стол, покрытый ковром.

О развитии ткачества и ковроделия арцах-сюникской школы упоминают письменные источники. Так, Мовсес Каланкатуаци, рассказывая о событиях

VII в., связанных с убийством великого князя Алуанка Джуаншера в гаваре Утик, пишет: «Тогда один из патрикеев, племянник князя, взяв полсотни воинов из своего намесского легиона, бросился в погоню за убийцей. Но, не надеясь догнать его, они направились к северу в гавар Арцах, исполненные жаждой мщения. Они разграбили дом его отца и, взяв шелковые и парчовые ткани, разноцветные ковры, золото и серебро, драгоценную утварь и мебель, а затем, разрушив и предав дом его огню, возвратились с воплями и плачем, [горькими] слезами оплакивая князя» (*Каланкатуаци*, II, XXXIV). О высоком спросе на армянские ковры и шелк Арцаха упоминают и арабские авторы. Так, автор X в. ал-Мукаддаси писал: «Вывозится из Берда'а масса шелку… вывозят покрывала и попадаются там превосходные мулы; устраивается в Берда'а в воскресные дни рынок, называемый "Кюркию", на который собираются жители этой области и других округов… Продают на этом рынке шелк и одежды. Нет ничего подобного выделывающимся у них шнурам и коврам, кошенили, покрывалам, краске…» (цит. по: *Караулов*, 1908. С. 14, 15). В средневековом Арцахе при некоторых княжеских домах существовали специальные ковроткацкие мастерские, продукция которых встречалась в крупных монастырских центрах Армении. Об этом сообщает, например, Киракос Гандзакеци, когда упоминает о жене князя Вахтанга из Атерка, Арзу-хатун, соткавшей вместе со своими дочерьми прекрасные ковровые покровы из козьей шерсти, служившие алтарными занавесами в монастырях Нор Гетика, Ахпата, Макараванка, Дадиванка (*Гандзакеци*. I, 14, 215, 216). В арцахском селе Бананц уезда Гардман в 1202 г. был выткан знаменитый ковер «Ерахоран», хранящийся до сих пор в Вене.

Средневековые традиции искусства ковроделия продолжались в Арцах–Карабахе, как и в целом по Армении, и в последующие века (*Темурджян*, 1965; *Давтян*, 1975; *Погосян,* 2012. С. 198–204). Так, в конце XIX в. в целом ряде поселений Нагорного Карабаха, например, в Гадруте, Касапете, Тоге было налажено изготовление шерстяных ворсовых и безворсовых ковров, хурджинов, джеджимов, чувалов, мафрашей (*Словинский*, 1891. С. 313). Особенно ценились обладавшие наилучшими качествами шушинские ворсовые и безворсовые ковры из местной овечьей шерсти. Карабахские армянки продолжали также традицию ткать ковры, связанные с погре-

бальным обрядом, в центре которых изображался покойник (об этом см.: *Аванесян*, 2012. С. 17, 18).

В то же время, уже со второй половины XIX в., с активизацией интегрирования армян в процесс капиталистического развития, с миграцией многих из них в крупные города, ковроткачество среди них, как и некоторые другие традиционные ремесла, постепенно сокращается (*Аванесян*, 2012. С. 26). Одновременно ковроткачеством, в частности. в Шуши начинают заниматься в татарских семьях. Так, в конце XIX в. в отношении этого города отмечалось, что по производству ковров «Шуша стоит вполне обособленно от соседних уездов и не имеет никакого влияния на изделия их. Вся связь Шуши в этом отношении с уездами ограничивается закупкою ею там шерсти, затем – тех видов изделий, которых не производит она сама… Это отсутствие влияния Шуши на изделия деревень объясняется тем, что посылать девушек в Шушу на обучение ковротканию затруднительно для крестьянской семьи, – для татарской потому, что там девушка уже с десяти лет считается невестой, для армянской же – потому, что все почти ковропроизводство в Шуше сосредоточено в татарских семьях, а отдать на обучение свою дочь в татарскую семью армянин не согласится, по понятным причинам. Кроме того, у крестьян нет и побуждений посылать своих дочерей на обучение в Шушу: в деревнях ткут для себя (продают только в случае нужды), и потому не особенно заботятся об изяществе изделий, – даже в ущерб этой стороне дела стараются избегать сложных узоров, имея в виду сберечь время, – тем более, что ткут ковры, большей частью, весною, летом и осенью, когда время в деревне особенно дорого» (*Зедгенидзе*, 1891. С. 1, 2). Тот факт, что в то время в Шуши ковроделием больше занимались в татарских семьях, тот же автор объясняет тем, что «бытовые условия у армян менее благоприятны для коврового производства, нежели у татар. Татарин ленив, – он даже считает труд за стыд и стремится жить до некоторой степени насчет своей жены, которая почти раба в руках его. Оттого татарка вынуждается посвящать большую часть своего времени не домашнему хозяйству и уходу за детьми, а заработку, – в данном случае – ковротканию. Не то в армянской семье: тут мужчина добывает жизненные средства; на женщине же лежат домашние хозяйственные заботы и уход за детьми. Отсюда у армянки нет настоятельных побуждений заниматься ковротка-

нием, и она действительно мало занимается им, но зато она лучше, опрятнее ведет хозяйство, больше заботится о детях, нежели татарка» (*Зедгенидзе*, 1891. С. 3).

В Арцах–Карабахе, как и во всей Армении были развиты также искусство вышивки и кружевоплетения. Различной техникой вышивали полотенца, скатерти, салфетки, красочными узорами расшивали шапочки, пояса, национальную одежду, особенно праздничную. В кружевоплетении использовали многообразные орнаменты, в том числе и архаические в виде солярных знаков, крестов, звездочек, а также цветов, птиц, различных геометрических и стилизованных растительных мотивов (подробно см.: *Давтян*, 1966).

Каждый армянский мужчина должен был быть знаком с простейшим способом выделки кожи (без дубления) для изготовления обуви, разного рода мешков, ремней и т.п. Шкуру с животного полагалось снять целиком, без порезов, кроме нескольких естественных отверстий. Такая шкура была нужна для изготовления бурдюка (*тик*), заменявшего у армян бочку; для этого шкуру сшивали, оставляя только одно отверстие – горло бурдюка. В *тике* просмоленной шерстью внутрь держали вино или водку, а в *тике* шерстью наружу – молоко, *мацун* (кислое молоко), масло, в нем же готовили особый сорт сыра – *мотал.*

Для дубления кожи употребляли квасцы, соль и золу. Чтобы удалить шерсть, шкуру тщательно промазывали раствором ячменной муки, скатывали и помещали в теплое место. Дня через три шерсть счищали, а кожу мяли. Если *тик* предназначался для хранения жидкости, то оставляли небольшое отверстие, вставив в него трубочку, чтобы выпускать жидкость; вливали же ее через широкое отверстие – горло бурдюка. Из очищенной от шерсти кожи шили мешки различной формы и величины для хранения круп, соли и т.п. Кожаная посуда была особенно удобна в дороге (*Лисициан*, 1955. С. 193, 194).

В традиционном домашнем хозяйстве у карабахских армян преобладала глиняная посуда. О том, что гончарство на Армянском нагорье и, в частности в той его части, где расположен Арцах–Карабах, имело глубокие корни, свидетельствуют множество обнаруженных при археологических раскопках на его территории, в том числе на месте древнего города Тигранакерта (I в. до н.э.) великолепных образцов керамики.

Сельские гончары, среди которых были и женщины, изготовляли на гончарном круге, а иногда и без него, разнообразные изделия, необходимые в быту, – *карасы,* кувшины, миски, а также черепицу для кровли, плитки для пола и т.п. Особого мастерства требовало создание *тонира* (мест. *турун*) – традиционной печи, служащей для приготовления пищи и выпечки хлеба. Выкладывала *тонир* обычно женщина. Стоя в вырытой в земле яме, она накладывала кругами друг на друга жгуты из глины, давая время нижним рядам подсохнуть и окрепнуть. Затем в этом цилиндре разводился огонь для обжига глины. В *тонире* обжигали разного рода необходимую в хозяйстве глиняную посуду: *карасы* различной величины с одним или двумя ушками для хранения крупы, масла, солений и других продуктов; кувшины для вина; предназначенные для варки пищи сосуды с двумя ручками либо без ручек; доильник с широким горлышком, глубокие миски, остродонные кувшины и кружки для воды, маслобойки (*хноци*), солонки, светильники (*Лисициан*, 1955. С. 194).

В XIX–XX вв. в Карабахе гончарством занимались в основном в селе Хндзиристан и особенно в селе Ннги, которое известно как один из древних центров гончарства. Долгое время здесь функционировал знаменитый рынок по продаже гончарных изделий. Здесь можно было приобрести высококачественные, созданные по традиционной технологии и украшенные национальными узорами разнообразные кувшины, карасы, чаши, горшки и другие изделия. В XX в. среди искусных мастеров этого села были известны братья Погос, Петрос и Мухан Хачунцы, а их продолжателем – А. Саакян (*Мкртчян*, 1988. С. 129). Если еще во второй половине XX в. Гончарство в этом селе продолжало развиваться, то уже в наши дни оно, к сожалению, перестало существовать (ПМА. 1969; 2011).

Богатый лесами Карабах славился развитым деревообделочным производством. Обычно мужчины изготовляли из ствола дерева путем долбления чаны различной величины, маслобойки, корыта для теста и стирки, всевозможные ложки, солонки, деревянные части сельскохозяйственных орудий. Наибольшее развитие это производство получило в окруженных лесами селах Туми и Мохренес области Дизак.

Карабахские мастера-ремесленники изготовляли также пользовавшиеся большим спросом медные изделия – тарелки, миски, сковородки с длин-

ными ручками, подносы, ступки, кружки для воды, подсвечники, тазы разнообразной формы, котлы.

С глубокой древности в Арцах–Карабахе, как и во всей Армении, развивалось ювелирное искусство. Каждая армянская семья (и городская и сельская) стремилась иметь определенные традиционные украшения – браслеты, кольца, украшения для головного убора, а также серебряные пуговицы, пряжки поясов для национального костюма. Некоторым украшениям придавалась роль оберегов от всевозможных несчастий, в частности от сглаза, бесплодия; верили также, что они могли приносить удачу и богатство. Ювелиры украшали и оружие, рукоятки и ножны клинков различных форм и размеров. Согласно исследованию Э.Г. Аствацатурян, в XIX–начале XX в. в ювелирных мастерских Закавказья, в том числе и Карабаха, большинство ювелиров и оружейников, которые работали в основном в городах, были армянами. Например, в Шушинском уезде и, в частности, городе Шуши если среди армян было 79 мастеров по серебру, 54 – по золоту и серебру, 5 – по бриллиантам и золоту, 18 оружейников, то среди татарского населения было 16 мастеров по серебру, 12 – по золоту и серебру и 7 оружейников; в Ханкенды мастеров по серебру среди армян было трое, среди татар – один; в Агдаме был только один армянский ювелир по золоту и серебру; в Джеванширском уезде – три армянских мастера по серебру и один оружейник; в Джебраильском уезде – два оружейника (в обоих уездах татарских мастеров не было) (рассчитано по: *Аствацатурян*, 1977. Ч. II. С. 34–36; 227–255).

Армянскими ювелирами изготовлялись разного рода украшения (кольца, браслеты, серьги), в том числе пояса, которые были непременной частью национального костюма как женского, так и мужского; немалую долю среди их продукции составляла также бытовая и церковная утварь. К концу XIX в. возрос спрос на ювелирные изделия европейского типа (*Аствацатурян*, 1977. Ч. I. С. 103). Национальный стиль изготовленных армянскими ювелирами из Нагорного Карабаха изделий проявлялся, в частности, в том, что они применяли технику, сочетающую литье и ковку с гравировкой и покрытием чернью, в орнаментике у них преобладали мотивы креста, что особенно было видно на примере поясов. Одновременно изделия карабахских мастеров имели много общих черт с ювелирной продукцией и других

развитых центров данного ремесла Армении, в частности Вана и Карина (Эрзерум). Нынешние армянские ювелиры из Нагорного Карабаха неоднократно принимали участие в международных выставках и конкурсах, где их высококачественные изделия были отмечены призами (*Марутян*, *Саркисян*, *Харатян*, 1989. С. 46–48).

В Нагорном Карабахе в исследуемый период были широко распространены и многие другие виды кустарных и ремесленных промыслов. Там работали кузнецы, шорники, скорняки, красильщики, портные, производители свеч, варщики мыла, специалисты по изготовлению кирпичей и черепицы, каменщики и каменотесы, заготовители и пильщики дров, плотники, столяры, бондари и др. (*Словинский*, 1891; Атлас Нагорно-Карабахской республики, 2009. С. 85). Их продукция постепенно становилась предметом торговли.

О том, насколько развиты были в Арцах–Карабахе в XIX в. разного рода хозяйственные занятия, продукцию которых его население не только само потребляло, но и могло вывозить, свидетельствуют слова епископа Макара Бархударянца: «Арцахский край вывозит пшеницу, овес, шелк, хлопок, шерсть, рис, фасоль, бобы, лук, чеснок, земляные груши, морковь, свеклу, арбузы, дыни, огурцы, виноград, вино, водку, орехи, масло, сыр, мед, коров, волов, буйволов, овец, коз, свиней, коней, мулов, верблюдов, шкуры леопардов (барсов), медведей, волков, соболей, горностаев, а также буйволиные, бычьи, конские, овечьи, свиные кожи и шкуры, отборные ковры, карпеты, циновки, хурджины, мельничьи жернова, камни для надгробий, рыбу, икру и копченую рыбу» (*Бархударянц*, 2009. С. 21).

Народные средства передвижения

Природно-климатические условия Армянского нагорья и, в частности, той его части, где расположен гористый и покрытый густыми лесами Арцах–Карабах, способствовали появлению особых средств передвижения. Как и по всей Армении, здесь были распространены пеший, вьючный и тягловый виды народного транспорта. С древнейших времен для перевозки людей и грузов использовали домашний скот – ослов, мулов, катеров, лошадей, частично быков, буйволов, но основным вьючным животным был (и остается до сих пор) осел – *эш*. Почти каждое хозяйство имело одного-двух,

а иногда и более ослов – этих неприхотливых и выносливых животных. Для удобного навьючивания и езды верхом, а также предохранения скота от всевозможных травм применяли войлочные или набитые соломой седла, укреплявшиеся на спине животного ремнями. Грузы перевозили в мешках или чаще в переметных сумах (*хурджинах*), сделанных из плотной безворсовой ковровой ткани и представлявших собой два одинаковых, скрепленных между собой мешка, которые перекидывали через спину животного. Для перевозки грузов, а иногда и в качестве верхового либо тяглового скота карабахские армяне использовали в хозяйстве мулов (*джори*) и катеров. По словам местных жителей, мулов было выгодно иметь, поскольку они ели сравнительно мало и жили 45–50лет. Хотя лощадь (*дзи*) здесь также использовалась в качестве вьючного животного, но все же чаще на лошадях, тем более знаменитой карабахской породы, как упоминалось выше, ездили верхом, участвовали в скачках.

Снаряжение для вьючно-верхового скота отличалось большим разнообразием, причем наиболее древние образцы относятся еще к эпохе бронзы. Оно делалось из кожаных, войлочных, деревянных и даже металлических деталей.

Народные упряжные средства передвижения были бесколесные (волокуши, летние и зимние сани) и колесные (арба и ее разновидности). Волокуша – *кашан, соран* (от слов *кашел* и *сорал* – букв.: тянуть, волочить, скользить) относится к числу наиболее древних средств перевозки, широко распространенной в лесных районах Армении вплоть до сегодняшнего дня, с той лишь разницей, что если в далеком прошлом ее тянули несколько человек, то в последующем использовался тягловый скот, а в современный период – трактор или другая новейшая техника. Волокушу обычно изготовляли из одного толстого или нескольких тонких стволов дерева либо из длинных веток.

В Арцах–Карабахе, как и в соседнем Сюнике, пользовались более усовершенствованным типом волокуши, называемым *кырыкашан* (букв.: камневоз). Это были два ствола дерева, несколько загнутые сзади, которые служили как бы полозьями, и все сооружение напоминало сани, хотя и было более архаичной и простой конструкции. Нижнюю часть «полозьев» для лучшего скольжения обтесывали, а на верхней в небольших углублениях вертикально укрепляли колья (*чах*) высотой примерно в полметра, на которые

параллельно полозьям насаживали жерди (*тарр*). *Кырыкашан* использовали в основном в незимнее время для перевозки камней и других строительных материалов.

Зимой в горных районах Армении для перевозки сена, сухих листьев, сельскохозяйственных продуктов использовали сани ручной тяги (*дахук*), отличающиеся от обычных саней тем, что их полозья в передней части постепенно поднимались и принимали настолько изогнутую форму, что человек, ухватившись за них, мог сам тянуть сани. Однако такие сани были не очень распространены, поскольку местное население нечасто пользовалось перевозками грузов в зимнее время.

В Армении исстари были широко распространены различные типы арб (*сайл, сел*). Известно, например, что на обнажившемся после обмеления дне озера Севан археологи обнаружили двухколесные и четырехколесные повозки и боевые колесницы позднебронзового периода (XIV в. до н.э.); что многочисленные упоминания о колесных средствах передвижения имеются у античных и особенно средневековых армянских авторов. Правда, сообщаемые ими сведения относятся почти исключительно к используемым высшими слоями общества для парадных разъездов изящным, нередко позолоченным двух- и четырехколесным повозкам. В крестьянском быту во многих районах, в том числе в Арцах–Карабахе, армяне пользовались известной с древнейших времен в Передней Азии двухколесной арбой со сплошными массивными колесами (*марран сел*). Эти колеса, изготовленные обычно из трех кусков дерева, были наглухо насажены на квадратные концы оси (*серр*), которая крутилась вместе с ними. Кузов (*тапк*) делался из двух длинных (5–6 м) квадратной формы балок (*аррех*), скрепленных в передней части колышками (*клхапет, клхатур*), продетыми через отверстия на концах балок, на которые были уложены поперечные доски (*коп*). В сквозные отверстия, сделанные в балках и поперечных досках, вставляли колья (*кохачах*), а на них параллельно нижним боковым балкам насаживали жерди (*тарр*). Сконструированный таким образом кузов приобретал необходимую прочность, а его форма была удобна для перевозки различных грузов в горной местности (подробно о народных средствах передвижения см.: *Петросян*, 1972; 1974).

Характерной особенностью системы средств передвижения и перевозок у армян Арцах–Карабаха (как и в целом Армении), помимо различий в способах навьючивания и погрузки (обусловленной видом перевозимых предметов), было также использование определенных видов животных. Например, известно, что армяне не разводили и не использовали в качестве транспортного средства верблюдов, что широко бытовало среди соседних тюркоязычных племен, а также у персов (*Марутян*, *Саркисян*, *Харатян*, 1989. С. 4).

Поселения и жилище

Традиционные типы поселений и жилища у армян, в том числе карабахских, складывались на протяжении длительного времени под влиянием определенных исторических, социально-экономических и природно-географических условий.

В исследуемый период подавляющее большинство армян Нагорного Карабаха были сельскими жителями. Как уже отмечалось в литературе, сельские поселения, как и жилище того или иного этноса, хотя и представляют собой один из важных элементов культуры его жизнеобеспечения, однако развитие их обусловливалось не столько этнической традицией, сколько рядом других факторов. В качестве основного фактора, влияющего на процесс формирования и развития поселений, относится природно-экологический, т.е. природная среда обитания этноса, характеризующаяся рядом необходимых для его жизнедеятельности удобств – спецификой рельефа местности, наличием источников воды, пригодной для обработки земли, возможностями ее орошения, благоприятным климатом и т.п., словом, теми условиями, которые смогли бы поддержать его витальные потребности. Немаловажными факторами, влияющими на структуру поселений, служат также специфика сельскохозяйственного производства, доминирование той или иной отрасли сельского хозяйства, а также формы социально-экономической организации в сельском обществе. Вместе с тем для армян Арцах-Карабаха, как и в целом для Армении, нельзя исключать и такой существенный фактор, как внешняя социокультурная среда. Наличие на протяжении веков постоянной угрозы извне, многократные войны с иноземными завоевателями за право самостоятельного существования оказывали определенное влияние на многие стороны их культуры, в частности,

на необходимость строить в своих поселениях разного рода оборонительные сооружения, в частности крепости, сторожевые башни, а также не раз вынуждая армян даже совсем покидать свои прежние поселения и основывать новые в более безопасных местах (Культура жизнеобеспечения и этнос. 1983. С. 113–117).

Ландшафт той части Арцах–Карабаха, где в исследуемый период жили (и до сих пор живут) местные армяне, отличается многочисленными горными хребтами, глубокими ущельями, густыми лесными массивами, покрывающими его значительное пространство, вследствие чего более или менее ровных территорий для поселений здесь довольно мало. Прежде самой большой равниной в крае была Гаргарейская, или Арцахская, равнина, она же Муганская степь, расположенная в самой обширной исторической области Арцаха – Муханк (Муган), но впоследствии она была заселена мусульманами, а к концу XIX в. обезлюдела, превратившись в пустыню. В виде продолжения от нее пролегают небольшие равнины Амараса, Гадрута и некоторые другие (*Бархударянц*, 2009. С. 25, 43).

Из-за создавшегося малоземелья в результате оттеснения со второй половины XVIII в. карабахских армян в горы, а также постоянной угрозы нападения на них со стороны пришлых завоевателей местные армяне были вынуждены селиться большей частью в труднодоступных местах – в небольших ущельях, окруженных покрытыми лесами горами, или чаще на крутых горных склонах, по которым жилые и хозяйственные постройки располагались тесными ярусами, причем крыши нижних ярусов служили двором и улицей для верхних. Это приводило к скученности построек в их селах, при которой невозможно было проследить линии узких и кривых улиц, обычно мощенных камнями. По этим узким улочкам, среди которых практически отсутствовала главная улица, перегоняли скот, возили в основном на вьючных животных разного рода поклажу. Так, по словам очевидца, «в селе Касапет существует единственная улица, по которой можно ехать на арбе, а все прочие улицы представляют собою тропинки или узкие переулки» (*Израелов*, 1892. С. 45). Даже в таком сравнительно большом поселении, как Гадрут, в котором находились «штаб, церковь, некоторые по-европейски выстроенные дома», существовала «только единственная улица, которая, начинаясь у штаба и не доходя до половины села, далее суживается и уже не

представляет возможности проезду экипажам; все прочие улицы – узкие переулки, заваленные разным сором» (*Давидбеков*, 1888. С. 161).

В Карабахе села назывались *шен*, что означало также «обитаемый, целый, благоустроенный». Реже употреблялось распространенное в других областях Армении слово *гюх* (*Мкртчян*, 2010. С. 104). Слово *шен* вошло в названия целого ряда карабахских сел, например, Норашен, Норшен (Новое село), Сарушен (Горное село), Мецшен (Большое село), Спитакашен (Белое село), Схторашен (Чесночное село), Геташен (Речное село), Саркисашен (Село Саркиса), Сардарашен (Село сардара) и т.д. (см.: *Бархударянц*, 2009).

Сельские поселения включали не только находившиеся на их территории жилые, производственные, хозяйственные, культовые, административные и иные постройки, но и все сельскохозяйственные угодья вместе с функционирующими сезонными поселениями.

Во второй половине XIX в. земельные границы сельских поселений должны были определяться официально путем судебного межевания. Но поскольку принятый 29 июня 1861 г. указ о размежевании земель в Закавказье так и не был полностью выполнен, многие местные поселения не имели четко выверенных границ. В таких случаях крестьяне сами определяли границы своего поселения «живыми урочищами, указанием холмов, вершин гор и пр.» (*Деконский*, 1886. С. 251). Нередко из-за такой неопределенности между жителями соседних сел возникали споры, которые решались либо в судебном порядке, либо спорщики прибегали к вражде и даже к самосуду, как например, жители сел Керт и Караундж Шушинского уезда (*Мкртчян*, 2010. С. 102). В то же время и при отсутствии судебных размежеваний жители ряда поселений, особенно наиболее старых, хорошо знали их территориальные границы и эти знания они передавали своим детям и внукам. Иногда у сельских жителей имелись даже соответствующие документы, подтверждающие границы их земель. Так, по сообщению А.Е. Хан-Агова, в Джеванширском уезде «у священника селения Келадака хранится фирман Шах-Сулеймана от 1682 г., в котором предписывается карабахскому Беглярбеку вернуть келадакцам земли, захваченные селением Черман. В фирмане обозначены границы земли, находящейся у келадакцев. Подобные же фирманы есть в селениях Улу Карабек и Борсулу» (*Хан-Агов*, 1887. С. 363).

Для Нагорного Карабаха характерны три вида сельских поселений. К первому виду относятся наиболее старые поселения, сведения о которых были в свое время зафиксированы в армянских средневековых рукописях либо в эпиграфических источниках, в том числе в эпитафиях на надгробиях. Например, одно из старейших поселений Атерк области Хачен упоминается в источниках и как известный торгово-экономический центр на пути Двин – Партав (X в.), и как крепость с княжеской резиденцией (XII–XIII вв.), где у князя Вахтанга останавливался прославленный правовед и баснописец Мхитар Гош (*Гандзакеци*, 13). Красочное описание другого старинного поселения – Дог (Тог), в котором находилась резиденция дизакского мелика Егана, оставлено в XIX в. вардапетом Аракелом Костанянцем: «Город-крепость в древности, согласно переписи персидского царя, состояла из тысячи пятисот домов. Жители все были довольно богаты, располагали многочисленными драгоценностями, занимались торговлей. Они разъезжали по разным странам, городам и деревням и, находясь там, прибыльно торговали. Дома и покои их были украшены драгоценными сокровищами. Действовал здесь также ипподром, где проводились учения войск и скачки. Число мастерских по изготовлению кирпича достигало тысячи… А равнина была плодородной, покрытая садами и насаждениями. Здесь можно было отведать вкусные безвредные вина и сладкие плоды, а также купить благородный шелк…» (*Костанянц*, 1913. С. 7, 8; цит. по: *Мкртчян*, 1988. С. 76, 77).

Порой знания о времени основания старых поселений основывались и на разного рода исторических преданиях и легендах. Например, среди жителей ряда сел, в частности Чартар области Варанда, Мец Тагер области Дизак уже в наше время этнографом Артуром Мкртчяном и фольклористом Алвард Газиян было зафиксировано сохранившееся предание о том, что их предки переселились в горы из средневекового города Оранкала (его ученые отождествляют с древним городом Бильган (или Байлакан), находившегося в Мильской степи и уничтоженного Чингисханом) (*Мкртчян*, 2010. С. 105). По свидетельству Макара Бархударянца, прежде в Муганской степи было много армянских поселений, поскольку еще «во времена Агванского царства и княжества местность эта была подобна раю, ибо было проведено из Аракса множество каналов и орошена большая часть степи, из-за чего была она щедрой и благодатной на всякого рода плоды земледелия… Однако сейчас

в Муганской степи нет ни воды, ни жителей, ни дерева, ни плодов и фруктов» (*Бархударянц*, 2009. С. 329).

Второй вид представляют поселения, основанные, в силу тех или иных обстоятельств, переселенцами из других мест, что нередко происходило в разных областях Армении. Например, большая часть жителей села Шош «пришла с меликом Баги из Сотка, еще несколько семей из Джраберда и один из Персии»; жители села Карин-так – «переселенцы из села Хцаберд области Бердадзор»; жители села Ханацах «в 1686 году первоначально переселились из села Ханацах Великого Сюника в Джраберд, затем обосновались здесь» (*Бархударянц*, 2009. С. 120, 122, 135); многие жители Гадрута были переселенцами «из разных местностей, обретшие здесь убежище от нашествия персов» (*Давидбеков*, 1888. С. 166). Как упоминалось, после заключенного в 1828 г. Туркманчайского договора из 40 тыс. общего числа армянских переселенцев из Ирана небольшая часть их (по одним данным 535 семей, по другим – 700 семей), преимущественно из области Карадаг, была направлена властями в Карабахскую провинцию. Но, согласно документам, 300 семей вернулись обратно, а многие погибли в Карабахе в результате эпидемии чумы. Оставшиеся переселенцы образовали в Карабахе более двадцати отдельных поселений (*Деконский*, 1886. С. 230); другие их группы поселились в селах с местным населением, которое называло переселенцев *карадагцами* или же *гялма* (тюрк. «пришелец»). Хотя между армянами Карабаха и Карадага исстари существовали взаимные контакты, в основном торговые, между ними, естественно, были определенные культурно-бытовые отличия. Так, «армяне-переселенцы из Персии во многом отличаются от коренных армян-карабагцев, как по языку, так и по костюму; наречие персидских армян не вполне понятно для армян туземцев, хотя за последнее время первые значительно утратили свой говор и усвоили несколько карабагское наречие» (*Хан-Агов*, 1887. С. 339).

Таким образом, несмотря на существовавший в Карабахе основной пласт старых поселений с местным населением, ряд поселений был сформирован позднее. При этом примечательно, что если даже жители были поздними переселенцами, они, осознавая определенную духовную связь с прошлым опустевшего села (которых с конца XVIII в. в Карабахе было множество), чаще всего предпочитали расселяться именно на месте этих старых посе-

лений, где сохранялись следы жилых помещений либо старинных церквей, заброшенных кладбищ (*Мкртчян*, 2010. С. 105, 106). Тем самым вновь возрождались опустевшие было поселения. То же имело место и в других районах Восточной Армении.

Третий вид составляют образовавшиеся из тех или иных поселений отселки. Образование их было обусловлено прежде всего экономическими причинами, в частности спецификой ведения сельского хозяйства, основанного в Карабахе на комплексном сочетании земледелия и скотоводства. Как отмечалось, с увеличением численности населения возникала необходимость в расширении площади пахотных земель за счет вырубки лесов. Но приобретенные таким образом новые пахотные земли, на которых крестьянам приходилось много времени трудиться, были удалены от их дома на значительное расстояние. В связи с этим для удобства вблизи новых пашен крестьяне начинали строить тока (*калер*) для зерна, а также временные жилые помещения, которые затем постепенно превращались в постоянные, поскольку нелегко было ежедневно остальным членам семьи (в основном это были женщины) приносить из дома еду для работающих там мужчин; сложно было также перегонять дважды в день скот из села и обратно. Так возникли отселки, например, от старых поселений Чартар, Сос, Тагавард области Варанда, которые не имели своего названия и известны как *Калер*, т.е. тока. Отселки образовывались и на местах зимнего и летнего содержания скота и поэтому назывались *Кюмер*, т.е. хлева. В образовывавшихся отселках было принято поселять и слишком разросшиеся семьи, и тогда эти поселения назывались либо по имени основателя рода, либо по имени главы данного переселившегося семейства (*Лисицян*, 1992. С. 85, 86).

Если в первое время в таких отселках обычно жила не вся семья, а только те ее члены, которые временно были заняты сельским хозяйством, то постепенно, в связи с естественным ростом населения и увеличением численности семей, женитьбой братьев, сыновей, стремлением их жить своими семьями отдельно, но из-за малоземелья лишенных возможности построить себе дом в основном селе, в эти отселки стали переселяться и другие члены семей. Со временем в этих отселках стали появляться объекты общественного назначения, новые кладбища, строились церкви, что позволяло проводить общественные и семейные обряды, отмечать праздники и, в конечном

счете, способствовало превращению временных отселков уже в постоянные поселения (*Мкртчян*, 2010. С. 107, 108). О том, что некоторые поселения Нагорного Карабаха прежде представляли собой отселки, свидетельствует включение со временем в их названия слова *таг*, т.е. квартал, например, села Тагавард, Тагасер, Тагер, Таг, Тагут, Мохратаг, Оратаг и др.

В хозяйственном отношении каждое поселение в Нагорном Карабахе составляло одну сельскую общину, которая в исследуемый период продолжала оставаться основной формой организации сельского населения во всем Закавказье. Сельская община была не только хозяйственной, социальной организацией, административно-фискальной единицей, но и основным носителем этнической традиции. В Карабахе не встречались общины, которые включали бы больше одного поселения, а также поселения, в которых сосуществовали бы две общины. В качестве самостоятельных общин здесь фигурировали и те отселки, которые со временем перерастали в постоянные поселения, сохраняя с основным селом уже только чисто формальную связь. Все члены общины были тесно связаны в бытовом отношении, составляя единый поселенческий коллектив (*Мкртчян*, 2010. С. 59).

Для сельских поселений Арцах–Карабаха, как и соседнего Сюника, из-за преобладания в них, в силу схожей специфики горного рельефа, беспорядочной планировки было характерно отсутствие единого, композиционно выраженного центра. В качестве такого центрального места, где могли встречаться и общаться мужчины-односельчане, обычно выступала небольшая прицерковная площадь, кровля чьего-либо дома, родник и т.д. Местом такого общения могло служить и большое раскидистое дерево, как например, в селе Аветараноц (быв. Чанахчи), где «стоит огромный ствол карагача, обложенный кругом каменными плитами. Здесь в прошлом собирались старики, чтобы обсудить дела и рассудить по обычному праву спорящие стороны» (*Петров*, 1940. С. 33). В этом плане жителей села Схторашен и до сих пор продолжает привлекать огромный двухтысячелетний платан высотой более 54 м, из-под которого бьет холодный родник Тенджру; для проведения досуга в селе Таг (около Гадрута) мужчины и сейчас собираются около растущих вблизи архитектурно оформленного сооружения над родником двух высоких платанов, территория вокруг которых была впоследствии благоустроена (ПМА. 2007, 2011).

Хотя единого, специально отграниченного центра в поселениях Карабаха, как правило, не было, в то же время в них наличествовала характерная и для других регионов Армении разбивка на отдельные кварталы (*таг*), образованные главным образом в соответствии с родственным принципом их заселения. Сначала это были семейно-родственные кварталы, позднее, в связи с расширением поселений со второй половины XIX в. они становились также семейно-соседскими либо родственно-соседскими. Проживавшие в том или ином квартале жители, при этом чаще женщины, осознавали между собой и своими семьями определенное квартальное единство, поэтому поддерживали более близкие отношения друг с другом, чаще общались, а в случае необходимости приходили друг к другу на помощь, например, во время выполнения разного рода хозяйственных работ, в том числе такого трудоемкого занятия, как выпечка хлеба. В пределах своих кварталов происходили игры их детей, общение холостой молодежи, которая группировалась таким образом и во время общесельских игр и праздников. Если в селе была площадка, на которую выходило несколько кварталов, т.е. она была как бы в его центре и общей, то она также нередко служила местом общения мужчин-односельчан, независимо от их родственных связей между собой. Особенно часто такая площадка была местом собраний для мужчин старшего возраста (*Лалаян*, 1897. С. 26, 27). Такие собрания в ряде сел Карабаха, в частности Шушинского района, назывались *шнамач*, т.е. «центр села» (*Варданян*, 1981. С. 136).

Жизненно важное значение для местных жителей имело наличие в их поселении родников, которые были для них обычно единственными источниками питьевой воды. Как правило, в поселениях был не один родник, и все они считались общими. Многие родники имели свои названия, часто по именам строителей, указанных в надписях над ними вместе с годом их постройки и нередко поводом к ней. Некоторые родники были связаны с конкретными историческими событиями или лицами. Например, в селе Туми, у развалин дворца царя Гагика (X–XI вв.) «есть превосходный ключ, над которым в давние времена было выстроено здание из тесаного камня. Ключ этот называют Царский родник» (*Бархударянц*, 2009. С. 82). Родник в селе Даграв был назван по имени побывавшего там в 1881 г. известного армянского писателя-романиста XIX в. Раффи (*Мкртчян*, 1988. С. 156).

Около родников для времяпрепровождения собирались не только мужчины. Сюда обычно приходили за водой также молодые женщины и девушки, причем незамужние девушки могли встречаться здесь с юношами, пригонявшими по утрам и вечерам скот на водопой (такие встречи в других местах по нормам этикета возбранялись); крестьянки полоскали в роднике белье; многие родники, особенно с минеральными источниками, служили местом отдыха в праздничные и воскресные дни; у родников собирались паломники, совершались жертвоприношения. При этом у родников собирались не только сельские жители, но и горожане. Например, излюбленным местом отдыха шушинцев был находящийся недалеко от города *Пехи ахпюр* (Грабовый родник), о котором Лео писал, что этот родник – «первая гордость шушинца. В воскресные и праздничные дни у родника собирается множество людей, и ущелье наполняется их возгласами и песнями, а в обычные дни, как правило, там была одна или две группы пирующих» (цит. по: *Мкртчян*, 2010. С. 122). В конце XIX в. шушинский мастер Исаак благоустроил этот родник, оформив архитектурным сооружением над ним; с тех пор родник стал носить его имя «Исааки ахпюр» (Родник Исаака) или по-тюркски – «Исабулах» (*Мкртчян*, 2010. С. 122).

Помимо таких широко известных в Арцах–Карабахе великолепных средневековых монастырских комплексов и храмов, как Амарас (IV в.), Дадиванк (IV–XIII вв.), Гандзасар (XIII в.) и др., практически в каждом его поселении в качестве культового объекта обязательно была церковь, олицетворяющая его самостоятельность. Некоторые поселения, например, Туми, Мохренес, Тагавард имели по две церкви. Подавляющее большинство церквей здесь названо именем Пресвятой Богородицы (*Сурб Аствацацин*). Церкви обычно строились на средства всех жителей села, но иногда расходы на строительство брал кто-то из состоятельных односельчан, проживавших обычно в городе, о чем сообщалось в надписях. Например, над окном церкви Кармир в селе Туми была надпись: «В год 449 в царствование царя Гагика, сына Мусэ, я, Воски, дочь Мушэ, построила храм Божий во спасение души своей и родителей моих»; на тимпане входной двери церкви в селе Неркин Тагавард надпись: «Построил церковь сию, посвященную Пресвятой Богородице, на собственные средства свои и расходы сын благородного Берама-

аги, полковник Мелик Джумшитян Шахназарянц в память и здравствующих и почивших во Христе родных его. 1840» (*Бархударянц*, 2009. С. 81, 89).

Церковь посещали и мужчины, и женщины; во время различных праздников сюда приходили также молодые люди, девушки, дети. В церкви совершались важнейшие религиозные обряды жизненного цикла – венчание, крестины, отпевание.

В Арцах–Карабахе, как и во всей Армении, широко были распространены *хачкары* (крестные камни). Это укрепленные на широком каменном основании высокие и массивные плиты прямоугольной формы, лицевая сторона которых с крестом в центре композиции сплошь украшена ажурной резьбой в виде сложного растительного и геометрического орнамента, причем никогда не повторяющегося. Особый интерес представляют распространенные здесь *хачкары* с большими рельефными сценами из обычной жизни – на них всадники в полном вооружении, священники в ризах, крестьяне в повседневной одежде, сельскохозяйственные и бытовые предметы (*Орбели*, 1963б. С. 196). Интересен *хачкар* из Дарбаснера – родового поместья князей области Хачен Джалалянов, воздвигнутый в конце XII в. в честь женщины-музыкантши. На нем изображена трогательная сцена встречи этой женщиной возвратившегося с поля боя воина-победителя. На поясе у него подвешен лук, рука, держащая копье, опущена. На голове у женщины косынка, длинные концы которой спускаются до груди, правой рукой она держит музыкальный инструмент, а левая слегка отведена в сторону (*Мкртчян*, 1988. С. 20).

Кладбища в старых поселениях Арцах–Карабаха располагались на их окраинах. Как и по всей Армении, здесь также, как правило, отводили под кладбища находившиеся поблизости от поселения возвышенности, холмы. Процесс формирования кладбищ в Арцах–Карабахе, как и по Армении в целом, проходил в два этапа. На первом этапе, совпадающем со временем основания церкви, которая строилась обычно на окраине села, хоронили на прицерковной площади. В дальнейшем, по мере разрастания поселения, церковь оказывалась внутри села, поэтому под кладбище отводился новый участок уже за пределами села. Для большинства местных кладбищ было характерно наличие близко расположенных друг к другу родственных захоронений.

На прицерковных кладбищах продолжали хоронить только духовных лиц высокого ранга. На надгробиях знатных лиц обычно писались эпитафии. Например, в селе Тог, где в пристроенной к церкви часовне похоронены мелики Дизака и члены их семей, в числе таких надписей были: «Это могила отважного князя великого мелика по имени Еган, что сыном был благочестивого архимандрита по имени Гукас. Возлюблен был он весьма владыкой страны, что звался Надир. Обладал он страной своей, всей провинцией Агванской, удостоился чести более великой, что остальные князья страны Армянской… 1193 (1744)» или: «Это могила мелика Есаи, сына великого мелика Егана. И был он возведен Шахом Надиром, и владел страной Дизак 33 года, и совершил немало геройств, и множество побед одержал над неверными, и был он в могуществе своем превыше, чем бывшие до него, а оборвалась нить жизни его по воле Божьей 2 октября 1230 года (1781). Кто прочтет, помяните грешного добром, аминь». На кладбище села Аветараноц, где хоронили членов рода Мелик-Шахназарянов, в числе надписей на надгробиях были следующие: «Здесь покоится мелик Шахназар, сын мелика Хусейна, князя областей Арцахских, владыки Варанда. Он был отцом мелика Джумшуда, полковником Российским, преданным нации Армянской, отважным и храбрым полководцем. Прошу помянуть многогрешного единым словом перед Богом. Год 1792». Или вот другие надписи: «Это могила мелика Джаанбахши, правителя области Варанда, благородного сына мелика Шахназара. Скончался в 1822 году»; «Мелик Худат, владетель Варанды, кровный внук мелика Джумшуда. Это его могила, в которой лежит телом, а душой всегда и бессмертно живой. В сорок лет ушел он из мира, избегая всякого зла. Камень этот воздвигнуть повелела в честь него супруга его безутешная. Год 1282 (1833)» (*Бархударянц*, 2009. С. 79, 95).

Помимо монастырей, церквей, часовен, *хачкаров,* в качестве культовых объектов для местных армян служили многочисленные священные, по народным представлениям, вершины гор, рощи, камни, деревья, родники, с которыми были связаны различные предания и легенды. К месту нахождения их приходили паломники, там же совершались обряды жертвоприношения (*Петрушевский*, 1930. С. 14–25). Особую священную роль в Карабахе играли также общесельские очаги, не отличавшиеся по своей конструкции от обычных домашних, поскольку находились в домах их

владельцев. У этих очагов молились, совершали обряд жертвоприношения; к ним для получения благословения шли во время свадьбы новобрачные; если в каком-либо селе еще не было церкви, такой общесельский очаг брал на себя ее функцию (*Лалаян*, 1897. С. 115; *Мкртчян*, 2010. С. 125). Таким образом, совершенно справедливо звучат слова Макара Бархударянца о том, что «ни один другой край не может сравниться с Арцахом таким числом святилищ и мест паломничества» (*Бархударянц*, 2009. С. 20).

В селах Карабаха были церковно-приходские школы, небольшие магазинчики *духаны*, парикмахерские, иногда портняжные, обувные, оружейные мастерские. Распространены были также тока, мельницы, порой маслодавильни, кузницы.

Завершая раздел о поселениях, не могу не сказать о том, что сложная политическая ситуация, в которой не раз оказывался Арцах–Карабах за свою многовековую историю, а также происходивший процесс вытеснения коренного армянского населения с его территории пришлыми племенами привели к тому, что к концу XIX в., т.е. ко времени исследования Макара Бархударянца, оказалось, что «сейчас в Арцахе в руинах и запустении лежат три города, десять поселков и 360 сел», списки которых он приводит в своей книге (*Бархударянц*, 2009. С. 10, 373–377).

Жилище. Для армян в качестве традиционного народного жилища был характерен дом со ступенчато-венцеобразным (или ступенчато-пирамидальным) перекрытием – *глхатун* (т.е. дом с главой), описанный еще Ксенофонтом и представленный двумя типами. Жилище первого типа, отличительной особенностью которого было разделение жилой и хозяйственной частей, было характерно для предгорных, богатых лесом районов Армении – Лори, Тавуш, Сюник, Васпуракан, Ахдзник, в числе которых был и Арцах–Карабах. Во всех других районах преобладал второй, более сложный тип – *глхатун* с многоступенчатым венцеобразным сводом и конусообазной крышей, в котором жилые и хозяйственные составляли одно целое и были связаны между собой крытым двором.

У армян Нагорного Карабаха *глхатун*, называемый здесь также *кырыкочов тун* (т.е. дом с вогнутыми бревнами перекрытия) и *карадам*[1] (т.е. черный

[1] *По словам С.Д. Лисициана, хотя слово карадам татарского происхождения, оно «не имеет решительно никакой связи с татаро-монгольскими жилыми помещениями. Правда, в некоторых татарских селах*

дом), бытовал в трех видах – наземной, полуподземной и подземной постройки, из которых второй вид встречался чаще всего (*Лисициан*, 1925; *Кобычев*, 1957. С. 65). Этот тип жилища, хорошо приспособленный для проживания в нем большесемейной общины и широко распространенный от Закавказья и Средней Азии до Индии и Кореи (*Ильина*, 1946. С. 23–29), отличался особенностями внутренней планировки и формой перекрытия. Это была несколько углубленная в землю каменная постройка квадратной формы со ступенчато-венцеобразным сводом, заканчивающимся квадратом светового отверстия (*ердик*), служившего одновременно единственным окном и дымоходом для устроенного под ним очага. Основной конструктивной особенностью такого жилища было то, что все перекрытие опиралось не на стены, а на массивные, тщательно оструганные дубовые столбы-колонны (*сюн*), которые устанавливались по его углам на некотором расстоянии (немногим менее 1 м) от каждой стены и были надежно закреплены на тяжелых каменных основаниях. На эти столбы параллельно стенам укладывали по одному толстому бревну (*керан*), поперек которых, ближе к центру, укладывали два других, более коротких бревна (*чохтак*, т.е. парные), которые и образовывали с двумя первыми бревнами квадрат. Каждый последующий квадрат составляли бревна чуть короче и тоньше бревен предыдущего квадрата, так что пирамидальный свод по мере возвышения сужался. Пространство между бревнами этих квадратов (обычно их было четыре) покрывали метровыми деревянными брусками, поверх которых, создавая кровлю, клали хворост, обмазывали его глиной и уже затем покрывали слоем утрамбованной каменным валиком земли. Однако, несмотря на столь тщательно выполненное устройство крыш, они нередко протекали во время даже небольшого дождя. Поэтому заботливые хозяева, как только начинался дождь и земля немного размягчалась, старались еще плотнее утрамбовывать землю на кровле, пока все трещины не закрывались, для чего хлопали по ней специальным приспособлением – бараньей или козлиной шкурой, привязанной к длинному шесту (*Давидбеков*, 1888. С. 181).

можно встретить карадамы, напр. в окрестностях Гадрута, иногда очень обширные, прочно и аккуратно возведенные; однако, они везде построены армянами-мастерами в бывших зимовьях, где население от кочевого или полукочевого скотоводческого хозяйства сравнительно недавно стало переходить или перешло к культуре садовой или зерновой» (Лисициан, 1925. С. 99).

Поскольку стены в таком жилище не были несущими, то они часто возводились из нетесаных камней на глиняном растворе, без использования извести и песка. Несколько выдвинутые вперед боковые стены жилища образовывали открытый спереди навес типа сеней (*срах, схар*), из которых входная толстая и низкая дверь вела в дом. Перед дверью, для предохранения попадания в жилое помещение холодного воздуха, обычно ставилась каменная или деревянная перегородка (*дрбзи*). Она же защищала от посторонних взоров находившихся в теплое время года под навесом членов семьи, которые предпочитали выполнять здесь ту или иную домашнюю работу, а также отдыхать. Тут же ставилась широкая и длинная *тахта*, покрытая обычно *карпетом*, а также находились различные сельскохозяйственные орудия, иногда – ковроткацкий станок, большой деревянный ларь-амбар на низких ножках для хранения зерна и муки. Для приготовления летом пищи в боковой стене в небольшой нише устраивали очаг-камин (*бухари, оджах*).

В центре *глхатуна* в небольшом, обложенном камнями углублении для разведения огня помещался открытый очаг. Его топили большими толстыми бревнами, которые по мере сгорания придвигали ближе к огню. Зимой огонь в очаге поддерживали круглые сутки. Такой очаг служил как для обогрева, так и для приготовления пищи на металлическом тагане или просто на двух камнях. Именно из-за исходящего от очага дыма, от копоти которого чернели стены и потолок дома, произошло название этого типа жилища *карадам* (черный дом) (*Лисициан*, 1925. С. 103, 104; *Марутян*, 1989. С. 73). В то же время традиционную глиняную печь *тонир* (мест. *турун*), служившую главным образом для выпечки хлеба, в Карабахе помещали вне дома, в отдельном помещении, имевшем свое дымовое отверстие, либо просто под навесом. Эти помещения с *тониром,* который топили здесь дровами, назывались *турнатон* (букв.: дом тонира), каждый из которых имел свое название по имени *азга*, которому он принадлежал, или же по месту нахождения в квартале. Не каждое хозяйство имело свой *турнатон*. Нередко несколько семей пользовались одним таким помещением, если даже оно принадлежало какой-либо конкретной семье. Иногда *турнатон* строили соседи совместными усилиями. Обычно эти помещения находились в разных кварталах села из расчета один *тонир* на несколько домов. Соседские

семьи пекли в них хлеб поочередно, помогая друг другу. Здесь же нередко для проведения досуга собирались соседские женщины, особенно зимой, когда там было тепло после выпечки хлеба (*Мкртчян*, 2010. С. 112, 113).

У карабахских армян, как и у всех армян, существовал культ домашнего очага, особое его почитание, связанное с культом огня и плодородия. Огонь очага ассоциировался с благополучием дома, поскольку кормил и грел его обитателей. Поэтому поделиться огнем из своего очага армянин не мог – обычай запрещал это: считалось, что хозяин рискует благополучием своего дома и семьи. Позднее, к концу XIX в., этот запрет был ограничен тремя днями в неделю (понедельником, средой и субботой), ночным временем и некоторыми ситуациями, например, когда в доме был новорожденный, когда на огне кипятили молоко и т.п. В огонь нельзя было бросать мусор, плевать в него, заливать водой. По поверью, огонь мог «наслать проклятие» на того, кто зальет его водой, и человек умрет. Чтобы погасить огонь, его полагалось засыпать золой, но это делалось только в том случае, если переставала существовать живущая около этого очага семья. Когда человеку хотели сказать что-то приятное, благословить его дом, говорили: «Да будет вечным дым твоего очага», и страшным проклятием для армянина было: «Пусть иссякнет дым в твоем очаге!».

Важно отметить, что традиционное жилище типа *глхатуна-карадама* было характерно в Арцах-Карабахе для всех сословий населения, включая наследственных *меликов*, дворцы которых – *амараты* – мало чем отличались по своей конструкции от крестьянских жилищ. Разница была лишь в имущественном неравенстве их обитателей, которая выражалась в том, что жилища *меликов* были просторнее и лучше оформлены внешне, в частности, для фасадов их домов использовались гладко обтесанные камни, богаче был их интерьер. Сравнительно поздно (не ранее XVII в.) в них произошел и переход от деревянного потолка к каменному (*Лисициан*, 1925. С. 105).

В конце XIX – начале XX в. в селах Нагорного Карабаха, особенно в тех районах (Варанда, Дизак), в которых сильнее было развито отходничество в промышленные города, получили распространение новые для своего времени и выстроенные в подражание городским каменные одноэтажные и двухэтажные дома, с балконами на оба этажа, но не с плоскими крышами, характерными для ряда засушливых регионов Армении, а с двухскатными

крышами, покрытыми жестью или черепицей, что было связано с обилием здесь атмосферных осадков. В то же время в этих новых домах повторялись некоторые черты старого народного жилища. Так, задняя стена нижнего этажа такого дома укреплялась в склоне горы, а боковые стены в обоих этажах выдвигались вперед, образуя основу балконов; в них оставляли ниши-очаги для приготовления пищи. В боковых стенах со стороны балкона были окна, узкие снаружи и расширяющиеся вовнутрь. Нижний этаж такого дома отводился для хранения домашних запасов, а верхний предназначался для жилья и приема гостей и представлял собой одну просторную комнату (*Лисициан*, 1925. С. 106, 107). Эти новые дома постепенно вытесняли старые *глхатуны-карадамы.* Например, по наблюдениям Ф.И. Джейранова, в селе Чайкенд Елисаветпольского уезда «жилищами раньше служили землянки, число которых в последнее время значительно уменьшилось, уступив место домам одно-и двухэтажным, с более или менее прочными каменными стенами на известковом цементе; ныне землянок гораздо меньше, чем домов, снабженных окнами. Крыши домов плоские, с земляною насыпью, за исключением 18–30 домов, у которых двускатные, с черепичным покровом. В виду несомненных преимуществ, число черепичных крыш увеличивается с каждым годом» (*Джейранов*, 1898. С. 62, 63). В селе Даш-Алты Шушинского уезда постройки жителей «можно разделить на два вида: старинные и новые; старинные дома имеют вообще бедные крестьяне» (*Осипов*, 1898. С. 106).

В дальнейшем «карадамы в Нагорном Карабахе давно уже перестали строиться: мужчины, уходящие на заработки в Баку, Ленкорань, Грозный и в Закаспийскую область, возвращаются с новыми привычками, которым уже не отвечают дымные, зимою плохо отопляемые, темные и сырые подземные жилища предков. Обилие стекла, жести и др. строительных материалов давало возможность уже оставлять оконные просветы не в крышах, а в стенах, тем более, что умение выкладывать каменные печи или возможность ставить железные печи разрешало проблему отопления, не прибегая к открытому очагу посреди комнаты или в широких нишах-каминах. Дома нового городского типа выросли победоносно во всех селениях, вытеснив карадамы» (*Лисициан*, 1925. С. 106). Старинные *карадамы* уже тогда в Варанде, Дизаке и Хачене большей частью сносились, чтобы на их месте можно было построить новый дом. Но иногда они еще служили жилищами

для бедняков и осиротевших семей. Кроме того, их использовали и в качестве амбара, хлева или для других хозяйственных нужд. Дольше всего *карадамы* сохранялись в северных районах Карабаха, в частности, в отдаленной Атеркской волости (*Лисицян*, 1992. С. 84).

Об этих же наблюдениях писал и Г.А. Кочарян: «Отхожие промыслы оказывают большое влияние на экономику страны: помимо того, что из города притекают средства, дающие крестьянину возможность прикупить недостающий инвентарь или скот, город прививает селу ряд культурных привычек, заметно меняет бытовую обстановку. Уже один вид селений в Варанде и Дизаке, поставляющих много народу, и Джраберда, откуда нет тяги в город, подтверждает вышесказанное. В Джраберде жители многих сел живут еще в землянках, в так называемых карадамах, не привыкли к кроватям, стульям и другой мебели. Жители же селений Варанды живут в каменных двухэтажных домах, имеющих несколько комнат» (*Кочарян*, 1925. С. 36).

Армянские мастера строили традиционные жилища не только для себя, но и для представителей соседних народов, перешедших на оседлость. Так, по наблюдениям В.П. Кобычева, «основным жилищем азербайджанцев (проживающих на склонах Малого Кавказа и Нагорного Карабаха) являлся карадам, который строили в большинстве случаев мастера-армяне»; «жилищем богатых и зажиточных курдов были карадамы, построенные мастерами-армянами» (*Кобычев*, 1957. С. 66).

Домашний скот и птицу карабахские армяне держали в специально построенных из камня удлиненных низких помещениях (*гём*), которые по существующей здесь традиции находились несколько обособленно от жилого дома. Свет в них проникал только через дверь и маленькое отверстие в стене, служившее для выкидывания навоза.

Что касается интерьера традиционного жилища местных армян, то в литературе конца XIX в. имеются дополняющие друг друга описания его в ряде поселений. Так, «при входе в карадам гадрутца прежде всего бросается в глаза очаг, где пылает огонь; вокруг него обыкновенно располагаются на разостланных коврах или паласах, поджавши ноги, все члены семьи. Отец, как старший член семьи и глава дома, занимает почетное место около самого очага. В одном из углов жилища хорошего домовитого хозяина помещаются разной величины кувшины с маринованными или посоленными

овощами; здесь вы найдете капусту, *похи* (перекати-поле), огурцы, помидоры, перец и проч. В другом углу лежит большое деревянное корыто с печеными круглыми и плоскими хлебами, называемыми, по-местному, *проз.* В третьем стоят мешки, по-местному, *чувал,* вытканные из овечьей шерсти, с мукою и другими хлебными зернами. В четвертом углу помещается курятник, над которым лежат земледельческие орудия, остатки шкур и кож убитых или издохших от разных болезней домашних животных. Перед одною стеною, вдоль ее, сделана деревянная тахта, с аршин высоты и около 10 аршин длины, куда укладывают постель и другие домашние вещи; а под тахтою прячут посуду. Около другой стены стоят *карасы* с водкою. На стенах развешены сушеные овощи, веревки, маленькие мешки с орехами и другими сушеными фруктами. Освещается жилище гадрутца одною глиняною лампадою, в которой горит черная нефть; фитиль делается из остатков старых, совершенно изношенных, бумажных материй. Всякого рода горячие кушанья готовятся женщинами на очаге, а хлеб два раза в неделю пекут на *тондире*» (*Давидбеков*, 1888. С. 181, 182).

В селе Даш-Алты (Карин-так) «внутренность дома не отличается красотой: те же стены и столбы, в которых вбиты гвозди; тут висят разные домашние вещи, оружие и т.п. В одной стороне дома находятся съестные припасы: пшеница, ячмень, печеный хлеб в корыте, кувшины с маринованными огородными растениями, сыр, масло и т.д.; в другой – земледельческие орудия и те вещи, которых не приходится употреблять часто; в третьей – помещается ниша (*тахт*), под которой держится домашняя утварь. В самой средине, против отверстия в крыше помещается очаг, вокруг которого живут домохозяева: обедают, принимают гостей, чистят шерсть, прядут нитки, варят пищу и т.д. От постоянного дыма внутренность дома чернеет, потолок покрывается сажей; дверь и зимою почти всегда бывает открыта» (*Осипов*, 1898. С. 106). Тот же автор оставил описание интерьера нового для того времени дома: «Дома зажиточных даш-алтынцев состоят от 3 до 6 комнат, которые расположены в два этажа; комнаты в нижнем этаже служат для сохранения домашних вещей и обыкновенно бывают сыры, а в верхнем этаже живут хозяева. Материалом для постройки этих комнат служит белый известняк, которым очень богато селение… Особой кухни не устраивают, а пищу приготовляют в каминах. В нижнем этаже хранятся всевозможные

съестные припасы, земледельческие орудия и, вообще, те вещи, которые не приходится употреблять долгое время. Верхний этаж содержится гораздо чище и опрятнее, чем нижний: в одной стене комнаты находятся шкафы, в которых держат тарелки, бутылки, чайный сервиз и другие мелкие вещи; в другой – помещается ниша, куда собирают постель и закрывают занавеской; в третьей – находится камин, а в четвертой – окна с железными решетками, рамы со стеклами, которые по вечерам закрываются белыми занавесками. Комнаты убраны по-азиатски: на деревянном полу настилают паласы или килимы, на них, вдоль стен, ковры, на коврах, если имеется, столы и стулья; с середины потолка висит лампа. Зимою ставят железные печи. Летом почти все время живут на балконах. В общем домашняя обстановка даш-алтынцев походит на городскую» (*Осипов*, 1898. С. 107).

В селе Чайкенд (Геташен) «внутреннее убранство жилища у крестьянина среднего достатка таково: у одной из стен стоит длинная тахта, почти по всей длине стены, шириною около 2,5 аршин; она убирается коврами, джеджимами, карпетами и заменяет кровать для всей семьи. Пол земляной, неровный, часто сырой от разливаемой воды, потолок из мелких нетесаных досок, поддерживаемых толстыми балками, толщиною в 5–5,5 верш., тоже не гладких и, обыкновенно, закоптелых от дыма. Стены у редких домов выштукатурены. У одной стены устраивается камин; впрочем, в последнее время вошло в моду употребление железных печей. В одном углу стол или сундук, а на нем постель, обтянутая белым покрывалом, а иногда и ничем не покрытая. Это у одних, а у других постель помещается на нишах, закрываясь с внешней стороны занавескою, края которой обшиты красною лентою или кружевом. Упомянутые сундуки служат для сохранения дорогих вещей, а в особенности женских уборов. Постель приготовляется из обыкновенных ситцев и из шерсти. Подушки бывают пуховые или из перьев и шерсти. Употребление простынь и наволочек не в моде. А для мытья, что производится редко, материя с постели распарывается и, после мытья, снова сшивается. Посуда частью стоит на видном месте, частью прячется в нишах, прикрытых дверцами или занавескою. Она состоит из котлов, фаянсовых, медных и глиняных чашек и тарелок, стаканов, рюмок, самовара, чайника, бутылок, кувшинов, горшков» (*Джейранов*, 1898. С. 63, 64).

По наблюдениям С.Д. Лисициана, в первой половине 1920-х годов для внутренней обстановки жилища карабахских крестьян по-прежнему были характерны широкие и длинные нары *тахт,* покрытые ковром; чаще же пол просто покрывали ковром, на котором на ночь раскладывали постели. В служивших открытыми шкафами стенных нишах, начинавшихся чаще всего от пола или на высоте около 1 м от него, держали посуду, одежду, постели; зерно и муку хранили в большом деревянном ящике на ножках (амбар). В то же время и в *карадам* стали проникать «фарфоровые тарелки и эмалированные кружки, ножи и вилки, побитый венский стул» (*Лисициан*, 1925. С. 101, 103, 104; *Лисицян*, 1992. С. 87).

Однако уже в этот период в ряде новых домов, особенно в селах Варанды и Дизака, жители которых имели более или менее тесные контакты с городом, появляется первая «городская» мебель – железные кровати, столы, стулья, табуретки, комоды, шкафы; комнаты в этих домах отапливались камином или железной печкой. Влияние города сказывалось также в наличии книг, стенных часов, висевших на стенах фотографий родственников, портретов писателей и видных деятелей коммунистической партии, различных иллюстрированных плакатов, лубочных картин и т.п. В одном из углов можно было видеть целую гору прикрытых ковром постельных принадлежностей – сделанных из овечьей шерсти тюфяков, одеял, пуховых подушек. Одна из стен, а также все тахты покрывались коврами ручной работы; было заметно, что постель и ковры составляли наиболее ценную часть домашней обстановки. Влияние города чувствовалось также в одежде, разговорах, в новых потребностях (*Лисицян*, 1992. С. 87, 88; *Кочарян*, 1925. С. 36, 37).

Впоследствии, в 1930–40-х годах, одновременно с процессом нового жилищного строительства в селах, покупная фабричная мебель распространяется в Карабахе повсеместно.

Такова картина перемен, наблюдавшихся в XIX–первой половине XX в. в характере сельских поселений, формах жилища и его интерьере у армян Нагорного Карабаха.

Одежда

Национальная одежда армян Арцах–Карабаха относится к восточно-армянскому комплексу народного костюма, который с древности изготовлялся из широко распространенных здесь шерстяных тканей домашнего производства. Хлопчатобумажные, а затем и шелковые ткани проникли сюда позднее. В основном они были привозными и дорогостоящими, поэтому большинство местных жителей не могло их приобретать. Нужды населения вплоть до первой четверти XX в. удовлетворяло развитое здесь кустарное производство различных видов шерстяных, шелковых и хлопчатобумажных тканей, из которых шили как мужскую, так и женскую одежду. Шитьем одежды занимались женщины. Шили ее на руках, каждая для своей семьи, а с конца XIX в. некоторые семьи заказывали пошив ее (в первую очередь мужскую одежду) у портных, которые жили в Шуши и в ряде больших сел, например, в Чартаре, Мец Тагларе (Мец Тагер). Для шитья одежды использовали хлопчатобумажные ткани (бязь, ситец, сатин), шелковые гладкие ткани домашнего производства, красного и зеленого цветов, шерстяные грубые ткани, изготовленные также в домашних условиях. Зажиточное население приобретало шелковые ткани и бархат фабричного производства (*Авакян*, 1971. С. 210).

Основу традиционного мужского костюма у карабахских армян составляла сшитая из бязи или ситца белого цвета рубаха *шапик.* Рубаха была длиной 75–80 см, с низким стоячим воротом, разрезом на правой стороне и боковой застежкой на одной пуговице. По бокам рубахи вставляли косые клинья, которые пришивали к центральному полотнищу; рукава делали прямые, широкие с ластовицами. Нательной поясной одеждой служили штаны *похан,* сшитые без боковых швов из бязи синего цвета. Через подвернутый верхний край штанов продевали узкую тканую ленту *хонджан,* с помощью которой они держались на бедрах. Поверх штанов мужчины носили широкие шаровары *шалвар* из грубой шерсти или хлопка, обычно также синего цвета, с широким подрубным швом на талии, в который тоже продевалась опояска *хонджан* – тканая узорчатая и довольно плотная тесьма шириной примерно 2 см с кистями на концах, застегивавшаяся спереди. Сельские жители обычно носили *шалвары* с обмотками, из-под которых был виден узор вязаных шерстяных носков *кюлба*. Такие носки обычно делали с

длинными голенищами, на которых провязывали различные узоры. В носки собирали низ *шалвар*, после чего завязывали их под коленом с помощью пришитого к ним шнурка. Использовали также ноговицы, сшитые из хлопчатобумажного плотного толстого материала либо связанные из разноцветных шерстяных ниток. Их надевали поверх носков и также закрепляли шнурком под коленом.

Важной частью мужского костюма был *архалух,* сшитый из шерстяной или хлопчатобумажной ткани черного цвета. Он представлял собой распашную одежду с низким стоячим воротом, застегивающуюся от ворота до талии на крючки или мелкие пуговицы и доходившую до колен. При этом мужчины старшего возраста носили более длинный *архалух* – ниже колен, а молодые – выше колен. Обычно каждый мужчина имел два-три *архалуха.*

В мужской комплекс одежды входил также кожаный пояс, который завязывали поверх *архалуха.* Кожаный пояс имел серебряную пряжку и накладные выпуклые, гравированные растительным орнаментом украшения. Эти серебряные украшения пояса часто были покрыты разноцветной эмалью.

В качестве теплой одежды у мужчин была длинная (ниже колен), сшитая из шерстяной ткани черного или темно-синего цвета, со стоячим воротником *чоха* (тип черкески). Спереди *чоха* была прямой и застегивалась тремя пуговицами с помощью петель из тесьмы; спинка ее, присборенная в талии, выкраивалась из четырехугольных кусков ткани шириной 30–35 см и длиной 40–45 см. К нагрудной части *чохи*, если она была сшита из не чересчур грубой ткани, пришивали патронницы *пампштакал* – ряд продолговатых полых нашивок. Края *чохи* окаймляли тесьмой *трез* черного цвета. *Чоха* подпоясывалась узким матерчатым, чаще кожаным, а позднее (с конца XIX в.) нередко и наборным серебряным поясом с высокой пряжкой. *Чоха* была двух видов, отличавшихся друг от друга формой рукавов. В *чохе* первого вида рукава (длиной 48, шириной 22 см) были прямого покроя с разрезом в 13 см и без ластовиц. В *чохе* второго вида рукава были длинные, с разрезом, который доходил до подмышки, при этом иногда левый рукав откидывали на левое плечо, чтобы были видны рукава *архалуха.* Зимой мужчины обычно надевали длинные широкие шубы *кюлк* из дубленой овчины, без пояса.

Обувью мужчинам служили так называемые *ирекктани трех* – самодельные постолы, изготовленные из грубой сыромятной кожи, со шнурками *трхатан*, сделанными из кожи либо из шерстяных ниток синего, а для молодежи красного цвета. *Трехи* носили с шерстяными узорчатыми носками. В конце XIX в. в Шуши было 57 лавок, в которых специалисты-сапожники занимались изготовлением кустарной обуви из козлиной шкуры, окрашенной в черный, красный, зеленый и желтый цвета. Это были *коши* – обувь с закрытым и загнутым верхом без задника. Такую обувь надевали во время праздников; ее также обычно предпочитали старики. В городах мужчины носили сапоги на толстой подошве и на каблуках, но тоже с острыми и загнутыми вверх носками.

Распространенным головным убором для мужчин были широкие, конусообразной формы папахи, сшитые из овечьей шкуры. В Шуши их шили из шкур овец бухарской, ширазской и местной пород, при этом самой дорогой была шапка, сшитая из шкуры бухарской овцы, которую обычно носили *мелики*, ханы и беки, а самой дешевой – шапка из шкур местной овцы, распространенная среди крестьян и бедных слоев населения.

Молодежь и дети носили легкие круглые шапочки, которые шили мастера-шапочники как по заказу, так и для продажи, причем для продажи их делали преимущественно из местных дешевых сортов шкур.

Свадебная одежда мужчин, которая была одновременно и праздничной, отличалась тем, что *архалух* был сшит из более дорогой ткани, *чоха* и шнурки обуви (*трхатан*) были красного цвета (этот цвет считался оберегом), а пояс – серебряный, который они получали во время венчания от родителей невесты.

Данный тип одежды карабахских мужчин был распространен и у других восточных армян, в частности в Сюнике, Гохтне, а также в Лори, куда многие карабахские армяне были вынуждены переселиться в конце XVIII в. (*Авакян*, 1971. С. 220–222).

Однако уже с начала XX в. мужской традиционный костюм стал сравнительно быстро исчезать из быта, что было связано с более подвижным образом жизни мужчин, в частности с традицией отходничества их в города за пределы Карабаха. По наблюдениям С.Д. Лисициана, «прежде всего уступили новому времени головной убор и обувь: папаху заменила низкая

круглая шапка с маленьким козырьком, а коши - -закрытые сапоги, иногда с очень высокими голенищами… Местная чоха сначала сменилась горско-грузинской чухой, а затем городским пиджаком, надеваемым прямо на архалух, при узких, застегивающихся на пуговицы брюках; наконец, там и сям вместо архалуха появился жилет… Молодые люди, особенно желающие щегольнуть своей молодцеватостью, стали носить низенькие, в 10-12 см прямые папахи из рыжеватой овечьей шкуры с плоским, более темного цвета верхом» (*Лисицян*, 1992. С. 92, 93).

Традиционная женская одежда армян Арцах–Карабаха, называемая *hайавари* (букв.: по-армянски), состояла из длинной рубахи *вирви hалав,* сшитой из бязи или шелковой ткани красного цвета, с косыми клиньями по бокам, с широкими и прямыми с ластовицами рукавами, с круглым вырезом горловины и продольным разрезом на груди, которые отделывали бархатом или сатином черного цвета шириной 2 см и пришивали к ним серебряные украшения *сурма* – мелкие трубочки диаметром 2 мм и длиной 2 см. Со временем под *вирви hалав* женщины стали надевать и нательную рубаху *таки hалав,* сшитую из бязи белого цвета и такого же покроя, как и верхняя рубаха, но в отличие от нее ворот и разрез на груди не украшали. Под рубаху надевали длинные штаны *похан.* Обычно они были из хлопчатобумажной или шелковой ткани красного цвета, присборенные у щиколоток и расшитые золотистыми нитками и тесьмой в той части, которая виднелась из-под рубахи. Поверх армянские женщины надевали длинный (но короче, чем рубаха) *архалух*, сшитый, в зависимости от достатка, из ситца, сатина или шелка, обычно синего, фиолетового, а иногда (как в Сюнике) темно-зеленого цвета, с изящным длинным вырезом на груди, застегивающийся только на талии. Ниже бедер *архалух* имел боковые разрезы, так что получалось три полы – широкая сзади и две узкие, распашные спереди, поэтому в Арцахе и Сюнике, помимо распространенных здесь местных названий *хлыг, габа* он имел еще одно – *ирек пешкани* (букв. «три полы»). Края *архалуха* окаймляли каймой красного цвета. *Ирек пешкани* шили на тонком хлопчатобумажном ватине, простроченном продольными, а на рукавах поперечными строчками мелким швом. Каждая женщина имела два *архалуха* одинакового покроя – будничный и праздничный, который был из более дорогой ткани.

Непременной частью традиционного костюма карабахской армянки был пояс – длинный, около 3,5 м, кусок материи шириной 0,5 м. Его шили из шелковой или хлопчатобумажной ткани, чаще из бязи красного цвета. Этим поясом женщины два раза обматывали себя вокруг талии поверх *архалуха,* после чего его завязывали спереди, а концы закрепляли вовнутрь. Были даже такие длинные пояса, которыми женщины могли обмотать талию пять раз. Позднее (с конца XIX в.) использовали также и кожаный пояс с серебряной пряжкой и нашитыми на нем серебряными пластинками с изображением растительных узоров, выполненных техникой гравировки, филигранью и чернью.

По торжественным случаям поверх *архалуха* женщины надевали платье (*минтана*) такого же покроя, как *архалух*, но без боковых разрезов. В этих случаях на талии также завязывали пояс в виде длинного шелкового или шерстяного шарфа красного цвета, сложенный в несколько слоев, либо это был серебряный или позолоченный пояс. Как у *архалуха*, так и у платья края рукавов (с разрезом от локтя до кисти) были обшиты тонким шнуром. По краям разреза рукав украшался серебряными шарообразными подвесками-пуговицами *божож.* В состоятельных семьях их нашивали до локтевого сустава. На эти же серебряные пуговицы рукава застегивались, а у запястья вместо пуговиц пришивали тонкие серебряные трубочки *сурма*, нанизанные на нитку и свисающие в виде треугольников.

Очень сложным был головной убор карабахской армянки. Прежде чем одеть его, замужняя женщина должна была разделить свои волосы на две части и закрутить их у висков. Затем на голову надевали треугольный головной платок (*таки лачак*) из бязи белого цвета, концы которого, перекрещиваясь под подбородком, завязывались на затылке. После этого женщинам надевали на голову *копи* – своеобразную «башенку» высотой от 8 до 15–18 см, сделанную из нескольких слоев проклеенной мучным клейстером бумажной ткани. Эта «башенка», называемая в Арцахе и Сюнике также *палти,* прикрывала половину лба, ее переднюю часть украшали расшитой лентой из бархата красного или синего цвета, обычно с геометрическим, реже с растительным орнаментом. Поверх всего этого завязывали второй треугольный платок белого цвета (*глхи лачак*). Затем под «башенку» надевали налобное украшение (*тчакатаноц*), представляющее собой бархатную ленточку

темно-красного или зеленого цвета с рядом серебряных или золотых монет, между которыми посередине находилась большая монета (*миджаноц*). Ленту иногда вышивали золотыми и шелковыми разноцветными нитями. После этого по обеим сторонам лица через виски укрепляли серебряные шарики (*шах*), иногда вместе с кораллами, из-под которых слегка виднелись закрученные в локоны особым шнурком волосы. Поверх всего этого завязывали *кткал,* состоящий из нескольких (сложенных треугольником) белых платков из хлопчатобумажной ткани. Одновременно эти платки обхватывали и шею. Нижнюю часть лица, до ноздрей, туго повязывали сначала белым, и затем и цветным, как правило, красным или зеленым, платком, а иногда был и третий. Концы этих платков завязывали или скрепляли на затылке. Сверху голову покрывали еще одним цветным платком и укрепляли его серебряной или золотой цепочкой с крючком. Этот головной убор носили в течение нескольких дней, а на ночь для удобства под шею клали длинную узкую подушку *мутаку.* Снимать его старались тогда, когда в доме не было мужчин; простоволосой нельзя было попадаться и на глаза свекрови.

Зимой карабахские армянки на верхнюю одежду *архалух* надевали шубу *кюлк*, которая была короче него на 20 см. Шубы шили из бархата или шерстяной ткани красного либо темно-красного цвета, со сборками на талии и высокой застежкой, на простроченной из хлопчатобумажной ткани и хлопкового ватина подкладке. По своему покрою они напоминали *архалух*, но только с короткими, прямыми, без разреза рукавами. Края шубы были оторочены узкой шелковой лентой зеленого цвета и широкой полосой куньего или лисьего меха. Мехом были обшиты также ворот и наиболее широкой полосой края рукавов.

В комплекс женской одежды входили также связанные из шерсти или хлопка чулки с разнообразными узорами и орнаментами. Распространенной обувью у женщин были туфли *чмошк* с удлиненным и загнутым вверх передним концом без задника. Их надевали непременно с чулками или носками. Ходить босиком женщинам, особенно молодым, было крайне неприлично. Тот же комплекс женской одежды был и у армян Сюника.

Косметикой женщины почти не пользовались, но зато любили украшения – кольца, браслеты, ожерелья. Предпочтение отдавалось золотым и серебряным обручальным кольцам. Золотые кольца чаще делали с бирю-

зовыми, а серебряные – с рубиновыми камнями. Во время обручения невеста вместе с кольцами получала 30 золотых или серебряных монет, которые пришивались на груди по 15 штук на правой и левой стороне *архалуха.* Одним из украшений состоятельной женщины была булавка с бриллиантовой головкой. Молодые женщины прикрепляли ее к головному платку, а пожилые – на налобник. Конечно, далеко не все женщины могли иметь дорогие украшения. Многие обходились более дешевыми украшениями из серебра, бронзы, с простыми камнями. Девушки носили также колечко из стали, которое, по народным представлениям, должно было предохранять их от какого-либо несчастья. Кстати, одежда девушек отличалась от женской в основном головным убором. Девушки завязывали только один платок красного или белого цвета (*Авакян*, 1971. С. 211–220).

В отличие от мужского костюма женский традиционный костюм сохранялся в Нагорном Карабахе, как и в соседнем Сюнике, значительно дольше. Изменения, которые он претерпевал с начала XX в., касались, в основном, ношения женщинами не одной, а двух нательных рубах, включая нижнюю белую, замены штанов красного цвета на белые, а остроносой обуви без задников на сапожки на каблуках. Постепенно полный традиционный костюм в селах Карабаха продолжали носить лишь женщины старше 50 лет, а более молодые стали носить свободные платья, отрезные по талии и присборенные, обтянутые узким кожаным поясом, с длинными рукавами, темных тонов, передник, «а голову покрывать цветным платком, с той лишь разницей, что концы этого платка соединяются под подбородком так, что прикрывают нижнюю часть лица – рот и нижнюю губу» (*Лисицян*, 1992. С. 94). Этот костюм, получивший распространение в 1920–30-е годы, по всей видимости, можно назвать переходным от традиционного, к которому он приближается по своему общему силуэту, к городскому.

Пища

Национальная пища карабахских армян, как и всех армян, формировалась в тесной связи с преобладающим у них хозяйственно-культурным типом, представляющим собой сочетание пашенного зернового земледелия с отгонно-пастбищным и оседлым скотоводством. В соответствии с этим в их традиционной пище, из всех видов материальной культуры наиболее полно

сохранившей до нашего времени свою специфику, что обусловлено и «домашним» характером ее производства и потребления, сочетаются растительные (зерновые) и животные (мясомолочные) продукты. Первенство, безусловно, принадлежало зерновым продуктам, по-прежнему составляющим у армян основу питания.

Самым главным из зерновых продуктов на армянском столе был и остается пшеничный хлеб – *hац.* Не случайно, что слова «завтракать», «обедать» или «ужинать» у армян часто заменяются словами *hац утел,* что значит «есть хлеб», под которыми подразумевается не только сам хлеб, но и всевозможная еда. В отличие от безлесных районов Армении, где *тонир* нагревали кизяком и выпекали национальный хлеб в виде плоских и очень тонких *лавашей*, в Арцах–Карабахе *тонир* (мест. *турун*) нагревали дровами и пекли хлеб в виде толстых круглой формы лепешек *проз* – летом на 3-4 дня, а зимой – дней на 10. Чтобы восстановить свежесть хлеба, его обрызгивали немного водой и подогревали. Но по праздникам, во время свадьбы либо в дни жертвоприношений хлеб здесь выпекали и в виде тонких *лавашей.* Как и в целом по Армении, здесь также полагалось, чтобы тесто для хлеба, в которое добавлялась специальная закваска (обычно кусочек теста от предыдущей выпечки), в большом деревянном корыте *ташт* месила старшая в доме женщина. Обычно, замесив тесто, она выдавливала на нем крест и произносила молитву: «Господи, прости мои грехи, и да будет этот хлеб праведным по воле Твоей» (*Абраам*ян, 2010. С. 112). Готовое тесто затем раскатывали скалкой на традиционном низком круглом или четырехугольном столике *hаци тахтак* (букв. «доска для хлеба»), сидя на полу. Как правило, это делала невестка. Затем она передавала раскатанное тесто свекрови, которая, сидя у *тонира*, натягивала его на специальную круглой формы подушку *тэп* с плетенной из ивы основой, а затем, низко нагнувшись, одним ловким движением налепляла на раскаленные стенки печи. После того, как выпекалась одна сторона хлеба, она его поворачивала к стенке печи другой стороной, а затем вытаскивала пропеченный хлеб специальным железным прутом с острым загнутым концом, после чего раскладывала хлеб на разостланной на полу скатерти, чтобы дать ему остыть.

С тестом и хлебом у всех армян было связано немало ритуально-магических действий. Например, по сообщению С.Д. Лисициана, ни один муж-

чина, пусть даже грудной младенец, не должен был находиться рядом с *тониром*, иначе хлеб мог отлепиться от стенки *тонира* и упасть в огонь. Хлеб не полагалось резать ножом, а можно было только отламывать рукой, чтобы он не потерял свою «способность» поддерживать изобилие в доме. В народе верили, что если «отрезать чей-то хлеб», то можно «лишить человека благосостояния» Перед тем как съесть кусок хлеба, старики подносили его ко лбу. Грешно было ронять хлеб на землю, наступать на него или оставлять на земле крошки, иначе они могли попасть к злым духам, которые, по поверью, жили там. Если же хлеб все-таки падал, то его с извинениями поднимали и целовали, прося прощения. Беря за столом из рук постороннего человека хлеб, требовалось коснуться слегка своим пальцем руки подающего. Клялись хлебом и на хлебе (*Лисициан*, 1955. С. 218).

К праздникам, торжественным дням, при посещении родных и близких пекли толстые сдобные лепешки круглой формы (*гата,* мест. *кята*) на масле, со сладкой начинкой, с узорчатым верхом, который полагалось в нескольких местах проколоть вилкой.

К числу весьма архаических блюд из пшеницы и муки относится *похиндз* (*ахандз*), которое готовилось из прожаренных, а затем грубо смолотых зерен пшеницы. Эти зерна, нередко в смеси с другими семенами, например, конопли, кунжута, употребляли как в сухом виде, в основном как лакомство, так и для приготовления обрядовой каши – *хашил.* Сваренную кашу поливали топленым маслом и сывороткой, клали сахар или мед, а также изюм и орехи. Обрядовым блюдом, в первую очередь для рожениц, был *хавиц* – каша из поджаренной на топленом масле пшеничной муки, в которую, помешивая, добавляли горячий сахарный сироп и варили до загустения, а в конце варки – свежие сливки. Когда у ребенка появлялся первый зуб, готовили *кчехаш* – сладкую кашу из пшеницы, гороха и фасоли. Поминальным блюдом была пшеничная каша с маслом.

Очень распространены были блюда из риса. Праздничным блюдом был плов (*пилав*). Его готовили «откидным» способом, т.е. рис, предварительно замоченный в теплой воде, сначала отдельно отваривали в кипящей подсоленной воде до полуготовности, затем откидывали на сито, после чего засыпали в глубокую кастрюлю с предварительно растопленным маслом и варили на слабом огне до готовности. К плову подагалось подавать жареное мясо

либо курицу, рыбу, обжаренные на небольшом огне с сахаром сухофрукты. Будничным блюдом была обычная рисовая каша с маслом – *кашови.*

В питании карабахских армян были широко распространены и зернобобовые культуры – горох (*сисер*), чечевица (*восп*) и особенно красная и зеленая (стручковая) фасоль (*лоби*). Их ели как самостоятельные блюда либо добавляли к другим блюдам.

На втором месте после зерновых в системе питания всех армян стояли продукты скотоводства, особенно молочные. Цельное молоко как в сыром, так и позднее в кипяченом виде, нередко с сахаром, давали в основном детям, старикам или больным. Из слегка разбавленного водой молока готовили также молочный суп с рисом – *катнапур.*

Повсеместно был распространен кисломолочный продукт – *мацун.* Для этого молоко кипятили, а затем остужали примерно до 45–50 градусов и заквашивали с помощью закваски *меран*. используя обычно оставшийся от предыдущего раза *мацун.* Затем сосуд ставили на несколько часов в теплое место или укрывали чем-нибудь теплым. *Мацун* использовался широко и разнообразно, поэтому его часто заготавливали впрок. В свежем виде он хранился в глиняных кувшинах почти неделю, а для более длительного хранения его выцеживали в мешочке из плотной ткани, получая *камац мацун,* который затем перекладывали в кожаный мешок и так хранили месяц и даже дольше, в зависимости от степени подсаливания. Как правило, из *мацуна* сбивали сливочное масло – *караг*, применяя один из древних способов. В одном случае две женщины ритмично раскачивали висячую деревянную или глиняную маслобойку – *хноци.* В другом – женщина, сидящая на земле, мерно перекатывала глиняный сосуд, служивший маслобойкой. Для приготовления разных блюд употребляли главным образом топленое масло.

Оставшуюся после сбивания масла сыворотку *тан* пили как прохладительный напиток либо использовали как основу для различных блюд, например, для кисломолочного супа с пшеничной или рисовой крупой, приправленного мукой, яйцом и зеленью мятой. Такой суп, называвшийся у карабахских армян *танов*, *танапур*, ели как в горячем, так и в холодном виде. Для приготовления этого супа, а также всевозможных подливок использовали заготовленную впрок после кипячения *тана* и последующего отжи-

мания творожистой массы и ее высушивания на солнце сухую сыворотку в виде шариков – *чоратан*, которые по мере надобности растирали в молоке. *Мацун* добавляли к различным мясным блюдам, к плову, лоби, яичнице и т.д. Особенно ценился *мацун* из буйволиного молока. Он такой консистенции, что его можно резать ножом. *Тан* можно было приготовить и из *мацуна* (его в таких случаях называли *мацнатан*), разбавив его водой и немного подсолив.

Необходимым компонентом пищи у всех армян всегда был сыр – *панир.* Наиболее популярны в Нагорном Карабахе были сыр в виде сплюснутого сверху и снизу шара – *глух панир* (букв. «головчатый сыр») и рассыпчатый сыр – *мотал.* Сыры готовили из сырого как цельного, так и снятого молока, преимущественно путем сычужного заквашивания. Для *глух панира* использовали овечье, коровье, козье молоко или их смесь. Из снятого молока готовился рассыпчатый сыр *мотал*, в который добавляли измельченные пряные травы, в основном тимьян. Такой сыр хранили в бурдюках. Кроме Арцах-Карабаха, он был распространен также в Сюнике, Тавуше, Лори. В селах использовали также соленый *шор* – нечто среднее между сыром и творогом, который готовили путем кипячения оставшейся после сбивания масла сыворотки и помещения ее под гнет. Сыр для армян был такой же повседневной пищей, как хлеб. Хлеб с сыром (*հац у панир*) всегда считался вполне достойным угощением для гостя.

Мясные продукты по степени распространенности уступали молочным и были, как правило, рассчитаны на непосредственное употребление. Мясо – баранину, говядину, свинину, домашнюю птицу, дичь – ели и в отварном, и в жареном виде. Одним из любимых и популярных мясных блюд у армян, как и у других народов кавказского региона, был шашлык – *хоровац.* Для его приготовления кусочки баранины, говядины, свинины либо дичи обжаривали нанизанными на шампур – в старину деревянный, позднее металлический. К числу излюбленных мясных блюд у карабахских армян была *толма* – голубцы из виноградных либо капустных листьев и овощей, начиненные мясо-крупяным фаршем; *куркут* – пшеничная каша с сильно разваренным мясом, предпочтительно куриным; *чхртма* – куриный суп, в который к концу варки добавляют предварительно обжаренный с мукой лук, яичные желтки с уксусом, зелень; *хаш* – густой и клейкий бульон из говяжьих,

иногда бараньих, ножек и желудков, который варят всю ночь и едят рано утром очень горячим с толченым чесноком и хлебом. Если с шашлыком непременно подавалось вино, то с *хашем* – водка, поскольку он традиционно считался мужской едой. Популярными мясными блюдами считались также *хашлама* – разваренное мясо, *кололак* – хорошо отбитое мясо, сваренное в виде крупных шариков и политое маслом. Сохранилось описание приготовления *кололака,* которого автор XIX в. называет «голубцами большими»: «Голубцы большие приготовляют так: свежее и мягкое мясо, без жира вовсе, преимущественно из ляжек, безостановочно размельчают на камне деревянным молотом (*толма-так*) до тех пор, пока мясо не превращается почти в жидкость; после этого мясо берут в глубокую посуду, туда кладут разную зелень, подмешивают водку, перец, соль и очень долго мешают. Затем кладут эту массу в большую чумычку (*шерел*) и ставят осторожно в котел, который уже с нагретой водой находится на огне. После этого засыпают туда крупу и варят. За обедом эти голубцы вынимают и, смешав с коровьим маслом, едят с репою» (*Осипов*, 1898. С. 116).

В связи с развитой в Карабахе охотой в питании нередко использовали мясо диких животных, особенно кабана. Высоко ценилась рыба, хотя ее употребляли не столь часто.

Как и многим другим народам, армянам, в том числе и карабахским, были известны различные способы длительного хранения мяса. Это, в частности, *тыал* (мест. *каурма*) – хорошо прожаренное мясо, которое хранили залитым слоем топленого масла, реже курдючного сала, в глиняных кувшинах.

В прошлом малоимущие семьи ели мясо сравнительно редко, в основном в праздник или как обрядовую пищу, причем во время праздников мясо жарили, а при выполнении каких-либо обрядов, например, поминальных, жертвенных, его полагалось варить.

Значительное место в питании карабахских армян традиционно отводилось яйцам. Их употребляли в сыром, вареном, печеном и жареном виде. В сыром виде их пили как лекарство от простуды. Варили яйца вкрутую, всмятку или «в мешочек». Их ели густо посоленными, с черным перцем, иногда с пряной зеленью. Весьма была распространена приготовленная на топленом или сливочном масле яичница с помидорами, луком и зеленью;

это блюдо считалось достойным угощением. Подавая яичницу на стол, ее иногда заливали *мацуном* с чесноком. Яйца всегда использовали при приготовлении многих блюд; их добавляли в тесто, кондитерские изделия. Они выполняли и определенную ритуальную роль, когда их как символ возрождения жизни красили на Пасху, преподносили в качестве подарка в домах жениха и невесты, когда в доме невесты ее мать угощала жениха яичницей; перед началом весенней пахоты яйцо разбивали о лоб быка.

Для карабахских армян, как и всех армян, было характерно широкое употребление различных видов свежей и сушеной пряной зелени, а также овощей и фруктов. Особенно распространены были кориандр, киндза (*hамэм*), кресс-салат (*котэм*), базилик (*реhан*), эстрагон (*тархун*), укроп (*самит*), петрушка, мята, зеленый лук и пр. Из множества дикорастущих трав наиболее популярны были щавель (*авелук*), крапива (*банджар*), портулак (*дандур*), конский фенхель (*бохи*), шпинат (*спанах*), лебеда (*телак*), мальва (*пиперт*). Зелень отваривали, иногда жарили на масле с луком, заливая яйцами, солили и мариновали. Ее в изобилии добавляли во многие блюда. Любимым для карабахских армян был (и остается) *жингялов hац,* когда в тесто запекали зелень и подавали в виде пирога (*кутап*).

Из овощей были распространены лук, чеснок, тыква, огурцы, морковь, редиска, редька, баклажаны, капуста, позднее появились картофель, помидоры, болгарский перец. Овощи употребляли в сыром виде, жарили нанизанными на шампур или на сковороде. Их использовали для приготовления различных блюд. Например, капусту, помидоры, баклажаны, перец употребляли для *толмы;* баклажаны, помидоры и лук шли на приготовление икры и овощных блюд и т.д. Было принято солить, мариновать, особенно на зиму, помидоры, огурцы, капусту, перец, свеклу, чеснок и лук.

Арцах–Карабах богат различными сортами фруктов и ягод: это виноград, тута (шелковица), абрикосы, персики, яблоки, груши, айва, гранат, черешня, слива, ежевика, малина, вишня, кизил, лох (*пшат*), инжир, шиповник, миндаль, грецкие и лесные (фундук) орехи. В лесах множество дикорастущих фруктовых деревьев и ягод. Фрукты хранили как свежими, так и сушили на зиму, особенно персики, абрикосы, виноград, туту, инжир, сливу, вишню, кизил. Многие фрукты, прежде всего айву, гранаты, алычу, кизил, изюм добавляли в различные блюда и соусы. Из винограда и тутовых ягод

готовили уваренный сладкий сок – *дошаб*, имевший также лечебные свойства, особенно при кашле. В виноградный *дошаб* обмакивали нанизанные на нитку половинки ядер грецких орехов, которые затем высушивали, посыпали мукой из пшата, корицей, толченой гвоздикой и кардамоном, и получалась традиционная сладость *суджух.* Другая сладость – *алани* – это тоже нанизанные на нитку и высушенные на солнце персики без косточек, начиненные толчеными ядрами грецкого ореха с сахаром, корицей и кардамоном. Традиционной сладостью был мед, его употребляли с хлебом, маслом, *мацуном*, добавляли в печенье, халву, каши, яичницу.

Жизненно важным напитком всегда была вода. В Нагорном Карабахе, как и повсюду в Армении, вода – родниковая. Источники с питьевой водой имелись в каждом поселении. К родникам относились с большим почитанием. Этикет не позволял осквернять воду плевком или другим способом. Были родники, которым приписывалась чудесная сила исцеления от разных недугов. В Карабахе немало источников и с минеральной водой.

Повседневным напитком была подслащенная вода с фруктовым соком. Популярен был и *меграджур* – мед, разбавленный водой, который употребляли от головной боли и как успокаивающее средство. Позднее появился чай, ставший в Нагорном Карабахе широко распространенным повседневным напитком. Наряду с настоящим фабричным чаем, который был привозным и дорогим, кипятком заваривали душистую сушеную траву – *хорн* (*урц*) или плоды шиповника, иногда для аромата в заваренный чай добавляли корицу.

Один из древнейших алкогольных напитков у армян – приготовленное из винограда вино (*гини*). Его хранили в больших глиняных сосудах – *карасах,* вкопанных в землю, либо в отдельном помещении – *маране,* где держали необходимый для приготовления вина инвентарь и разного рода сосуды для вина. Очень популярна среди карабахских армян была (и остается до сих пор) и традиционная 60–70 градусная водка, приготовленная как из выжимок винограда, так и из ягод туты. Водку применяли и в лечебных целях. Например, из нее делали компрессы при ушибах. В народной медицине известно, что рюмка домашней тутовой водки способна была сбить температуру, помочь избавиться от боли в горле, кашля, что после нее не бывало похмельного синдрома.

Вино и домашняя водка играли значительную роль в традиционных обрядах жизненного цикла карабахских армян, обязательно подавались во время календарных праздников, особенно новогодних, рождественских, на Масленицу.

Характерными особенностями национальной пищи карабахских армян, как и всех армян, было обильное сдабривание ее разного рода приправами и пряностями (множество видов пряной зелени, черный и красный перец, чеснок, корица, гвоздика, тмин), а также употребление большого количества поваренной соли, которая издревле считалась наиважнейшим и необходимейшим компонентом пищи, особенно в условиях жаркого климата. К соли у армян всегда было подчеркнуто уважительное, почти сакральное отношение. Как и у многих других народов, хлеб и соль (*hац у ах*) были символами гостеприимства, особого расположения, дружбы. В народе, например, говорили: «Хлебом-солью клянутся, что говорят правду; хлеб и соль не дадут соврать; пусть хлеб и соль будут всегда в нашей дружбе; принесите хлеб и соль, чтобы судить по справедливости» (*Абраамян*, 2010. С. 112). В качестве приправ широко употреблялись также сухофрукты, сделанный из слив или кизила кислый лаваш (*тту лаваш*), винный уксус.

Для карабахских армян традиционно трехразовое питание, причем первая, утренняя, трапеза была самой легкой. Днем летом ели и в поле, и дома, зимой – дома. Наиболее обильна была вечерняя трапеза, когда после работы дома собирались все члены семьи.

Для приготовления пищи использовали глиняную или медную луженую посуду. Большим разнообразием формы и величины отличались горшки с двумя ушками, за которые их с помощью двух железных прутьев, загнутых на концах, опускали на дно очага и вынимали оттуда. Готовящееся кушанье помешивали длинной деревянной ложкой или, плотно прикрыв горшок крышкой, тушили. Среди кухонной посуды имелись также котлы, глубокие сковородки с длинными ручками, тяжелые дуршлаки, разного рода гончарная утварь – *карасы* для солений, сосуды для воды, масла, *мацуна*, кувшины для вина, водки.

После пережитого в начале XX в. тяжелого времени, негативно повлиявшего на бытовую культуру карабахских армян, некоторые изменения произошли и в их пище. Так, из-за сокращения в хозяйствах разных видов

скота, особенно коров, вместо которых многие стали содержать лишь коз, существенно снизилось в их рационе потребление молочных продуктов – сыра, масла, *мацуна.* Соответственно заметные трудности наблюдались и с мясом, за исключением курятины (*Лисицян*, 1992. С. 88, 89).

Семья

Для традиционного армянского быта были характерны большие патриархальные семейные общины – *гердастан*[1], объединявшие до 50 и более родственников нескольких поколений, с четко выраженной половозрастной регламентацией прав и обязанностей их членов. Перевод слова *ынтаник*, обозначающего семью, означает «под кровлей», т.е. имеются в виду живущие в одном доме, под одной крышей. Но в народе для обозначения семьи чаще употребляли слова *оджах* (очаг), *мец оджах* (большой очаг), *тсух* (дым), *тун* (дом), или, как говорили в Арцах–Карабахе, *тон* (дом), *мец тон* (большой дом).

В больших семейных общинах вместе жили родители и взрослые сыновья, в свою очередь имевшие детей и даже внуков. Во главе такой общины стоял пользовавшийся неограниченной властью старший в доме мужчина – *тантер*, хозяин дома, который единолично распоряжался как движимым и недвижимым имуществом *гердастана*, так и личными судьбами членов семьи. В его функции входили организация семейного хозяйства, руководство мужскими хозяйственными работами, главным образом земледельческими и скотоводческими, контроль над всеми доходами семьи, в том числе и заработками отдельных ее членов. В то же время при решении самых важных вопросов он советовался со старшими членами семьи, особенно со своими братьями, если они жили вместе с ним.

По отношению к главе семьи были приняты определенные нормы этикета: при его появлении все вставали, его указания выслушивали стоя, в его присутствии нельзя было громко разговаривать и курить; *тантер* первым садился за стол, занимая центральное место у очага, и первым ложился

[1] *Широко употребляемый ныне в этнографической литературе термин гердастан введен в научный оборот Е. Лалаяном только в значении большая семья. Об этимологии этого термина, употреблявшегося в средневековой армянской литературе в значении слуга, имущество, имение, см.: Карапетян, 1958. 56–60. В народном быту этот термин употреблялся довольно редко*

спать, а младшая невестка должна была его разуть, раздеть, вымыть ноги и уложить в постель (*Карапетян*, 1958. С. 37–43, 82–89, 106–113, 119–122).

Исключение составляла только пользовавшаяся большим авторитетом в семье старшая в доме женщина – *тантируи* или *тантикин*, хозяйка или госпожа дома. Обычно это была жена главы семьи, но если она умирала раньше мужа, то ее права переходили к жене следующего по старшинству мужчины – старшего брата или сына. В этом случае ее авторитет признавался всеми родными и был выше авторитета ее мужа, который при живом старшем брате или отце оставался подчиненным членом семьи (*Лисициан*, 1955. С. 233).

Т*антикин* руководила всеми женскими работами в семье – домашним хозяйством, переработкой сельскохозяйственных продуктов и животноводческого сырья, распределяла работы между другими женщинами, следила за их выполнением, за чистотой и порядком в доме, сама пекла хлеб, варила обед, распределяла его большой деревянной разливательной ложкой (*шереп*) между членами семьи. В ее ведении были все материальные ценности дома и ключи от него, продукты, без ее разрешения никто не мог ничего взять. В ее непосредственной компетенции, по выражению Е. Лалаяна, «был руль семьи», где она пользовалась всеобщим уважением (*Лалаян*, 1988. С. 126). Ее статус подчеркивался правилами семейного этикета. *Тантер*, переступив порог дома, обращался с ней уважительно и сам во всем подчинялся порядку, установленному ею. Недаром народная поговорка гласила: «Муж – наружная стена дома, а жена – внутренняя». Мнение *тантикин* было решающим при выборе жены для сына, к ней в первую очередь обращались сваты, когда дело касалось замужества ее дочери. Только *тантикин* могла обращаться к *тантеру* по всем домашним вопросам и была единственной из женщин семьи, которая имела право садиться за стол вместе с мужчинами. Подчинение остальных в доме женщин *тантируи* подчеркивалось их обязанностью не только всячески угождать ей, но и обслуживать ее в быту. Каждая пришедшая в дом новая младшая невестка должна была ухаживать за свекровью: приводить в порядок ее одежду, мыть ей ноги, стелить постель, помогать укладываться спать и т.п. В случае смерти мужа *тантируи* нередко становилась главой семьи, принимая участие и в общественных делах, представляя свою семью в сельской общине.

На особое положение старшей в армянской семье женщины не раз обращалось внимание в исторической и этнографической литературе[1]. Впервые на это обратил внимание Август фон Гакстгаузен, который отметил, что эту женщину «слушаются с таким же уважением, как отца, патриарха дома… Положение ее не может быть сравнено с положением женщин на Востоке, ибо она пользуется даже большим уважением, нежели женщины в Европе». При этом он указал не только на почетное положение старшей в доме женщины, но и на относительно независимое положение всех армянских женщин по сравнению с женщинами Востока. По его словам, «армяне в одном отношении существенно отличаются от других азиатских народов, а именно – в отношении к положению женского пола, признания его самостоятельности: равенства прав и достоинства выказываются в семейном устройстве и в личности женщин» (*Гакстгаузен*, 1857. Ч. I. С. 192, 188).

То же почетное положение главы семьи и хозяйки дома было характерно и для карабахских армян. У них также отец, глава «семейно-хозяйственной группы» (по определению С.Д. Лисициана), которого здесь обычно называли *патрон*, «распределял по своему усмотрению все работы внутри группы, распоряжался всем ее достоянием (обменом, продажей, передачей во временное пользование), являлся вне ее полномочным представителем на сходах и собраниях, на свадьбах, похоронах и т.п. В присутствии отца никто из сыновей, а тем более женщин, не смел садиться без его разрешения, хотя бы этому члену семьи далеко за 50 лет. Молодые люди обязаны вставать при приближении его на улице. Правда, в стенах дома власть главы стушевывалась перед властью жены-хозяйки, тут он не давал распоряжений по домашнему хозяйству – было даже унизительным вмешиваться в женские дела, – но со вступлением его в дом прекращались все громкие разговоры и смех, все ходили бесшумно, воцарялась всеобщая тишина. Лишь полная дряхлость и неспособность заведовать хозяйством лишали отца власти, тогда его замещал старший сын. Внутри дома полнота власти принадлежала матери – хозяйке, которая бесконтрольно ведала всеми припасами, распределяла между женщинами многочисленные женские работы и следила за нравственностью всех» (*Лисицян*, 1992. С. 97, 98).

---

[1] *Подобное почетное положение старшей в доме женщины было характерно и для других народов Кавказа (об этом см., например: Смирнова, 1984)*

В случае потери *патроном* работоспособности либо после его смерти, когда первенство переходило к старшему из братьев, тот уже не мог обладать столь широкими полномочиями, какие имел отец, и при принятии каких-либо решений был вынужден считаться с другими братьями. Однако, став главой семьи, он, как прежде его отец, представлял свою семью в сельской общине, принимал участие в ее сходах, в различных общественных делах, участвовал в свадьбах, похоронах и считался «почетным членом общества». Он должен был одеваться «уже прилично и чисто», и, что главное, при выходе в центр села он, в отличие от своих братьев, надевал башмаки (*чмшкнер*) (*Лалаян*, 1897. С. 154)

В традиционных больших армянских семьях, в соответствии с нормами обычного права, строго придерживались принципа половозрастного разделения труда. Мужчины трудились в поле, по уходу за скотом, закладывали сад, занимались виноделием и винокурением, пчеловодством, охотой, различными кустарными промыслами и ремеслами, удовлетворявшими не только потребности семьи, уходили на сезонные работы и т.п. Женщины доили коров, заквашивали молоко, готовили сыр, масло, творог, горячую еду, пекли хлеб, приносили воду, убирали, стирали, ухаживали за детьми и стариками, шили одежду, занимались обработкой шерсти и изготовлением шерстяных, реже – хлопчатобумажных и шелковых тканей, ткали грубые сукна, ворсовые и безворсовые ковры, хурджины, чувалы, мафраши и другие изделия, шили постельные принадлежности – наполненные шерстью одеяла и тюфяки, вязали шерстяные носки, ухаживали за шелковичными червями, помогали мужчинам в сельскохозяйственных работах, приносили им в поле еду и т.п. Большинство мальчиков, начиная с 10–12-летнего возраста, пасли вместе с отцом скот, были подпасками во время пахоты, участвовали в жатве и обмолоте, помогали обрабатывать сад и огород. Незамужние дочери были более свободны. По мере надобности они помогали невесткам по хозяйству, но в основном были заняты рукоделием и приготовлением своего будущего приданого.

Взаимоотношения членов традиционной семьи во многом регламентировались одним из широко распространенных в мире архаических обычаев – обычаем избегания. Под этим термином понимается совокупность различных запретов, соблюдаемых супругами в отношении друг друга, своих детей

и определенного круга родственников и свойственников. Эти же формы избегания были характерны и для армян, но сохранялись они в разной степени. Так, материалы XIX в. показывают, что избегание мужчиной родственников его жены носило к этому времени чисто реликтовый характер, проявляясь только в некоторых свадебных обрядах, но не в повседневной жизни. Дольше всего у армян сохранялось избегание женщиной старших родственников ее мужа, что объяснялось патриархальностью их семьи и положением в ней женщины, несмотря на ее активную роль в ведении хозяйства.

В традиционной семье у армян, в том числе и у карабахских, стойко сохранялся запрет даже произносить имя жены или мужа, для супругов считалось «особым стыдом» называть друг друга по имени, сказать «мой муж», «моя жена». Эти слова заменяли другими, например, муж называл жену *ахчи* («девушка»), жена мужа – *мард* («человек»), а в присутствии посторонних – «сын» или «брат» либо соответственно «дочь» или «сестра» такого-то. Если мужу нужно было что-то передать жене, он обращался к ней обычно через свою мать, говоря: «Скажи ей, что …». При обращении к свекрови невестка, не называя имени мужа, говорила: «Твой сын», а в разговоре с матерью или отцом – «твой зять». Избегание в отношениях между родителями и детьми в армянской семье в большей степени касалось отца, чем матери. Отец в присутствии не только посторонних лиц, но даже при своих старших родственниках не должен был брать ребенка на руки, играть с ним и т.д. Родители старались не показывать, что этот ребенок принадлежит им. Если их спрашивали, чей это ребенок, отвечали так: «К стыду сказать, наш», и тут избегая произнести «мой» (*Израелов*, 1892. С. 54;55; *Лисициан*, 1955. С. 232, 233).

В литературе встречается немало сообщений об избегании армянкой старших родственников мужа. Например, А. Гакстгаузен в свое время заметил, что замужняя армянка «ни с кем не должна говорить… она разговаривает с мужем – и то тогда, когда она с ним наедине; со всеми прочими она объясняется только жестами» (*Гакстгаузен*, 1857. Ч. I. С. 191, 192). По сообщению И. Давидбекова, в Гадруте молодая «до истечения года обязана ходить не иначе, как с закрытым лицом; а до первых родов она не вправе говорить как с родителями мужа, так и со старшими членами

ближайших его родственников. В течение всего этого времени ей в случае надобности дозволяется объясняться с ними только при посредстве переводчиков; роль последних исполняют маленькие дети» (*Давидбеков*, 1888. С. 188). С.Д. Лисициан писал, что «невестке не разрешалось говорить со “старшей” иначе, как знаками. Сложилась особая речь при помощи знаков, которою пользовались невестки, обращаясь к старшим мужчинам, в особенности к свекру и старшим деверям, а тем более к посторонним в присутствии домашних; со своим посаженым или крестным отцом она всю жизнь, до глубокой старости, говорила только шепотом. Если уж нужно было что-нибудь сказать и в комнате не было девочки или мальчика, через которого можно передать, то она обращалась к сидящему в люльке ребенку, иногда к коту, петуху и говорила: “передай, что сосед просит одолжить ему осла” или пилу и т.п.» (*Лисициан*, 1955. С. 233). По его словам, существовавшее в Нагорном Карабахе «понятие о женской стыдливости и чести (обозначаемом словом *намус*), не позволяло замужней женщине ходить при мужчинах, особенно при свекре, с открытым подбородком. При встрече с мужчиной на улице или в поле женщина отходила в сторону, отворачивалась и еще выше поднимала на лицо концы головного платка. Она не говорила с посаженым отцом и со свекром до самой смерти, а со свекровью – до рождения первого ребенка, с деверем – десять лет. Целый ряд запретов обрекал ее на молчание. Если ей нужно было кому-либо из этих домашних что-то сказать, она передавала через детей или незамужнюю дочь, а если их не было в комнате, то она, глядя в сторону и обращаясь как бы к постороннему лицу, вполголоса говорила: “Скажи, такой-то тебя зовет”, или: “такой-то сказал: приходи к нам сегодня”, или же, обратив на себя внимание глухим восклицанием: “ы, ы!”, передавала свою мысль жестами. Язык жестов здесь вырабатывался веками… Даже с мужем жена при людях не смела свободно говорить и обращаться к нему по имени. Идя по улице или из одной деревни в другую с мужем, она шла несколько позади» (*Лисицян*, 1992. С. 100, 101).

О сохранении обычая избегания в селах Нагорного Карабаха и в самом конце XIX – начале XX в. свидетельствуют и зафиксированные мною примеры. Так, жительница села Тагавард С. (1876 г. рожд.), вышедшая замуж в 1892 г., не разговаривала со свекром (патроном) 22 года, вплоть до его

смерти, а со свекровью – 10 лет; жительница села Сос А. (1890 г. рожд.), вышедшая замуж в 1906 г., не говорила со своим свекром в течение 28 лет, также вплоть до его смерти, а со свекровью – 10 лет; жительница села Ннги Д. (1884 г. рожд.), вышедшая замуж в 1899 г., не разговаривала со свекром вплоть до его смерти, в присутствии родителей мужа не брала на руки собственных детей, со своим мужем никуда не ходила. Житель села Туми А. (1882 г. рожд.) сообщил, что жена его старшего брата не разговаривала со свекром в течение 25 лет, также до конца его жизни. Женщины строго придерживались обычая избегания и в отношении старших братьев мужа, а также посаженого отца, с которыми часто они не говорили и старались не встречаться в течение всей жизни. Житель села Цор Б. (1888 г. рожд.), рассказывая о своем роде, которому в селе принадлежало несколько домов, заметил, что если в одном из домов молодые родители оставались наедине со своими детьми, то старики, находившиеся в это время в соседнем доме, строго осуждали их поведение. Жительница села Тог Д. (1904 г. рожд.) сообщила, что она не могла не только ласкать своих детей в чьем-либо присутствии, но даже стыдно было как-то показать, что это ее ребенок (ПМА. 1969; 1972; 1974; 1975).

Для армян всегда были характерны тесные родственные связи. Кровные родственники входили в одну большую родственную патронимическую группу – *азг. Азг* образовывался путем деления разросшейся семейной общины на малые и большие дочерние семьи, которые, став самостоятельными, продолжали сохранять определенные хозяйственные, территориальные и духовные связи. Со временем эти семьи, разрастаясь, вновь распадались, и в результате такой последовательной сегментации образовывался коллектив родственных семей, насчитывающих в своем составе до семи-восьми поколений, ведущих свое происхождение от одного общего предка и связанных между собой главным образом духовными интересами (подробно см.: *Бдоян*, 1952; *Карапетян*, 1966).

Патронимические связи во многом дополнялись соседско-общинными и при локализованном расселении семей одной патронимии тесно с ними переплетались. Эти связи принимали формы взаимопомощи, влияли на формирование общественного мнения.

В традиционном быту для карабахских армян, как и для остальных армян, было обязательным строгое соблюдение широко распространенного на Кавказе обычая гостеприимства. «Гость от бога», – говорили в народе, и поэтому каждому путнику, постучавшемуся в дом, должны были оказать почет – *патив тал*, т.е. принять его в дом, предоставить кров и пищу, а его коню – овес и воду. При этом считалось приличным, в случае необходимости, попросить еду для гостя у соседа, поскольку гость считался как бы общим. С особым почетом относились к гостям, прибывшим издалека. По этикету полагалось, чтобы такой гость был в центре внимания семьи и не оставался в одиночестве. Его сажали на почетное место, с ним беседовали, для него приглашали родственников и соседей, его развлекали, дарили подарки и всячески старались угодить. На ночь младшая невестка должна была вымыть ему ноги, при этом полагалось, чтобы гость одарил ее какой-нибудь мелочью – монеткой, расческой, заколкой. Даже в тяжелые 1920-е гг. в Нагорном Карабахе С.Д. Лисициан писал, что «если вы и как частное лицо постучитесь в дверь крестьянина с просьбой впустить вас – отказа не встретите; обычай повелевает принять гостя и оказать ему всяческое внимание» (*Лисицян*, 1992. С. 105, 106). В те же годы Мариэтта Шагинян свидетельствовала: «Зайдите в карабахскую деревушку, попытайтесь купить что-нибудь; вам никто ничего не продаст. Даром вынесут лепешку тяжелого вкусного крестьянского хлеба, поделятся, может быть, последним, а за деньги вы ничего не получите. Деньги здесь не стоят хлеба, и даровая отдача прибыльней для души, чем тот кружок, что бездейственно упадет в карман, ни для чего не нужный» (*Шагинян*, 1927. С. 8).

Если во многих историко-этнографических областях Армении, особенно в отдаленных горных районах Западной Армении (Дерсим, Сасун и др.), большие семейные общины сохранялись в течение долгого времени, порой до начала XX в. (*Карапетян*, 1958. С. 38), то в Нагорном Карабахе ситуация была иная. Там уже во второй половине XIX в. такие большие семьи были довольно редкими. Так, по наблюдениям Е. Лалаяна, «гердастаны в Варанде в общем немногочисленны. Очень редко случается, чтобы несколько братьев долгое время жили под одной крышей. Через короткий промежуток после женитьбы братья разделяются, образуя новые гердастаны» (*Лалаян*, 1897. С. 155). В Нагорном Карабахе иногда случалось, что братья, которые

вместе не могли ужиться, разделялись даже до женитьбы (*Григоров*, 1888. С. 128). По свидетельству С.Д. Лисициана, здесь «уже задолго до конца XIX в. редко можно было встретить многолюдную семью, состоящую из трех взрослых поколений». Проведенные им в 1924 г. опросы даже столетних стариков показали, что те не помнили таких семей, что в годы их молодости семейные разделы наблюдались очень рано. Как на исключение, ему было указано только на одну семью в селе Таглар, в которой вместе с родителями жили восемь взрослых и женатых сыновей. Чаще взрослые сыновья, женившись, отделялись вскоре после смерти отца – главы семьи. Но бывали случаи раздела и при живом отце (*Лисицян*, 1992. С. 95). Однако в народе такие разделы братьев при жизни отца-патриарха не одобрялись и резко осуждались.

При разделе общесемейное имущество делилось по принятым нормам обычного права. Раздел происходил чаще всего полюбовно, но в присутствии родственников, соседей, а в случае разногласия, то и сельского старшины (*кехва*), иногда священника. Предварительно выделялось приданое невесток, затем то, что требовалось на содержание матери и незамужних сестер, в том числе и на их приданое (белье, одежду, постель – *хардж*). Остальное движимое и недвижимое имущество, включая землю, делилось поровну между братьями. Такой порядок назывался в народе *ахперабажан* (букв. «раздел по-братски»). При этом неженатому брату, кроме постельного белья, выделялась дополнительная доля, равная среднему расходу на свадьбы братьев. Если был жив отец, то он получал такую же долю, как и каждый из братьев. Иногда с общего согласия сыновей ему выделяли дополнительную сумму на похороны и поминки, так называемую *hогебажин* (букв. «доля души»). При разделе доли распределялись по жребию, причем самому младшему брату нередко предоставлялось право выбирать первым. Если к моменту раздела кого-нибудь из братьев не было в живых, его долю получали его дети. Годовой запас продуктов, посуда делились по числу душ. Отцовский дом распределялся, как правило, по взаимному соглашению либо по жребию, причем жребий тянул какой-нибудь мальчик или кто-то из посторонних взрослых лиц. Дом доставался самому старшему или младшему из братьев. Для остальных братьев строили дома на общие средства либо выделяли соответствующее имущество с учетом расходов на

строительство. Если была жива овдовевшая мать, которая считалась хранительницей семейного очага, то ей также предназначалась определенная доля. Обычно она вместе с незамужними дочерьми оставалась жить в семье старшего сына, к жене которого она больше привыкла и к детям которого, как к первенцам, была сильнее привязана. В таком случае отцовский дом доставался старшему сыну. Но бывало, что мать переходила жить к младшему сыну, чтобы помогать его не столь опытной жене вести хозяйство. Если же матери не было в живых, то в этом доме оставался старший сын, как главный наследник, достойный занять место отца. Поэтому именно ему выделялось что-нибудь сверх его доли, поскольку он раньше других начал трудиться. Находившиеся в собственности прежней семьи такие дорогостоящие производственные сооружения, как мельницы, маслодавильни, небольшие винокуренные заводы, не подлежали разделу и оставались в общем пользовании разделившихся братьев. Позднее, в конце XIX в., постепенно стал входить в жизнь обычай делить имущество по числу душ в семьях братьев (*Лисициан*, 1955. С. 234; *Лисицян*, 1992. С. 95, 96; *Карапетян*, 1958. С. 89–101).

Таким образом, прямыми наследниками у карабахских армян, как и у всех армян, считались только мужчины. В то же время дочери – до замужества, вдова – до второго замужества (что бывало нечасто) не теряли права пользования землей покойного *тантера.* Когда в семье не было наследников ни по мужской, ни по женской линии, пашни и сенокосы переходили в собственность сельской общины, а остальную недвижимость (сады, мельницы, хозяйственные постройки) и движимое имущество наследовали ближайшие родственники. После смерти одного из братьев его доля переходила к другому брату вместе с обязательством содержать вдову и ее детей до замужества дочерей и до наступления совершеннолетия сыновей, после чего последние вступали во владение имуществом отца. Обычно это право опеки над семьей покойного брата оформлялось через сельского старшину (*Лисициан*, 1955. С. 235).

Отсутствие наследников для семьи считалось большим несчастьем. В этом случае обычно прибегали к усыновлению, как правило, дальних родственников. Обряд усыновления символически означал превращение усыновленного в кровного родственника и сводился к ряду процедур.

Например, усыновляемого трижды проводили через рубашку *тантикин*, либо он прикасался губами к ее груди; иногда усыновляемого ребенка женщина накрывала своим передником, имитируя при этом роды. Усыновленный пользовался всеми правами кровного родственника (*Зелинский*, 1899. С. 6; *Карапетян*, 1958. С. 36, 37).

Среди карабахских армян было распространено побратимство между мужчинами или между девушкой и юношей, а также посестримство. При этом девушки становились как бы родными сестрами, а юноши – братьями. Для закрепления этих уз они подходили вместе в день Пасхи с зажженными свечами к алтарю, прикладывались губами к Евангелию и получали благословение священника. Ставшие таким образом братом и сестрой юноша и девушка уже не имели права пожениться (*Лисициан*, 1955. С. 234, 235).

Семьи, не имевшие наследников мужского пола, прибегали также к допускаемому обычным правом примачеству – *тнпесаутюн.* В этом случае, как сообщает Е. Лалаян, обычно одну из дочерей выдавали замуж за человека, который соглашался отделиться из своего *гердастана*, стать примаком (*тнпеса* – букв. «домашний зять»), принять фамилию тестя и наследовать его имущество (*Лалаян*, 1897. С. 132). Однако примачество у армян, как и у других народов Кавказа, не было популярным, считалось даже позорным жить в доме тестя. В целом же традиционная армянская семья строилась на основе патрилокального поселения, т.е. жена поселялась в доме родителей мужа.

В дальнейшем, к концу XIX – началу XX в., семейные разделы в Нагорном Карабахе становились все более частыми, чему во многом способствовало распространенное среди местных армян отходничество, главным образом в промышленные города Баку, Грозный, в Закаспийский край. Знакомство там с бытом рабочих разных национальностей оказывало соответствующее воздействие на их семейный быт, в частности на отделение от большой патриархальной семьи. Решающую роль в этом играл и экономический фактор: заработав деньги, взрослый женатый сын предпочитал отделиться со своей женой и детьми, а не вносить эти деньги в общесемейную кассу, как это было принято в больших семьях.

В конце XIX в. число дымов (т.е. семей), численность в них населения и средний размер семьи в пяти областях Карабаха были следующие (табл. 3):

Таблица 3

Средняя численность сельской семьи в Нагорном Карабахе в конце XIX в.*

Область	Число селений	Число дымов	Численность населения	Средняя численность семьи
Дизак	33	2051	15587	7,6
Варанда	61	7003	43367	6,3
Хачен	36	2395	15387	6,4
Джраберд	29	1430	8717	6,1
Гюлистан	13	679	5717	8,4
Итого	172	13558	88775	6,5

**Составлено по: Бархударянц, 2009. С. 382. Средняя численность семьи вычислена автором.*

В городе Шуши, где было этнически смешанное население и где в то время в 3056 семьях жили 15189 человек, средняя численность семьи составляла 5,0 чел. (*Бархударянц*, 2009. С. 382).

Те же показатели по конкретным селам трех областей Нагорного Карабаха (были отобраны те села, в которых впоследствии мною собирался полевой материал) были следующие (табл. 4):

Таблица 4

Средняя численность семьи в селах Нагорного Карабаха в конце XIX в.*

Дизак				Варанда				Хачен			
Село	Число дымов	Число чел.	Ср. числ. семьи	Село	Число дымов	Число чел.	Ср. числ. семьи	Село	Число дымов	Число чел.	Ср. числ. семьи
Норашен	20	225	11,3	Таглар	450	2470	5,5	Хндзиристан	90	482	5.4
Таг	35	225	6,4	Азох	140	807	5,8	Ванк	189	1536	8,5
Ванк	35	269	7,7	Тагавард	307	2035	6,6	Атерк	70	694	9.9
Ворднашат	50	385	7,7	Аветараноц	257	1740	6,8				
Тагасер	110	1160	10,5	Ннги	230	1859	8,1				
Кармракуч	50	468	9,4	Сос	107	687	6,4				
Кочбек	25	135	5,4	Гиши	127	1065	8,4				
Тог	280	1460	5,2	Пирджамал	146	832	5,7				
Туми	120	1033	8,6	Нахиджеваник	193	1139	5,9				
				Шош	367	2348	6,4				
				Карин-так	174	1068	6,1				

**Составлено по: Бархударянц, 2009. Средняя численность семьи вычислена автором.*

Таким образом, в целом по пяти областям Нагорного Карабаха средняя численность сельской семьи в конце XIX в. равнялась 6,5 чел., при этом наибольший показатель отмечен в областях Гюлистан (8,4 чел.) на севере и Дизак (7,6 чел.) на юге, в остальных областях она была примерно одинаковой (от 6,1 чел. в Джраберде до 6,4 чел. в Хачене). Что касается конкретных сел, то, за исключением сел Норашен и Тагасер (Дизак), средняя численность семьи в которых была более 10 чел., в большинстве остальных сел этот показатель колебался от 5 до 7 чел. В результате приведенные данные означают, что в то время в Нагорном Карабахе были распространены преимущественно малые семьи – как простые (родители и их неженатые дети), так и сложные малые семьи, включавшие в свой состав одного или обоих родителей мужа. В селах Кармракуч (Дизак), Ванк, Атерк (Хачен), Гиши (Варанда), средняя численность семьи в которых была соответственно от 8,4 до 9,9 чел., могли встречаться и неразделенные семьи, объединявшие родителей (или одного из них) с двумя женатыми сыновьями. Примерно такой же средней численности и, следовательно, состава были семьи армян в селах Джеванширского уезда. Там, по данным А.Г. Хан-Агова, там в 940 дымах жили 7513 армян (в том числе 3969 мужчин и 3544 женщин), что соответствовало средней численности семьи в 8 чел. (*Хан-Агов*, 1887. С. 414).

В то же время важно подчеркнуть, что уклад, сложившийся в Арцах–Карабахе в течение веков в условиях патриархальной большой семьи, сохранялся как в малых, так и тем более в неразделенных семьях. Поэтому по существу все семьи карабахских армян по своему внутреннему строю, авторитарному характеру межличностных внутрисемейных отношений, положению главы семьи, особенностям быта оставались в конце XIX–начале XX в. семьями патриархальными. В них существовало то же строгое распределение между мужским и женским трудом. При этом весьма широкий круг каждодневных обязанностей по хозяйству по-прежнему лежал на женщине, особенно он был тяжел, если в семье не было молодых невесток. По словам С.Д. Лисициана, женщина «доставляет воду, готовит пищу, содержит дом в чистоте, доит коров и коз. Она чистит зерно, сушит фрукты, ткет шерстяные ткани – *шал*, бязь, ковры, вяжет чулки, обмывает домашних. Она же помогает мужчинам во всех полевых работах, кроме

пахоты, особенно на току, часто сама же отвозит на осле зерно на мельницу. Целый день посвящен труду, не только летом, но и зимой, когда мужчина отдыхает. Народная пословица говорит: “Женщина – это конь, вложив в рот ей узду, заодно надо накинуть ей на спину седло”» (*Лисицян*, 1992. С. 100).

Вот еще одно высказывание по поводу нескончаемых хозяйственных обязанностей карабахской армянки: «Даш-алтынки, можно смело сказать, бесподобно трудолюбивые женщины. Занятия женщин очень разнообразны и многочисленны; они работают больше мужчин, но, несмотря на это, даш-алтынка здорова и красива; даже в старости они не вполне теряют свою красоту… Старухи говорят: “Когда работаем, то себя легко чувствуем, а когда сидим без дела, то не здоровится”. И в самом деле, где ее нельзя видеть: с наступлением весны, взяв кусок сухого хлеба, она идет на ниву очистить ее от сорных трав; она наравне с мужем работает в огороде во время сеяния, а поливка всецело лежит на ней; летом… хлеб молотит она. Кроме этих работ, она исполняет также домашние работы: ткет ковры, мафраши, килимы, хурджины, чувалы, попоны для катеров и ослов, вьет веревки, вяжет носки, шьет шаровары, платье и т.д. Для приготовления этих вещей они покупают шерсть, от 3,5 до 5 руб. пуд, моют ее, чистят на гребне и прядут нитки на прялках; нитки окрашивают в разные цвета и ткут, что им нужно. Особенно хорошо ткут ковры и паласы, но только в малом количестве – для домашнего употребления» (*Осипов*, 1898. С. 114, 115).

Дальнейший процесс нуклеаризации сельской семьи карабахских армян был усилен последующими общественно-политическими событиями советской эпохи. Так, по переписи 1921 г., средняя численность семьи, рассчитанная по данным численности населения и числу хозяйств, была в районах Нагорного Карабаха следующей (табл. 5):

Таблица 5

Средняя численность семьи по переписи 1921 г.*

Районы	Число хозяйств	Преобладающая национальность	Наличное население			
			Мужчины	Женщины	Общее число человек	Средняя численность семьи
Дизак	5901	Армяне	15418	14508	29926	5,1
Варанда	6369	Армяне	15860	14553	30413	4,8

Шушинский	705	Татары, армяне	1608	1658	3266	4,6
Хачен	7614	Армяне	17681	16674	34355	4,5
Джраберд	6053	Армяне	16275	15008	31283	5,2
Всего	26642	Армяне	66842	62401	129243	4,8

**Составлено по данным Азербайджанской сельскохозяйственной переписи 1921 г., 1924 (цит. по: Кочарян, 1925. С. 54, 55). Средняя численность семьи вычислена автором.*

Таким образом, по сравнению с данными конца XIX в., средняя численность семьи в Нагорном Карабахе к 1921 г. существенно снизилась как из-за тяжелой политической ситуации 1918–1920 гг., так и из-за происходивших в то время семейных разделов и соответственно общего увеличения числа хозяйств. Сокращение средней численности семьи карабахских армян, продолжалось и в дальнейшем, когда с середины 1920-х годов шло перераспределение земель.

Брак и обряды свадебного цикла

В традиционном, преимущественно крестьянском обществе карабахских армян, как и остальных армян, вступление в брак считалось обязательным для всех, за исключением людей с физическими или умственными недостатками. Женить и выдать замуж своих детей старались как можно раньше. В брак полагалось вступать по старшинству, т.е. младшие женились и выходили замуж после своих старших братьев и сестер.

При вступлении в брак действовал ряд запретов, определенных нормами обычного права и церковным законодательством. Так, категорически запрещались браки между кровными родственниками до пятого, а иногда и до седьмого колена. Это во многом определялось экзогамным характером *азга* у армян, внутри которого браки не допускались, поскольку члены его считались близкими родственниками (*Карапетян*, 1966. С. 67).

Другим видом брачных запретов были ограничения по свойству. Полагалось, чтобы степень свойства вступающих в брак была не ближе пятого колена. Не допускался брак двух родных братьев с двумя родными сестрами.

Строгим препятствием к браку, как уже отмечалось, было искусственное родство. Так, усыновленный *гердастаном* не имел права жениться на девушке того же *гердастана*, поскольку считался близким родственником.

Запрещались также браки между молочными братьями и сестрами, между лицами, скрепленными узами побратимства или посестримства (*Мхитар Гош.* Ч. I. Ст. 92; *Лисициан*, 1955. С. 234, 235; *Карапетян*, 1958. С. 37).

Весьма распространен у армян был институт кумовства (*каворутюн*), которое нередко считалось, независимо от того, свадебным оно было или крестильным, даже более близким, чем кровное родство. Поэтому брачные связи запрещались не только с представителями семьи кума (*кавора, кнкавора,* мест. *пелли*), но и между потомками кумовьев.

Этнически смешанные браки живших компактно карабахских армян практически не отмечались, при этом браки с мусульманами резко осуждались.

Не располагая более ранними сведениями, приведу в качестве примера данные за 1935 г., рассчитанные мною по материалам архива областного ЗАГСа НКАО. Так, из общего числа зарегистрированных в том году 569 браков 563 брака (98,9%) были однонациональные, в том числе браки армян из общего числа браков составили 72,7%, азербайджанцев – 24,3%, русских – 3,0%; из общего числа 6 (1,1%) межнациональных браков было зарегистрировано только 2 брака, в которых один из супругов был армянин, но это был один брак армяно-русский, а другой – русско-армянский (ПМА. 1975).

Брачный круг, как правило, был ограничен и территориально. Соблюдение локальной эндогамии было обусловлено социально-экономическими причинами, особенно введенной в пореформенное время подушной системой наделения землей, при которой любое увеличение той или иной сельской общины (в данном случае за счет невесты из чужого села) вело к нежелательному сокращению подушного земельного участка, которые в Карабахе были и без того небольшие. Не поощрялись также браки между городскими и сельскими жителями, а также неравные в социальном отношении браки.

Но, несмотря на все существовавшие брачные ограничения, в традиционном быту народа имели место и отступления от приятых норм. Однако подобные факты были редки и осуждались обществом.

Традиционным способом заключения брака у армян, в том числе и у карабахских, был брак по сговору, основанный на уплате стороной жениха стороне невесты определенного выкупа, который назывался *hарси гин*,

глхагин (букв.: цена невесты, цена головы). Первоначально выкуп включал определенный набор продуктов, а также различные подарки невесте и ее близким родственникам. Обязательный подарок, который преподносили матери невесты, носил символическое название *катнагин, цицагин* (букв.: цена молока, цена груди). Позднее, с развитием денежных отношений, род жениха стал выплачивать за невесту также и определенную денежную сумму. Так, во второй половине XIX–начале XX в. брачный выкуп за невесту в Армении включал денежный взнос от 30 до 150–200, а иногда и до 300–400 руб. в зависимости от состоятельности семей жениха и невесты. Кроме денег сторона жениха должна была преподнести стороне невесты определенный набор продуктов, а также одарить невесту и ее близких родственников.

Переговоры родителей жениха и невесты об условиях выкупа за невесту обычно происходили за несколько дней до свадьбы в доме отца невесты в присутствии близких родственников с обеих сторон, сельского старшины, священника и крестного отца. Зачастую эти переговоры принимали характер откровенного торга, что нашло отражение даже в их названиях, например: *тур ев ар* («дай и возьми»), *галан ктрел* («определить выкуп»), *джанапар днелу* («установить дорогу»), *ктрвацк* («условие») (*Карапетян*, 1950. С. 109). В Нагорном Карабахе эти переговоры назывались *hге ктрел* («установить путь», «резать путь», т.е. «идти в путь»). На них определялось, сколько сторона жениха должна была уплатить деньгами отцу невесты, сколько ткани она должна была купить для платьев невесты, ее матери и родственниц; сколько послать в дом невесты продуктов. Например, в селе Даш-Алты Шушинского уезда во время этих переговоров «отец невесты предлагает, чтобы родители жениха дали быка или барана, несколько ведер вина, подарки близким родственницам. Со стороны жениха требуют приданое» (*Осипов*, 1898. С. 126). Одновременно составлялся список предметов, которые отец должен был дать дочери в приданое. Эти переговоры были завершающими между обеими сторонами по поводу определения всех условий брачного обмена.

В состав традиционного приданого армянской невесты входили постель, ковер, *хурджин*, посуда, одежда, украшения (в основном серебряные), предметы туалета, сундук и *мафраш* для хранения приданого (*Лисицян*,

1992. С. 112, 113; *Карапетян*, 1978. С. 13). В этот состав входили также и полученные невестой во время свадьбы подарки, в частности, со стороны родственников жениха.

Другим, гораздо менее распространенным был способ заключения брака путем похищения невесты, главным образом в форме увода, т.е. с согласия девушки, но вопреки воле ее родителей. К похищению прибегали в основном из-за невозможности заплатить выкуп за невесту, из-за разницы социального положения семей юноши и девушки, из-за отказа со стороны родителей девушки.

Браки у армян обычно заключались очень рано. Хотя Армянская церковь в XIX в. руководствовалась российским законодательством, установившим для жителей Кавказского края возраст для жениха 15 лет, а для невесты – 13 лет, в крестьянском быту, по свидетельствам очевидцев, нередко встречались браки, заключенные и в более раннем возрасте, например, между 13–14-летним юношей и 11–13-летней девушкой. По данным Е. Лалаяна, в Нагорном Карабахе нередко венчали 11–12-летних девочек (*Лалаян*, 1897. С. 123). С.Д. Лисициан пишет, что дочерей здесь «выдавали замуж в раннем возрасте (часто до 12-13 лет; девушка 15 лет уже попадала в разряд “старых дев”)»; в то же время юноши «вступали в брак в более зрелом возрасте, от 18–25 лет» (*Лисицян*, 1992. С. 111, 112).

В сельском быту случалось, когда разница в возрасте между будущими супругами была весьма велика: например, девушку в 12–15 лет выдавали замуж за 30-летнего мужчину либо 13–15-летнего юношу женили на 18–19-летней девушке. Подобные браки заключались главным образом по экономическим причинам и в народе не одобрялись. Большинство же браков были такими, в которых муж был старше жены на несколько лет.

Как и у других народов Кавказа, у армян был широко распространен сговор между родителями относительно обручения младенцев или малолетних детей, иногда даже еще не родившихся. Особенно частым было так называемое люлечное обручение – *оророци ншанадрутюн*, *оророци хаз*, тюрк. *бешик кяртма.* В знак свершения уговора отец мальчика делал на люльке девочки отметку, а иногда перекладину люльки трижды перевязывали хлопчатобумажными нитками, вешали на люльку кусочек серебра или золота, серебряную монету. Такая форма обручения была вызвана главным обра-

зом желанием обеих сторон путем будущего брака детей установить тесные родственные отношения. К сговору прибегали и в том случае, если дети в семье умирали: полагали, что счастье ребенка из благополучной семьи «перейдет» на обрученного, и он останется жить (*Лалаян*, 1899. С. 245).

Однако эта часто практиковавшаяся в народе и допускаемая обычным правом традиция входила в противоречие с нормами армянского законодательства и церкви, которые запрещали обручение и брак малолетних. «Никто не вправе венчать детей, пока они не достигнут возраста, когда осознают собственные желания. Священника, дерзнувшего венчать, лишить священнического сана и подвергнуть штрафу в пользу церкви в размере ста драхм», – гласит статья 91 Судебника Мхитара Гоша. И далее: если молодые люди «обвенчаны в детском возрасте и по достижении совершеннолетия не пожелают быть супругами, то пусть невольное для них венчание не служит препятствием ко вступлению в брак с другими» (*Мхитар Гош*. Ч. I. Ст. 91). В народе же считалось недопустимым, чтобы такой брак не состоялся. С течением времени, однако, обычай «люлечного обручения» стал исчезать и к концу XIX – началу XX в. из обихода карабахских армян, как и остальных армян, «совершенно исчез» (*Лисицян*, 1992. С. 112).

В старину сговор о предстоящем браке был исключительно делом родителей, и желание юноши и девушки не имело никакого значения. Наметив невесту, родители после долгого обсуждения передавали о своем решении сыну, а «нравится или нет ему невеста – это не принимается во внимание: дело его – вполне повиноваться родителям» (*Осипов*, 1898. С. 125). Более того, считалось даже неприличным для молодых выражать свои чувства по этому поводу. Родители юноши были заинтересованы в том, чтобы взять в дом здоровую и хозяйственную невестку, а родителей девушки заботил в основном выкуп, который должна была заплатить сторона жениха за невесту, в связи с чем отец девушки старался подороже «продать» свою дочь. Нередко случалось, когда жених и невеста впервые видели друг друга только во время венчания, а иногда только в брачную ночь. Бывало, что родители обручали сына с выбранной ими девушкой в его отсутствие; и в таких случаях они просто «берут его шапку и совершают обряд обручения. Излишне говорить, что священник, не придавая особого

значения взаимному согласию брачащихся, даже не спрашивал у молодых их согласия» (*Лалаян*, 1897. С. 123).

Брак считался нерушимым, особенно в крестьянской среде; разводы были чрезвычайной редкостью. Но в ряде случаев развод разрешался: если, например, степень родства супругов была ближе дозволенной обычным правом; если супруги (либо один из них) были обвенчаны насильно; в случае неверности одного из супругов. Вполне обоснованным поводом к разводу в глазах общества было бесплодие жены, поскольку именно рождение детей, т.е. продолжение рода, считалось предназначением женщины в доме мужа. Однако в этих случаях не всегда прибегали к разводу, поскольку обычное право разрешало мужу сожительствовать с другой женщиной, причем, как правило, с согласия бездетной жены. Если же причиной отсутствия потомства был мужчина, обычное право проявляло снисходительность к его жене, которая, как образно говорили армяне, «меняла подушку» (*бардз похел*), т.е., не разводясь с мужем, сожительствовала, обычно с ведома матери мужа, с другим мужчиной, чтобы иметь детей (*Карапетян*, 1950. С. 91, 92).

Свадебный цикл у карабахских армян, как и у всех армян, при браке по сговору состоял из предварительного этапа (сватовство, сговор, обручение), собственно свадьбы (обряд бракосочетания и переезд новобрачной в дом мужа) и обрядов послесвадебного цикла.

Инициатива в выборе невесты для сына, как правило, принадлежала матери юноши. Остановив свой выбор на той или иной девушке, она предварительно совещалась с мужем и со своими родственниками, прежде всего с родным братом. Затем они старались собрать интересующие их сведения о предполагаемой невесте и ее семье. Основное внимание обращали на скромность, трудолюбие и хорошее здоровье будущей невестки. Внешности не придавали особого значения, о чем свидетельствует и известная поговорка: «Пусть будет некрасивой, лишь бы хорошей женой была». В то же время они внимательно присматривались к характеру родителей девушки, особенно матери; недаром говорилось: «Беря в жены дочь, посмотри на ее мать».

Выбрав невесту, родители юноши обращались к одной из своих родственниц, знавшей семью девушки, с просьбой быть посредницей в переговорах с

матерью их избранницы и уговорить ее получить согласие отца на замужество дочери. Чтобы обеспечить успех переговоров, родители юноши во время визита посредницы в дом девушки вешали на столб своего дома расческу или *шерел* – большую разливательную ложку (*Вардумян*, *Карапетян*, 1963. С. 110). Узнав о намерении родителей жениха, мать девушки, как и мать юноши, в первую очередь советовалась со своим родным братом.

Через несколько дней происходило основное сватовство. В дом родителей девушки отправлялись сваты из числа близких родственников-мужчин по отцовской линии, с которыми шла посредница, а иногда и мать жениха. О приходе сватов родителей девушки, как правило, оповещали заранее. После обычных приветствий сваты в иносказательной форме сообщали о цели своего прихода: «Мы пришли взять из вашего дома горсть золы, чтобы смешать ее с золой нашего очага; пришли, чтобы от вашего светильника зажечь наш светильник; пришли, чтобы ваш камень заложить в нашу стену».

Даже если родители девушки были согласны выдать дочь замуж, этикет не позволял им принять предложение сразу. Обычно они отвечали, что им надо подумать, посоветоваться с родственниками, тем самым стараясь повысить «цену» невесты. Поэтому сваты приходили во второй, а иногда и в третий раз. Только после того как отец девушки объявлял о своем согласии, которое также нередко выражалось в иносказательной форме (например, говорилось так: «Не будем спорить, платок наброшу на вашу руку» или «Платок пусть будет ваш» и т.д.), накрывали стол и выпивали по стакану принесенной сватами водки. Ранее сватов не полагалось угощать, поскольку считалось, что «если свату хлеба дать, нужно и дочь отдать» (*Карапетян*, 1950. С. 112, 134).

Момент, когда родители девушки давали положительный ответ, считался официальным сговором. Его называли по-разному, например: *хоск арнел*, *хоск кап* («взять слово», «скрепить слово»), *арах хмел* («выпить водки»), *hац ктрел* («преломить хлеб»). Сговор скрепляли подарком, обычно это были шаль, кольцо или другое украшение для невесты; этот обряд так и назывался – *беh тал* («дать задаток»).

Полагалось обязательно устраивать смотрины невесты – *hарснтэс, ахчиктэс*, *ересатэс* (букв.: виденье невесты, девушки, лица). Обычно они проходили во время одного из посещений сватов либо через месяц после сва-

товства. Во время смотрин знакомились с физическими достоинствами и способностями девушки.

Наиболее важным обрядом предварительного этапа свадебного цикла было обручение, или помолвка, – *ншандрек, ншанадрутюн* (букв. «поставить метку, знак»). О его дне, числе участников с обеих сторон, о посылаемой из дома жениха в дом невесты доле угощения договаривались во время специального визита отца юноши к родителям девушки.

В назначенный для обручения день отец жениха, послав в дом невесты обещанное угощение (мясо, напитки, сладости), приглашал к себе родственников, священника, *кавора* (мест. *пелли*), нередко и музыкантов. В доме жениха приглашенных угощали. Собравшиеся желали благополучного свершения предстоящего обручения. Затем сторона жениха, взяв с собой *ншан* – обручальный подарок невесте (обычно это было обручальное кольцо, в основном из серебра) и несколько больших деревянных или медных подносов со сладостями, сухофруктами, головкой сахара, вином и водкой, в сопровождении музыкантов направлялась к дому невесты, где и совершался обряд обручения.

Он начинался праздничной трапезой, во время которой провозглашались поздравительные тосты с пожеланием счастья и долгой совместной жизни молодым. Священник освящал принесенные стороной жениха подарки, после чего совершался основной акт обручения – передача *ншана* невесте. В Карабахе обычно жених сам надевал кольцо на палец невесты, но если он в обручении не участвовал, то его символически заменяла его шапка *папах*, а кольцо невесте надевала ее мать, она же накидывала шаль на голову дочери. Если же и невеста не присутствовала на обручении, то *ншан* передавали ее матери.

В Армении были приняты и другие способы сговора и обручения, происходившие обычно во время народных праздников. Например, в Гандзаке во время летнего праздника *Вардавар* мать юноши, заранее получив согласие родителей избранной девушки, во время танцев набрасывала ей на голову красный платок и вручала яблоко с воткнутым в него кольцом или серебряной монетой, а в карман насыпала немного сушеных фруктов. В Арцах–Карабахе и соседнем Сюнике бывало, что во время утренней службы в Вербное воскресенье какая-нибудь родственница юноши давала избран-

ной девушке зажженную свечу, к которой было привязано кольцо, и одновременно набрасывала ей на голову красный платок (*Лалаян*, 1900. С. 246, 247; *Чурсин*, 1902). По народным представлениям, обручение в свадебном цикле было одним из важнейших обрядов, равнозначных самой свадьбе.

От обручения до свадьбы устанавливались различные сроки – от 5–6 месяцев до нескольких лет, что бывало связано со слишком ранним возрастом жениха или невесты. Но обычно этот срок равнялся одному-двум годам. И в это время жених и невеста не имели права встречаться на людях, хотя тайные их свидания допускались и мать невесты, и ее сестры, и тетки по материнской линии были осведомлены об этом. В тайну не были посвящены только отец, братья и родственники невесты со стороны отца (*Вардумян*, *Карапетян*, 1963. С. 112). Во время таких встреч мать невесты непременно готовила для будущего зятя яичницу, которая имела некое магическое значение.

После обручения оба семейства становились свойственниками – *хнами* и старались во всем помогать друг другу, особенно в хозяйственных работах. Между ними начинался традиционный обмен подарками по большим праздникам – на Новый год, Крещение, Пасху, *Вардавар*, при этом «обычай точно устанавливал характер и размер этих подношений» (*Лисицян*, 1992. С. 112). Как правило, это были печеные сладости, вино, водка, фрукты, на Пасху – крашеные яйца, сдобный хлеб, нередко ягненок, которого закалывали у порога обрученной девушки в качестве пасхальной жертвы – *ахар* (*Харатян*, 1989. С. 32).

Незадолго до свадьбы между обеими сторонами начинались переговоры организационно-хозяйственного характера *hгe ктрел*, основной целью которых было, как об этом упоминалось, установление размера выкупа за невесту и характер ее приданого. Во время этих переговоров назначался день свадьбы, определялось число гостей со стороны невесты, оговаривалось, сколько и какой ткани должна купить сторона жениха для свадебного наряда невесты, кройка и шитье которого обставлялось особым обрядом – *шордзевек*, *шорктрел.* Он совершался в торжественной обстановке в доме невесты, на него специально приглашали хорошую портниху, а также близких родственниц с обеих сторон.

Собственно свадьбу – *hарсаник* обычно справляли поздней осенью или зимой, часто на Масленицу, когда сельскохозяйственные работы были закончены и урожай собран.

Хотя в разных областях Армении имелись особые детали свадебного обряда, все же в основной своей части он был един, в том числе и в Карабахе. Так, во время свадьбы повсюду были определенные свадебные персонажи. Главную роль играл посаженый отец – *кавор*. Обычно *каворство* у армян было наследственным, переходило из поколения в поколение, правда, иногда бывали случаи замены *кавора*, если, например, молодая женщина рожала только девочек, либо ее дети умирали младенцами, либо она была бездетна.

Важную роль на свадьбе играли также дружки – холостые товарищи жениха, составлявшие его свиту. В Восточной Армении, в том числе в Нагорном Карабахе, дружка назывался *макар*. Главным в свите *макаров* был *макарбаши*, который всюду сопровождал жениха, оправдывая и другие свои титулы – *песахпер* («брат жениха») или *хачахпер* («крестный брат»). Свита жениха и *макарбаши* оберегали жениха и невесту от порчи и сглаза, выполняли различные хозяйственные и развлекательные функции, а главное – принимали непосредственное участие во всех обрядах, знаменовавших переход жениха из одного состояния в другое (подробно см.: *Варданян*, 1981. С. 110–121).

Свадебными персонажами со стороны невесты были «брат невесты» (*hарснахпер*) и особенно «сестра невесты» (*hарснакуйр*, мест. *hарснакир*), которая была сестрой либо близкой подругой невесты, обязательно незамужняя, она выполняла роль телохранительницы невесты в течение всей свадьбы. Из среды ближайших родственников-мужчин выбирали распорядителя свадьбы – *тамаду* или *тойбаши.* Отец жениха считался «хозяином свадьбы» (*hарсанкатер*).

Свадебное торжество длилось, как правило, три дня, а иногда неделю, в зависимости от материальных возможностей семей жениха и невесты. Начало свадьбы приурочивали к вечеру понедельника, среды или пятницы, с тем расчетом, чтобы совершение церковного венчания приходилось на вторник, четверг или субботу. Чаще всего свадьбу начинали в пятницу и заканчивали в воскресенье.

Приглашение гостей поручали молодым людям, иногда детям. Но чаще бывало, что каждый односельчанин, обычно глава дома, едва услышав, как пишет С.Д. Лисициан, знакомый свадебный мотив у дома жениха, а затем невесты, «не дожидаясь специального приглашения, направлялся на место свадьбы “гостем”» (*Лисицян*, 1992. С. 114). Однако со временем в обычай вошло поименное приглашение. Так, в Гадруте утром в день свадьбы один из близких родственников жениха обходил дома со списком приглашенных; то же делалось со стороны невесты. Приглашенные на свадьбу, «прочитав свои имена, отмечают, согласны ли они, или нет, присутствовать на торжестве» (*Давидбеков*, 1888. С. 186). В других карабахских селах жених сам со своими друзьями ходил по домам приглашать гостей. С особым почетом отцом жениха или его братом приглашался на свадьбу *кавор.*

Традиционная свадьба включала целый ряд предварительных обрядов. К их числу относилось, например, широко распространенное у многих народов купание жениха и невесты, символизировавшее очищение перед свадьбой. Обрядовое купание жениха происходило в хлеву; в нем принимали участие дружки. В процедуре купания невесты, проходившей в хлеву ее дома, участвовали ее подруги и родственницы. Обряд сопровождался импровизированными песнями, танцами, угощением (обычно это была яичница с медом). Но со временем, в частности в 1920-е гг. в Нагорном Карабахе «это предбрачное купание совершалось уже без особой торжественности, в обычном порядке» (*Лисицян*, 1992. С. 113).

К числу предсвадебных обрядов относилась и торжественная выпечка свадебного хлеба и сладкой *гаты* (мест. *кяты*), которая проходила как в доме жениха, так и в доме невесты. Важной частью обряда было просеивание муки, которое в Карабахе, как и в соседнем Сюнике, было женским делом. Начинала просеивание муки через сито самая старшая из женщин, после нее – жена *кавора*, а затем другие женщины. Заканчивала просеивание, а затем и месила тесто специально приглашенная для этой цели женщина. В той же очередности солили тесто, причем старшая женщина посвящала соль сначала памяти недавно умершего родственника, а затем всех остальных умерших родственников и просила у них благословения для молодых. В Гандзаке этот обряд совершали мальчик и девочка. Девочка, стоя на коленях перед корытом с ситом в руках, просеивала муку, а затем пекла хлеб, причем весь

процесс сопровождался музыкой и исполнением круговых танцев. День обрядовой выпечки свадебного хлеба назывался *таштадрек* (букв. «ставить корыто») (*Лисициа*н, 1969. С. 189; *Лалаян*, 1899. С. 251). Накануне свадьбы в доме жениха в присутствии стариков родственников открывали *карасы* с вином и разливали его в кувшины.

Перед свадьбой отец жениха со священником посещал кладбище, чтобы отслужить панихиду на могилах родственников. Полагалось также, чтобы жених со священником обошли все дома, где в течение последнего года был покойник. Эти обычаи, несомненно, связаны с культом предков (*Лисициан*, 1955. С. 237).

За день до свадьбы или утром в день свадьбы жених в сопровождении своей свиты, *кавора* и музыкантов направлялся к дому невесты с предназначенным для свадьбы бараном или быком. Рога животного окрашивали в красный цвет, а шею украшали гирляндами яблок. Под звуки зурны его закалывали. Но чаще ритуальное закалывание «свадебного быка» (*ез ктрел, мис мортел, мсацу*) происходило во дворе дома жениха вечером первого дня свадьбы. К опрокинутому наземь связанному быку или барану подходили жених и *кавор.* Жених, сделав складным ножом крестообразный надрез на шее животного, закрывал окровавленный нож и клал его в карман. *Кавор* кровью быка смазывал жениху лоб. Иногда жених или *кавор* обмакивали в кровь раскрытый замок или лезвие кинжала, после чего их также закрывали, иногда мать жениха мочила в крови красную нить, которую хранила у себя до брачной ночи. В Мартакерте, например, в хлынувшую кровь животного клали лемех от сохи, а затем бросали его в огонь, на котором должно было вариться свадебное мясо. Кровью смазывали также ключи от дома, один конец платка, которым опоясывался или повязывал себе грудь через плечо жених (*Лисицян*, 1992. С. 114). Нож, кинжал, замок открывались только на брачном ложе. По представлениям народа, это должно было способствовать беспрепятственному соединению молодых. Поскольку бык у армян, как и у многих земледельческих народов, издревле ассоциировался с производительными силами природы и считался символом плодородия, то все упомянутые магические действия должны были способствовать деторождению (*Карапетян*, 1950. С. 94).

К вечеру первого дня свадьбы приглашенные стороной жениха гости собирались в его доме, где их у дверей встречали несколько молодых людей с кружками, тазом, медным кувшином и полотенцами, предлагая каждому гостю вымыть руки. Бывало, что это омовение рук происходило в самом доме после того, как все рассаживались на коврах вокруг очага. Поскольку начало свадьбы проходило в пятницу, то гостей в этот день угощали постными блюдами, а также «с обильным возлиянием вина и водки» (*Лисицян*, 1992. С. 115). В этот же день, в торжественной обстановке, в сопровождении игры музыкатов проходили обряды бритья и одевания жениха. Не везде бритье начинали с жениха, чаще специально приглашенный цирюльник сначала брил дружек (*макаров*), затем *кавора* и после этого жениха. Во время обряда жених сидел в окружении дружек, рядом с ним были *кавор* и *песахпер* (*макарбаши*). Брея жениха, цирюльник временами прекращал работу, ссылаясь на плохое качество бритвы, и ждал, пока *кавор*, *макары* и многие из присутствующих не положат по несколько монет в его пользу, и лишь затем заканчивал бритье.

Во время обряда одевания жених также сидел в окружении дружек, а рядом с ним были *кавор* и *песахпер.* Прежде всего одежду жениха, его *чоху*, шапку, два цветных платка, кинжал освящал священник. Во время церемонии жених и *кавор* стояли рядом с зажженными свечами в руках. Затем *кавор*, высоко поднимая для всеобщего обозрения каждый предмет свадебного костюма, одевал жениха. Один платок он привязывал сбоку к поясу жениха, а другой – к поясу *кавора.* У каждого из дружек были кинжал, сабля или ружье, чтобы охранять новобрачных от злых духов. Обряд сопровождался песнями и шутками.

В это время из дома невесты приходил кто-либо из молодых людей с яблоком в руке, чтобы пригласить жениха. Поскольку было уже поздно, многие пожилые гости расходились, а остальные с песнями и плясками, со стрельбой в воздух, криками «ура!» отправлялись шумной толпой к дому невесты на *hарснаар* (букв. «взятие невесты»). Справа от жениха, окруженного *макарами* с зажженными свечами или факелами, шел *кавор*, слева – *песахпер,* впереди – музыканты, а позади – родственники и гости. Если свадебный наряд невесты не был заранее отослан к ней в дом, то кто-то из *макаров* нес на голове поднос с ним. Родителям жениха полагалось оста-

ваться дома. Если невеста проживала в другом селе, то за ней выезжали раньше либо с самого раннего утра следующего дня. Нередко жених и *кавор* ехали верхом в окружении верховых или пеших дружек. При приближении процессии к дому невесты путь преграждали ее родственники, требуя выкуп. Навстречу выходили и родители невесты. Мать, выступая вперед, целовала жениха и *кавора* в лоб и приглашала войти в дом. Жена *кавора*, взяв поднос со свадебным нарядом, передавала его близким невесты (*Лисициан*, 1955. С. 238; *Лисицян*, 1992. С. 116).

Войдя в дом, *кавор* и *песахпер* подходили к свадебному занавесу (*гардак*), за которым в одном из углов (*пучах*) сидела невеста. *Макары* рассаживались перед этим занавесом; тут же становился жених с *кавором.* Родственники невесты начинали одаривать и угощать жениха и *макаров.* Глава дома дарил жениху обычно пояс. К столу выносили несколько деревянных подносов с курами, яйцами, фруктами, пловом, обсыпанным изюмом и другими сладостями, с вином и водкой. Уже после полуночи выносили *луйс* (букв.: свет) – большое круглое металлическое блюдо (*мэжмахи* или *налбаки*), наполненное яблоками и другими фруктами, а также сладостями, с кувшином водки или вина посередине, с горящими по краям свечами. Ближайшие родственники невесты преподносили *hарсаники царр* – «свадебное дерево». Сделанное, как правило, из веток ивы и украшенное разноцветной бумагой и лоскутками, орехами, изюмом, фруктами (обычно яблоками и гранатами), а сверху иногда и курицей, оно символизировало плодородие. Вносившие это «дерево» приветствовали присутствовавших словами «*Пари луйс*» («Доброе утро»), на что *макары* в ответ громко отвечали «*Асцен пари*» («Добро от Бога»).

Свадебное торжество в доме невесты продолжалось в течение нескольких часов, затем гости расходились, а жених, *кавор*, *песахпер* и несколько *макаров* оставались здесь на ночь. Вместе с невестой ночевала *hарснакуйр.*

Утром звук зурны вновь собирал приглашенных гостей в дом невесты, где за занавесом должен был происходить обряд одевания ее в свадебный наряд. Предварительно священник освящал присланное женихом подвенечное платье невесты, а вместе с ним и подаренный отцом невесты жениху пояс. Невесту, сидевшую за занавесом в окружении подружек, которые веселыми шутками старались развеять ее грусть, одевала одна из молодых

замужних родственниц, имевшая первенца-сына. Церемонию сопровождала печальная мелодия зурны. Свадебный наряд невесты по покрою не отличался от повседневного костюма, но сшит был из более дорогой ткани, с богатыми украшениями.

Наиболее важная часть обряда – замена девичьей прически и девичьего головного убора женскими – мест. *клохы капэл* (букв.: повязать голову), т.е. сняв девичий платок, убирали ей голову традиционным сложным убором замужней карабахской женщины. Лицо невесты закрывали вуалью. Пояс повязывал ей *кавор* и, ударяя по спине, выражал пожелания здоровья, счастливого материнства, многих сыновей (*Лисицян*, 1992. С. 118).

После того как невеста была одета, жених и невеста отправлялись в церковь венчаться. Но иногда в Карабахе, как и в соседнем Сюнике, венчание происходило у очага (*тонира*) и называлось *тонри псак.* Его совершали, когда в селе еще не было церкви или вступающие в брак не достигли установленного брачного возраста, степень родства не превышала шести ступеней, а степень свойства – пяти или в брак вступали вдова и вдовец, в церкви находился покойник и т.д. При таком венчании к верхней части *тонира* прикрепляли свечи; священник совершал обряд, трижды обводя молодую пару вокруг очага, после чего жених и невеста, встав по обе стороны *тонира*, опускались на колени и целовали его края. Карабахские армяне считали венчание у *тонира* даже «выше венчания в церкви, потому что *тонир* их кормит, греет и очищает» (*Лалаян*, 1897. С. 115, 116; *Лисицян*, 1992. С. 119). Этот обряд сохранялся здесь до конца 1920-х годов. По словам И. Петрушевского, «именно в этом, а не в церковном венчании они видят существо свадебного обряда» (*Петрушевский*, 1930. С. 4). Видимо, это было связано также и с происходившим в Нагорном Карабахе в этот период закрытием церквей.

По дороге в церковь впереди свадебного поезда шли музыканты, за ними *тойбаши* с высоко поднятым «знаменем» – цветным платком, привязанным к концу длинного шеста, за ними шли жених и невеста, которых называли *тагавор* («царь», «венценосец») и *тагуи* («царица», «венценосица»). Они держались рядом, он – с левой, она – с правой стороны. Рядом с женихом шел *кавор*, рядом с невестой – *hарснакуйр.* Их плотным кольцом окружали *мА-кары* со свечами или факелами в руках. Позади процессии следовали гости.

Шествие сопровождалось песнями, плясками, стрельбой в воздух, криками «ура!». Весь этот шум должен был отгонять злых духов. У церкви стража из *макаров* внимательно следила, чтобы никто не посмел бросить камень на крышу церкви и тем самым навлечь на молодую бесплодие; с той же целью подружки невесты, тесно обступив ее в церкви, оберегали от некой злой женщины, которая вознамерилась бы вшить ей нитку в подол. *Тойбаши* передавал священнику четки сельского старшины в знак того, что с его стороны имеется согласие на венчание этой молодой пары. Во время венчания *кавор* держал над головами молодых скрещенные меч и ножны, чтобы уберечь их от сглаза и нечистой силы. С той же целью при выходе новобрачных из дверей церкви, а также во время прохода их через любые двери в этот день меч над их головами держал *песахпер.* В церкви священник повязывал жениху на шею, а невесте на правую руку выше кисти *нарот* – шнур, свитый из зеленой и красной нитей (мест. *кыныч-кармур*, букв.: зеленый-красный), и скреплял концы его воском от своей свечи. До снятия *нарота* (а это мог сделать только священник с чтением молитвы на следующий день вечером) они не имели права взойти на брачное ложе.

На севере Нагорного Карабаха, в области Джраберд, на головы жениха и невесты надевали венцы (*таг*) – узкие, тканые золотом шелковые диадемы с ниспадающей бахромой из шелковых ниток, концы которых украшали серебряные шарики. На юге, в области Дизак, такой венец надевали на голову только невесты, а жениха отличали по длинному цветному платку, повязанному накрест на груди. В Варанде венцов не было, их заменял зелено-красный *нарот* (*кыныч-кармур*) (*Лисицян*, 1992. С. 119, 120).

Из церкви новобрачные либо шли рядом, либо чаще молодая немного отставала от мужа (как неравная ему), держась за конец платка, привязанного к его поясу. Рядом с ними с одной стороны шел *кавор*, с другой – *hарснакуйр.* Вся процессия направлялась сначала к священным очагам – *оджахам*, которых в Карабахе, как упоминалось, было немало; они сохранялись либо в полуразрушенных *глхатунах-карадамах*, либо еще в жилых домах; причем в отличие от других священных мест они носили родовые названия по фамилиям основателей того или иного села (*Лисицян*, 1992. С. 150). У этих очагов новобрачные, опускаясь на колени, зажигали свечи, курили ладан, после чего свадебный поезд медленно направлялся к дому

родителей невесты. Чтобы обмануть злых духов и избежать встречи с ними, домой полагалось возвращаться другой дорогой. Шествие вновь сопровождалось громкими песнями, танцами, стрельбой и криками «ура!». По пути родственники молодых, а также *кавора* выносили из своих домов подносы со сладостями, фруктами, курами, пловом, яичницей, угощали всех вином и водкой, жениха и невесту одаривали платками. После непродолжительных пиршеств, сопровождаемых плясками и шутками, свадебная процессия возвращалась в дом невесты, где ее родители (они не присутствовали во время церковного венчания) ждали всех с «тронным обедом» – *тахтачаш* (букв.: обед на тахте).

Молодая опять уходила за занавес, где ее окружали дети (в знак пожелания ей много детей). По обычаю, за стол[1] сначала садились мужчины, потом женщины. Молодой не должен был садиться за стол и притрагиваться к еде до тех пор, пока не получал от родителей жены в качестве подарка за «открытие рта» несколько пар носков и шапку. Застолье начиналось с тостов в память покойных родственников, затем провозглашались тосты за счастье молодых, их родителей, родственников с обеих сторон. Пиршество сопровождалось песнями, плясками в доме и во дворе и длилось несколько часов. Затем обычно устраивали *канч* (букв.: клич, зов), т.е. сбор денег. В доме молодой в нем участвовали только женщины. Собранная сумма передавалась ее матери (*Лалаян*, 1897. С. 138).

Когда гости расходились и оставались только молодой, *кавор, песахпер, макары*, а также близкие родственники новобрачной, начиналась демонстрация ее приданого. Отец или кто-либо из старших в семье приносил приданое, а барабанщик (*тэнчи*) брал по отдельности каждую вещь, высоко ее поднимал и показывал всем под общее одобрение, произнося, например: «Господа! Такой-то отдал дочери в приданое такую-то вещь, которая стоит самое малое … рублей». В ответ все кричали: «*Шен кена, шен*» (букв.: Пусть будет он в довольстве). В селе Даш-Алты, например, приданое составляло «почти целое хозяйство: ковры, паласы, постель, самовар, котлы, мафраши, сундуки, одежду, иногда быка или корову и т.д.». Приданое навьючивали на лошадь или катера, сверху сажали мальчика, обычно младшего брата

[1] *Столов в нашем понимании в прошлом не было. За едой размещались на расстеленных на тахте и на полу коврах*

невесты и затем впереди свадебного поезда отправляли в дом жениха. Там мальчик не позволял взять приданое, пока не получал за него небольшого денежного выкупа – от 20 коп. до 3 руб. (*Осипов*, 1898. С. 128; *Лисицян*, 1992. С. 121).

В воскресенье наступал кульминационный момент свадьбы, когда невесту перевозили в дом жениха. В этот день в обоих домах вновь собирались гости. После небольшого угощения в доме жениха он, его отец и близкие родственники шли за невестой в дом ее родителей. Отец невесты выводил дочь за руку и передавал ее отцу жениха со словами: «Передаю тебе добро, пользуйся им на счастье». Отец жениха давал обещание беречь ее как «свет своих очей». Обряд прощания невесты с родительским домом сопровождался особой грустной мелодией. Прощаясь с домом, молодая целовала руку отцу и матери, молодой – всем ее родным. Особым ритуалом сопровождалось прощание с домашним очагом. Трижды обойдя вокруг него, молодожены целовали его края. В Гандзаке перед выходом из родительского дома невеста подходила к очагу и, опустившись на колени, брала из него немного золы; после этого немного золы брал и жених. В Варанде только жених клал щепотку золы из очага невесты в карман (*Лалаян*, 1897. С. 139; *Лалаян*, 1899. С. 259; *Лисицян*, 1992. С. 121). В дом жениха посылался свадебный занавес (*гардак*), которым отгораживался угол (*пучах*), где должна была сидеть невеста.

Когда участники свадьбы покидали дом молодой, один из ее родственников (обычно младший брат), держа дверь, не выпускал их до тех пор, пока не получал выкупа от *кавора.* Шествие к дому жениха сопровождалось еще более громкими и веселыми песнями, плясками, выстрелами, возгласами «ура!». *Макары* еще внимательнее следили за тем, чтобы между новобрачными никто не прошел. По пути следования свадебного поезда родственники опять выносили столы и подносы с разнообразным угощением, желая новобрачным благополучия, осыпали их сушеными фруктами, орехами, зерном.

Перед вступлением новобрачных во двор дома жениха или на его пороге у ног невесты закалывали жертвенного барашка или петуха. Молодых встречали родители жениха. В это время с крыши дома кто-либо из родственников сыпал на молодых сушеные фрукты, орехи, зерно, монеты. Мать

жениха, высоко подняв над головой большое медное блюдо (мест. *Межмахи*), на котором на нескольких хлебах, положенных друг на друга, на углях курился ладан, и приплясывая, трижды обходила вокруг новобрачных и *кавора* справа налево и целовала в лоб молодую невестку. Хлеб этот затем раздавали детям, которые также с шумным весельем подбирали сыпавшиеся с крыши сушеные фрукты и орехи. В селе Даш-Алты, например, навстречу молодым выходили отец и мать жениха, оба они долго танцевали, затем подходили к новобрачным, целовали их и говорили: «Приход ваш пусть будет на добро; чтоб вы на одной подушке состарились» и т.п. (*Осипов*, 1898. С. 128). Из дома выносили *ошнак* – горшочек с маслом, который ставили перед молодой; кинув в него несколько монет, она слегка смазывала маслом косяк двери и волосы свекрови в знак пожелания богатства дому и своей покорности свекрови, которой будет служить («умасливать» ее). Свекровь, со своей стороны, желая невестке богатства, говорила: «Чтобы пальцы твои были в масле» (*Лалаян*, 1897. С. 140). После этого молодая разбивала одним ударом ноги положенную на пороге дома глиняную миску и переступала через порог. Войдя в дом, жених вел невесту к очагу, где они оба опускались на колени, целовали его края, при этом невеста бросала в огонь ладан, а жених – щепотку золы, принесенную из дома невесты, что символизировало вступление молодой в семью, т.е. к очагу мужа. После этого старший в доме благословлял молодую пару. Затем невесту вели за занавес, где она стояла до тех пор, пока не получала подарка от свекрови. Свекровь также передавала в объятия невестке маленького мальчика с пожеланием: «Да родишь и ты на счастье мальчика» (*Лисицян*, 1992. С. 122, 123).

Свадебное пиршество (мест. *мецарк* – чествование жениха в роли *тагавора,* т.е. «царя») отличалось обильным угощением, множеством тостов, перемежавшихся песнями, танцами; родственники жениха приносили «свет» (*луйс*) и «деревья» (*цар*). По окончании танцев в пользу музыкантов собирали *шабаш.* К концу пиршества барабанщик (*тэпчи*) просил священника благословить барабан и начинался *канч* – на этот раз сбор денег в пользу *тагавора. Тэпчи* ставил перед сельским старшиной барабан наподобие стола, покрывал его красной шелковой шалью, а присутствующие гости поочередно давали деньги в зависимости от своего достатка – от 20 коп. до 20 руб. При этом *тэпчи* громко объявлял: «Такой-то из любви к нашему “царю”

принес столько-то рублей. Дай Бог ему больше добра». Присутствовавшие вторили: «Ему больше добра!». В результате набиралась сумма (от 50 до 200 руб.), иногда даже превышавшая свадебные расходы (*Лалаян*, 1897. С. 140, 141; *Осипов*, 1898. С. 128: *Лисицян*, 1992. С. 123).

После *мецарка* вечером, когда гости расходились, священник в присутствии *кавора* снимал с жениха и невесты *кыныч-кармур,* развязывал узел нитки, окровавленной при закалывании «свадебного быка», вынимал нож или меч из ножен. Во время этой процедуры *кавор* держал над головами новобрачных обнаженный меч, скрещенный с ножнами. Иногда этот обряд совершался после кутежа дружек – *мыкыркочек*, который происходил либо в тот же день после *мецарка,* либо на следующий день, т.е. днем в понедельник; тогда он заканчивался тем, что жених вместе с родителями и *макарами* отправлялся на кладбище посетить могилы умерших родственников.

Брачное ложе молодым готовилось родственницами жениха. У постели ставили вино, фрукты, мед, сладости. В эту ночь в доме молодого не должен был оставаться никто из домашних. Все уходили ночевать к родственникам или соседям, а рано утром молодой муж, «стыдясь показаться кому-нибудь на глаза», убегал к одному из родственников. И только под вечер близкие родственники приводили его домой, где он, смущаясь, подходил к родителям и целовал им руки (*Лалаян*, 1897. С. 142; *Лисицян*, 1992. С. 124).

В Карабахе, как и в других областях Армении, большое значение придавалось целомудрию невесты. С целью удостовериться в нем утром в дом приходили близкие родственницы. Поздравив молодую, они дарили ей яблоко, в которое были вставлены ребром серебряные монеты, а ее матери с поздравлениями посылали зарезанную курицу и простыню с брачной постели.

Со свадьбой был связан также обряд «охоты жениха», когда он должен был с одного раза отсечь голову курице. В Варанде он происходил у дома невесты, в Гандзаке – при освящении могилы умершего отца жениха. Испытание силы и ловкости жениха и его свиты практиковались и в иной форме: например, в Гандзаке жених (а в случае его промаха – дружка) одним выстрелом из ружья должен был сбить яблоко, привязанное за длинную нитку к одной из ветвей дерева или же укрепленное на конце шеста; в

Карабахе стреляли также в яблоко, либо в конфеты, яйцо, голову курицы. Подобного рода физические испытания, имевшие место и среди других историко-этнографических групп армян в исследуемый период в свадебных обрядах, символизировали собой, как справедливо показала Л.М. Варданян, остатки древнейших коллективных инициаций, связанных с переходом посвящаемых юношей в следующую возрастную группу (*Варданян*, 1981. С. 112, 113).

Свадьба обычно заканчивалась пирушкой холостой молодежи. Повсюду свадьбу старались провести как можно веселее, считая это залогом счастливого продолжения семейной жизни.

Через неделю после свадьбы совершался широко распространенный обряд *глухлванек* (мест. *кылхылва*) – «мытья головы» невесты. В дом к зятю приходила мать молодой (одна или с близкими родственницами). Она приносила с собой мыло, расческу, нитки, повседневную одежду дочери, купала ее, стирала одежды, оставалась на ночь, а утром возвращалась домой (*Лалаян*, 1897. С. 143).

В течение сорока дней (*каррасунк,* мест. *кррасунк*) молодые считались «нечистыми». В это время молодая жена пряталась от всех за занавесом, там же и обедала, выходила она оттуда только по приглашению и после того, как получала в подарок монету. Даже за водой она могла идти только поздно вечером, когда можно было не опасаться случайной встречи с кем-нибудь из односельчан. Молодому мужу 40 дней запрещалось присутствовать ни на чьей свадьбе или входить в дом, где была роженица, даже пройти по крыше этого дома, так как считалось, что он принесет несчастье; он не мог войти также в хлев и т.п. Встретив где-либо старика, он должен был подойти к нему и поцеловать руку. До истечения года или до рождения первого ребенка молодая должна была ходить с закрытым лицом (*Лисицян*, 1992. С. 124, 125). Она начинала придерживаться архаического обычая избегания старших родственников мужа, а также *кавора.*

Таким образом, традиционный брачно-свадебный цикл у карабахских армян, практически единый в основных своих чертах и даже во многих деталях с общеармянским брачно-свадебным циклом, характеризовался сложным сочетанием различных и разновременно возникших обрядов, многие из которых имеют глубокие исторические корни и отражают

особенности семейно-брачных порядков родового строя и дохристианских воззрений. Отголосками родового строя следует считать непосредственное участие на всех этапах свадьбы широкого круга родственников с обеих сторон, угощение ими свадебного поезда на пути его следования к дому жениха, материальную взаимопомощь, выражающуюся в сборе денег, свадебный дарообмен, участие в свадьбе половозрастных групп: друзей – сверстников жениха и подруг – сверстниц невесты и те посвятительные обряды, которые знаменовали собой переход этих сверстников из группы холостых в группу женатых.

Значительная часть свадебных обрядов связана с пережитками ранних форм религии – культом предков, домашнего очага, культом природы и пр. Особую роль играли многочисленные магические церемонии, направленные главным образом на то, чтобы уберечь молодых от сглаза и порчи, обеспечить им плодородие и благополучие в будущей жизни.

Обряды, связанные с рождением ребенка

Естественным смыслом брака у карабахских армян, как и у всех армян, было рождение детей для продолжения рода, поэтому бесплодие считалось одним из самых больших несчастий и даже Божьим наказанием. Бездетная женщина постоянно подвергалась оскорблениям, особенно со стороны свекрови; она часто слышала, как о ней говорят: «сухая балка», «бесплодное дерево». Спасаясь от этой беды, которую, по народным представлениям, насылали злые духи, женщина носила на щиколотках браслеты с подвесками, чтобы позвякиванием отгонять их (эти браслеты надевали девочкам еще в детстве). В Арцах–Карабахе, как и в других областях Армении, бездетные женщины искали помощи у знахаря, «святых», часто посещали места паломничества, совершая при этом обряд жертвоприношения. Верили, что во время богомолья может помочь такой магический прием: женщина с тяжелым камнем на спине трижды обходила святыню с тем, чтобы также «отяжелеть» (*цынрана*). Бывало, чтобы забеременеть, бесплодные женщины приводили белого барана к «вратам святого»; там они становились на колени, и какой-нибудь маленький мальчик клал на шею женщины камень. В это время священник накидывал на нее ризу и читал молитву, а сама женщина давала обет обойти семь сел, собрать деньги для жертвенного

барана и принести его в жертву «у ног святого». С этой же целью нередко женщина, положив тяжелый камень на затылок, трижды обходила храм на коленях, после чего священник (или монах) в церкви, покрыв ее подолом своей ризы, читал над ней молитву. Этот камень женщина затем уносила с собой домой. Не менее принятым было также прохождение бесплодной женщины сквозь отверстия в камнях (*Лалаян*, 1897. С. 144, 190, 191; *Лисицян*, 1992. С. 125, 158). В Гандзаке бесплодная женщина во время паломничества обычно снимала пояс, клала его на Евангелие и оставляла там на ночь. На следующее утро она шла в церковь, где священник, читая молитву, завязывал ей этот пояс. Нередко пояс завязывал ей *кавор* либо многодетный мужчина (*Лалаян*, 1899. С. 272). В Карабахе, как и в соседнем Сюнике, весьма почитаемы были так называемые пупочные камни – *портакар,* – на которые женщина ложилась животом и вращалась на них, надеясь забеременеть. В Сюнике изготовлялись специальные кольца из волчьей пасти и шкуры, через которые проходили бесплодные женщины (*Лисициан*, 1969. С. 200). У армян существовали и многие другие приемы, с помощью которых, как верили, можно было избавиться от бесплодия (подробно см.: *Харатян*, 1989. С. 21–25).

Во время беременности женщина вела обычный образ жизни, однако, считаясь «нечистой», она не должна была месить тесто, печь хлеб, сбивать масло. Беременной запрещалось садиться рядом с бездетной женщиной из опасения «заразы». Полагалось во всем угождать ей, особенно в пище, чтобы ребенок ее был здоровым.

Как только начинались роды, мужчин выпроваживали из дома и с роженицей оставались повитуха – *татмер* (букв.: бабушка-мать) и пожилые родственницы. Армянка рожала в жилом доме, стоя на коленях на постланной на земляном полу соломе. Для облегчения родов, для защиты от злых духов (*кашки*), которые, как считалось, роились в это время над домом и вокруг роженицы, в доме широко открывали двери, окна, снимали крышки с посуды, развязывали всевозможные узлы и пояса, расстегивали одежду, у ног роженицы разбивали яйцо, а около нее ставили заряженное ружье, под подушку прятали кинжал, шампуры, веретено, кусочки железа либо у порога кидали тяжелую железную цепь – обереги от нечистой силы.

Если роды затягивались либо роженица теряла сознание, использовали различные магические приемы, способные разогнать или обмануть злых духов: женщины выбегали из комнаты и начинали громко кричать, стреляли из ружья, зажигали порох, надевали на голову роженице шапку *кавора*, пытаясь сбить духов с толку (чтобы они приняли ее за мужчину), иногда приглашали и его самого, и он теребил роженицу, чтобы выгнать из нее бесов; свекровь, налив в подол воды, предлагала роженице выпить ее; через дымовое отверстие выбрасывали печень козла; одна из женщин поднималась на крышу и, присев около *ердика* наподобие курицы, кричала: «Рожаешь – рожай, а не то вот я рожаю» – и при этом будто бы сбрасывала вниз снесенное ею яйцо и т.п. Не разрешалось произносить имя роженицы, дабы злые духи, услышав его, не завладели ее душой (*Лалаян*, 1897. С. 145, 146; *Лисициан*, 1955. С. 241; *Лисицян*, 1992. С. 125, 126).

Послед зарывали в землю, поскольку верили, что существует связь между будущим человека и его пуповиной. Отрезанную пуповину новорожденного мальчика зарывали где-нибудь на видном месте, например, в хлеву, у стены магазина или церкви либо посреди села, чтобы из него со временем вышел хороший скотовод, ремесленник, священник, а пуповину девочки, напротив, прятали в дальнем углу дома, чтобы она выросла скромной и хозяйственной (*Лалаян*, 1897. С. 146; *Варданян*, 1981. С. 94).

Приняв новорожденного, повитуха первым делом посыпала его солью, поскольку соль у армян (как и у некоторых других народов, например, у греков, болгар) считалась оберегом. По этой же причине всякий входивший в дом после рождения ребенка должен был, прежде чем подойти к матери, положить руку на сосуд с солью. О появлении на свет нового человека повитуха в первую очередь сообщала отцу ребенка и *кавору*, причем особенно радовались рождению мальчика как продолжателя рода. В этом случае повитуха, поздравляя (*мыштылых*) отца, могла шутя сорвать с него шапку и бросить на землю, требуя выкупа. В некоторых карабахских поселениях (Таглар, Мартакерт) повитуха, обмыв и посыпав солью новорожденного ребенка, тотчас выносила его на крышу и, став лицом к востоку, произносила: «Боже, даруй этого ребенка его отцу и матери». В селе Вагуас (Джраберд) при первом (после рождения ребенка) появлении отца в доме, повитуха сначала предварительно выносила ребенка из дома, а затем,

пропустив отца впереди себя в комнату, входила за ним и передавала ему на руки новорожденного младенца, что символизировало признание им себя родителем этого ребенка. В селе Чартар (Варанда) этот обряд повитуха совершала с целью получения от отца подарка.

Услышав радостную весть, близкие родственницы приходили с особыми поздравлениями – *ачкед луйс* (мест. *ашкет лус*) (букв.: свет твоим глазам) и приносили яичницу, плов, печенье, фрукты. Вскоре приглашали и священника, чтобы «очистить» дом и всю посуду от следов пребывания злых духов.

Сама же роженица еще 40 дней считалась «нечистой» и не должна была прикасаться к чему бы то ни было из того, чем пользовалась вся семьи. Особенно строго запреты соблюдали в первую неделю, до крестин ребенка; в это время роженицу кормили и поили из отдельной посуды, причем давали специальные блюда, в частности *хавиц*, а также сладости, вместо воды – выдержанное красное вино; ей не разрешали прикасаться даже к собственному ребенку, которого купала и пеленала повитуха или кто-нибудь из пожилых женщин этого дома. Даже встав с постели (обычно на десятый день), молодая мать все еще не имела права готовить еду, месить тесто, стричь ногти, кроить и шить, появляться на улице и днем, и после захода солнца, купать своего ребенка, выливать горячую воду на землю (*Лисицян*, 1992. С. 126–128; *Варданян*, 1981. С. 94).

Эти первые сорок дней, как считалось у армян (и у многих других народов), были наиболее опасны для новорожденного и его матери. Именно в это время на них, особенно на ребенка, могли подействовать вредоносные силы, вызывающие болезнь *кох*, и если ребенок до истечения «сорокадневия» заболевал или умирал, то говорили, что он *кохвац*. Причиной могли быть, по поверьям, злые духи, сглаз, бесплодные женщины, покойник, сырое мясо и еще многое другое. Если в дом приносили мясо, то ребенка купали, держа мясо под ним, либо ребенка предварительно выносили за порог дома. Ребенка выносили также, если в дом входил отец либо даже посторонний мужчина, у которого в семье имелась роженица, находившаяся в периоде «сорокадневия». По этой же причине нельзя было входить к роженице новобрачным, у которых не истекли еще 40 дней после свадьбы. Если мимо дома, где был новорожденный, проходила похоронная процес-

сия, то его вместе с колыбелью приподнимали и ставили на какое-нибудь возвышение.

Чтобы избежать несчастья, принимались разнообразные предохранительные меры. Так, в течение 40 дней у изголовья ребенка постоянно горел светильник, поскольку верили в очистительную силу огня. На колыбель младенца вешали разные амулеты-обереги; колыбель украшали резными изображениями крестов, под подушку прятали записки с заговорами от порчи, кусочки хлеба, угля; около люльки ставили миску с водой и т.п.

Если ребенок все же заболевал и становился *кохвац* по вине злых духов, то прибегали к разным обрядам. Так, приглашали того человека, который якобы был причиной попрания ребенка злыми духами, и купали ребенка над его ногами; если же считали, что это был отец ребенка, то, помимо такого купания, выносили ребенка на крышу и оставляли там, пока отец не уходил из дома. Если же причину заболевания не могли установить, то ребенка купали над щенком или же над черепом околевшей собаки, найденной в поле; иногда мыли ноги ребенка на могиле убитого человека и вокруг его головы обводили камнем, взятым с этой могилы, после чего закапывали около могилы яйцо и гвоздь с надеждой, что этим действием будет покончено с болезнью или порчей (*Лисицян*, 1992. С. 128, 129). Если причину болезни видели исходящей от покойника, то ребенка также относили на кладбище и мыли ему руки и ноги на надгробном камне. В Гандзаке, например, это делалось так. Рано утром относили ребенка на кладбище и, соблюдая обет молчания, мыли его руки и ноги на могиле человека, похороненного без причастия. После этого разбивали посуду с водой и «хоронили» в земле специально изготовленную из теста фигурку «покойника» (*Лалаян*, 1899. С. 284).

Чтобы защитить маленького ребенка от разного рода невзгод, к его одежде прикрепляли обереги-амулеты – *ачкиулунк* (мест. *ашкаулунк*; букв.: бусина от сглаза). Обычно это были сине-белые глазчатые стеклянные бусинки. Их пришивали детям к плечикам одежды; порой дети до юношеского возраста носили нашивку в виде небольшого стального огнива (*Лисицян*, 1992. С. 129; *Варданян*, 1981. С. 95, 96).

«Сорокадневие» завершалось ритуальным купанием ребенка и матери (*Лалаян*, 1897. С. 150). Роженицу купали над соломой (которую потом

сжигали), а затем «выводили на солнце» люльку, ребенка и мать. К вечеру в доме собирались близкие родственницы и сопровождали мать с ребенком в церковь, где происходило окончательное «очищение» (*Лисицян*, 1992. С. 129; *Харатян*, 1989. С. 29, 30).

К первому году жизни ребенка были приурочены некоторые обряды. Так, когда у ребенка появлялся первый зуб, устраивали семейное торжество с приглашением близких родственников. Ребенка сажали на пол, накрывали головку скатертью и сверху насыпали *кчехаш* – вареную пшеницу либо наливали жидкую пшеничную кашу с изюмом; все радовались. Когда ребенок пытался брать это в рот. Во время этого торжества перед ним клали нож, гребень или зеркало и смотрели, к чему ребенок потянется; если брал нож, это означало, что следующим у него родится брат, а если гребень или зеркало – то сестра. До года ребенку не стригли ногти и волосы. Первые срезанные ногти и волосы никогда не выбрасывали, а прятали в щелях стены дома или – чаще – церкви, считая, что если они попадут на землю и их затопчут, ребенок может лишиться своей жизненной силы и заболеть.

Крещение (*кнунк*) происходило вскоре после рождения ребенка, обычно через неделю. Во время крещения ему давали имя. Оно выбиралось по желанию родителей или по имени святого этого дня; нередко ребенку давали имя его деда или бабки. Имени обычно придавали символическое значение и иногда даже меняли, чтобы обмануть злых духов, если ребенок рос слабым и болезненным. С целью обмана злых духов в семьях, в которых были случаи смерти детей, детям давали тюркские имена.

Обычай крещения детей в Нагорном Карабахе стал исчезать по мере того, как здесь с 1920-х годов стали закрываться многочисленные прежде церкви. Тогда в эти годы в большинстве случаев крещение ребенка заменялось «торжественным наречением имени на пирушке с приглашенными гостями, иногда в местном клубе» (*Петрушевский*, 1930. С. 4).

Обряды похоронного цикла

Особое место в традиционной народной культуре карабахских армян, как и всех армян, занимают похоронно-поминальные обряды. По сравнению с другими обрядами жизненного цикла они наиболее консервативны, пос-

кольку отражают медленно меняющиеся представления человека о смерти, о душе, о взаимоотношениях живых и мертвых.

Армяне верили в судьбу – *тчакатагирь* (букв.: надпись на лбу), и, по их представлениям, день смерти был предопределен в момент рождения человека. Когда наступал этот день, человеку являлся ангел или дух смерти и забирал его душу, которая покидала тело с последним дыханием умирающего. По поверью, если человеку не хотелось умирать в этот день, дух смерти силой отнимал у него душу, а иногда и сама душа не хотела покидать тело, предпочитая оставаться в этом мире. В таких случаях в момент предсмертной агонии использовались различные приемы: вынимали подушку из-под головы умирающего, широко раскрывали все окна и двери в доме, чтобы дух смерти мог беспрепятственно удалиться с душою, и т.п. Повсеместно был распространен обычай класть на умирающего разные предметы, с которыми он хотел бы попрощаться: фотографии, одежду родных, которые в этот момент находились вдали от дома, орудия труда, которыми много лет пользовался покидавший сей мир человек.

В Карабахе верили, что душа человека покидала тело в виде птицы, причем если покойный был добродетельным человеком, то душа оказывалась белым голубем, а если он был грешен в чем-либо, то его душа вылетала в виде черной птицы (*Лалаян*, 1897. С. 185). Верили также, что «ангел смерти» являлся лишь за праведными душами, которые отлетали легко, лепестком розы, а души грешников, за которыми прилетали злые духи, покидали тело с трудом, приняв образ безобразного зверя (*Лисицян*, 1992. С. 130). Местопребыванием душ умерших людей считалось небо, куда те уходили вместе с «ангелом смерти», чтобы предстать перед судьей загробного мира (*Лалаян*, 1897. С. 179). При этом души безгрешных людей, чьи добрые дела бывали весомыми, направлялись в рай, куда они легко переходили по сделанному из волоса мосту, а души грешников попадали в ад, поскольку этот мост не выдерживал тяжести их грехов. Души остальных людей оставались на полпути между адом и раем (*Харатян*, 1989. С. 35).

Весть о смерти односельчанина распространялась очень быстро. Родственники и соседи тут же приходили в дом родных покойного, чтобы выразить им свои соболезнования и утешить. Если смерть односельчанина происходила вне села, то существовал обычай с высокого холма либо с кры-

ши дома дважды выстрелить из винтовки, что, помимо оповещения, было нацелено на то, чтобы оградить путь плохой вести, не дать ей повториться. До погребения полагалось соблюдать определенные запреты, например, нельзя было работать в поле, саду или огороде, копать или «переворачивать» землю, стирать в домах родственников умершего, так как считали, что «ангел смерти» еще находился в селе и мог за собой еще кого-то «потянуть» (*Лалаян*, 1897. С. 179; *Лисицян*, 1992. С. 129, 130). Бывало, когда после смерти человека друг за другом умирали и некоторые другие члены его семьи или же кто-либо из односельчан, что Е. Лалаян объяснял низким уровнем гигиены. Однако в народе подобные случаи приписывали сакральной «нечистоте» умершего (*Лалаян*, 1897. С. 184; *Лалаян*, 1899. С. 93).

Поскольку верили, что отлетевшая душа оставалась около покойника до погребения, сразу же после смерти начинали подготовку к похоронам. Приглашали священника, чтобы он освятил саван (*патан*), в который должны были завернуть покойного, и воду, которой надо было его обмыть. Тело обмывали обычно пожилые люди, нередко родственниродственники, одного с умершим пола. В качестве вознаграждения они получали одежду покойного. Покойника укладывали на предназначенную для этого случая доску лицом к востоку и мыли прохладной водой с мылом специальной рукавичкой начиная с головы. Оставшейся водой омывали руки и ноги членам семьи умершего с тем, чтобы их покинул страх. Посуда, в которой была вода для обмывания, разбивали; там, где обмывали покойника, зажигали светильник, который горел семь-восемь дней, чтобы, как говорили в народе, «осветить душе путь на небеса».

Чтобы злой дух не поселился в опустевшем теле, покойника со скрещенными на груди руками заворачивали в саван, который затем зашивали. На ночь его переносили в церковь, предварительно заворачивали в *карпет* и укладывали на погребальные плетеные носилки, называемые *наж*, *наш, пышапад, пышкапад, деринпад,* которые хранились при церкви. В конце XIX в., под влиянием города, случалось, что зажиточных крестьян начинали хоронить в гробах. Младенцам и умершим в раннем возрасте вкладывали в руки свечку, чтобы они могли, когда умрут их родители, выйти им навстречу и осветить путь.

Перед выносом покойника собравшиеся в его доме родственницы, соседки и специально приглашенные умеющие это делать женщины-плакальщицы (обычно в каждом карабахском селе было по несколько таких одаренных женщин) садились вокруг умершего и начинали его оплакивать песнями-плачами – *суг асел* (букв.: говорить плач), *ерг асел* (букв.: говорить песню). В зависимости от возраста, занятия, образа жизни покойного плакальщицы сами сочиняли импровизированные песни и исполняли их столь искусно, что в народе говорили: «От их плача даже камень слезы прольет». Во время оплакивания было принято распускать и теребить волосы (а в далеком прошлом и обрезать их), посыпать голову золой, о чем свидетельствовали сохранявшиеся в народе своего рода проклятия: «Чтобы мне золой посыпать твою голову», «Чтобы волосы тебе отрезали», «Чтобы твоя мать волосы на тебе теребила» (*Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 8). В этих печальных песнях-плачах рассказывалось о жизненном пути покойного, его достоинствах, восхвалялись его добросердечное отношение к членам семьи и соседям, а кроме того плакальщицы просили дух умершего не беспокоиться об оставшихся на земле родных (*Газиян*, 1990. С. 28). Каждую часть своего обрядового плача они заканчивали громким воплем, который подхватывали остальные женщины. После этого мужчины выносили умершего, и обязательно ногами вперед.

Испытывая перед смертью и покойником суеверный страх, армяне, как и многие другие народы, использовали ряд магических приемов, чтобы помешать умершему «возвратиться» домой и «потянуть за собой» кого-нибудь из родных. Поэтому, например, вынося покойника из дома, это не делали сразу через открытую дверь: ее сначала закрывали, затем троекратным ударом носилками с телом покойного как бы пробивали ее и только тогда выходили через открытую дверь. Полагали, что после этого покойник потеряет дорогу домой и не сможет возвратиться никогда. С этой же целью клали тяжелый камень на то место, где он только что лежал, как бы «занимая» его, чтобы «нога покойника была тяжелой на семье», чтобы никто другой из этого дома скоро не умер либо чтобы память о покойном была так же тверда, как камень.

После отпевания покойного в церкви женщины должны были вернуться домой, поскольку им не полагалось идти на кладбище и принимать участие

в погребении. Но прежде чем попрощаться с покойным и покинуть церковь, они вновь начинали его оплакивать, причем на этот раз голосили, доходя порой до самоистязания – царапали себе лицо, били себя в грудь и по голове, срывали головной убор, выражая так свою скорбь, а иногда от перенапряжения даже падали в обморок. Свой плач они продолжали и по возвращении из церкви в доме покойного над тяжелым камнем, остававшимся на том месте, где до этого он лежал, над его постелью, одеждой, и затем в течение целой недели, когда родственники и друзья собирались утешать его семью.

Через семь дней этот камень относили как можно дальше от дома, постель тщательно стирали, а одежду раздавали прежде всего тем, кто обмывал покойника, рыл могилу, церковным служителям, а также распределяли между родственниками «на память»: если покойник надумает вернуться домой по следам своей одежды, ему будет трудно понять, к кому возвратиться.

Во время траурного шествия никому и особенно священнику не следовало оглядываться назад, чтобы невольно не указать покойнику путь к дому, иначе в этой семье несчастье могло повториться. По пути к кладбищу процессия трижды останавливалась для прощания с покойным. При этом носилки троекратно поднимали и тяжело опускали на землю, по словам С.Д. Лисициана, как бы «пригвождая» их к месту и тем самым отмечая дорогу от церкви к кладбищу. Так же поступали при выносе покойника из церкви и у самой могилы; при перенесении же его из дома в церковь этого не делали. Иногда покойника поворачивали по ходу солнца три раза. В народе объясняли это так: если он захочет вернуться домой. То теперь не сможет, потому что в его памяти отпечатался только путь от могилы до церкви, а не от церкви до дома. С той же целью «дезориентации» покойного железное лезвие лопаты, которой копали могилу, насаживали на черенок наоборот.

Суеверный страх испытывали и перед духом покойного, поэтому символически стремились разорвать возможные материальные связи между ним и живыми. Для этого, например, поднимая носилки с умершим, откидывали край ковра, на котором они стояли; при выносе тела из дома кто-нибудь разбивал глиняную миску или чашку; посуда разбивалась и на кладбище;

священник своим крестом чертил над могилой крест, как бы «запечатывая» ее. Каменная плита – памятник на могиле – не только отмечала место погребения, но и еще «не давала покойнику встать». С той же целью в древности по контуру могилы насыпали крупные и мелкие камни – *кромлехи*, создавая магическое кольцо, из которого покойнику невозможно было выйти. Могилу для умершей женщины рыли глубже, чем для мужчины, так как полагали, что «женщина дружит с чертями, возбуждает зло».

В народе верили, что покойники могут навещать родных, особенно в субботние ночи, поэтому в доме, где недавно случилось несчастье, оставляли зажженный светильник. Считалось, что если покойник часто снится, а еще хуже – зовет во сне своего родственника, то это не к добру и означает, что он не окончательно погребен и может навлечь на семью новую смерть. В таких случаях вбивали длинный кол или кинжал в могилу у того места, где должно было находиться его сердце. Если оказывалось, что в доме вскоре после чьей-либо смерти кто-то из членов семьи заболевал, это приписывали тому, что покойник еще не окончательно умер и что его сердце «тоскует» по живым. Тогда посыпали его могилу ячменем, подводили коня и следили за его поведением. Если конь начинал спокойно есть зерно, то считали, что покойник на самом деле мертв; но если конь отказывался от еды, то это было плохим знаком. В таких случаях выкапывали мертвеца и прокалывали длинным гвоздем или кинжалом его сердце либо доставали сердце, перерезали его пополам, обмывали и клали обратно; иногда даже небольшой кусочек от этого сердца приносили домой, обмывали водой, а затем эту воду давали выпить больному (*Лалаян*, 1897. С. 179, 181; 1899. С. 323; *Лисицян*, 1992. С. 129, 132, 133; *Харатян*, 1989. С. 35, 36).

Обряд погребения совершался согласно церковной традиции. Труп опускался в могилу завернутым в саван, а впоследствии – в гробу. Первым в могилу кидал горсть земли (предварительно дав священнику благословить ее крестом) один из ближайших родственников. За ним то же самое делали и остальные, при этом они давали как бы напутствие покойному со словами: «Доброго пути, передавай привет нашим покойникам» (*Лисицян*, 1992. С. 131). На этот счет существовало старинное изречение, своего рода пожелание, с которым старшие члены семьи обращались к младшим, обычно сыновьям: «Чтобы мне удостоиться горстки земли твоей», чем выражалось

пожелание родителей быть похороненными своими сыновьями, внуками, а не наоборот (*Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 4). Издревле у армян существовал архаический обычай класть в могилу различные предметы, которые, как считалось, будут необходимы и самому покойнику, и давно умершим родственникам. Так, кузнецу «давали с собой» молот, плотнику – топор, цирюльнику – бритву, священнику – Евангелие и посох, умершим ранее детям «посылали» яблоки.

После погребения все присутствовавшие на кладбище подходили к родным покойного и пожимали им руки в знак скорби и утешения. Затем их приглашали на поминальный обед, который в Карабахе назывался либо *жымаhац* («церковный хлеб»), либо *быдарак* («похоронная служба»). В качестве поминального блюда подавали *куркут* – хорошо разваренную пшеничную кашу с бараниной или говядиной, а также отварную фасоль. Готовили обычно родственницы хозяйки, так как сама она считалась в то время «нечистой». Из напитков подавали водку домашнего приготовления и белое вино.

Прежде чем сесть за поминальную трапезу, все должны были вымыть руки, смыть с себя все, что было связано с покойным, чтобы «очиститься». За столом священник читал молитву за упокой души умершего, все присутствовавшие не чокаясь выпивали за это, за его «светлый путь», за то, чтобы он «в том мире» был «ходатаем» за оставшихся на земле родных. Тосты были короткими и в основном утешительными. За обедом делились воспоминаниями о покойном (*Лисицян*, 1992. С. 131).

По традиции члены *азга* должны были помочь семье умершего, в дом которого они приносили в основном сахар, водку, мыло, отрезы ткани.

Как и многие другие народы, армяне, в том числе и в Карабахе, верили, что смерть – это не окончательное исчезновение человека, а только переход от одной формы жизни к другой. Поэтому мертвых следовало кормить. Такое кормление начиналось уже с первого дня смерти, когда на грудь покойного клали кусок хлеба (*Лалаян*, 1897. С. 179).

Среди карабахских армян существовало поверье, что душа умершего после погребения некоторое время остается около могилы, поэтому на следующее утро после похорон, до восхода солнца, один или два самых старших члена семьи или всего *азга* шли на кладбище, причем по дороге им не полагалось ни с кем разговаривать и оглядываться назад. Дойдя до

могилы, они трижды громко восклицали: «Вай!, после чего, как полагали, душа покойного возносилась на небо, либо шептали: «Свет добрый!» и далее: «Ну, отправляйся спокойно, отправляйся», тем самым как бы провожая душу покойного в потусторонний мир. Этот обычай в одних местах назывался *никям* [«мимолетное посещение»], в других – *луснынгяhох* [«лунная земля»], в отличие от следующего посещения *экнаhох* [«солнечная земля»] (*Лалаян*, 1897. С. 182; *Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 5).

После этого посещения, тем же ранним утром, но уже вскоре после восхода солнца, родственники и близкие умершего, в основном женщины, взяв с собой еду и напитки, шли на кладбище. Это посещение называлось *экнаhох.* Священник освящал могилу, женщины вновь оплакивали умершего, одни из них сыпали себе на грудь горсть земли с его могилы, чтобы сколько-нибудь утешиться, «прохладиться», другие сыпали эту землю с затылка под рубашку, чтобы освободиться от всякого страха. Помянув покойного, немного выпив и закусив, пришедшие выливали часть вина или водки на могилу и оставляли остатки еды как долю умершего либо раздавали бедным. Затем шли в дом покойного, где садились за поминальный обед, устроенный для близких родственников (*Лисицян*, 1992. С. 132).

Накануне седьмого дня после смерти (мест. *охны*) родственницы и соседки приходили в дом покойного, чтобы снять траур с женщин этого дома, для чего они мыли им и себе головы, помогали убрать постель покойного, постирать все белье; мужчинам разрешалось побриться; этими действиями, которые не полагалось совершать до этого дня, они «смывали» всякий след, который мог еще остаться в семье от пребывания покойника (*Лисициан*, 1955. С. 260). На седьмой, сороковой (*каррасунк*) день и через год (*тари*) после смерти устраивали поминки. В эти дни родственники и соседи вновь шли сначала на кладбище, где над могилой совершались панихида и оплакивание, а затем в дом покойного, где садились за поминальный стол. Особенно многолюдными поминки были в годовщину, когда приглашались практически все взрослые жители селения, которые пили и ели за упокой души не только самого покойного, но и всех его умерших родственников.

Могилы родственников было принято посещать также на второй день после больших церковных праздников, в особенности Пасхи, и в дни

поминовения усопших (*мерелоц*). В эти поминальные дни, например, в Гадруте, по описанию И. Давидбекова, «тянутся со всех сторон к кладбищу толпы мужчин, женщин и детей, неся с собою, заблаговременно приготовленные для этой цели, всякого рода съестные припасы. Там, со всех сторон, раздается монотонное пение священников, плач, рыдание и вопли сердобольных плакальщиц; этими воплями оглашаются все окрестности кладбища; отовсюду от курения ладаном подымается дым. По совершении всего этого, раздав остатки взятых с собою припасов нищим, все возвращаются к вечеру домой» (*Давидбеков*, 1888. С. 189).

К первой годовщине после смерти (*тари*) полагалось поставить на могилу камень. По обычаю, на надмогильных памятниках изображали орудия труда, которыми пользовался покойник при жизни. Эта традиция сменила связанный с первобытной магией архаический обычай класть эти предметы в могилу, чтобы можно было «работать» ими в загробном мире. На старинных кладбищах в Нагорном Карабахе и сегодня можно видеть такие надмогильные камни с высеченными на них изображениями различных предметов обихода, орудий труда, а также самих покойных, какими они были в земной жизни: в костюме пастуха, землепашца, ремесленника, охотника, с кувшином вина, хлебом в руках, молотильной доской. Иногда встречаются целые бытовые сцены, например, охота, когда всадник стреляет из лука в дикого козла или оленя, либо пахота, когда за запряженным несколькими парами быков плугом идет пахарь, держа правой рукой рукоятку плуга.

Примечательно, что во время персидского господства в Карабахе в ночь после погребения у могилы было принято выставлять сторожей для караула, чтобы никто из мусульман не посмел разрыть могилу и отрезать покойному голову с целью представить ее хану и получить вознаграждение как за убитого христианина (*Лисицян*, 1992. С. 133).

Календарные праздники и обряды

Календарные праздники и сопровождавшая их обрядность у карабахских армян, как и у всех армян и у других земледельческих народов, носили явно выраженный аграрный характер и отражали их древние взгляды на природу и нелегкие заботы об урожае. Такие праздники издавна проводились по

народному сельскохозяйственному календарю, отмечавшему начало и конец сельскохозяйственных работ. Позднее, с распространением христианства, многие древние праздники были приспособлены церковью к соответствующим датам церковного календаря, получили новые, христианские названия, но проводились в те же дни, что и раньше, и по своей сути оставались языческими.

Одним из самых торжественных и радостных праздников всегда был Новый год – *Нор тари*, однако в ходе исторического развития дата Нового года и сопровождавшие его формы праздничной обрядности менялись. Наиболее архаичным новогодним праздником считался *Барекендан* (от слов *бар, бари*, *барик*, что значит «плод», «добро», «блага») или *Навасард* (букв. Новый год) – день весеннего равноденствия 21 марта. Именно март в армянском календаре в тот период назывался *Навасард,* а 22-е марта было первым днем *Навасарда.* Этот праздник означал наступление весны, и именно с него начинался новый хозяйственный год, и все обрядовые действа вокруг этого праздника связывались с заботой о плодородии почвы и будущем хорошем урожае. После упорядочения армянами календаря по лунно-солнечной системе в 406 г. до н.э. в праздновании новогоднего цикла произошли изменения. Новогодний праздник *Навасард*, как с тех пор стал называться и первый месяц календаря, был перенесен на август, став осенним праздником сбора урожая. Но если во многих областях Армении он праздновался (в зависимости от времени сбора урожая), начиная с середины августа, либо в сентябре или в октябре, то в Арцах–Карабахе, по климатическим условиям, он отмечался в ноябре. После принятия христианства в 301 г. и с переходом к юлианскому календарю, Новый год, названный *Аманор*, был перенесен на 6 января, когда по армянской традиции праздновались Рождество и Крещение. Если вначале осенний праздник *Навасард* с трудом входил в народный быт, то в дальнейшем он с таким же трудом уступал свое место христианскому Новому году. После вхождения Восточной Армении в состав России датой *Аманора* стало 1 января.

Дольше всего *Навасард* сохранялся в восточных областях Армении, в частности в Карабахе, где отмечался крестьянами вплоть до 1920-х годов. В то же время в его центре – Шуши – *Навасард* к этому времени «был предан

забвению и заменен празднованием 1-го января со взаимными посещениями и поздравлениями» (*Лисицян*, 1992. С. 171).

К новогоднему празднику в карабахских селах пекли разные обрядовые сладкие печенья, ночью варили ритуальное блюдо – *куркут* из пшеничной крупы и баранины или свиной головы (*хозклох*), которое ели рано утром; покупали для всех членов семьи, особенно для детей, обновки, угощались фруктами и сладостями; семья жениха одаривала невесту подарками – платком, отрезом на платье, фруктами, причем иногда, как того требовала традиция, эти подарки, завернутые в платок, накануне вечером незаметно опускали в ее дом через дымовое отверстие в крыше; небольшими подарками обменивались друзья и соседи; на деревьях во дворах вешали красного цвета платья и красные лоскутки. В этот день считалось обязательным поздравить и одарить (вином, фруктами) сельского старшину, священника и *кавора.* В Гадруте, например, «ранним утром этого дня жители целыми толпами рвутся в дом сельского старшины и подносят ему в подарок по яблоку, с воткнутыми серебряными монетами, и по бутылке водки, чем выражают ему свою признательность за безвозмездные услуги, оказываемые им обществу. Старшина в этот день, чинно сидя у себя дома, с особенно приятным удовольствием принимает всех посетителей и, получая от них подносимые подарки, кладет их в лежащий перед ним для этой цели поднос. Затем сажает всех гостей на устланные вдоль стен ковры и угощает их любимым и уважаемым всеми кушаньем – куркутом, водкою и вином» (*Давидбеков*, 1888. С. 189, 190; *Осипов*, 1898. С. 124; *Лисицян*, 1992. С. 171, 172).

Христианские праздники Рождество и Крещение отмечались один за другим, с вечера 5 января (после заката солнца) до вечера 6 января. Накануне, 4 января, в домах пекли в горячей золе пресный обрядовый пирог *кыркени* на постном масле из муки и орехов с запеченной в нем горошинкой, фасолинкой или мелкой серебряной монеткой как знаком благосостояния – *довлат.* Этот пирог торжественно, в присутствии всей семьи, разрезали на части, каждому по одной, считая и отсутствующих членов семьи, а нередко и домашних животных, причем отдельную часть выделяли и домашнему очагу. В чьей доле оказывался *довлат*, тому и предусматривалось благосостояние в течение всего наступающего года. Особенно хорошей приметой считалось, если запеченный предмет доста-

вался домашнему очагу. В ряде карабахских сел выпечку и раздел пирога *кыркени* совершали накануне *Навасарда* (*Лисицян*, 1992. С. 172, 173).

Во время первого дня недельного поста перед Рождеством по домам ходили ряженые. Обычно это были дети и мальчики–подростки. Распевая церковные песни *аветисы* (мест. *аллелия*), они гурьбой заходили в дом, пели, плясали, разыгрывали шуточные представления, выражали пожелания благополучия, богатого урожая и приплода каждому дому, а взамен требуя подношений. Хозяева вознаграждали их мукой, крупой, маслом, яйцами, хлебом, сладостями, мелкими деньгами и даже дровами. Обойдя таким образом дома нескольких ближайших селений, мальчики спустя неделю, до Крещения, возвращались по домам, после чего устраивали коллективную трапезу. Часть собранной добычи они делили между собой, а часть ее продавали и на вырученные деньги покупали то, что им хотелось (*Давидбеков*, 1888. С. 190; *Газиян*, 1990. С. 28).

В начале февраля, когда погода крайне неустойчива и часты сильные снегопады, особенно опасные в горах, армяне праздновали день Святого Саркися (*Сурб Саркис*), бывшего когда-то языческим богом бурь и вихря. Согласно преданию, в этот день мчался *Сурб Саркис* с запада на восток на белом коне, увозя похищенную им девушку и поднимая по дороге вихри снега и пыли там, где не было снега. Этому празднику предшествовал строгий недельный пост, когда запрещалось есть днем и разрешалась только растительная пища один раз в день после захода солнца; при этом девушки, чтобы приобрести благосклонность *Сурб Саркиса* и иметь на своей будущей свадьбе ясную погоду, а не тучи и бурю, совсем воздерживались в течение пяти дней от еды кроме сухого хлеба. В эти дни запрещалось также мыть голову и стирать белье.

В домах к этому празднику заранее заготовляли жареную пшеницу – *похиндз* как символ снега и пыли. Обычно в канун праздника хозяйка выставляла его на ночь на подносе у порога дома или в каком-нибудь другом доступном месте, а утром всей семьей проверяли, нет ли там следа подковы коня *Сурб Саркиса.* Верили, что ночью святой разъезжал по всем дворам и там, где он был доволен хозяевами и их подношениями, оставался след копыта его белого коня. Это означало, что *Сурб Саркис* будет милостив к ним и сможет спасти их, если они окажутся в какой-нибудь беде в пути.

После этого хозяйка варила из *похиндза* обрядовую кашу *хашил*, которую ели с горячим топленым маслом и сывороткой.

Во время этого праздника были и другие формы гадания, в основном о будущих женихах и невестах. Например, сваренный вечером *хашил* размешивали водой с сахаром, медом или сладким виноградным соком, затем из полученной массы делали небольшие шарики, которые раздавали членам семьи. Взрослые девушки и парни, откусив от шарика кусочек, из оставшейся части скатывали свой шарик, который на следующий день рано утром выставляли на крыше дома и следили, куда, клюнув его, полетит с ним птица. Если она отнесет шарик на чужую крышу и станет клевать там, то из этого дома и будет будущий жених (или невеста), если же начнет клевать его тут же на крыше, то свадьбе в этом году не бывать. Другое гадание заключалось в том, что девушка, желая увидеть во сне будущего жениха, съедала на ночь пересоленный хлеб, веря в то, что тот, кто даст ей во сне напиться, и будет суженым (*Лалаян*, 1897. С. 251; *Лисицян*, 1992. С. 174; *Харатян-Аракелян*, 2000. С. 51–59).

Через 40 дней после Рождества и Крещения начинался праздник, в основе которого был древний культ огня как символа «новой жизни, возродившегося Солнца». Этот праздник, отмечаемый 14 февраля, армяне называли *Дерендез* (букв.: стог у дверей). Позднее он был приурочен христианской церковью к празднику Сретенья Господня, но его церковное название – *Теарнындарач* (букв.: Навстречу Господу) в народе практически не прижилось. Правда, в Карабахе сохранялось происшедшее от него название в форме *Дырдоранч* – на юге и, *Дондоронч* – на севере (*Лисицян*, 1992. С. 180).

Накануне вечером, 13 февраля, молодые люди, вступившие в этом году в брак, приносили на церковный двор по вязанке можжевельника и зажигали большой общесельский костер, при этом в его основании ветки раскладывались крестом, а выше - четырехугольниками. Молодые девушки и недавно вышедшие замуж женщины водили вокруг костра хоровод и кружились до тех пор, пока пламя не снижалось. Затем юноши и недавно женившиеся молодые люди начинали прыгать через костер. Потом через огонь прыгали молодые невестки, а также бездетные женщины. Поскольку огонь в представлениях армян издревле был связан не только с верой в его

очистительную и целебную силу, но и с культом плодородия, все это делалось для того, чтобы обеспечить всем потомство. Вера в благодатную силу пламени заставляла внимательно следить, в какую сторону оно направляется и куда стелется дым: если они были направлены в сторону пашни, то год предполагался урожайным, если же в другую сторону – неблагоприятным. С этой же целью по окончании праздника пепел костра рассеивали по пашням, сыпали под деревьями в садах, насыпали в курятниках и хлевах. От общественного костра присутствующие уносили по горящей головне или по зажженной от костра свече домой, где также разжигали костры возле своих домов, что должно было способствовать благополучию каждого из них, либо разводили огонь в очаге и спешили вскипятить свежее молоко, чтобы его было в изобилии (*Эмин*, 1864. С. 60, 61; *Лалаян*, 1897. С. 342; *Лалаян*, 1899. С. 366; *Лисицян*, 1992. С. 179, 180; *Харатян*, 1989. С. 17; *Харатян-Аракелян*, 2000. С. 44–50).

Ярким внецерковным праздником, отмечавшимся на переломе сезонов года, была Масленица, называемая армянами, как и древний Новый год, *Барекендан* (букв.: Оживление плодов). Уже в самом названии этого праздника, а также в характере его проведения отразилась идея обновления, а приуроченность его к переломному моменту в жизни природы свидетельствовала о вере в то, что это возрождение могло наступить только в результате полного отказа от всего старого и привычного. Поэтому армяне, как и другие земледельческие народы, на время этого праздника нарочито отказывались от всякого рода социальных норм и ограничений, принятых в обыденной жизни в отношениях между представителями разных возрастных групп, сословий и пр. Любого разрешалось подвергнуть осмеянию и шуткам, иногда непристойным, причем младшие приравнивались к старшим, могли не только высмеивать их, но даже бить, шутливо сводя старые счеты. При этом житейское веселье сочеталось с весельем ритуальным и присущим ему смехом, который играл, как известно, магическую роль заклинания природы.

К масленичным дням было приурочено множество народных игр, смысл которых был связан с магией плодородия. Большинство мужского населения участвовало в кулачных боях, играх в самодельный мяч, в перебрасывание палочки, перепрыгивание через «козла», в разыгрывании шуточных

сцен с ряжением «в дрессированного» медведя и его поводыря. Для девушек на праздники устраивали высокие качели, на которых их азартно раскачивали юноши. Нередко к девушкам присоединялись и пожилые женщины, которые брали с собой тяжелую каменную ступку в надежде на то, что природа, также «раскачавшись» даст им много масла. Этот обычай, столь характерный для земледельческой обрядности многих народов, имел древнейший магический смысл – содействовать быстрейшему пробуждению и расцвету природы, поскольку действия, связанные с подъемом вверх, подбрасыванием чего-либо, будучи приемами плодородия, должны были, по поверью, стимулировать рост растительности, в первую очередь посевов, помочь им подняться.

На Масленицу полагалось пить и много и сытно есть, что, согласно имитативной магии, должно было побудить воскресающую природу даровать человеку такое же изобилие и обеспечить благополучие его семьи.

Кульминацией праздника была игра «в хана» или «в пашу», превращавшаяся в яркое театрализованное представление с ряжением основных персонажей. С.Д. Лисициан подробно описывает эту народную инсценировку: во время игры кто-нибудь из видных юношей наряжался «ханом» (или «пашой»); на него надевали вывернутые наизнанку шубу и *шалвары*, высокую шутовскую меховую шапку, часто изодранную, на раскрашенное лицо прикрепляли длинные усы и бороду из козьей шерсти и меха, на грудь вешали кости и кусочки металла в качестве «орденов», на пояс – деревянную саблю без ножен, в рот всовывали длинную трубку с широким мундштуком, наполненную курящимся кизяком, на ноги натягивали какую-нибудь забавную обувь, иногда с ослиными копытами, в руки давали палку-«скипетр» и сажали на «трон» - перевернутую вверх дном корзину. Рядом становились его *везир* в обычной одежде с палкой в руке, причудливо одетый *мирза* – секретарь с большой книгой, в маске из разноцветного войлока, с длинной козлиной бородой, *кёса* – его друг, ряженый в вывернутый наизнанку овечий тулуп, узкие *шальвары*, туго стянутые у голени выше ступни для придания им вида наподобие козлиных копыт, закрывавшую шею и лицо, кроме отверстий для рта и глаз войлочную шапку с козлиными рогами, опоясанный веревкой с привязанной к ней длинной деревянной шашкой, с кинжалом и короткой палкой в руках. Недалеко от «трона» соору-

жалась «виселица» с петлей, у подножия которой становились два «палача» – *фэраш.* После этого музыканты приглашали народ на представление.

«Хан» имел неограниченное право судить, наказывать, налагать взыскания на любого, даже самого почтенного человека, получать с него «неуплаченные долги» и назначать штрафы за «небывалые преступления». При большом стечении народа разыгрывалась сцена собирания податей с «провинившихся» под угрозой наказания ударами палки или виселицей. Начиналась она с того, что «хан» шептал что-то на ухо *везиру,* после чего тот приказывал привести к нему требуемого «ханом» человека, который мог находиться не только среди публики, но даже дома. *Кёса* тут же бросался исполнять приказание. Когда «арестованного» доставляли, *везир* начинал его допрашивать: «Как ты смел не платить Хану подати?» Допрашиваемый обещал заплатить долг, с ним начинали торговаться о количестве пшеницы или денег. Если кто-то не мог тут же внести подать, «хан» приказывал *мирзе* записать ее за ним, чтобы тот на завтра все собрал. *Мирза* аккуратно заносил в книгу сведения о собранных деньгах и пшенице, которую рекомендовалось продать и на вырученные деньги устроить кутеж, а остаток поделить между собой. Затем «хан» садился на шутовски украшенного осла лицом к хвосту и, держась за него вместо узды, под музыку и соленые шуточки собравшихся пускался со своей свитой по селу. Впереди всех, строя гримасы и угрожая своими рогами окружающим, подпрыгивал, приплясывая в такт, *кёса.* Участники веселого действа обходили все село и переходили в соседние. Встретив такую же процессию из другого села, затевали с ней драку, поскольку каждая группа была заинтересована в том, чтобы собрать как можно больше продуктов и денег.

В последнее воскресенье Масленицы участники игры все собранное делили между собой или съедали во время совместных пирушек. Остаток продуктов доедали в понедельник, в первый день Великого поста. Друзья и родственники проводили воскресный вечер перед семинедельным постом обычно вместе; в домах готовились разного рода кушанья, среди которых обязательным был плов. Всем полагалось плотно наедаться, много пить, а под конец съесть по одному яйцу для «замыкания рта», чтобы на Пасху также яйцом его «разомкнуть». В Гадруте после ужина дети подавали отцу поднос с различными фруктами, за что отец вознаграждал их несколькими

копейками. На поднос дети клали также кнут и веревку, означавшие, что в случае, если отец их не одарит, они смогут «взбунтоваться», в шутку связать отца по рукам и ногам и побить его кнутом. Почти из всех домов в этот вечер слышалась ружейная стрельба (*Давидбеков*, 1888. С. 191, 192; *Лисициан*, 1955. С. 262, 263; *Лисицян*, 1992. С. 174–178; *Харатян-Аракелян*, 2000. С. 60–95).

После Масленицы наступал Великий пост. Его первый день считался днем мира и согласия. Все враждовавшие должны были помириться, часто с помощью посредников. Если кто-то не подчинялся этому обычаю, его лишали права причащения. В этот день полагалось навещать друг друга и поздравлять. В первую очередь обойти соседей и родственников должны были мальчики. Молча открыв дверь, они подходили сначала к старшим, а затем к младшим членам семьи, целовали им руки, поздравляли семью с наступлением Великого поста и преподносили фрукты – яблоки, груши, гранаты, айву. В этот день учащиеся мальчики не забывали посетить своих учителей. Старшие члены семьи шли с поздравлениями к сельскому старшине, священнику, другим почетным людям, взяв с собой для каждого помимо фруктов бутылку вина или водки. Пополудни молодежь, завершив кутеж с остатками еды и напитков, начинала джигитовку или игру в лахту – *джызлахти* под звуки зурны и барабана. Обычными были и представления с ряжением. Например, Е. Лалаян описывает сценку в карабахском селе Хачмач: одну из женщин с вымазанным сажей лицом сажали на осла и возили в сопровождении музыкантов по селу, собирая в домах деньги на предстоящие жертвоприношения, что он объясняет общим стремлением благополучно встретить и провести Великий пост (*Лисицян*, 1992. С. 178; *Давидбеков*, 1888. С. 192; *Лалаян*, 1897. С. 343).

Чтобы не потерять счет семи неделям, в течение которых длился Великий пост, к потолку на шпагате подвешивали луковицу со вставленными в нее перьями и каждую субботу выдергивали по одному перу. При этом каждое перо обычно перевязывали цветной шерстяной ниткой, цвет которой символизировал ту или иную неделю поста, например, зеленый – Вербную, красный – Страстную.

Отголоском древнего культа растений, также связанного в народе с культом плодородия, было Вербное воскресенье, которое церковный

календарь называет *Цахказард* – «Украшение цветами» (следуя преданию о встрече Иисуса Христа в Иерусалиме), а народ – *Царзардар*, в том числе в Карабахе – *Зырызартар* – «Украшение деревьями». В этот день дома убирали молоденькими, едва распустившимися ветками ивы, что означало обновление жизни. Ветки, в свою очередь, украшали цветными лоскутками, изюмом на нитках, фруктами, восковыми свечами, которые готовили пожилые женщины для молодых членов семьи, прикрепляя тонкую свечу накрест к более толстой и загнув ее концы вверх. В этот день девушки и парни надевали самые дорогие и нарядные платья, при этом в Карабахе, как и в Сюнике, девушки красили ногти хной. Ветками ивы украшали ризницу и алтарь церкви, а чтобы злые духи не навредили пробуждающимся растениям, молодые люди шумом жужжалок и трещоток (*чырчыран* и *чыхчыхкан*) отгоняли их.

Вечером мать и близкие родственницы жениха приводили невесту в церковь и там ей вручали вместе с зажженными свечами и освященные ветки ивы с молодыми побегами. Иногда мать невесты сохраняла эти свечи и ветки до рождения у дочери первенца (*Харатян*, 1989. С. 15). Такие же освященные ветки ивы несли из церкви домой, затем их сажали в землю, чтобы они пустили корни, либо прикрепляли к маслобойке (*хноци*) и при сбивании масла этой веткой проверяли, готово ли оно. Иногда (например, в селе Аветараноц) ветку ивы кидали в огонь во время кипячения на нем молока, чтобы оно не свернулось. В некоторых селениях женщины отправлялись со свечами на кладбище, где укрепляли ивовые ветки на надгробных плитах покойных родственников.

В этот день в церкви проходило одаривание сторонами жениха и невесты друг друга: сторона жениха одаривала невесту, а сторона невесты – жениха. Мать или сестра жениха набрасывала на голову невесты платок, а подругам раздавала сладости. Нередко в эту ночь по предварительному согласию обручались новые пары. В этом случае мать или близкая родственница юноши надевала на палец избранной девушке кольцо и набрасывала ей на голову платок (*Лалаян*, 1897. С. 251; *Лисицян*, 1992. С. 181, 182).

На Страстной неделе в среду полагалось тщательно убрать весь дом и изгнать всякую нечисть. В четверг варили и красили яйца, которые у армян, как и у многих народов, служили символом жизненной силы и плодородия.

В пятницу кузнецы изготовляли различные амулеты из железа, которые, по народным представлениям, были оберегами от злых духов и от поражения молнией: маленькое стальное огниво (*орпатарур*), чтобы нашить ребенку на правое плечо рубашки или положить ему под подушку, колечко для девушки, которое она носила на среднем пальце левой руки, чтобы ее не посещали нежелательные видения. Невеста посылала жениху раскрашенное яйцо; его как оберег от сглаза вешали на стену. В субботу пост заканчивался, народ разговлялся яйцами, которые было принято съедать рано утром вне дома, глядя на восток, на восходящее солнце.

Следующим воскресным утром встречали Пасху – *Затик*, имевшую кроме христианской обрядности древнюю аграрную, связанную с обеспечением хорошего урожая. В этот день в домах было принято готовить плов с рыбой или курицей. Помимо семейной церемонии устраивалось общественное жертвоприношение – *ахар.* Несколько мужчин обходили дома селения, собирая деньги на покупку быка. Все заранее знали об этом, так что сразу давали столько, сколько могли, иногда даже совсем мало, но тем самым подтверждая свое участие в этом общественном ритуале. Жертвенное животное трижды обводили вокруг церкви и затем возле нее забивали, причем голова животного должна была быть обращена на восток. Мясо варили в большом котле, взятом из церкви, и затем раздавали всем односельчанам. В некоторых районах при принесении жертвы кровью животного окропляли веточки одного из священных деревьев, которые каждый хозяин потом втыкал в землю на своем участке пашни с уверенностью, что это обеспечит богатый урожай.

Первый понедельник после Пасхи был днем поминовения всех усопших – *мерелоц.* Взяв с собой еду и напитки, все шли на кладбище, где, пригласив священника для освящения могил, поминали своих покойных родственников. Оставшуюся еду полагалось оставлять на кладбище в качестве доли покойного – *hокебажин* (букв.: доля души) (*Лисициан*, 1955. С. 263; *Лисицян*, 1992. С. 182; *Акопян*, 1988. С. 136, 137).

На 7 апреля, т.е. точно за девять месяцев до Рождества, приходился день Благовещения – *Аветум.* И хотя это был церковный праздник, в народе, в основном среди западных армян, он сочетался с аграрной обрядностью, сохранившей отголоски представлений древних земледельцев об отож-

дествлении родящей земли как стихии плодородия с женщиной, дарящей новую жизнь. Поэтому в этот день принесенную с полей землю освящали в церкви, а затем быстро относили обратно и вновь разбрасывали по пашне с возгласами: «Привет тебе, нива! Благословенна ты, благословен плод твоей утробы! Да наполнишься ты благостью божьей!». Но в восточных провинциях Армении, в том числе в Карабахе, этот день «ничем особым не отмечался» (*Лисициан*, 1955. С. 263).

В середине мая, в воскресенье, через 40 дней после Пасхи, отмечался день Вознесения – *hАмбарцум* (букв.: всеобщее вырастание). Этот праздник, особенно любимый молодежью, ассоциировался с ростом цветов и сопровождался во многих провинциях Армении разного рода имевшими магический смысл обрядами, в том числе и гаданиями девушек. Хотя в Карабахе гаданий не было, но там так же, как и повсюду в Армении, полагалось в этот день дома варить молочную крупяную кашу и раздавать ее как жертвоприношение, что тоже имело магический смысл. Многие варили такую ритуальную кашу не дома, а на меже своих пашен, угощали ею прохожих, после чего остатки каши разбрасывали в качестве жертвы по засеянным участкам для благоприятного роста посевов и сохранению их от засухи, градобития, саранчи и других бедствий (*Лисицян*, 1992. С. 182).

Одним из самых распространенных и популярных народных праздников в Армении был *Вардавар*, сохранивший в своем названии имя языческого бога воды *Варда.* Этот подвижной праздник, приуроченный христианской церковью к празднику Преображения и связанный с солнцеворотом и разгаром летней жары, отмечался в воскресенье в середине июля. В Карабахе он назывался *Выртывор* или *Выртевур* и также не сопровождался гаданиями, как в центральных провинциях Армении, причем, чем ближе к югу, к области Дизак, тем более упрощались формы его празднования. Но здесь также в эти жаркие сухие дни все старались по возможности подняться в горы, к летним пастбищам, посетить святые места. Это были многолюдные поездки на арбах, лошадях, а чаще пешком.

Самой активной на этом празднике была неженатая и незамужняя молодежь, особенно девушки. Накануне, в субботу, девушки собирали полевые цветы. Почти повсеместно в Карабахе это была красная полевая гвоздика, которая в одних селах, например, в селе Аветараноц, так и

называлась – *выртевур*, в других селах – *гюлум-ḫай.* Собрав большой букет, девушки рассаживались где-нибудь в саду или на поляне в кружок, а на некотором расстоянии от них, также кругом, устраивались юноши. Между ними начиналось соревнование в исполнении *джан-гюлум* или *гюлум-ḫай,* ритуальных песен-четверостиший, состоящих из семисложных строк, с припевом после каждого нечетного стиха: «Джан, гюлум, джан, джан!» (букв.: «Душка, роза, душка, душка»), а после четного: «Джан, цахик, джан, джан!» (букв.: «Душка, цветок, душка, душка»). Импровизируя, молодежь включала в эти стихи любовного содержания различные шутки, подзадоривая друг друга. В этом соревновании, длившемся иногда до утра, каждая группа старалась припомнить как можно больше куплетов, некоторые из которых пелись даже по-тюркски, хотя у тюрок этого праздника не было. Побежденной оказывалась та сторона, у которой истощался запас четверостиший. Победителям доставался букет, а побежденные должны были принести для предстоящей на следующий день пирушки закуску и вино для юношей и сладости – для девушек. Иногда вопрос об угощении решался по-другому. В селе Аветараноц, например, девушки шли с цветами к отдаленному роднику, чтобы смочить букет водой и побрызгать ею друг друга, а на обратном пути юноши устраивали засаду и старались отнять у них этот букет. Если это им удавалось, они получали угощение, а если нет, то они угощали девушек. В селе Сос девушки относили к роднику не букет, а яблоки, груши, огурцы и другие свежие плоды с воткнутыми в них цветами, где они смачивали их водой и брызгали друг на друга. В воскресенье утром девушки выбирали из своей компании младших и лучше одетых подруг, вручали им по деревянному или медному подносу со свежими фруктами, в которые были воткнуты цветы – *гюлум-ḫай,* и отправляли их по дворам петь четверостишия и дарить фрукты и цветы. Взамен сельские жители одаривали девушек различными продуктами – яйцами, мукой, маслом, фруктами, сладостями. Собрав все эти подношения и принеся недостающее из дома, девушки устраивали пир. Недалеко от них угощались юноши. Обе группы поочередно пели куплеты *гюлум-ḫай.* От одного «стола» другому посылали закуски и сладости, причем каждый раз это адресовалось определенному лицу, что было знаком симпатии. Гулянье заканчивалось раскачиванием девушек на высоких качелях, при этом подруги старались слегка ударить

качающуюся девушку по ногам, чтобы заставить ее назвать имя своего избранника, а юноши заинтересованно наблюдали за происходящим со стороны. Как правило, качели в этот день устраивали лишь на севере Карабаха, в Джраберде и Хачене, где сильнее были связи с внутренними областями Армении, в которых следы поклонения в дни солнцестояния живительным силам воды и праздник цветов вместе с культом богини любви *Анаhит* сохранялись в более архаичных формах. В Варанде и Дизаке развлечение на качелях происходило на Масленицу.

Хотя по народной традиции праздник *Вардавар* связывали с легендой о всемирном потопе, правильнее было бы видеть в нем, как справедливо отмечал С.Д. Лисициан, пережитки языческой магии вызывания дождя в самое засушливое время года (*Калашев*, 1894; *Лисициан*, 1955. С. 264; *Лисицян*, 1992. С. 182–185).

У карабахских армян были и другие магические обряды вызывания дождя, например, во время засухи несколько женщин по двое впрягались в соху (или в плуг) наподобие волов, тащили ее к реке, ручью или роднику; сохой управляла женщина, обычно вдова или пожилая, одетая в мужское платье, в папахе, другие женщины их погоняли, обливая водой и браня самыми площадными словами. Женщины, исполнявшие роль волов, в платьях заходили в воду и проводили по ней сохой несколько борозд, а собравшаяся вокруг толпа женщин, обратившись с воплями к небу, просила ниспослать дождь (*Лисицян*, 1992. С. 157). Имеются и другие похожие описания этого обряда. Так, в селе Даш-Алты «во время долгих засух шесть старух идут пахать реку. Четыре из них запрягаются в соху, одна служит плугатарем, другая – погонщицею. Они, не снявши платья, заходят в воду и пашут воду так же, как и участок земли, прося Бога, чтобы Он намочил пахарей так же, как их» (*Осипов*, 1898. С. 132). В селе Мец Тагер (Дизак) в годы засухи три женщины надевали мужскую одежду, на ноги – *трехи.* После этого «две из них впрягались в соху, а третья держала рогаль, хворостиной стегала “волов”, ругалась по-мужски и, запевая “Оровел”, пахала в овраге посреди села. Сельский староста одаривал их деньгами из сельской казны, чтобы они купили жертвенного барана» (*Абраамян*, 2010. С. 76).

В случае же продолжительных дождей (что порой бывало в Карабахе), которые также были губительны для будущего урожая, прибегали к обряду

вызывания солнца, которое было, по мнению народа, существом женского рода. Для этого женщины собирались в ограде церкви и помогали маленьким девочкам лет 8–10 делать из накрест связанных палочек куклу по имени *Чоли* (*Джоли*), которую одевали в женское платье и украшали цветными лоскутками. После этого девочки ходили с этой куклой по дворам, распевая песню-заклинание, например: Чоли, Чоли, нет Чоли!/ Сделаю хавиц, масла нет,/ Чоли упал в море;/ Никого нет вытащить из моря./ Принесите веревку: вытащим./ Дайте яйца, – положим на рученьку,/ Масло дайте, – помажем волосы,/ Покушаем, выпьем, попируем (*Осипов*, 1898. С. 133).

Или вот похожее описание этого обряда в селе Мец Тагер. Там, по словам очевидца, вплоть «до середины XX в. в дождливые годы на сельских улицах часто слышались женские и детские голоса, взывающие к Солнцу: Чоли, Чоли – Чоли нет,/ Халву сварить – масла нет,/ Друг мой в море попал,/ Некому его спасти./ Дайте яйца – волос смазать,/ Дайте масла – лапки смазать,/ Дайте денег – купить петуха,/ Красного солнца хотим, / Зеленого листа хотим» (*Абраамян*, 2010. С. 76).

Собранные продукты (яйца, масло, муку, рис, хлеб) дети приносили в ограду церкви, где женщины готовили специально предназначенную по этому поводу кашу, которую они затем ели в присутствии куклы. Примечательно, что как при вызывании дождя, так и при вызывании солнца, действующими персонажами в этих обрядах были только женщины, а мужчины были в роли зрителей (*Лисицян*, 1992. С. 157;158; *Газиян*, 1990. С. 28, 29).

На воскресенье в середине августа приходился праздник Успения Богородицы. К этому дню жатва должна была закончиться. В церкви освящали виноград и пшеницу. Виноград раздавался тут же народу, а пшеницу приносили домой и смешивали с той частью нового урожая, которая была отобрана на семена, что, по народным представлениям, должно было содействовать особой урожайности зерна (*Лисицян*, 1992. С. 186).

Годовой цикл праздников завершался в середине сентября днем *Воздвижения Святого Креста* (*Хачверац, Сурб хач,* мест. *Срб хеч*), которое в народе сводилось к посещению могил умерших родных. Если в старину в этот день армяне совершали паломничества к разного рода святыням, то в начале XX в. стало принято ходить в церковь и на кладбище, навещая

могилы близких. На кладбище устраивали общесельские трапезы, где основным блюдом было отварное мясо жертвенных животных.

Практически все большие праздники у карабахских армян, как и у всех армян, издавна сопровождались древним языческим обрядом жертвоприношения – *матах.* К нему готовились заранее. Обычно группа выбранных лиц собирала со всех поселян, богатых и бедных, деньги на покупку одного-двух быков или – чаще – нескольких баранов и заказывала выпечь большую партию лавашей. Животных, украшенных цветами, разноцветными лентами, три раза обводили вокруг церкви (при этом никакого церковного обряда не проводилось), после чего давали ему немного соли и совершали акт заклания. Жертвенное мясо сырым, а позднее сваренным в больших котлах, заворачивали по порциям в лаваши и раздавали всем поселянам, а также странникам и нищим, которые собирались в эти дни у церкви. Остатки мяса, кости зарывали поблизости от того места, где проходила ритуальная трапеза; шкуру отдавали церкви.

Матах нередко совершался и отдельными лицами, как правило, когда происходило выздоровление тяжелобольного, особенно ребенка, избавление от какого-нибудь несчастья. В этих случаях обычно приносили в жертву барана или петуха. Обряд происходил около имевшегося в каждом селе священного места – *сурба,* причем это могли быть не только церковь, часовня или *хачкар*, но и священные, по народным представлениям, камень, дерево, родник, гора. *Матах* можно было делать в любой день, за исключением понедельника, среды и пятницы. Жертвенное животное трижды (с востока на запад) обводили вокруг *сурба*, после чего, расположив его головой к западу, резали. Голову животного и шкуру вешали на ветви деревьев, а мясо начинали варить. После того, как жертвенное мясо было готово, на земле расстилали скатерть и начинали его вкушать. При этом участники обряда, чокаясь друг с другом рюмкой водки, произносили: «Да будет принята жертва» (*Абраамян*, 2010. С. 45, 46). Остатки жертвенного мяса домой не уносили. Как правило, его полагалось разделить на семь домов. Об архаичности и укорененности этого обычая свидетельствует тот факт, что в армянский язык давно и прочно вошло в качестве ласкательного выражения *ес ḱес матах* или, как чаще говорят карабахские армяне: *ḱо матах ем*, что буквально означает «я тебе жертва» или «я твоя жертва».

Таким образом, распространенные среди карабахских армян, как и среди всех армян, народные календарные праздники и связанные с ними многочисленные обряды, включавшие различные поверья, игры, песни, представляли собой, как и у других земледельческих народов мира, сложный комплекс архаических культов и магических действ, уходящих своими корнями к первобытным временам и направленных на особое почитание Матери-земли, на ее вечное возрождение и плодородие.

Большинство традиционных праздников сохранялось в Нагорном Карабахе вплоть до середины 1920-х годов, о чем И. Петрушевский писал, что во время его поездки в 1924 г. везде в Карабахе «крестьяне соблюдают праздники, связанные с хозяйственно-культовым значением весны (пасху и особенно вознесение) и конца лета (вардавар, аствацадзин и сурб-хач). Но христианская оболочка, в которую эти праздники были облечены церковным влиянием, теперь разбита. На эти праздники в церковь не ходят, церковных обрядов не совершают, а собираются у сурбов, приносят жертвы (не Христу, а сурбу), устраивают ритуальную трапезу и связанное с ней гулянье. Христианское значение праздников вытравливается из сознания крестьянина» (*Петрушевский*, 1930. С. 32). Эта тенденция отхода народа от церкви в Нагорном Карабахе прежде всего объяснялась, как об этом было упомянуто, закрытием к тому времени там почти всех действующих церквей. По всей видимости, полное исчезновение из быта карабахских армян народных праздников относится уже к послевоенному времени – к концу 1940-х годов. Во время сбора мною полевого материала в конце 1960-х – первой половине 1970-х годов многие пожилые уроженцы Карабаха сообщали, что в период их молодости все эти праздники отмечали в селах в обязательном порядке, однако на мой вопрос, в какое время года совершался тот или иной праздник, они часто затруднялись отвечать (*Тер-Саркисянц*, 1978. С. 113).

***

Итак, изложенные этнографические материалы по разным сторонам традиционно-бытовой культуры карабахских армян свидетельствуют о том, что традиционный этнокультурный облик армян Арцах–Карабаха как одной из историко-этнографических групп восточных армян практически идентичен

общеармянской модели этнической культуры, хотя имеет, как и любая другая историко-этнографическая группа данного этноса, некоторую локальную специфику, обусловленную прежде всего природно-географической средой обитания и социально-экономическими и политическими судьбами.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ АРМЯН НАГОРНОГО КАРАБАХА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

Данная глава написана преимущественно по полевым материалам, собранным мною за 9 поездок (с перерывами) в города и в 35 сел[1] Нагорного Карабаха в 1968–2011 гг. за два качественно различных периода. Сначала это был период (до 1987 г. включительно) нахождения карабахских армян в административных границах автономной области Азербайджанской ССР, где десятилетиями искусственно сдерживалось их социально-экономическое и культурное развитие, нарушались их права, оскорблялись национальные чувства, намеренно фальсифицировалась их история, последовательно, на государственном уровне, велась целенаправленная политика, заставлявшая армян уезжать с их исконных земель, на которых расселяли азербайджанцев. Второй период отмечен началом активного движения карабахских армян за независимость в 1988 г., последующими со стороны Азербайджана погромами, этническими чистками, трагизмом навязанной им широкомасштабной войны и ее тяжелыми гуманитарными последствиями, а также провозглашением 2 сентября 1991 г. независимой Нагорно-Карабахской республики.

Этническая, социально-демографическая и культурная ситуация в Нагорно-Карабахской АО во второй половине XX в.

Меняющийся под целенаправленным давлением властей Азербайджана этнический состав населения Нагорно-Карабахской АО во второй половине XX в. (до начала Карабахского национально-освободительного движения), по материалам Всесоюзных переписей населения 1959, 1970 и 1979 гг., был следующий (табл. 1):

[1] *За эти годы я побывала в следующих 35 селах Нагорного Карабаха, причем в 23-х из них неоднократно, что позволило выявить определенные этнокультурные тенденции в развитии их населения: Бадара, Даш-Булах, Нахиджеваник, Пирджамал (ныне – Вардадзор), Ханацах, Хндзиристан, Чанахчи (ныне – Аветараноц), Шушикенд (ныне – Шош) Степанакертского (ныне – Аскеранского) р-на; Атерк, Ванк, Марага, Мохратаг, Талыш Мардакертского (ныне – Мартакертского) р-на; Гиши, Каракенд, Нги, Сос, Тагавард, Цоватех, Чартар, Шехер Мартунинского р-на; Азох, Аракюль, Ванк, Камракуч, Кочбек (ныне – Айгестан), Мец Таглар (ныне – Мец Тагер), Норашен, Тагасер, Тог, Туми, Таг, Эдиша (ныне – Вардашат), Цор, пос. Гадрут Гадрутского р-на. Полевые материалы автора 1968–1969, 2001, 2011 гг., а также материалы Армянской группы 1972, 1987 и 2007 гг. и материалы Армянского отряда 1974 и 1975 гг. хранятся в Научном архиве Института этнологии и антропологии РАН (АИЭА. Материалы автора. 1968 г. Ф. 12. Д. 3702; 1969 г. Д. 3706. Материалы Армянской группы. 1972 г. Д. 3707. Тер-Саркисянц А.Е. 1974 г. Научный отчет; она же. 1975 г. Научный отчет; она же. 1987 г. Научный отчет; она же. 2001 г. Научный отчет; она же. 2007 г. Научный отчет; она же. 2011 г. Научный отчет). В тексте книги даются современные названия*

Таблица 1

Динамика этнического состава населения Нагорно-Карабахской АО

Национальный состав	Годы переписей					
	1959		1970		1979	
	Число чел. (тыс.)	%	Число чел. (тыс.)	%	Число чел. (тыс.)	%
Армяне	**110,1**	**84,4**	**121,1**	**80,6**	**123,1**	**75,9**
Азербайджанцы	**18,0**	**13,8**	**27,2**	**18,1**	**37,2**	**23,0**
Русские	**1,8**	**1,4**	**1,3**	**0,9**	**1,3**	**0,8**
Прочие	**0,5**	**0,4**	**0,7**	**0,4**	**0,6**	**0,3**
Итого	**130,4**	**100,0**	**150,3**	**100,0**	**162,2**	**100,0**

**Составлено по: ИВПН 1970 г. 1973. Т. IV. С. 272; Численность и состав населения СССР. По данным ВПН 1979 г. 1984. С. 126. Проценты вычислены автором.*

Если сравнить показатели этих переписей с данными Сельскохозяйственной переписи 1921 г., когда в границах будущей НКАО из 135,5 тыс. человек 127,9 тыс. (94,4%) составляли армяне, 7,6 тыс. (5,6%) – азербайджанские тюрки, то выясняется, что к 1979 г., т.е. за 58 лет армянское население здесь не только не увеличилось, но, напротив, сократилось на 4,8 тыс. человек, а азербайджанское население увеличилось на 29,6 тыс. человек, причем, если доля армян в общей численности населения сократилась с 94,4 до 75,9%, то доля азербайджанцев соответственно возросла с 5,6 до 23,0%. Этот факт был обусловлен чрезвычайно высоким уровнем вынужденной миграции из области армян, преимущественно молодого поколения, что, несомненно, повлияло и на сокращение среди армян уровня рождаемости, и одновременно притоком на эту территорию, особенно начиная с 1960-х годов, азербайджанцев, в том числе и молодого возраста, для которых был характерен и высокий уровень рождаемости. Помимо вызвавшей эти процессы дискриминационной политики властей Азербайджана по отношению к карабахским армянам, на сокращение их доли в автономии повлиял и тот факт, что во время Великой Отечественной войны Азербайджан отправил из НКАО на фронт беспрецедентно большой процент ее граждан, преимущественно армян, – 35%, составивших 45 тыс. человек, из которых 22 тыс. погибли, что, естественно, также повлияло на воспроизводство армянского населения области.

Поскольку на этнокультурный облик народа определенное воздействие оказывают социально-демографические факторы, в частности, его социальная структура, приведу данные переписей 1959 и 1970 гг. о распределении насе-

ления НКАО по общественным группам (табл. 2)[1]. Для сравнения приведены идентичные сведения и по Армянской ССР.

Таблица 2

Соотношение рабочих, служащих и колхозников (% ко всему занятому населению)*

Год	Нагорно-Карабахская АО			Армянская ССР		
	Рабочие	Служащие	Колхозники	Рабочие	Служащие	Колхозники
1959	23,2	15,8	60,9	39,3	19,5	41,0
1970	41,6	24,3	33,3	56,3	29,1	13,5

**Составлено по: ИВПН 1970 г. 1973. Т. IV. С. 32, 33, 40, 41.*

Таким образом, для социальной структуры населения Нагорного Карабаха, как и Армении, был характерен в эти годы один и тот же процесс: рост числа рабочих и служащих, причем степень роста числа рабочих в Нагорном Карабахе была даже несколько выше (1,8 раза), чем в Армении (1,4 раза), поскольку в 1959 г. доля рабочих в автономии была ниже, чем в республике. Процент служащих возрос в одинаковой степени – в 1,5 раза. Но в целом в Нагорном Карабахе доля рабочих и служащих в 1970 г. оставалась по-прежнему гораздо меньшей (65,9%) по сравнению с Арменией (85,4%), что прежде всего было связано с преобладанием в области сельского населения.

Естественно, доля рабочих и служащих связана с наличием в поселении различных производственных объектов, культурно-просветительных, медицинских учреждений. Поэтому в тех селах, где было больше таких объектов, там был и выше процент рабочих и служащих. Например, большинство рабочих села Ванк Мартакертского района (около 150 человек) работали на деревообрабатывающем комбинате, из села Хндзиристан (около 100 человек) – на шелкомотальной фабрике, из села Атерк (около 300 человек) – на строительстве находящегося в 15 км от него Сарсангского гидроузла (ПМА. 1972, 1975).

Другая важная характеристика населения – соотношение его городских и сельских жителей. После образования автономии, помимо старого города Шуши, центром области стал город Степанакерт, численность населения которого в 1926 г. составляла 3,2 тыс. человек (из них 85,4% армян, 10,8% тюрок). В Шуши после учиненных в марте 1920 г. погромов население резко сократилось и в 1926 г. составило всего 5,1 тыс. человек, при этом тюрок стало

[1] *Эти и приведенные ниже статистические материалы разрабатывались ЦСУ, как правило, лишь в административно-территориальном разрезе, без учета этнической специфики. Но поскольку армянское население в области составляло в те годы более 80%, т.е. подавляющее большинство, эти данные в какой-то степени могут служить иллюстрацией тех или иных процессов, протекавших у армянского населения области*

96,0%, армян – 1,8% (ВПН 1926 г. 1929. Т. XIV. С. 79). В целом же по переписи 1926 г. городское население области составило всего 8,3 тыс. человек (6,6%), причем среди горожан армян было 33,9%, тюрок – 63,2%; среди 117,0 тыс. сельских жителей армян было 93,1%, тюрок– 6,3% (Там же. С. 55, 57).

В последующие годы процент горожан в области постепенно повышался: до 10,5% в 1939 г., 21,2% в 1959 г., 38,0% в 1970 г., 39,6% в 1974 г. и 44,0% в 1979 г. В эти же годы процент горожан в Армении составлял в 1926 г. 19%, в 1939 г. 28,6%, в 1959 г. 50,0%, в 1970 г. 59,4%, в 1974 г. 62,3%, в 1979 г. 66,0% (Достижения Советского Нагорного Карабаха за 40 лет в цифрах. 1963. С. 29; ИВПН 1959 г. Армянская ССР. 1963. С. 11; ИВПН 1970 г. 1972. Т. 1. С. 18, 19; Советская Армения за 50 лет. 1970. С. 32; СССР: Административно-территориальное деление союзных республик. 1974. С. 447, 487; Численность и состав населения СССР. По данным ВПН 1979 г. 1984. С. 14). Хотя темпы роста горожан в НКАО были даже несколько выше, чем в Армении (что связано с низким процентом их на исходный момент – 1926 г.), в целом доля городского населения в области была ниже. Это объяснялось, с одной стороны, тем, что здесь было всего два города – Степанакерт и Шуши, население которых пополнялось главным образом за счет внутриобластной миграции, и с другой стороны – непрекращающейся миграцией армянского населения, как городского, так и сельского, за пределы области.

Миграционные процессы армянского сельского населения, происходившие в области и в 1920-е, и в 1930-е годы, заметно усилились после Великой Отечественной войны. Во всех обследованных мною селах был зафиксирован сравнительно большой процент жителей, которые, порвав с сельским хозяйством, переехали в различные города СССР; при этом если в довоенный период армяне Нагорного Карабаха продолжали мигрировать в основном в города Азербайджана и Средней Азии, то в послевоенный период и особенно со второй половины 1960-х годов миграционный поток карабахских армян устремился в города Армении. Главным мотивом стала учеба в средних специальных и высших учебных заведениях, причем большинство из получивших образование оставалось там либо переезжало в города России из-за невозможности получить работу по специальности в Нагорном Карабахе, поскольку структура наличных рабочих мест там далеко не соответствовала доле образованной молодежи. В результате армянское население, имевшее довольно высокий образовательный потенциал, оказывалось трудоизбыточным и было вынуждено покидать родные места. Другие мотивы миграции были связаны со стремлением приобрести в городе профессию, работать по специальности, улучшить бытовые условия и т.д.

О происходившем в Нагорно-Карабахской АО в 1960-е гг. механическом движении армянского населения см. табл. 3:

Таблица 3

Механическое движение населения*

Годы обследования	Всего по области (человек)		В том числе			
			Городские поселения		Сельские поселения	
	Прибыло	Выбыло	Прибыло	Выбыло	Прибыло	Выбыло
1960	2660	2835	2081	1742	579	1093
1962	2215	2874	1722	1660	493	1214
1964	2215	2527	1844	1639	371	888
1966	2418	2789	1908	1832	510	957
1968	1640	1891	1225	1160	415	731

**Составлено по данным текущего архива Статистического управления Азербайджанской ССР (Материалы поездки автора 1970 г.).*

Таким образом, в целом по НКАО в эти годы число выбывших (12 916 чел.) превысило число прибывших (11 148 чел.) на 1768 чел. При этом если среди городского населения больше было прибывших (8780 чел.), чем выбывших (8033 чел.) на 747 чел., то среди сельского населения число выбывших (4883 чел.) превысило число прибывших (2368 чел.) на 2515 чел., т.е. более, чем в два раза. Часть из числа выбывших сельских жителей становилась горожанами, но большая их часть мигрировала за пределы области.

Миграция армянской молодежи из Нагорного Карабаха оказывала заметное влияние на возрастную структуру населения. Так, материалы переписей показывают, что к 1970 г. городское население почти всех возрастов увеличилось в области по сравнению с 1959 г. более чем в 2 раза, а по сравнению с 1926 г. – почти в 7 раз. В то же время сельское население, напротив, уменьшилось, составив 90% к 1959 г. и 80% к 1926 г. (ВПН 1926 г. Т. XIV. С. 54–57; ИВПН 1970 г. 1972. Т. II. С. 234). Это можно было объяснить как результат урбанизационного процесса. Однако обращает на себя внимание резкое уменьшение в 1970 г. по сравнению с 1926 г. (в 2,3 раза) и особенно с 1959 г. (в 2,5 раза) среди сельского населения молодого возраста – 20–29 лет, т.е. возраста, который приходится обычно на годы учебы в средних специальных и высших учебных заведениях и на начало трудовой деятельности. Конечно, нельзя не принять во внимание то обстоятельство, что это поколение рождения военных и первых послевоенных лет (1941–1950 гг.), когда рождаемость была по всей стране резко снижена. Однако, судя по данным переписи 1970 г., нигде по Союзу, за исключением ряда областей РСФСР, не произошло столь значительного сокращения сельского населения в возрасте

20–29 лет. Этот же возраст составил наименьший прирост (14%) и среди горожан, что свидетельствовало о том, что молодежь мигрировала за пределы области. Соответственно происходил и процесс «постарения» населения, особенно сельского. Так, в 1926 г. доля лиц в возрасте 60 лет и старше составляла среди сельского населения 10,4%, в 1959 г. – 12,6%, в 1970 г. – 14,5% (ВПН 1926 г. Т. XIV. С. 54–57; ИВПН 1970 г. Т. II. С. 234).

Для характеристики культурной ситуации в области остановлюсь на одном из существенных показателей культуры населения – уровне его образования. Правда, судить о его динамике по материалам переписей (табл. 4, 5), следует с некоторой оговоркой, поскольку только в 1926 г. была учтена национальная принадлежность населения, а в 1959 и 1970 гг. уровень его образования был дифференцирован.

Таблица 4

Распределение армянского населения Нагорного Карабаха по грамотности (по данным переписи 1926 г.)*

Все население	Всего человек	В том числе грамотные	
		Число	%
Оба пола	111 694	25 792	23,09
Мужчины	56 225	17 249	30,68
Женщины	55 469	8 543	15,40
В том числе городское население			
Оба пола	2 817	1 619	57,47
Мужчины	1 517	1 010	66,58
Женщины	1 300	609	46,85
Сельское население			
Оба пола	108 877	24 173	22,20
Мужчины	54 708	16 239	29,68
Женщины	54 169	7 934	14,65

**Составлено по: ВПН 1926 г. 1929. Т. XIV. С. 21. Процент вычислен автором*

Таблица 5

Уровень образования населения Нагорного Карабаха в 1959 и 1970 гг.*

Год переписи	На 1000 человек в возрасте 10 лет и старше приходится лиц с образованием						
	высшим	незаконченным высшим	средним специальным	средним общим	неполным средним	начальным	Итого
Городское и сельское население							
Оба пола							
1959	21	12	43	83	232	229	620
1970	31	11	53	136	206	280	717

Мужчины				**82**			
1959 1970	**31**	**13**	**39**	**136**	**247**	**256**	**668**
Женщины	**41**	**11**	**49**		**215**	**302**	**754**
1959 1970				**84**			
	13	**11**	**47**	**136**	**219**	**206**	**580**
	21	**11**	**57**		**198**	**260**	**683**
Городское население							
Оба пола							
1959		**17**	**64**	**138**	**266**	**228**	**751**
1970	**8**	**14**	**74**	**188**	**216**	**268**	**809**
Мужчины							
1959 1970	**9**	**17**	**49**	**133**	**277**	**261**	**776**
Женщины		**13**	**60**	**180**	**228**	**297**	**839**
1959 1970							
	9	**16**	**77**	**142**	**256**	**202**	**722**
		14	**86**	**195**	**295**	**243**	**782**
	1						
	9						
	9						
Сельское население							
Оба пола							
1959		**11**	**38**	**69**	**223**	**228**	**585**
1970	**6**	**10**	**40**	**103**	**199**	**287**	**658**
Мужчины		**12**					
1959 1970	**9**	**10**	**37**	**68**	**239**	**254**	**636**
Женщины		**10**	**42**	**107**	**206**	**305**	**699**
1959 1970		**9**	**39**				
	6		**39**	**69**	**209**	**207**	**542**
				98	**194**	**271**	**621**
	9						
	0						

**Составлено по: ИВПН 1970 г. Т. III. С. 314.*

Приведенные материалы показывают, что в 1926 г. процент грамотных армян в целом по области был сравнительно невысоким, особенно среди сельского населения. Кроме того, наблюдался значительный разрыв в числе грамотных мужчин и женщин как городских, так и сельских. С введением в СССР в начале 1930-х годов всеобщего начального обучения к 1959 г. произошло существенное повышение числа лиц с образованием как среди городского, так и, особенно, сельского населения, в результате чего разница

между этими группами в уровне образования значительно сократилась. К 1959 г. намного возрос процент образованных женщин, в результате чего также значительно сократилась разница в уровне образования мужчин и женщин как городских, так и сельских. В 1970 г. было отмечено дальнейшее повышение уровня образования как городского, так и сельского населения, а также некоторое сокращение разницы в уровне образования сельских мужчин и женщин. Вместе с тем наряду с ростом числа лиц с образованием на 1 тыс. человек к 1970 г. по сравнению с 1959 г. заметно возрос и качественный уровень образования: увеличился процент мужчин и женщин с высшим, средним специальным и средним образованием, особенно среди горожан; в то же время уменьшился среди них процент лиц с неполным средним образованием.

Для сравнения приведу материалы переписи 1979 г., хотя по ее итогам представлены аналогичные данные только в целом по Нагорно-Карабахской АО, без разбивки на городское и сельское население и по полу. Так, в целом по области на 1 тыс. человек в возрасте 10 лет и старше имели образование: высшее – 49 человек, незаконченное высшее – 12, среднее специальное – 85, среднее общее – 235, неполное среднее – 232, начальное – 260 человек, итого 873 человека (Численность и состав населения СССР. По данным ВПН 1979 г. 1984. С. 46). Судя по этим данным, уровень образования населения более молодого и среднего возраста, по сравнению с 1970 г., повысился: так, увеличилась доля лиц с высшим (с 31 до 49), средним специальным (с 53 до 85) и средним общим (со 136 до 235) образованием. В то же время практически малозаметно увеличилась доля лиц с неполным средним (с 206 до 232) и сократилась доля лиц с начальным (с 280 до 260) образованием, что можно отнести к старшему поколению.

Материалы переписей позволяют судить и об уровне образования различных социальных групп населения Нагорно-Карабахской АО (табл. 6).

Таблица 6

Уровень образования занятого населения в 1959 и 1970 гг.*

	На 1000 занятых имеют высшее и среднее (полное и неполное) образование					
	1959 г.			**1970 г.**		
	оба пола	**мужчины**	**женщины**	**оба пола**	**мужчины**	**женщины**
Городское и сельское население						
Все общественные группы	**467**	**464**	**470**	**638**	**625**	**656**

Рабочие	**476**	**473**	**482**	**584**	**589**	**577**
Служащие	**952**	**936**	**969**	**970**	**960**	**976**
Колхозники	**337**	**342**	**331**	**455**	**441**	**473**
Городское население						
Все общественные группы	**651**	**614**	**695**	**752**	**733**	**771**
Рабочие	**513**	**492**	**540**	**622**	**620**	**624**
Служащие	**927**	**891**	**964**	**968**	**960**	**976**
Сельское население						
Все общественные группы	**425**	**429**	**420**	**560**	**552**	**570**
Рабочие	**438**	**455**	**408**	**531**	**547**	**506**
Служащие	**968**	**964**	**972**	**970**	**962**	**979**
Колхозники	**337**	**342**	**331**	**454**	**438**	**475**

**Составлено по: ИВПН 1970 г. Т. V. С. 139.*

Приведенные данные показывают, что и в 1959, и в 1970 г. уровень образования рабочих (в городе и на селе) значительно отставал от уровня образования служащих, но был несколько выше, чем у колхозников. В связи с тем, что к 1970 г. уровень образования рабочих (в городе и на селе) и колхозников заметно возрос, разница по этому показателю между ними сократилась. Уровень образования городских служащих возрос незначительно, а сельских остался таким же. Уровень образования женщин всех социальных категорий в городе в 1959 и 1970 гг. был выше, чем у мужчин; на селе в 1959 г. он был несколько выше только у женщин-служащих, а в 1970 г. – как у служащих, так и у колхозниц.

По данным переписи 1979 г., в целом по Нагорно-Карабахской АО на 1 тыс. занятых имели образование: высшее – 82 человека, незаконченное высшее – 11, среднее специальное – 135, среднее общее – 336, неполное среднее – 238, начальное – 147 человек, итого 949 человек (Численность и состав населения СССР. 1984. С. 68).

Таким образом, за 20 лет число лиц с высшим и средним (полным и неполным) образованием в автономии на 1 тыс. человек занятых увеличилось со 467 человек в 1959 г. до 638 человек в 1970 г. и до 802 человек в 1979 г., что иллюстрирует тенденцию к постепенному повышению уровня образования как городского, так и сельского населения области.

Разница в уровнях образования представителей различных социальных и возрастных групп карабахских армян накладывала, безусловно, отпечаток на их культурные запросы. Естественно, что с ростом образования повышалась потребность людей в притоке новой информации. Этой цели служили такие

средства массовой информации, как радио, телевидение, кино, печать, а также сеть культурно-просветительных учреждений. Большую роль играли сельские клубы, где в те годы проходили торжественные собрания в дни революционных и общегосударственных праздников, демонстрации кинофильмов, гастроли различных театральных и самодеятельных коллективов, лекции и беседы, вечера отдыха. В 1973 г. в области имелось 225 клубов и 179 киноустановок. Примечателен такой факт: по статистическим данным 1972 г. каждый житель области почти 20 раз посетил кинотеатр, причем по числу таких посещений Нагорный Карабах занимал одно из первых мест в бывшем СССР (50 лет в братской семье. 1973. С. 84).

Показателем, характеризующим культурные запросы населения, было пользование им массовыми библиотеками, число и книжный фонд которых в области постепенно росли: от 160 библиотек с книжным фондом в 149,7 тыс. экз. книг и журналов в 1950 г. до соответственно 166 и 856,6 тыс. экз. в 1960 г., 179 и 1157 тыс. экз. в 1970 г. и до186 и 1281 тыс. экз. в 1973 г. (Достижения Советского Нагорного Карабаха за 40 лет в цифрах. 1963. С. 139; Нагорно-Карабахская автономная область в цифрах. 1974. С. 32; Народное хозяйство Азербайджанской ССР в 1973 г. 1974. С. 347). Основная масса библиотек приходилась на сельскую местность: например, в 1973 г. там было 159 библиотек с книжным фондом в 753 тыс. экз. Сельские жители активно пользовались библиотеками, особенно это относилось к представителям интеллигенции и молодежи. Так, читателями библиотек являлся каждый второй житель села Тагавард, каждый третий житель села Сос, трое из четырех жителей села Мец Тагер и т.д. На долю каждого читателя в среднем в год приходилось 9–10 книг. Особой популярностью пользовались произведения художественной литературы, как армянской, так и переводной (ПМА. 1972, 1974).

Однако, несмотря на повышенные культурные запросы карабахских армян, материальная база учреждений культуры существенно отставала от них. Так, сельские клубы занимали нередко старые, не приспособленные для культурно-массовой работы помещения (например, в селах Атерк, Азох, Мец Тагер, Тагавард); в сельских библиотеках, как правило, отсутствовали читальные залы.

Другим показателем, характеризующим культурную среду, было число выписываемых семьями газет и журналов. В Нагорно-Карабахской АО с 1923 г. выпускались на армянском языке областные газеты «Советакан Карабах» («Советский Карабах») и «Метаксагорц» («Шелководство»); кроме того, в 4-х районах выходили районные газеты на армянском языке. В 1970-е гг. почти каждая сельская семья выписывала газеты, несколько реже – журналы, причем нередко семьи выписывали сразу по нескольку газет и журналов. Например, в

селе Мец Тагер в 1974 г. из 450 подписчиков 114 получали по 5–6 экз. газет и журналов, 320 – по 2–3 экз., 10 – по 2 и 6 – по 1 экз. Обзор подписки показал, что население выписывало в основном местные газеты и республиканские из Армении. Так, в этом же селе 237 подписчиков (52,7%) получали газеты «Коммунист» (на русском языке), 113 (25,1%) – «Авангард» (на армянском языке), 110 (24,4%) – «Пионер канч» (на армянском языке), 90 (20,0%) – «Советакан Айастан» (на армянском языке) из Армянской ССР; 145 подписчиков (32,2%) получали областную газету «Советакан Карабах», 223 (49,6%) – районную газету (ПМА. 1974). В селе Талыш в 1975 г. 435 семей из 532 (81,8%) получали газеты «Коммунист», 225 (42,3%) – «Авангард», 304 (57,1%) – «Пионер канч», 182 (34,2%) – «Советакан Айастан», 346 (65,0%) – «Советакан Карабах», 494 (92,9%) – районную газету (ПМА. 1975). Центральные газеты и журналы выписывались библиотеками и школами.

Естественно, что культурные запросы людей обусловливались, помимо уровня образования, и такими факторами, как пол и возраст. Поэтому среди читателей сельских библиотек было больше лиц среднего (в основном мужчины) и молодого возраста; среди посетителей клубов также чаще можно было встретить юношей и девушек и среднего возраста мужчин. Немалую роль в этом продолжала играть и традиция. Поэтому пожилые, особенно женщины, за исключением представительниц сельской интеллигенции, считали предосудительным для себя появляться в молодежном клубе, но в то же время дома с интересом слушали радио и смотрели телевизор, хотя, как упоминалось выше, телевизионные программы в области шли только на русском и азербайджанском языках (впоследствии из Ирана, но без звука), что вызывало законное недовольство карабахских армян.

Неоднократные наблюдения в армянских селах Нагорного Карабаха позволяли говорить о том, что чтение литературы, выбор кинофильмов, прослушивание радиопередач, музыкальных концертов носили преимущественно этнический характер. Однако если старшее поколение отдавало явное предпочтение тем или иным формам своей национальной духовной культуры, то образованная молодежь и представители сельской интеллигенции, для которых языковой барьер в той или иной степени был преодолен и культурные потребности которых были значительно шире, стремились приобщиться также и к духовным ценностям других народов. Поэтому они нередко были зрителями Государственного армянского драматического театра им. Максима Горького (ныне – им. Ваграма Папазяна) (театр был открыт в г. Степанакерте в 1932 г.), в репертуар которого наряду с пьесами армянских писателей входили пьесы русской и мировой классической драматургии; Государственного ансамбля песни и танца Нагорного Карабаха (ансамбль

начал работать с 1959 г.), исполнявшего песни и танцы многих народов, и других коллективов.

Важно отметить, что для карабахских армян (преимущественно мужчин) уже издавна было характерно армяно-русское двуязычие и в меньшей степени – армяно-тюркское. Распространению среди них русского языка способствовало (после присоединения Карабаха к России) ведение здесь официального делопроизводства на русском языке, открытие русских школ, в том числе Реального училища в Шуши, которое считалось одним из лучших средних учебных заведений на Кавказе. В конце XIX–начале XX в. наиболее образованные и обеспеченные карабахские армяне посылали своих детей учиться в высшие учебные заведения в Москву, Петербург, Дерпт, Новороссийск и другие города, где те, естественно, совершенствовали свои знания в русском языке. Немаловажную роль в распространении русского языка в прошлом сыграло также и отходничество многих карабахских армян в Баку, Грозный, закаспийские области, где они сталкивались с разноязычным населением и где русский язык становился одним из языков общения. Развитию армяно-тюркского двуязычия у карабахских армян способствовали разного рода хозяйственные контакты, торговля, сезонное отходничество в районы с тюркским населением. В качестве иллюстрации приведу зафиксированное в конце XIX в. свидетельство очевидца о знании армянами Гадрута этих языков: «Армяне при встрече с татарами говорят по-татарски, а с русскими – по-русски. После принятия русского подданства и основания здесь с 1838 г. штаба … жители, часто вращаясь между русскими, имели возможность научиться по-русски; теперь почти всякий безграмотный поселянин в состоянии говорить по-русски» (*Давидбеков*, 1888. С. 186).

В советское время влияние русского языка в Карабахе заметно усилилось, чему способствовали повышение образовательного уровня, межнациональные контакты на производстве, во время службы в рядах Советской армии, средства массовой информации и т.п.

Наблюдения показывали, что знание русского языка в качестве второго в большей мере было распространено среди горожан, особенно среди интеллигенции, а также тех, кто работал в государственных учреждениях, предприятиях, в сфере обслуживания.

Это подтверждалось и статистическими материалами. Данные переписи 1970 г. (табл. 7) свидетельствуют о том, что свободное знание русского языка гораздо шире было распространено среди городского населения в целом (32,97%) по сравнению с сельским (8,11%), а также среди мужчин, как городских (38,19%), так и сельских (11,75%) по сравнению с женщинами – соответственно 28,17 и 4,76%. В то же время среди сельского населения была

больше доля лиц, главным образом мужчин, свободно владевших «другим» (в основном азербайджанским) языком: в селах 6,51% мужчин и 1,81% женщин, а в городе – соответственно 0,29 и 1,72%.

Таблица 7

Распределение армянского населения Нагорно-Карабахской АО по родному языку и второму языку, которым свободно владеет население (по данным переписи 1970 г.)*

	Всего чело-век	С родным языком, %			Из общего числа свободно владеют вторым языком, %		
		своей национальности	русским	другим	своей национальности	русским	другим
Все население							
Оба пола	121068	98,24			1,32		
Мужчины			1,74	0,02	1,10	17,21	3,44
Женщины	58032	98,52					
				0,02	1,53	21,42	5,25
	63036	97,98	1,46				
				0,00			
			2,00			13,34	1,77
В том числе городское население							
Оба пола		95,25	4,72		3,60		
Мужчины	44320			0,03	3,01	32,97	2,36
Женщины		96,00	3,98				
	21225			0,00	4,15	38,19	0,29
		94,55	5,42				
	23095			0,02		28,17	1,72
Сельское население							
Оба пола		99,97	0,02		0,01	8,11	
Мужчины	76748			0,00	0,01		4,06
Женщины		99,97	0,02			11,75	
	36807			0,00	0,01		6,51
		99,97	0,03			4,76	
	39941			0,00			
							1,81

**Составлено по: ИВПН 1970 г. Т. IV. С. 272.*

По переписи 1979 г., из 123076 армян родным считали язык своей национальности 118559 чел. (96,3%), русский – 4500 чел. (3,6%), азербайджанский – 15 чел. (0,1%), другой – 2 чел. (0,0%). При этом из общей численности армян свободно владели в качестве второго языка языком своей национальности 3497 чел. (2,8%), русским – 38653 чел. (37,4%), азербайджанским – 4611 чел.

(3,7%), другим – 24 чел. (0,2%) (Численность и состав населения СССР. 1984. С. 126,127. Процент вычислен автором).

Однако, если принять во внимание высказанную в литературе точку зрения, согласно которой за объективную основу двуязычия принимался сам факт общения и обмена мыслями между людьми разных национальностей (при этом степени владения вторым языком не придавалось решающего значения, важна была лишь способность установления контакта с лицом другой национальности и согласования действий в различных сферах жизни) (*Брук*, *Губогло*, 1975. С. 19, 20), то фактически процент карабахских армян, владевших вторым языком (в основном русским), был бы значительно выше. Надо учитывать также и тот факт, что данные переписи могли быть в ряде случаев формальными, поскольку не всегда опрашиваемый мог оценить, насколько хорошо он владел тем или иным языком. Мои неоднократные наблюдения свидетельствовали о том, что степень распространения в той или иной мере русского языка среди сельского армянского населения Нагорного Карабаха была в те годы существенно шире, чем среди сельских жителей Армянской ССР.

Одновременно для армян Нагорного Карабаха всегда была характерна высокая степень устойчивости родного языка, в том числе в форме карабахского диалекта. Так, в 1926 г. (табл. 8) 99,94% армянского населения области считали родным язык своей национальности, 0,05% – русский и 0,01% – тюркский. Между городским и сельским населением разница была небольшой.

Таблица 8

Распределение армянского населения Нагорно-Карабахской АО по родному языку
(по данным переписи 1926 г.)*

	Всего человек	С родным языком (%)			
		своей национальности	тюркским	русским	Прочими
Все население					
Оба пола	**111 694**	**99,94**	**0,01**	**0,05**	**0,00**
Мужчины	**56 185**	**99,93**	**0,01**	**0,05**	**0,00**
Женщины	**55 439**	**99,95**	**0,00**	**0,05**	**0,00**
В том числе городское население					
Оба пола	**2817**	**98,58**	**0,04**	**1,24**	**0,04**
Мужчины	**1517**	**98,29**	**0,07**	**1,48**	**0,07**
Женщины	**1300**	**98,92**	**0,00**	**1,01**	**0,00**
Сельское население					
Оба пола		**99,97**	**0,01**	**0,02**	**0,00**
Мужчины	**108 877**	**99,97**	**0,01**	**0,01**	**0,00**

Женщины	**54 708** **54 169**	**99,97**	**0,00**	**0,02**	**0,00**

**Составлено по: ВПН 1926 г. Т. XIV. С. 21. Процент вычислен автором.*

В 1959 г. (табл. 9) при сохранении в целом высокого процента (98,24%) армян с родным языком своей национальности, несколько увеличился процент армян с родным русским языком (1,74%), главным образом за счет городского населения (7,28%). В 1970 г. эти показатели в целом по области оставались такими же, как и в 1959 г. Небольшая разница заключалась в некотором увеличении процента мужчин с родным армянским языком и соответственно уменьшении процента женщин этой группы. Если же сравнивать городское и сельское население, то здесь наблюдалась большая разница. Материалы обеих переписей фиксировали, что среди горожан был значительно выше процент армян с родным русским языком, причем среди женщин этот процент был несколько больше, чем среди мужчин. Очевидно, этот факт объяснялся тем, что женщины-армянки, выйдя замуж за неармян, в основном за русских, начинали говорить в семье, а также с родственниками мужа по-русски, и это обстоятельство иногда становилось причиной признания ими русского языка родным. В эту же группу могли попасть и девушки (второе младшее поколение) из национально смешанных семей.

Таблица 9

Распределение армянского населения Нагорно-Карабахской АО по родному языку

(по данным переписи 1959 г.)*

	Всего человек	**С родным языком (%)**		
		своей национальности	**русским**	**другим**
Все население				
Оба пола	**110 053**	**98,24**	**1,74**	**0,02**
Мужчины	**51 654**	**98,33**	**1,63**	**0,02**
Женщины	**58 399**	**98,15**	**1,84**	**0,02**
В том числе городское население				
Оба пола	**20 159**	**92,63**	**7,28**	**0,08**
Мужчины	**9 325**	**93,19**	**6,75**	**0,05**
Женщины	**10 834**	**92,15**	**7,73**	**0,11**
Сельское население				
Оба пола	**89 894**	**99,49**	**0,48**	**0,01**
Мужчины	**42 329**	**99,47**	**0,51**	**0,01**
Женщины	**47 565**	**99,52**	**0,47**	**0,00**

**Составлено по: ИВПН 1959 г. Азербайджанская ССР. 1963. С. 140–145.*

В целом за период между переписями 1959 и 1970 гг. несколько увеличилась, главным образом среди горожан, доля лиц с родным армянским языком (на 2,62% в городе и на 0,48% в селах) и соответственно уменьшилась доля лиц с родным русским языком (на 2,56% в городе и на 0,46% в селах). В результате в 1970 г. в селах этот процент стал таким же, каким был в 1926 г. Думается, что одной из причин, способствовавших устойчивости родного армянского языка, стало повышение уровня образования на нем, в частности учеба карабахских армян в высших и средних специальных учебных заведениях городов Армянской ССР, чтение литературы и периодической печати на армянском языке. В то же время нельзя не учитывать и того факта, что за прошедший период из Нагорного Карабаха мигрировало много армянской молодежи, среди которой русский язык был распространен все же шире, чем среди старшего поколения. Кроме того, в перепись 1970 г. была включена графа о втором языке, которым владел опрашиваемый. Поэтому те лица, которые более или менее свободно владели русским языком в 1959 г., вполне могли указать, что их родной язык русский, а в 1970 г., когда этот вопрос был разделен, опрашиваемые могли отвечать уже более точно. В целом материалы переписей свидетельствовали о сохранении устойчивости родного армянского языка у карабахских армян.

Этнокультурные изменения в материальной сфере

Во второй половине XX в. традиционная культура армян Нагорного Карабаха, как и других жителей страны, подверглась значительным изменениям. Внедрение современной техники в народное хозяйство, развитие автомобильного транспорта, электрификация и газификация населенных пунктов, стандартизация и унификация материальной культуры приводила к постепенному сокращению в этой области быта этнической специфики, в результате чего в различных формах материальной культуры наблюдался синтез традиционного и нового, но в разной степени их сочетания.

Так, в хозяйственной жизни карабахских армян, как и в прошлом, основными занятиями оставались земледелие и скотоводство. В ведении хозяйства по-прежнему использовался трудовой опыт народа, его многовековые производственные навыки. В колхозах и совхозах развивались такие традиционные отрасли, как зерноводство, виноградарство, виноделие, винокурение, садоводство, овощеводство, шелководство, пчеловодство. Однако в этот период произошли заметные изменения в системах их ведения, структуре, степени интенсивности, в соотношении различных отраслей, оснащенности техникой. Поскольку о развитии экономики Нагорно-Карабахской АО в эти годы, об имевших место проблемах в хозяйственной сфере жизни карабахских

армян, в частности о факторах экономического давления на них со стороны властей Азербайджана уже говорилось выше, считаю возможным здесь на этом больше не останавливаться.

Хотя в области большую роль стал играть автомобильный транспорт, тем не менее при полном бездорожье в селах для внутрихозяйственных перевозок по-прежнему использовались такие народные средства передвижения, как волокуши, двухколесная арба, а в качестве вьючного транспорта – домашние животные: лошадь, мул и особенно осел.

Одновременно этническая специфика продолжала прослеживаться и в других компонентах материальной культуры карабахских армян.

Начну с поселений. Несмотря на резкое сокращение армянского сельского населения в послевоенный период, а также в дальнейшем, средняя людность сельских поселений в исследуемый период оставалась сравнительно высокой – около 500 человек. Наиболее крупным было село Чартар с населением около 4000 человек. Среди других относительно многолюдных поселений оставались села Атерк, Ванк, Талыш, Аветараноц, Гиши, Мец Тагер, Тог, Туми и др. Но при этом важно отметить, что сохранение относительно высокого среднего показателя людности сельских поселений свидетельствовало не о царившем в автономии благополучии, а объяснялось целенаправленной ликвидацией властями мелких сел, в которые (в условиях непрекращающейся миграции сельского населения) превращались прежде средние по численности поселения (*Валесян*, *Мурадян*, 1989. С. 30).

Если в прошлом для армянских поселений Нагорного Карабаха была характерна в основном неупорядоченная, но довольно плотная застройка, что во многом обусловливалось горным рельефом местности, то планировка поселений во второй половине XX в. стала уже не однотипной. Традиционная бессистемная планировка по-прежнему сохранялась в некоторых горных селах, где оставалось много старых домов, нередко постройки конца XIX–начала XX в., расположенных уступами по горным склонам (например: Туми, Цор). В таких селах нередко даже новые дома располагали, как и раньше, в зависимости от рельефа (например: Мец Тагер, Тагавард). Для поселений, которые были расположены в более плоскостной части и где интенсивнее велось жилищное строительство, стало характерным новое расположение домов – вдоль улицы (например: Атерк, Нахиджеваник, Аветараноц, Чартар). Однако большинство поселений имело смешанную планировку: новые дома ставили, как правило, вдоль улицы, а старые сохраняли прежнюю традиционную застройку (например: Ванк, Ннги, Сос, Талыш, Хндзиристан).

В исследуемый период общественным центром в поселениях, где происходили встречи и беседы односельчан, главным образом мужчин старшего

поколения, стали преимущественно административные и культурно-бытовые учреждения села – правление колхоза или дирекция совхоза, сельсовет, клуб, магазин. В то же время не потеряли своего значения как места сбора односельчан считавшиеся по-прежнему священными родники, большие раскидистые деревья, очаги, *тонратуны* (последние оставались местом сбора женщин). В 1960–1970-е гг. практически во всех селах Нагорного Карабаха (как и Армении) на средства их жителей (в том числе и живших в то время в других местах, но продолжавших принимать участие в крупных событиях своих родных сел) были построены памятники односельчанам, павшим в годы Великой Отечественной войны.

Большое значение для преобразования внешнего облика поселений имело строительство новых домов, наряду с которыми в 1968–1974-х гг. в карабахских селах оставалось много домов и старой постройки, относящейся к периоду до 1918 г. (табл. 10).

Таблица 10

Строительство жилых домов (по годам), %

Село, район	Всего семей	Год обследо-вания	До 1918	1919-1940	1941-1945	1946-1955	1956- к году обследо-вания	Дома нет
Шош, Аскеранский	1178	1968	114,1	43,3	-	5,6	28,6	8,4
Нахиджеваник, «-«	127	1968	330,7	22,1	-	10,2	34,6	2.4
Хндзиристан, «-«	227	1968	118,5	44,0	0,9	7,0	22,5	7,1
Сос, Мартунинский	243	1968	112,8	18,9	-	4,9	62,6	00,8
Тагавард, «-«	167	1972	29,9	16,2	-	6,0	26,4	21,5
Тог, Гадрутский	221	1974	228,1	117,2	0,9	4,5	25,8	223,5
Ванк, «-«	44	1969	75,0	6,8	-	-	2,3	15,9
Айгестан, «-«	46	1969	73,9	4,4	-	-	-	21,7
Норашен, «-«	20	1969	85,0	5,0	-	-	-	10,0
Тагасер, «-«	144	1969	54,9	7,0	-	1,4	16,7	20,1
Таг, «-«	39	1969	71,8	10,2	-	-	-	18,0
Вардашат, «-«	47	1969	70,2	-	-	-	2,1	27,7
Ванк, Мартакертский	331	1968	3,3	28,4	2,1	9,1	50,7	6,4
Талыш, «-«	508	1968	0,4	30,1	1,4	16,5	50,8	0,8

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских Советов. Процент вычислен автором (ПМА. 1968, 1969, 1972, 1974).*

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в большинстве обследованных поселений (за исключением небольших сел Гадрутского района) Нагорного Карабаха жилищное строительство развернулось в основном с 1956 г. Например, к 1968 г. новый дом в селе Шош имела 51 семья (из 178, или 28,6%), в селе Нахиджеваник – 44 семьи (из 127, или 34,6%), в селе Хндзиристан – 51 семья (из 227, или 22,5%). Более половины семей имели к этому году новые дома в селах Ванк (Мартакертского района) – 168 семей (из 331, или 50,7%), Талыш – 258 семей (из 508, или 50,8%) и особенно в селе Сос – 152 семьи (из 243, или 62,6%). Одновременно повсюду (за исключением сел Ванк и Талыш) сохранялось немало старых домов, выстроенных до 1918 г. Такие дома в те годы имели около трети семей в селах Нахиджеваник (30,7%), Тагавард (29,9%), Тог (28,1%), но особенно много семей жили в старых домах в небольших селах Гадрутского района – от 79 семей (из 144, или 54,9%) в селе Тагасер до 17 семей (из 20, или 85,0%) в селе Норашен. Кроме того, почти во всех селах были зафиксированы вновь образованные семьи, которые на момент обследования не имели собственного дома и фактически продолжали жить совместно с прежней, чаще родительской, семьей. Наибольшая доля таких семей была отмечена в селах Тог (23,5%) и Вардашат (27,7%).

Процесс строительства новых домов продолжался и в последующие годы. Так, к 1975 г. в ряде сел в новых домах жили более половины семей, например: в селах Ванк (Мартакертский район) – 54,2% семей, Нахиджеваник – 54,9%, Талыш – 60,6%, Вардадзор – 68,4%, Атерк – 74,8% (ПМА. 1975).

При строительстве нового дома семьям оказывалась помощь: с одной стороны, колхоз предоставлял своим членам долгосрочную ссуду, а с другой стороны, в селах сохранялся традиционный обычай взаимопомощи, когда в постройке жилого дома принимали участие родственники и соседи, главным образом своим личным трудом.

Особый интерес в этом отношении представляло село Чартар Мартунинского района. Исстари его жители имели свои жилища в скалах, приспособив для этой цели естественные углубления в них (подобные жилища были характерны и для соседнего Горисского района Армении). И только в 1930-х годах они начали переселяться на плоскость, где стали строить новые дома. Усилился этот процесс после 1950-х годов, когда уже все село расположилось на плоскости. Застройка его общественными зданиями и жилыми домами велась по заранее составленному проекту. В результате облик села Чартар был в корне изменен. К 1974 г. это стало самое большое село в области, насчитывающее около 1000 домов, большинство из которых были новыми, отвечающими возросшим к тому времени культурным требованиям. В центре села было выстроено красивое здание из розового туфа – Дворец

культуры, построенный по образцу здания Театра оперы и балета им. А. Спендиарова в Ереване. В селе было много различных культурных и бытовых учреждений – 4 школы, больница, 4 магазина (из них 2 универмага), гостиница, дом отдыха для колхозников, ателье, комбинат бытового обслуживания, баня, пекарня. Это село, где был колхоз-миллионер, стало показательным для Нагорного Карабаха (ПМА. 1974).

Сохранявшиеся в 1960–1970-е гг. во многих поселениях Карабаха дома старой постройки представляли собой, как правило, довольно добротные каменные двухэтажные дома, с балконами на оба этажа, с двухскатными крышами, покрытыми жестью или черепицей. В свое время (конец XIX–начало XX в.), как упоминалось выше, эти дома, выстроенные в подражание городским, были новшеством для карабахских сел. Их строили в основном в тех районах (Варанда, Дизак), в которых сильнее было развито отходничество в крупные города. Поэтому именно в этих бывших районах (позднее Мартунинский и Гадрутский) они дольше всего сохранялись. Например, в Гадрутском районе дома, построенные до 1918 г., в 1974 г. составляли в селе Мец Тагер – 29,1%, в селе Туми – 74,7%. В то же время, поскольку в более отдаленных горных селах Хачена и Джраберда в первой трети XX в., а иногда и позднее еще продолжали бытовать традиционные жилища – *глхатуны* (*карадамы*), там быстрее, уже с 1920-х годов, вместо них стали строить дома нового типа. Однако в новых домах, по наблюдениям С.Д. Лисициана, повторялись некоторые черты старого народного жилища: задняя стена нижнего этажа дома укреплялась в склоне горы, а боковые стены в обоих этажах выдвигались вперед, образуя основу для балконов, в них оставлялись ниши-очаги для приготовления пищи. Нижний этаж такого дома отводился для хранения домашних запасов, а верхний предназначался для жилья и приема гостей. Окна, узкие снаружи, и расширяющиеся вовнутрь, проделывались в боковых стенах со стороны балкона (*Лисициан*, 1925. С. 106, 107).

Новые дома в селах Карабаха со второй половины XX в. строили также из камня, в основном двухэтажными, с балконами в два этажа, но, в отличие от прошлого, их уже не ставили вплотную к склону горы. Нижний этаж по традиции был приспособлен для хозяйственных нужд, а верхний – жилой. Однако вновь построенные дома заметно отличались от традиционных своей благоустроенностью. Так, вместо одной большой комнаты верхнего этажа делали две (иногда три) жилые комнаты – обычно спальню и гостиную, что обеспечивало более удобный быт для семьи; значительно увеличились по размеру и числу окна; стали просторнее балконы, почти всегда остекленные, причем не только балкон второго этажа, что делали иногда и раньше, но нередко и первого. В нижнем этаже дома с одной стороны находилась, как

правило, кухня с газовой плитой, там же хранилась различная утварь, а также заготовленные впрок продовольственные припасы: домашние сыр и масло, соленья, маринады, вино, компоты и т.д. С другой стороны этого этажа часто размещалась еще одна жилая комната, в которой обычно обедали и спали старшие члены семьи с внуками, особенно летом, так как там было прохладнее. Позднее в нижнем этаже дома некоторые семьи, в основном интеллигенции, стали устраивать ванные комнаты с душем. Полы комнат верхнего этажа делали деревянными, их обычно красили, а нижнего – как правило, глинобитными.

Домашний скот содержался в хлеву, это были специально построенные из камня удлиненные низкие помещения (*гом*, мест. *гём*), которые по существовавшей здесь традиции находились несколько обособленно от жилого дома.

Постепенно менялось и внутреннее убранство жилища, его интерьер. Уже в 1930–40-х годах в Карабахе повсеместно стала распространяться покупная фабричная мебель – столы, стулья, платяные шкафы. С конца 1950-х годов в быт сельских семей, в первую очередь рабочих и служащих, стала входить и более дорогая современная на тот период мебель – серванты, деревянные кровати, диваны, трюмо и т.п. Однако происходившие изменения в интерьере жилища, отвечающие возросшим на тот период культурным потребностям сельского населения, не означали исчезновение национальных традиций, которые продолжали жить в 1960–80-е гг. Так, в домах карабахских армян прочно сохранялись такие традиционные элементы национального убранства, как ворсовые и безворсовые (*карпет*) ковры, большей частью домашнего производства. Ковроткачество сохранялось и в 1970–80-е гг., однако им занимались лишь пожилые женщины. Большое внимание в семьях по-прежнему уделялось постельным принадлежностям, причем число их в силу стойко сохранявшегося обычая гостеприимства часто намного превышало число членов семьи. По традиции одеяла и тюфяки шили из овечьей шерсти, которую периодически мыли и взбивали. Особенно много новых постельных принадлежностей было в семьях, в которых росли дочери, поскольку полагалось в те годы дать им в приданое по два их комплекта. Многочисленные постельные принадлежности, которые складывали друг на друга чуть ли не до потолка, занимали две-три, а иногда и четыре кровати в доме. По сравнению с прошлым значительно увеличилось количество постельного белья, улучшилось качество применяемых для шитья одеял тканей, в частности для лицевой части одеял стали использовать дорогие шелковые ткани.

Во многих сельских домах в 1970–1980-е гг. сохранялись еще такие предметы традиционного быта, как «ларь-амбар» для хранения зерна и муки, который стоял тогда не в жилом помещении, как раньше, а на балконе или на

кухне; традиционная люлька – *ororoц,* заменяемая постепенно детской кроваткой; старинная деревянная прялка с горизонтальным веретеном – *чахарак,* за которой продолжали прясть шерсть женщины старшего поколения; специальные деревянные, покрытые цветными жестяными украшениями сундуки, которые невестка приносила с собой из родительского дома и в которых она хранила свою одежду и украшения. Но в то время в таких сундуках хранили свою одежду только пожилые женщины. Повсеместно сохранялись традиционные печи *тониры*, которых по существующей здесь традиции продолжали строить в стороне от жилого дома под специальными навесами в разных кварталах села из расчета один *тонир* на несколько домов.

Одежда сельских армян Нагорного Карабаха, претерпев на протяжении XX в. существенные перемены, в 1960–80-е гг. в целом характеризовалась определенным сочетанием национальных форм (а чаще отдельных их элементов) с новыми общеевропейскими. В основном в те годы наблюдались возрастные различия в одежде. Традиционный народный костюм карабахской замужней армянки – *hайавари* продолжал бытовать, как и в соседнем Сюнике, только среди женщин старшего поколения. Но это не всегда был полный комплекс старинной одежды. Чаще всего это была традиционного покроя красного цвета рубаха – *вирви hалав*, поверх которой надевали традиционную распашную одежду, обычно из синего, зеленого или фиолетового цвета сатина или шелка – *хлыг* (мест. название *архалуха*) или *габу*, подол которой состоял из трех частей и доходил почти до пяток. Непременной принадлежностью костюма служил пояс – *готи, кямар* – как и в прошлом, обычно из длинного куска материи красного цвета или реже кожаный с серебряными пряжкой и нашитыми пластинками.

Что касалось сложного традиционного головного убора со старинными украшениями замужней карабахской армянки, то его продолжали носить только самые старые женщины (обычно в возрасте более 80 лет). У некоторых пожилых армянок полный комплекс национальной одежды, включая и головные украшения, и серебряный пояс, хранились в те годы дома в сундуке (по их словам, они хотели быть похороненными в этой одежде), а носили они тогда платья, отрезные по талии и присборенные, с длинными рукавами, темных тонов, передник, на голове – платок или косынку, на ногах – туфли или тапочки фабричного производства. Женщины среднего поколения обычно носили одежду европейского типа – костюмы, платья, юбки с кофтами и т.д. Однако среди этого поколения женщин еще продолжали устойчиво сохраняться традиционные представления о «приличии»: поэтому их платья были обычно неярких тонов, с небольшим вырезом и длинными рукавами, в любую погоду они ходили в чулках, голову нередко покрывали косынкой.

В то же время одежда молодых женщин и девушек уже почти ничем не отличалась от городской. Как и горожанки, они предпочитали тогда, особенно в праздники, нарядные платья модного покроя и из модных тканей, красивые трикотажные изделия, туфли на каблуках. Но замужние молодые женщины по-прежнему придерживались традиции носить чулки даже в теплую погоду, одевать платья более строгого фасона и сдержанных тонов. В 1970–1980-е гг. общеевропейская мода все шире проникала в быт сельских жителей и активно воспринималась прежде всего молодежью и сельской интеллигенцией.

Мужской национальный костюм карабахских армян, во многом близкий к общекавказскому, в те годы практически не сохранился. Можно было наблюдать лишь некоторые его элементы, использовавшиеся в качестве производственной одежды. Это были удобные в полевых горных условиях вязаные шерстяные орнаментированные носки – *гюльба* и сделанная из сыромятной кожи обувь – *трех*. Эти же элементы национального костюма, а также иногда и шапки из овечьей шкуры продолжали носить старики. Мужчины же среднего поколения и особенно молодежь носили одежду только городского типа, причем юноши предпочитали костюмы и сорочки модного для того времени покроя.

В праздники сельские жители – как мужчины, так и женщины, особенно молодые – носили также городскую одежду, но из более дорогих тканей и модного силуэта. Свадебной одеждой у армян также стала общераспространенная в городах одежда: у невесты весь ансамбль должен был быть белого цвета – платье современного покроя, фата, украшенная цветами, перчатки, туфли, у жениха – черного цвета костюм и белая сорочка. Специальной траурной одежды у сельских жителей, как правило, не было. Обычно молодые и среднего поколения женщины присутствовали во время похорон и поминок в повседневных, нередко пестрых платьях. Лишь пожилые женщины дополняли свой будничный костюм черным головным платком. Мужчины надевали обычную повседневную одежду.

Таким образом, основная тенденция развития одежды сельского армянского населения Нагорного Карабаха во второй половине XX в. сводилась к ее сближению с общеевропейской формой одежды, что наглядно проявлялось в костюме сельской молодежи и представителей среднего поколения, особенно интеллигенции.

Наибольшую устойчивость сохраняет, как известно, национальная пища. Как и в далеком прошлом, во второй половине XX в. она по-прежнему сохраняла среди карабахских армян свой традиционный характер. Так, большой удельный вес в их рационе продолжал занимать пшеничный хлеб, который сельское население предпочитало тогда, особенно в праздники, выпекать дома,

что свидетельствовало о стойкости традиции. Значительное место в пищевом рационе по-прежнему отводилось таким разнообразным традиционным мясным, молочным, крупяным и овощным блюдам, как, например, *толма* (*долма*), *хоровац, хашлама, хаш, бозбаш, танов, мацун,* домашние сыры и масло, *куркут, хашил, хавиц, плав, лобии* т.д. Сохранялось и такое любимое и распространенное только в Карабахе мучное изделие с зеленью, как *жингялов hац.* В качестве сладких блюд употребляли фрукты в свежем и сушеном виде, а также приготовленные в домах сладости – *кяту,* халву, *дошаб,* разные сорта варенья и т.д. Как и в прошлом, широко было распространено маринование и соление овощей и дикорастущих съедобных растений. Эти растения, а также огородную зелень ели в большом количестве в свежем виде, а зелень также сушили и заготовляли впрок для приготовления специальных блюд. К числу традиционных обрядовых блюд по-прежнему относились *куркут* (пшеничная каша) с мясом, отварная курица, яичница с медом, отварная фасоль, из напитков – тутовая водка.

Однако несмотря на устойчиво сохранявшийся в те годы традиционный характер пищи, тем не менее и в ней происходили некоторые изменения. Так, в связи с развитием государственной и кооперативной торговли, пища карабахских армян, как и других народов страны, обогащалась за счет введения в рацион новых продуктов промышленного изготовления, например, макарон, кондитерских изделий и т.д. Кроме того, наблюдалось расширение ассортимента излюбленных блюд за счет освоения рецептов национальной кухни других народов. В частности, во многих сельских семьях, не говоря уже о национально смешанных, стали нередко готовить борщ, соусы, всевозможные салаты, винегреты, котлеты. Примечательно, что соус (отварное мясо с картофелем) вошел в число обрядовых блюд и стал обязательным в свадебной и поминальной пище. Новым стало консервирование на зиму компотов из фруктов и ягод, приготовление разнообразных соков.

Заметные изменения произошли в бытовой утвари местных армян, в традиционной сервировке их стола. В тот период прочно вошла в сельский быт фабричная фарфоровая посуда, металлические ложки, вилки, алюминиевые и эмалированные кастрюли, миски, тазы и т.д. Одновременно продолжала употребляться в быту и традиционная деревянная, медная и глиняная посуда. Так, всюду были распространены глиняные кувшины для хранения вина, молока, *мацуна*, сыра, солений, медная посуда для приготовления некоторых традиционных блюд, медные и деревянные подносы. Воду приносили из родника и хранили в большом деревянном сосуде – *куж*. Широко использовались выдолбленные из ствола дерева или сделанные из глины традиционные маслобойки – *хноци*, деревянные корыта для теста, стирки – *ташт*,

различной величины чаны – *кот*, деревянные ложки и черпалки. Традиционную деревянную и гончарную посуду изготовляли сельские мастера, в частности такими мастерами продолжали славиться села Туми, Хндзиристан, Ннги. Эта посуда пользовалась большим спросом, особенно глиняная, так как была необходимой для приготовления традиционных блюд.

Суммируя приведенные данные по материальной культуре армян Нагорного Карабаха, отмечу, что в 1960–1980-е гг. во всех ее компонентах в той или иной степени наблюдалось своеобразное сочетание традиционных форм с новыми, характерными в целом для армян и других историко-этнографических областей, в результате чего прежняя локальная специфика материальной культуры карабахских армян постепенно стиралась. Важной тенденцией развития материальной культуры всего народа являлось исчезновение значительных в прошлом социальных различий, сближение элементов материальной культуры сельского населения с городским.

Этнокультурные изменения в семье

Известно, что семья как один из важнейших социальных институтов обладает устойчивой этнической спецификой, поскольку основные черты семейного уклада у каждого народа сформировывались на основе глубокой национальной традиции, тесно связаны с его культурой и национальным характером. С одной стороны, семья органически связана со всей жизнью общества, а с другой стороны, она сама как продукт определенной этнической среды оказывает на него влияние, в частности главным образом через семью осуществляется важнейший процесс воспроизводства населения в его этническом своеобразии, происходит социализация подрастающего поколения, формирование его духовного облика, национальной идентичности. Поэтому исследование основных процессов, происходящих в семейном быту различных этносов, всегда представляло научный интерес.

Одним из существенных признаков семьи является ее структура, на которую оказывают влияние социально-экономические, этнические, культурно-бытовые и иные факторы.

Собранные материалы свидетельствуют о том, что в исследуемый период преобладающей формой сельской семьи у карабахских армян была малая семья, включавшая обычно родителей, их малолетних или не состоявших в браке детей, нередко престарелых родителей главы семьи (или чаще одного из них – овдовевшего). Малые семьи включали также малолетних или не состоявших в браке братьев и сестер главы семьи.

Проведенное мною по данным похозяйственных книг сельских Советов в 1968–1987 гг. обследование 9886 семей (включая хозяйства одиночек) 24 сел

области (в том числе в 19 из них неоднократно) показало (табл. 11), что около половины (46,0%) составляли семьи из двух поколений, но при этом доля их, по сравнению с 1960-ми годами, постепенно снижалась: с 48,9 до 47,7% в 1970-е гг. и 41,4% в 1987 г. Наиболее заметно это произошло в селах Нахиджеваник (с 55,1 до 37,5%), Хндзиристан (с 48,0 до 36,1%), Сос (с 49,8 до 34,8%), Ванк (Мартакертский район) (с 59,3 до 42,2%). К 1987 г., по сравнению с 1970-ми годами, существенно сократилась доля таких семей в селах Вардадзор (с 58,6 до 45,3%), Вардашат (с 66,0 до 35,2%), Атерк (с 55,9 до 45,0%). В то же время в некоторых других селах доля таких семей к 1987 г., напротив, несколько увеличилась: в селах Гиши (с 44,9 до 49,1%), Таг (с 33,3 до 45,5%) и особенно Кармракуч (с 39,2 до 64,9%). По своей структуре двухпоколенные семьи в подавляющем большинстве представляли собой семьи из родителей (намного реже – одного из них) и их неженатых (незамужних) детей. Наряду с ними были зафиксированы и такие двухпоколенные семьи, многие из которых состояли из представителей старшего поколения (либо одного из них) и их внуков.

Треть семей (33,1%) составили однопоколенные семьи (включая хозяйства одиночек), но доля этих семей варьировала в исследуемый период не столь заметно: от 31,7% в 1960-е гг. до 34,2% в 1970-е гг. и 33,4% в 1987 г. Наибольшее увеличение доли таких семей к 1987 г., по сравнению с 1960-е гг., произошло в тех же селах, в которых наблюдалось сокращение доли семей из двух поколений: в селах Нахиджеваник (с 25,2 до 43,0%), Хндзиристан (с 37,0 до 45,9%), Сос (с 16,1 до 29,6%), Ванк (Мартакертский район) (с 22,7 до 37,4%), Талыш (с 13,8 до 36,5%). Однопоколенные семьи представляли собой главным образом семьи одиноких стариков-родителей (или одного из них), дети которых жили либо в этом же селе, но отдельно, либо, что наблюдалось чаще, переехали в города, в основном Армении или России. Обследование 1970-х и 1987 гг. показало, что из общего числа (2362) однопоколенных семей в 2066 семьях, т.е. в 87,5%, жили либо только пожилые супружеские пары (в 777 случаях), либо одиночки – пожилая женщина (в 1151 случае) или старик (в 138 случаях). Наличие во всех селах столь большого числа подобных семей, доля которых увеличилась с 85,3% в 1970-е гг. до 90,7% в 1987 г., было связано с интенсивным процессом вынужденной миграции из области армянской молодежи.

Меньший удельный вес составили семьи из трех поколений (20,1%), объединявшие, как правило, родителей (чаще одного из них – овдовевшего) и одного женатого сына с детьми. Доля таких семей к 1987 г., по сравнению с 1960-ми гг., несколько увеличилась: с 18,8 до 24,1%, что можно было объяснить, с одной стороны, трудностями, связанными с постройкой нового

дома для женившегося сына, а с другой стороны, нежеланием детей оставлять своих пожилых родителей одних.

Семьи с четырьмя поколениями составляли буквально единицы и то не во всех селах. Их было зафиксировано в 1960-е гг. в 14 селах 14 (0,6%), в 1970-е гг. в 23 селах– 33 (0,7%), в 1987 г. в 11 селах – 33 (1,1%); всего за эти годы процент их составил 0,8%.

Неразделенные семьи в те годы были крайне редкими. Если еще в 1950-е–начале 1960-х годов можно было их встретить, то в дальнейшем они почти все разделились. Так, в 1972 г. в селе Шош была зафиксирована только одна неразделенная семья из 13 человек, состоявшая из родителей и трех женатых сыновей. Но эта семья была уже накануне своего раздела, так как старший сын построил в селе новый дом и должен был вскоре переехать в него с женой и двумя детьми, а средний сын с женой и сыном собирался переехать в город Степанакерт. С родителями оставался, как того требовала традиция, младший сын с женой и двумя детьми. В том же году одна неразделенная семья двух женатых братьев из 6 человек была отмечена мною в селе Ванк Мартакертского района (ПМА. 1972).

Известно, что в селах Нагорного Карабаха давно уже наметилась тенденция к делению больших патриархальных семей. Так, еще во время своей поездки в 1924 г. С.Д. Лисициан отмечал: «Есть, однако, основание думать, что в древности, как это и теперь замечается даже в самых глухих районах Нагорного Карабаха, здесь не любили селиться вместе обширными, разросшимися семействами, охватывающими несколько поколений, и очень рано взрослые женатые сыновья или братья откалывались от основного очага в самостоятельную хозяйственную единицу и обзаводились своим отдельным домом. По крайней мере, все опросы относительно последних 3-4 поколений указывают на установившийся издавна обычай такого раннего выделения взрослых сыновей и братьев. При этом очень характерным является тот факт, что при переходе в новое помещение обособившаяся семья не имела обыкновения (как это делалось в других провинциях) брать с собой огонь из родительского очага для разведения первого огня у себя» (*Лисициан*, 1925.С. 100).

В исследуемый мною период в Нагорном Карабахе встречались также семьи, в которые входили и родственники по боковой линии. Так, в поселке Гадрут в двух семьях жили племянницы глав семей (дочери братьев); в селе Сос в семье А. жила вдова брата главы семьи, в семье Х. – двое детей умершей сестры главы семьи, в семье А. – неженатый брат его отца (1893 г. рожд.); в селе Ванк Мартакертского района в одной семье жила дочь сестры главы семьи; в селе Хндзиристан в одной семье жила дочь *керри* (дяди по материнс-

кой линии) главы семьи. Иногда с семьей брата жила его незамужняя сестра, например, в двух семьях в селе Сос, в одной семье в селе Ванк (ПМА. 1972).

В некоторых сельских семьях жили зятья-примаки, и хотя отношение к ним в те годы, по сравнению с прошлым, во многом переменилось, среди старшего поколения продолжала еще бытовать традиция отрицательного отношения к примачеству. Обычно в доме жены поселялся приезжий мужчина, который еще не успел обзавестись собственным хозяйством, или же когда его жена была единственной дочерью и мужчин в семье не было. Например, в селе Сос в семье А. было 9 человек: глава семьи, его жена, дочь с мужем (примаком), четверо их детей и жена внука. В семье М. в этом же селе было 6 человек: глава семьи – женщина, ее дочь с мужем (примаком) и трое их детей. В обоих случаях сыновей в семье не было (ПМА. 1972).

Для сравнения приведу собранные мною в тот же период в разных историко-этнографических областях Армении полевые материалы по поколенному составу семей (табл. 12), резко отличавшиеся по этому признаку от семей карабахских армян и иллюстрировавшие иную тенденцию, в частности к сокращению и без того небольшой в них доли однопоколенных семей (с 14,3 до 7,4%) и к увеличению доли семей из двух (с 59,9 до 62,8%) и трех (с 25,3 до 28,7%) поколений, что свидетельствовало о разных условиях формирования семейной структуры армян в Нагорном Карабахе и в Армении.

Таблица 11

Распределение семей по числу поколений в Нагорно-Карабахской АО*

Село, район	Годы обследования	Всего семей (включая одиночек)	В том числе с числом поколений, в %			
			1	2	3	4
Аветараноц, Аскеранский	1974 1987	261 252	32,6 28,6	51,7 48,8	15.8 21,8	0.4 0,8
Вардадзор, «-«	1975 1987	128 117	26,6 29,9	58,6 45,3	14,8 23,1	- 1,7
Нахиджеваник, «-«	1968 1975 1987	127 130 128	25,2 33,8 43,0	55,1 46,9 37,5	19,7 18,5 17,9	- 0,8 1,6
Хндзиристан, «-«	1968 1974 1987	227 220 194	37,0 39,1 45,9	48,0 49,1 36,1	13,7 10,9 18,0	1,3 0,9 -
Шош, «-«	1968 1972	178 164	35,4 36,0	50,6 50,6	14,0 12,8	- 0,6
Гиши, Мартунинский	1974 1987	254 287	16,1 17,4	44,9 49,1	37,0 32,8	2,0 0,7
Нги, «-«	1974	123	36,6	46,3	17,1	-

Сос, «-«	**1968**	**243**	**16,1**	**49,8**	**33,3**	**0,8**
	1974	**256**	**18,0**	**49,2**	**32,0**	**0,8**
	1987	**247**	**29,6**	**34,8**	**35,2**	**0,4**
Тагавард, «-«	**1972**	**167**	**27,5**	**50,3**	**21,6**	**0,6**
Азох, Гадрутский	**1974**	**181**	**44,2**	**46,4**	**9,4**	**-**
	1987	**181**	**32,6**	**42,5**	**24,3**	**0,6**
Айгестан, «-«	**1969**	**46**	**23,9**	**58,7**	**17,5**	**-**
	1974	**49**	**24,5**	**49,0**	**24,5**	**2,0**
Ванк, «-«	**1969**	**44**	**31,8**	**36,4**	**29,5**	**2,3**
	1974	**35**	**25,7**	**40,0**	**31,4**	**2,9**
Вардашат, «-«	**1969**	**47**	**21,3**	**66,0**	**12,7**	**-**
	1974	**71**	**45,1**	**35,2**	**18,3**	**1,4**
Кармракуч, «-«	**1969**	**74**	**40,5**	**39,2**	**20,3**	**-**
	1974	**57**	**24,6**	**64,9**	**10,5**	**-**
Мец Тагер, «-«	**1974**	**445**	**36,4**	**48,5**	**14,2**	**0,9**
Норашен, «-«	**1969**	**20**	**75,0**	**25,0**	**-**	**-**
	1974	**10**	**80,0**	**20,0**	**-**	**-**
Таг, «-«	**1969**	**39**	**53,9**	**33,3**	**12,8**	**-**
	1974	**55**	**43,6**	**45,5**	**10,9**	**-**
Тагасер, «-«	**1969**	**144**	**35,4**	**49,3**	**14,6**	**0,7**
	1974	**127**	**37,8**	**48,0**	**14,2**	**-**
Тог, «-«	**1974**	**221**	**45,7**	**44,8**	**9,5**	**-**
	1987	**196**	**48,5**	**39,8**	**11,7**	**-**
Туми, «-«	**1974**	**297**	**42,4**	**41,4**	**15,5**	**0,7**
Атерк, Мартакертский	**1975**	**587**	**21,3**	**55,9**	**22,6**	**0,2**
	1987	**545**	**18,2**	**45,0**	**34,1**	**2,7**
Ванк, «-«	**1968**	**331**	**22,7**	**59,3**	**17,7**	**0,3**
	1975	**282**	**30,9**	**52,5**	**16,3**	**0,3**
	1987	**348**	**37,4**	**42,2**	**19,3**	**1,1**
Мохратаг, «-«	**1968**	**210**	**11,9**	**54,3**	**33,3**	**0,5**
Талыш, «-«	**1968**	**508**	**13,8**	**59,6**	**24,6**	**2,0**
	1975	**532**	**19,7**	**57,1**	**22,4**	**0,8**
	1987	**501**	**36,5**	**34,9**	**27,0**	**1,6**
Итого	**1960-е гг.**	**2238**	**31,7**	**48,9**	**18,8**	**0,6**
	1970-е гг.	**4652**	**34,2**	**47,7**	**17,4**	**0,7**
	1987 г.	**2996**	**33,4**	**41,4**	**24,1**	**1,1**

Таблица 12

Распределение сельских семей по числу поколений в Армянской ССР*

Годы обследования	Всего семей (включая одиночек)	Число поколений в семье (%)			
		1	2	3	4
1965–1967	**4062**	**14,3**	**59,9**	**25,3**	**0,5**
1971, 1976, 1977	**4970**	**13,9**	**61,3**	**24,3**	**0,5**
1979, 1981, 1983, 1985	**11 088**	**7,4**	**62,8**	**28,7**	**1,1**

**Составлено по данным похозяйственных книг сельских Советов 20 сел в 1960-е гг., 23 сел в 1970-е гг. и 46 сел в 1979 и в 1980-е гг. (Тер-Саркисянц, 1998.С. 144).*

Со структурой семьи связан вопрос и о ее численности. Проведенное обследование 9886 семей карабахских армян (табл. 13) показало, что в целом за почти 20-летний период с 1968 по 1987 гг. примерно в каждом пятом случае (19,5%) жили только одиночки, а вместе с малочисленными семьями в 2–3 человека их было большинство (47,1%), т.е. почти половина. Чуть больше четверти (25,7%) представляли собой семьи в 4–5 человек; примерно каждая пятая семья (21,4%) состояла из 6–7 человек и только 5,8% семей были многочисленными – в 8 и более человек. При этом в 1970-е гг., по сравнению с 1960-ми гг., несколько увеличилась доля одиночек и малочисленных семей в 2–3 человека (соответственно с 19,7 до 20,1% и с 26,4 до 29,1%). Особенно заметно это произошло в селах Нахиджеваник (с 12,6 до 16,2%), Вардашат (с 14,9 до 31,0%) и Талыш (с 6,0 до 11,3%). К 1987 г., по сравнению с 1970-ми гг., доля одиночек и семей в 2–3 человека, хотя и несколько сократилась – до 46,1%, но по-прежнему оставалась высокой.

Собранные мною в первой половине 1980-х годов идентичные материалы по 12 264 хозяйствам 46 сел Армении выявили иную картину: там одиночки составили лишь 9,6%, малочисленные семьи в 2–3 человека – 20,2%, многочисленные семьи в 8 и более человек – 11,4% (ПМА. 1981, 1983, 1985).

Эту же разницу в численном составе армянских семей в Нагорном Карабахе и в Армении иллюстрируют и материалы переписи 1979 г.: в Нагорном Карабахе средний размер городской семьи (в эту рубрику не были включены одиночки) равнялся 4,4 чел., сельской – 4,6 чел., в Армении – соответственно 4,5 и 5,2 чел. (Численность и состав населения СССР. 1984. С. 248, 249, 316, 317).

Таблица 13

Распределение семей по численному составу в Нагорно-Карабахской АО*

Село, район	Годы обследования	Всего семей (включая одиночек)	В том числе одиночки, %	Семьи, состоящие из (число человек), %			
				2-3	4-5	66-7	88 и более
Аветараноц, Аскеранский	1974 1987	261 252	22,6 22,2	20,7 21,0	21,1 30,6	28,7 21,8	6,9 4,4
Вардадзор, «-«	1975 1987	128 117	9,4 12,8	30,5 32,5	26,5 30,8	28,9 18,8	4,7 5,1
Нахиджеваник, «-«	1968 1975 1987	127 130 128	12,6 16,2 21,1	30,6 30,8 32,0	16,6 24,6 24,2	26,8 19,2 18,8	13,4 9,2 3,9
Хндзиристан,«-«	1968 1974 1987	227 220 194	26,4 27,3 26,8	23,8 25,9 33,0	19,4 19,5 21,1	22,9 20,5 15,5	7,5 6,8 3,6
Шош, «-«	1968 1972	178 164	21,9 22,0	25,8 32,9	26,4 22,0	20,8 21,3	5,1 1,8
Гиши, Мартунинский	1974 1987	254 287	7,5 9,0	18,9 20,6	22,0 33,8	33,9 31,0	17,7 5,6
Ннги, «-«	1974	123	21,1	35,0	26,0	13,0	4,9
Сос, «-«	1968 1974 1987	243 256 247	8,2 9,0 15,8	22,2 23,8 24,7	23,9 23,4 24,7	35,8 34,4 28,7	9,9 9,4 6,1
Тагавард, «-«	1972	167	18,6	26,9	20,3	24,0	10,2
Азох, Гадрутский	1974 1987	181 181	33,7 23,8	23,8 21,5	23,2 24,9	14,3 26,5	5,0 3,3
Айгестан, «-«	1969 1974	46 49	8,7 8,2	30,4 26,5	37,0 44,9	21,7 16,3	2,2 4,1
Ванк, «-«	1969 1974	44 35	27,3 5,7	20,4 31,4	31,8 40,0	15,9 17,1	4,6 5,8
Вардашат, «-«	1969 1974	47 71	14,9 31,0	25,5 36,6	38,2 14,1	21,4 16,9	- 1,4
Кармракуч, «-«	1969 1974	74 57	32,4 17,5	27,1 22,9	28,4 42,1	10,8 17,5	1,3 -
Мец Тагер, «-«	1974	445	20,0	33,5	23,2	17,5	5,8
Норашен, «-«	1969 1974	20 10	8,7 8,2	30,4 26,5	37,0 44,9	21,7 16,3	2,2 4,0
Таг, «-«	1969 1974	39 55	33,3 36,3	25,6 20,0	23,1 32,8	12,8 10,9	5,2 -
Тагасер, «-«	1969 1974	144 127	22,2 24,4	30,6 32,2	27,1 26,0	16,0 15,8	4,1 1,6
Тог, «-«	1974 1987	221 196	23,5 29,6	38,9 30,6	19,4 28,1	16,7 11,2	1,5 0,5
Туми, «-«	1974	297	24,9	34,0	20,9	16,2	4,0

Атерк, Мартакертский	**1975** **1987**	**587** **545**	**12,8** **9,9**	**19,1** **22,6**	**19,4** **27,9**	**33,9** **31,2**	**14,8** **8,4**
Ванк, «-«	**1968** **1975** **1987**	**331** **282** **348**	**16,3** **18,1** **18,1**	**23,6** **24,8** **29,3**	**25,7** **25,9** **28,4**	**27,8** **24,8** **21,3**	**6,6** **6,4** **2,9**
Мохратаг, «-«	**1968**	**210**	**6,2**	**20,0**	**32,4**	**30,5**	**10,9**
Талыш, «-«	**1968** **1975** **1987**	**508** **532** **501**	**6,0** **11,3** **17,0**	**18,4** **9,4** **33,5**	**19,5** **16,2** **22,9**	**33,9** **34,6** **19,2**	**22,2** **18,5** **7,4**
Итого	**1960-е гг.**	**2238**	**19,7**	**26,4**	**26,0**	**21,2**	**6,7**
	1970-е гг.	**4652**	**20,1**	**29,1**	**24,1**	**20,7**	**6,0**
	1987 г.	**2996**	**18,7**	**27,4**	**27,0**	**22,2**	**4,7**
Всего	**За 1960-87 гг.**	**9886**	**19,5**	**27,6**	**25,7**	**21,4**	**5,8**

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских Советов (ПМА. 1968, 1969, 1972, 1974, 1975 и 1987).*

Соответственно и средняя численность семьи в карабахских селах была сравнительно невысокой. Особенно низкой она была в селах Гадрутского района: в селах Азох – 3,3 чел., Туми и Тагасер – по 3,4 чел., Мец Тагер – 3,7 чел., а также в селах Шош и Хндзиристан Аскеранского района – 3,7 и 3,8 чел. Несколько выше она была в селах Нахиджеваник (4,0 чел.), Аветараноц (4,1 чел.), Вардадзор (4,3 чел.) Аскеранского района, селе Тагавард Мартунинского района (4,1 чел.), а наиболее высокой – в селах Атерк (4,9 чел.), Талыш (5,2 чел.) Мартакертского района и в селах Гиши и Сос Мартунинского района – 5,1 чел. (ПМА. 1972, 1974, 1975).

Чтобы представить, насколько изменилась средняя численность семей, например, в 1969 г., по сравнению со средней численностью семей в конце XIX в. в одних и тех же поселениях Нагорного Карабаха, приведу включенные в табл. 14 следующие данные:

Таблица 14

Средняя численность семьи

Поселение	**Данные камерального описания 1886 г.***			**Данные 1969 г.****		
	Число дымов	**Число душ обоего пола**	**Средняя численность семьи**	**Число семей (включая одиночек)**	**Число человек**	**Средняя численность семьи**
Гадрут	**252**	**1873**	**7,4**	**318**	**1189**	**3,7**
Тагасер	**104**	**831**	**8,0**	**144**	**503**	**3,5**
Ванк	**30**	**259**	**8,6**	**44**	**164**	**3,7**
Таг	**33**	**301**	**9,1**	**39**	**124**	**3,2**
Норашен	**17**	**219**	**12,9**	**20**	**40**	**2,0**
Кармракуч	**47**	**451**	**9,6**	**74**	**223**	**3,0**

Айгестан	**20**	**122**	**6,1**	**46**	**187**	**4,1**
Всего	**503**	**4056**	**8,1**	**685**	**2430**	**3,5**

**Данные камерального описания 1886 г. составлены по: Давидбеков, 1888. С. 167. Средняя численность семьи вычислена автором.*

***Рассчитано по данным похозяйственных книг Гадрутского поселкового Совета. В пос. Гадрут было обследовано 50% семей (ПМА. 1969).*

Таким образом, за 83 года во всех обследованных селах Гадрутского района в результате существенного сокращения численности их населения и одновременно увеличения числа дымов (семей) наблюдалось заметное сокращение средней численности семьи, что произошло под влиянием происшедших за эти годы разного рода негативных факторов, в частности политических, социально-экономических, культурно-бытовых, постоянно вызывавших миграции армянского сельского населения.

В связи с неоднородной социальной структурой населения Нагорно-Карабахской АО в исследуемый период, естественно, были неоднородны в социальном отношении и сельские семьи. Например, в 1969 г. в селе Туми из 312 семей 259 (83,0%) были семьями колхозников, а 53 (17,0%) – рабочих и служащих; в селе Тог из 351 семьи – соответственно 184 (52,4%) и 167 (47,6%); в селе Мец Тагер из 429 семей 274 (63,9%) были семьями рабочих совхоза, а 155 (36,1%) – рабочих и служащих промкомбината, ковровой фабрики, лесхоза, больницы, школы (ПМА. 1969).

В этом плане небезынтересно проследить, какое влияние социальная структура оказывала на численный и поколенный состав различных в социальном отношении семей. В качестве примера приведу материалы по Гадрутскому поселковому Совету, которые, как было отмечено, дают возможность распределить семьи по социальной принадлежности только главы семьи. Но поскольку в этих селах преобладали семьи сравнительно небольшого размера, в которых часто только глава семьи принимал участие в общественном производстве, то с некоторой поправкой распределение семей по социальной принадлежности главы семьи должно было отражать также и картину социальной принадлежности семьи в целом (табл. 15, 16).

Таблица 15

Численность различных в социальном отношении семей*

	Численный состав семей (%), где главы:											
	колхозники						рабочие или служащие					
Селение	1 чел.	2–3 чел.	4–5 чел.	6–7 чел.	8 и более	Всего семей	1 чел.	2–3 чел.	4–5 чел.	6–7 чел.	8 и более	Всего семей
Гадрут	20,0	31,0	27,0	19,0	3,0	100	17,4	25,2	38,6	16,1	2,7	218
Тагасер	30,2	30,5	15,1	16,3	7,0	86	10,3	29,3	44,9	15,5	-	58
Ванк	30,3	21,2	30,3	15,2	3,0	33	18,2	18,2	36,3	18,2	9,1	11
Таг	36,0	28,0	16,0	16,0	4,0	25	28,6	21,4	35,7	7,1	7,2	14
Норашен	40,0	45,0	15,0	-	-	20	-	-	-	-	-	-
Кармра-куч	31,0	31,1	24,1	12,1	1,7	58	37,5	12,5	43,7	6,3	-	16
Айгестан	9,1	27,3	36,3	24,3	3,0	33	7,7	38,4	38,5	15,4	-	13
Варда-шат	19.5	25,0	36,1	19,4	-	36	-	27,3	45,4	27,3	-	11

**Рассчитано по данным похозяйственных книг Гадрутского поселкового Совета. В пос. Гадрут было обследовано 50% семей (ПМА. 1969).*

Таблица 16

Число поколений в различных в социальном отношении семьях*

Селение	Число поколений в семьях (%), где главы:									
	колхозники					рабочие или служащие				
	1	2	3	4	Всего семей	1	2	3	4	Всего семей
Гадрут	27,3	48,5	24,2	-	33	15,4	84,6	-	-	13
Тагасер	46,5	33,7	18,6	1,2	86	19,0	72,4	8,6	-	58
Ванк	36,4	30,3	30,3	3,0	33	18,2	54,5	27,3	-	11
Таг	64,0	20,0	16,0	-	25	35,7	57,2	7,1	-	14
Норашен	75,0	25,0	-	-	20	-	-	-	-	-
Кармракуч	41,4	36,2	22,4	-	58	37,5	50,0	12,5	-	16
Айгестан	27,3	48,5	24,2	-	33	15,4	84,6	-	-	13
Вардашат	25,0	58,3	16,7	-	36	9,1	90,9	-	-	11

**Рассчитано по данным похозяйственных книг Гадрутского поселкового Совета. В пос. Гадрут было обследовано 50% семей (ПМА. 1969).*

Сравнивая численный и поколенный состав различных в социальном отношении семей, нетрудно заметить, что семьи колхозников по численному составу, как правило, были меньше, чем семьи рабочих и служащих. Среди них было много одиночек и семей из 2–3 человек. Большинство же семей рабочих и служащих состояло из 4–5 человек. Это объясняется тем, что рабочими и служащими были обычно люди среднего и молодого поколения, имевшие полную семью, т.е. жену и детей, а колхозниками – в основном представители старшего поколения, дети которых большей частью переехали в

города. В связи с этим среди колхозников в большинстве обследованных селений преобладали однопоколенные семьи, затем шли двухпоколенные, а среди рабочих и служащих четко прослеживалось большинство семей с двумя поколениями. Поэтому и средняя численность этих семей была выше, чем семей колхозников. Например, в пос. Гадрут средняя численность семей рабочих и служащих была 3,8 чел., а семей колхозников – 3,6 чел.; в селе Ванк – соответственно 4,2 и 3,5; в селе Тагасер – 3,8 и 3,3; в селе Вардашат – 4,4 и 3,7 и т.д.

Между тем в селах Армянской ССР наблюдалась иная картина. Во-первых, там все семьи, независимо от социальной принадлежности, по численности были больше, чем семьи карабахских армян, а во-вторых, семьи колхозников превосходили по численности семьи рабочих. Так, средняя численность семей колхозников в республике равнялась 5,1 чел., а семей рабочих – 4,8 чел. (*Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 60, 61).

Понятно, что размер семьи во многом зависит от числа в ней детей, число которых, в свою очередь, связано с возрастным составом семьи, особенно с возрастом женщины. От числа детей в семье зависела в известной мере и возможность участия женщины в общественном производстве, ее социальная активность в разные возрастные периоды. Мои наблюдения показали, что полные сельские семьи карабахских армян, в которых имелись женщины фертильного возраста, по-прежнему стремились иметь нескольких, нередко трех-четырех детей, что отражало их конкретную ценностную ориентацию. Однако постепенно в селах отмечалось снижение уровня рождаемости. Происходившие по вопросу детности семей изменения на примере обследованных мною 6 сел Нагорного Карабаха за период с 1974–1975 годов до 1987 г. включительно иллюстрируют данные табл.17:

Таблица 17

Распределение семей по числу в них детей до 17 лет (в %)*

Село, район	Годы обследования	Всего семей	Число детей в семье				Нет детей
			1	2–3	4–5	6 и более	
Нахиджеваник, Аскеранский	1975 1987	130 128	13,1 11,7	27,7 25,8	11,5 5,5	0,8 -	46,9 57,0
Вардадзор, «-«	1975 1987	128 117	10,9 15,4	32,0 26,5	14,8 5,1	0,8 -	41,5 53,0
Хндзиристан, «-«	1974 1987	220 194	13,2 12,9	23,8 21,6	22,5 4,2	3,5 1,0	37,0 60,3
Атерк, Мартакертский	1975 1987	587 545	12,1 18,7	29,8 36,1	21,1 8,2	4,6 -	33,4 36,9
Ванк, «-«	1975	282	17,7	18,1	12,1	1,0	51,1

	1987	**348**	**10,9**	**32,2**	**7,1**	**0,3**	**49,4**
Талыш, «-«	**1975** **1987**	**582** **501**	**12,6** **13,6**	**28,0** **23,3**	**19,0** **8,8**	**3,9** **0,6**	**36,5** **53,7**
Итого	**1972, 1975 гг.**	**1886**	**13,2**	**26,5**	**16,8**	**2,4**	**41,1**
	1987 г.	**1833**	**13,9**	**27,6**	**6,5**	**0,3**	**51,7**

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских Советов. Процент вычислен автором.*

Таким образом, к 1987 г., по сравнению с серединой 1970-х годов, доля многодетных семей, имевших от 4-х детей и более в возрасте до 17 лет, в целом в 6 селах существенно снизилась – с 19,2 до 6,8%. Подобные изменения были зафиксированы во всех селах, особенно в селах Хндзиристан – с 26,0 до 5,2%, Атерк – с 25,7 до 8,2% и Талыш – с 22,9 до 9,4%. Одновременно в целом несколько увеличилась доля семей, имевших от одного до трех детей – с 39,7 до 41,5%. Однако это увеличение произошло только в двух селах – Атерк (с 41,9 до 54,8%) и Ванк (с 35,8 до 43,1%). В остальных четырех селах доля и этих семей снизилась, правда, не на много: в селе Нахиджеваник – с 40,8 до 37,5%, Вардадзор – с 42,9 до 41,9%, Хндзиристан – с 37,0 до 34,5%, Талыш – с 40,6 до 36,9%. Поскольку в селах Нагорного Карабаха, как было отмечено выше, довольно широко были распространены семьи, состоящие из пожилых супружеских пар (либо одинокой пожилой женщины или старика), имевших уже взрослых детей, которые жили отдельно от них, постольку большой процент обследованных семей попал в графу «не имевших детей в возрасте до 17 лет». Причем доля таких семей за данный период в целом существенно увеличилась – с 41,1 до 51,7%, особенно в селах Вардадзор – с 41,5 до 53,0%, Хндзиристан – с 37,0 до 60,3%, Талыш – с 36,5 до 53,7%. Конечно, этот факт можно объяснить и общим снижением рождаемости в бывшем СССР, что было вызвано, в частности процессом урбанизации, увеличением занятости женщин в общественном производстве, ростом образовательного и культурного уровня населения. Однако, по моим данным, среди армян в селах Армянской ССР такие семьи составляли лишь немногим более четверти всех семей (*Тер-Саркисянц*, 1990. С. 413), что свидетельствовало о разных условиях социально-экономического быта армян Нагорного Карабаха и армян Армении.

С сокращением детности в семьях шло сокращение и числа детей школьного возраста. Например, если в средней школе села Туми Гадрутского района в 1943/44 учебном году было 469 учеников, то в 1950/51 г. их стало 310, в 1955/56 г. – 218, в 1965/66 г. – 215, в 1975/76 г. – 198, в 1985/86 г. – 142, а в период конфликта в 1990/91 г. число школьников в этой школе сократилось до126 (*Газарян*, 2003. С. 86, 87).

К числу немаловажных показателей для определения различных типов семьи относится решение вопроса о главенстве в семье. Анализ собранных

материалов показал, что в исследуемый период для армян Нагорного Карабаха (как и Армении) оставался характерным традиционный подход к определению главы семьи, т.е. большинство семей возглавлял старший в доме мужчина. Таких семей в 1968–1969 гг. было зафиксировано 1035 из 1725, или 60,0%, а в 1974–1975 гг. – 2708 из 4503, что составило тот же процент (60,1). Однако несмотря на то, что на роль главы семьи продолжала оказывать влияние традиция, тем не менее глава семьи в те годы уже не являлся единоличным распорядителем семейной собственности, его власть основывалась не на имущественных правах, как в прошлом, а на моральном авторитете, уважении со стороны остальных членов семьи.

Хотя сравнение результатов проведенного мною по данному вопросу обследования 1725 семей 13 сел в 1968–1969 гг. и 4503 семей 18 сел в 1974–1975 гг. (причем в 12 из них обследование было проведено повторно) не могло, естественно, выявить существенные отличия за столь небольшой временной срок, все же можно было наметить некоторую тенденцию. Так, в 1968–1969 гг. из 129 трехпоколенных семей, в которых вместе с семьей женатого сына жили его родители или только отец, в 119 семьях (92,3%) главой был отец, а в 10 (7,7%) – сын; из 278 трехпоколенных семей, в которых вместе с семьей женатого сына жила только мать, 138 семей (49,6%) возглавляла она, а 140 (50,4%) – сын. В 1974-1975 гг. сохранялось почти то же соотношение, лишь несколько увеличился процент семей, возглавляемых женатым сыном при матери (с 50,4 до 52,4%).

Как при первом, так и при втором обследовании были выделены семьи, возглавляемые вопреки традиционным нормам представителями молодого поколения при жизни более старших по возрасту членов семьи, например овдовевшей невесткой при свекрови, неженатым сыном или незамужней дочерью при матери, зятем при тёще и даже при тесте. Противоречило традиции и главенство женатого сына при отце, что в прошлом случалось исключительно редко: когда отец был слишком стар или болен и не мог более управлять семьей. Подобных семей в 1968–1969 гг. было отмечено 40, или 2,3%, а в 1974–1975 гг. – 135, или 3,0%. Хотя и в исследуемый период такие семьи были весьма редкими, тем не менее появление их было важным фактом, в чем решающую роль играло образование и общий культурный уровень молодого поколения. Сохранял свое значение и материальный фактор, когда представители молодого поколения – главы семей вносили основную долю в семейный бюджет, являясь иногда и единственными кормильцами в семьях. В то же время важно отметить, что хотя в большинстве семей по традиции главой формально считался старший по возрасту, к которому относились с должным уважением, признавая его жизненный опыт, все же получившие

образование представители молодого поколения имели в семье значительный авторитет, к их мнению прислушивались и старшие.

Семейная касса находилась, как правило, у жены главы семьи, а в тех семьях, где главой была признана женщина, она ведала и бюджетом семьи. Однако все более или менее крупные денежные расходы в семье производились с согласия всех ее взрослых членов.

Таким образом, при сохранении в целом традиционного определения главы семьи в то же время в семьях карабахских армян того периода наблюдались и некоторые изменения: появлялись семьи, фактически возглавляемые образованными представителями молодого поколения при жизни более старших по возрасту, происходило постепенное сокращение авторитарных семей и соответственно увеличение числа семей, для которых было характерно становление эгалитарных связей между родителями и их взрослыми детьми. Подобные изменения были характерны и для армян Армянской ССР.

Отмечалось и новое положение карабахской армянки в семье, рост ее авторитета и независимости. Если в прошлом, не принимая участия в общественном производстве, молодая женщина в семье мужа, кроме приданого, не имела своего личного имущества, то теперь, когда она участвовала наравне с мужем и остальными членами семьи в общественном производстве, она уже имела собственный источник дохода. Экономическая самостоятельность, роль женщины в обществе повлияли на изменение ее положения и в семье.

Разумеется, вовлечение женщин в общественное производство было сложным и длительным процессом. Надо было преодолеть традиционный взгляд на армянку как на домашнюю хозяйку, принадлежащую только семейному очагу. Поэтому потребовалось немало времени, прежде чем женщины стали активными участниками общественного производства. Большую роль сыграли в этом суровые испытания Великой Отечественной войны, когда женщинам пришлось заменить мужчин во всех отраслях колхозного производства. В 1970-е гг. женщины составляли заметную долю занятого населения в колхозах и совхозах Нагорно-Карабахской АО. Так, в селе Шош из 332 колхозников было 180 женщин, в селе Атерк из 324 колхозников – 189 женщин, в совхозе села Мец Тагер из 214 рабочих – 97 женщин и т.д. Среди женщин было немало награжденных орденами и медалями. В области были широко известны имена женщин – Героев Социалистического Труда: Гоар Саринян (село Сейдишен), Катан Авагимян (село Кятук), Кнарик Аракелян (село Сарушен), Гоар Амирян (село Гиши). Особо прославилась Герой Социалистического Труда, дважды награжденная орденом Ленина и орденом Трудового Красного Знамени Егуш Лалаян (село Нижний Оратаг). Среди женщин были депутаты ВС Азербайджанской ССР, например звеньевая колхоза «Нор кянк» Мартакертского района

Лемма Арушанян, зоотехник колхоза им. Ленина Степанакертского района Женя Манасян. В селах работали заслуженный хлопкороб Марал Маркарян (село Талыш), заслуженные учителя Сарик Аванесян (село Цоватех) и Галина Бадасян (село Мец Тагер). Ответственный пост председателя сельского Совета села Шош занимала Нерсик Арушанян (ПМА. 1972, 1974, 1975).

Социальный состав сельских семей накладывал определенный отпечаток и на их бюджет, который складывался не только из заработков, получаемых за труд в сельском хозяйстве. В бюджет семьи входила и зарплата тех ее членов, которые были заняты на промышленных предприятиях или в учреждениях. Но основную роль продолжал играть доход, получаемый от сельскохозяйственного производства, поскольку большая часть сельского населения области была занята в колхозном (или совхозном) производстве. На конец 1968 г. в автономии было 70 колхозов и 10 совхозов (Нагорный Карабах за годы Советской власти. 1970. С. 75).

Определенный дополнительный доход сельская семья имела от своего личного хозяйства. Он складывался из продукции, получаемой от приусадебного участка и от находившегося в личном пользовании скота. Размеры приусадебных участков, зависевшие от земельного фонда того или иного колхоза или совхоза, не были одинаковы. В большинстве это были участки от 1000 до 1500 кв. м. Например, в селах Нахиджеваник, Шош Аскеранского района и Талыш Мартакертского района приусадебные участки были следующим образом распределены между семьями (табл. 18):

Таблица 18

Размеры приусадебных участков сельских семей*

Размер приусадебного участка, кв. м	Нахиджеваник		Шош		Талыш	
	число семей	%	число семей	%	число семей	%
До 1000	67	52,8	92	51,7	112	22,1
1500	44	34,6	80	44,9	148	29,1
2000	15	11,8	2	1,1	101	19,9
2500	1	0,8	-	-	147	28,9
Нет участка	-	-	4	2,3	-	-
Всего семей	127	100,0	178	100,0	508	100,0

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских Советов. Процент вычислен автором (ПМА. 1968)*

В число обследованных семей входили все сельские семьи, из которых семьи рабочих и служащих имели меньшие по размеру приусадебные участки. Например, в селе Туми Гадрутского района семьи колхозников имели участки в среднем по 1500 кв. м, а семьи рабочих и служащих – по 1000 кв. м; в селе

Аракюль этого же района – соответственно по 1500 и 750 кв. м, в селе Ванк Мартакертского района – по 2000 и 1200 кв. м (ПМА. 1968, 1969). На приусадебных участках карабахские армяне сажали главным образом огородно-бахчевые культуры, а также яблоневые, грушевые и тутовые деревья. В основном эти продукты шли на собственное потребление в семье и лишь небольшая часть – на рынок.

С повышением доходов сельских семей менялась и структура их расходов: хотя расходы на питание в целом росли, доля их в общей сумме расходов становилась меньше; в то же время заметно увеличивалась доля расходов на покупку промышленных товаров, в том числе шерстяных, шелковых тканей, кожаной обуви, а также мебели, посуды, радиоприемников, телевизоров, холодильников, стиральных машин и других предметов, свидетельствовавших не только о материальном возможностях сельских семей, но и об их возросших культурных запросах. Например, если в 1964 г. сельскими семьями области было куплено 118 стиральных машин, 154 холодильника, 132 телевизора, мебели на сумму 386,8 тыс. руб., то в 1968 г. эти показатели были значительно выше: 890 стиральных машин, 613 холодильников, 972 телевизора, мебели на сумму 1006 тыс. руб. (Нагорный Карабах за годы Советской власти, 1970.С. 166, 167). Заметную статью расходов, особенно в семьях интеллигенции, составляли расходы на культурные и общественно-бытовые нужды (посещение кинотеатров и театров, покупка книг, подписка на газеты и журналы).

Однако в целом доходы семей карабахских армян существенно уступали доходам армянских семей в Армении, где к тому же гораздо лучше было и обеспечение основных потребностей населения товарами народного потребления, в том числе товарами культурно-бытового и хозяйственного назначения (см., например: *Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 34–37).

Одновременно следует отметить, что, несмотря на некоторые позитивные моменты в социально-бытовой сфере своей жизни, карабахские армяне в течение всего периода пребывания в составе Азербайджанской ССР, особенно с середины 1970-х годов, постоянно ощущали ущемление своих национальных прав, при этом не чувствуя себя и в социальной безопасности, поскольку жили в обстановке межнациональной напряженности, отягощенной памятью о полной конфликтов прошлой истории армяно-азербайджанских отношений, а также нередко подвергаясь хулиганским действиям и оскорблениям; их потребности и интересы в культурно-языковой, экономической и особенно социально-политической сферах не просто игнорировались, но и целенаправленно ущемлялись, а их история намеренно фальсифицировалась. В результате они видели своими глазами происходившие в Нагорном Карабахе значительные изменения этнического состава его населения, ясно понимая, что при

сохранении существующего положения отмеченная тенденция развивалась бы и дальше и в ближайшие десятилетия они перестали бы быть преобладающим большинством на своей земле, что случилось в Нахичеванской АССР, полностью лишившейся в 1980-е гг. своего коренного армянского населения.

Изменения в брачно-семейных обычаях и обрядах

Изменения, происшедшие в быту и культуре армян Нагорного Карабаха во второй половине XX в., отразились на ряде сторон института брака и прежде всего на брачном возрасте. Исчез обычай ранних браков, особенно девушек, которых прежде обычно выдавали замуж в возрасте 12–15 лет. Начиная с 1920-х годов, шел процесс повышения среднего брачного возраста, ускоренного во многом последствиями войны 1941–1945 гг. Эта тенденция оставалась характерной до конца 1950-х–начала 1960-х годов. С середины 1960-х годов, по мере того как послевоенное поколение девушек и юношей достигало брачного возраста, вновь произошло некоторое понижение среднего брачного возраста. Например, в 1970 г. карабахские армяне вступали в брак в следующем возрасте (табл. 19):

Таблица 19

Возрастной состав вступивших в брак армян в 1970 г.*

Возраст (лет)	Всего по области		В том числе			
			в городских поселениях		в сельских поселениях	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины
Моложе 20	7	227	5	79	2	148
20 – 24	297	383	123	179	172	204
25 – 29	244	49	105	22	138	27
30 – 34	136	37	63	21	72	16
35 – 39	35	20	20	10	15	10
40 – 44	19	21	8	11	11	10
45 – 49	12	14	5	5	7	9
50 – 54	5	13	2	4	3	9
55 – 59	13	23	5	10	8	13
60 и старше	64	24	25	9	39	15
Всего	832	811	363	350	469	461

**Рассчитано по материалам архива областного ЗАГСа (ПМА. 1974).*

Таким образом, подавляющее большинство мужчин, как городских, так и сельских, в 1970 г. зарегистрировали свой брак в возрасте от 20 до 29 лет (541 из 832, или 65,0%), причем число мужчин, зарегистрировавших свой брак в 20–24 года (297, или 35,7%), было несколько больше, чем в 25–29 лет (244, или

29,3%). Браки в возрасте до 20 лет среди мужчин встречались как исключение: всего по области их было 0.8%.

Девушки в основном вступали в брак в более раннем возрасте, чем мужчины: от 20 лет и моложе до 24 лет: в этом возрасте вступило в брак из 811 девушек 610 (75,2%); из них среди городского населения зарегистрировали свой брак в этом возрасте из 350 девушек 258 (73,7%), а среди сельского населения – из 461 – 352 (76,3%).

Браки, зарегистрированные в 1970 г. лицами от 40 лет и старше, относились либо к повторным, либо к заключенным фактически ранее, но по тем или иным причинам не оформленным юридически сразу.

О динамике брачного возраста девушек и юношей в области за 1968–1973 гг. см. табл. 20, в которой приведены процентные соотношения заключенных в эти годы браков в наиболее преобладающих возрастах: моложе 20 лет и в 20–24 года у девушек и в 20–24 и 25–29 лет у юношей. Всего за эти годы было зарегистрировано 6368 браков, примерно равное число браков ежегодно.

Таблица 20

Преобладающий брачный возраст армян Нагорного Карабаха, %*

Год	Брачный возраст (лет)	Женщины			Мужчины		
		Всего по области	Городское население	Сельское население	Всего по области	Городское население	Сельское население
1968	До 20		28,8	43,1	-	-	-
	20–24	36,7	35,4	30,5		20,2	20,0
	25–29		-	-	20,1	42,7	43,3
		32,7					
		-			43,1		
1969	До 20		31,4	44,3	-	-	-
	20–24	38,4	41,1	30,0		28,8	30,9
	25–29		-	-	29,9	34,0	32,3
		35,1					
		-			33,1		
1970	До 20		25,9	33,2	-	-	-
	20–24	29,7	47,1	43,3		31,6	36,5
	25–29		-	-	34,2	28,6	28,3
		45,1					
		-			28,4		
1971	До 20		24,7	31,2	-	-	-
	20–24	27,8	53,6	47,6		40,2	44,1
	25–29		-	-	42,1	24,5	21,5
		50,8					
		-			23,0		
1972	До 20		28,1	31,2	-	-	-
	20–24	29,7	48,9	47,8		36,1	37,0

	25–29	**48,3** **-**	**-**	**-**	**36,5** **33,3**	**31,8**	**31,7**
1973	**До 20** **20–24** **25–29**	**30,4** **48,2** **-**	**27,0** **49,6** **-**	**33,6** **46,8** **-**	**-** **39,8** **34,5**	**-** **38,4** **33,7**	**-** **41,1** **35,1**

**Рассчитано по материалам архива областного ЗАГСа. Процент вычислен автором (ПМА. 1972, 1974).*

Приведенные материалы показывают, что в селах Нагорного Карабаха в 1968 г. наибольшее число браков было заключено девушками в возрасте моложе 20 лет (239 из 554, или 43,1%) и юношами в 25–29 лет (240 из 554, или 43,3%); в 1969 г. у девушек остался преобладающим тот же возраст (240 браков из 541, или 44,4%), а у юношей уменьшился процент браков в возрасте 25–29 лет (с 43,3 до 32,3%) и увеличился процент браков в возрасте 20–24 лет (с 20,0 до 30,9%). В последующие годы – 1970 и особенно 1971 г. – у юношей продолжалась эта тенденция, в результате чего в 1971 г. браки в возрасте 20–24 лет регистрировались более чем в 2 раза чаще, чем в возрасте 25–29 лет. В 1972–1973 гг. не наблюдалось уже столь большого перевеса в заключении браков у юношей в 20–24 года; в эти годы продолжалась тенденция к увеличению в целом числа браков юношей в возрасте 20–29 лет (от 63,3% в 1968 г. до 76,2% в 1973 г.) за счет сокращения числа браков в более позднем возрасте. У девушек в 1970 и особенно в1971 г. произошло изменение соотношения браков, зарегистрированных в возрасте моложе 20 лет (доля их сократилась с 44,3% в 1969 г. до 31,2%) и браков в возрасте 20–24 лет (доля их, напротив, увеличилась с 30,0% в 1969 г. до 47,6%). В 1972–1973 гг. осталось примерно то же соотношение.

Для брачного возраста городских юношей была характерна та же тенденция: резкое изменение соотношения преобладающих брачных возрастов в 1970 и особенно в 1971 г. по сравнению с 1968 г. За этот период процент браков, зарегистрированных ими в 20–24 года, увеличился с 20,2 до 40,2%, а процент браков в 25–29 лет соответственно сократился – с 42,7 до 24,5%. У городских девушек по сравнению с сельскими уже в 1968–1969 гг. заметно преобладали браки, зарегистрированные в возрасте в 20–24 года, над браками до 20 лет. К 1970 и особенно к 1971 г. это преобладание еще более усилилось. Так, в 1971 г. 295 браков из 550 (53,6%) было зарегистрировано девушками в возрасте 20–24 лет и 136 браков (24,7%) – в возрасте моложе 20 лет. В 1972–1973 гг. эта разница, так же как и среди юношей, несколько сгладилась.

Таким образом, анализ приведенных материалов свидетельствует о том, что 1971 год стал определенным рубежом в изменении брачного возраста: как среди сельского, так и среди городского населения возраст в 20–24 года стал преобладающим брачным возрастом карабахских юношей и девушек. В последующие годы это соотношение, несколько сгладившись, сохранялось с тем же заметным преобладанием брачного возраста в 20–24 года. Этот возраст юношей и девушек совпадал со временем окончания ими школы, техникума, а иногда и вуза. Тенденция к выравниванию преобладающего брачного возраста городской и сельской молодежи Нагорного Карабаха свидетельствовала об их одинаковом стремлении получить сначала образование, а затем уже вступить в брак. Та же тенденция была характерна в это время и для армян Армянской ССР (*Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 113).

Заметно изменилась за эти годы и возрастная разница между супругами. Рассчитанные по тем же материалам архива областного ЗАГСа данные показали, что если в 1968 г. сравнительно большое число браков – 134 из 554 (24,2%) в селах и 67 из 461 (14,5%) в городах (там в этом году было зарегистрировано больше браков между юношами 25–29 лет и девушками 20–24 лет – 88 браков, или 19,1%) – было заключено между юношами в возрасте 25–29 лети девушками моложе 20 лет, то в 1971 г. таких браков было зарегистрировано всего 30 из 506 (5,9%) в селах и 32 из 550 (5,6%) в городах, но зато значительно увеличилось число браков между юношами и девушками в возрасте 20–24 лет: 120 браков (23,7%) в селах и 132 брака (24,0%) в городах. В 1972–1973 гг. при некотором преобладании таких браков (соответственно 19,7 и 21,7% в селах, 18,7 и 21,8% в городах) несколько увеличилось также и число браков между юношами 25–29 лет и девушками 20–24 лет (соответственно 19,1 и 19,8% в селах, 18,5 и 19,3% в городах). Таким образом, возрастная разница между супругами, значительно сократившись к 1971 г., в последующие два года вновь несколько увеличилась, однако в целом, по сравнению с 1968 г., она стала меньше.

За указанные годы было зарегистрировано небольшое число браков, в которых жена была старше мужа. Как правило, такая разница бывала небольшой – от одного до трех-четырех лет. Большая возрастная разница была скорее исключением и относилась в основном к социально смешанным бракам, когда жена была учительницей, врачом, а муж – колхозником или рабочим. Например, в селе Тог в семье Х. муж 1932 г. рожд. имел среднее образование и работал в колхозе, а его жена 1926 г. рожд. имела высшее образование и работала педагогом в школе; в селе Аракюль была зафиксирована подобная же семья: муж колхозник, 1939 г. рожд., со средним образованием и жена-педагог, 1929 г. рожд., с высшим образованием (ПМА. 1974).

Что касается разводов, то в селах Нагорного Карабаха, как и в селах Армении, они случались очень редко. Например, по материалам ЗАГС за 1970 г. (табл. 21), число разводов в целом по области среди армянского населения составляло 87 среди мужчин и 82 среди женщин, причем в селах было отмечено всего 6 случаев. Большее число разведенных мужчин объяснялось тем, что мною принималось во внимание только армянское население, без учета разведенных женщин-неармянок.

Таблица 21

Возрастной состав разведенных армян в 1970 г.*

Возраст (лет)	Всего по области		В том числе			
			в городских поселениях		в сельских поселениях	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины
18 – 19	2	1	2	1	-	-
20 – 24	17	19	17	19	-	-
25 – 29	35	14	35	12	-	2
30 – 34	16	19	14	18	2	1
35 – 39	11	14	8	12	3	2
40 – 49	1	11	-	10	1	1
50 – 59	5	3	5	3	-	-
60 и старше	-	1	-	1	-	-
Всего	87	82	81	76	6	6

**Рассчитано по материалам архива областного ЗАГСа (ПМА. 1974).*

Таким образом, подавляющее большинство разводов было зарегистрировано среди горожан. Основной причиной разводов в среде сельского населения, как и в прошлом, оставалось бесплодие одного из супругов, но которое всегда приписывалось только женщине.

Хотя по-прежнему сельское население придерживалось традиционных норм, не допускавших браков между родственниками до 7-го колена, в то же время важным моментом, характерным для исследуемого периода, становилось расширение брачного круга. Все чаще заключались браки между армянской молодежью разных сел и районов Нагорного Карабаха, тогда как в прошлом предпочтительными были браки молодежи из одного села. Нередкими были браки между городской и сельской молодежью, а также между армянами Нагорного Карабаха и других историко-этнографических областей Армении. Обычными становились и социально неоднородные браки, что в прошлом также не поощрялось.

Особый интерес представляли межнациональные браки, которые являлись следствием частых трудовых миграций карабахских армян, службы их в рядах Советской армии, преодоления национальных и других традиционных барье-

ров в сфере семейно-брачных отношений. В табл. 22 приведены данные о зарегистрированных в 1970 г. браках по национальности супругов.

Таблица 22

Распределение браков по национальности вступивших в брак в 1970 г.*

Национальность мужчин	Национальность женщин				
	Всего вступивших в брак	в том числе			
		армянки	азербайджанки	русские	прочие и не указавшие национальность
Городские поселения					
Всего вступивших в брак	513	350	120	27	16
В том числе:					
армяне	363		1		4
азербайджанцы	126		119		4
русские	21	346	-	12	7
прочие	3	1	-		1
		1		2	
		2			
				13	
				-	
Сельские поселения					
Всего вступивших в брак	573	461	95	12	5
В том числе:					
армяне	469		1		4
азербайджанцы	102		94		1
русские	1	460	-	4	-
прочие	1		-	6	-
		1			
		-		1	
		-			
				1	
Всего по области					
Всего вступивших в брак	1086	811	215	39	21
В том числе:					
армяне	832		2		8
азербайджанцы	228		213		5
русские	22	806	-	16	7
	4	2	-		1

прочие		1 2		8 14 1	

**Составлено по материалам архива областного ЗАГСа (ПМА. 1974)*

Анализ приведенных материалов показывает, что подавляющее большинство браков в 1970 г. были однонациональными (в городах 93,4% от общего числа браков, в селах 96,9%), причем в основном такими, в которых оба супруга были армянами (в городах 72,2% от общего числа браков, в селах 82,9%). Доля межнациональных браков невелика. Большая часть их относилась к городскому населению. Наиболее часты были браки, в которых муж был армянин, а жена русская. Таких браков было зарегистрировано в городах 57,1% от общего числа межнациональных браков, в селах – 40,0%. Армяно-азербайджанских браков было заключено всего два (один – в городе, один – в селе). Столько же было зарегистрировано браков и азербайджанцев с армянками.

Для выяснения динамики соотношения одно- и межнациональных браков был проведен также анализ всех браков, зарегистрированных в Нагорном Карабахе в течение продолжительного периода – с 1949 по 1985 г. с перерывами, в основном в 10 лет.

Хотя подавляющее большинство браков в Нагорно-Карабахской АО было и в эти годы однонациональными, анализ приведенных в табл. 23 материалов позволил выявить, что за 35-летний период соотношение таких браков у основных национальностей изменялось в соответствии с менявшимся за этот период этническим составом области: сократилась в общем числе браков доля однонациональных браков армян (с 89,6 до 73,3%) и русских (с 3,1 до 0.2%), а доля браков азербайджанцев, напротив, заметно возросла (с 7,1 до 26,5%). Доля межнациональных браков оставалась небольшой – в пределах 2-3-х процентов. Большинство межнациональных браков в указанные годы, за исключением 1959 г., были такими, в которых мужья были армяне, а жены русские. Доля браков русских мужчин с армянскими женщинами, понизившись в 1959 г., по сравнению с 1949 г. на 11,9%, в последующий период стала постепенно расти и достигла в 1985 г. 19,3%. Что касается браков между армянами и азербайджанцами, то удельный вес таких браков (в основном между азербайджанскими мужчинами и армянками) среди общего числа межнациональных браков был наиболее высоким в 1959 г. (57,2%), но уже в 1969 г. он заметно снизился (до 18,1%), что объяснялось происходившими в 1967–1968 гг. в области межнациональными столкновениями. К 1979 г. он поднялся до 35,3% но в 1985 г. снизился до 16,1%.

Абсолютное преобладание в Нагорном Карабахе этнически однородных браков объяснялось большой ролью национальной предпочтительности как у армян, так и у азербайджанцев, связанной с сохранением в их быту многих этнокультурных традиций. Известное влияние оказывал и религиозный фактор.

Таблица 23

Браки по национальностям в Нагорном Карабахе*

	1949 г.	1959 г.	1969 г.	1979 г.	1985 г.
Однонациональные					
число	646	1752	947	1672	1648
%	96,9	98,4	96,6	98,0	98,1
В том числе, %					
армянские	89,6	82,5	76,9	79,7	73,3
азербайджанские	7,1	17,1	22,3	20,1	26,5
русские	3,1	0,2	0,7	0,2	0,2
Межнациональные					
число	21	28	33	34	31
%	3,1	1,6	3,4	2,0	1,9
в том числе, %					
армяно-русские	47,6	25,0	48,5	26,5	19,5
русско-армянские	19,0	7,1	12,1	14,7	19,3
армяно-азербайджанские	-	3,6	3,0	11,8	6,4
азербайджано-армянские	14,3	53,6	15,1	23,5	9,7

**Рассчитано по материалам архива областного ЗАГСа. Процент вычислен автором. В процентный расчет по межнациональным бракам не были включены другие сочетания брачащихся по национальностям (ПМА. 1975, 1987).*

Как показывали наблюдения, в национально смешанных семьях с течением времени женщины-неармянки (в основном русские или украинки), как правило, хорошо овладевали разговорным армянским языком, особенно если в семье жили и родители мужа, усваивали тонкости национального быта и, в свою очередь, вносили в быт армянской семьи некоторые элементы своей национальной культуры. Это находило некоторое отражение в интерьере жилища, в пище, в именах детей, в овладении детьми русским языком. Дети в таких семьях в большинстве своем были двуязычны, хотя вне семьи из-за окружения говорили только по-армянски. Сами русские (украинские) женщины в семье с мужем и детьми говорили обычно и по-русски (особенно в первое время после замужества), и по-армянски, а с родителями мужа и сельскими жителями, особенно со старшими женщинами, в силу незнания теми русского

языка – только по-армянски. Армянский язык, как правило, воспринимался в дальнейшем потомством таких брачных пар как родной язык.

Национальность детей в смешанных семьях определялась по отцу, хотя бывали и исключения в тех случаях, когда отец был неармянин.

В национально смешанных семьях несколько по-другому складывались и внутренние взаимоотношения. Так, между супругами, как правило, устанавливались ровные, дружеские отношения, муж в такой семье больше помогал жене по хозяйству, в воспитании детей; в то же время невестка-неармянка свободнее чувствовала себя и с родителями мужа, которые не требовали от нее соблюдения тех или иных правил традиционного этикета.

Приведу примеры национально смешанных семей. В 1972 г. я познакомилась с украинкой Ириной Никифоровной Арзуманян (1918 г.рожд.), которая более 30 лет жила в селе Чартар Мартунинского района. У нее с мужем было двое детей – Коля и Лазарь, с которыми она говорила и по-русски, и по-армянски. Интерьер ее дома не отличался от интерьера дома армянской семьи: на стенах – ковры и *карпеты*, на кроватях – много постельных принадлежностей – сделанных из шерсти ее руками одеял и тюфяков. Ирина Никифоровна готовила как украинские блюда (борщ, вареники и др.), так и армянские (толму, лоби и др.); хлеб пекла в *тонире*, несмотря на то, что в селе была общественная пекарня и хлеб продавался в магазине (ПМА. 1972). В селе Мец Тагер Гадрутского района с 1958 г. жила русская женщина Любовь Андреевна Куранова (1933 г. рожд.), вышедшая замуж за армянина. В 1974 г. у них было пять дочерей (их имена: Таня, Аня, Маня, Вера, Тамара). Примечательно, что уже вскоре после замужества она как с мужем, так и со своими детьми говорила только по-армянски, в результате дети, за исключением старшей дочери, совсем не говорили по-русски. Сама Любовь Андреевна переняла обычаи, характерные для армянской женщины: например, когда в доме бывали гости-мужчины, она за стол не садилась; хлеб научилась печь в *тонире;* раз в год перемывала и перебивала всю шерстяную постель; сама спряла нитки и соткала из них два *карпета* с традиционным армянским орнаментом, которые готовила в приданое дочерям (ПМА. 1974).

Данные факты свидетельствовали о том, что в национально-смешанных семьях Нагорного Карабаха (как и Армении) носителями этнической традиции являлись, как правило, представители коренной (в данном случае армянской) национальности.

Заметные изменения в исследуемый период происходили в семейных обычаях и обрядах карабахских армян, которые приводили к постепенному исчезновению устаревших форм. Например, в эти годы почти совершенно исчез из их быта широко распространенный в прошлом архаический обычай

избегания. Опрос женщин разных поколений показал, что молодые невестки не придерживались этого обычая, хотя и были хорошо осведомлены о нем. Обычай избегания среди сельских армян Нагорного Карабаха начал исчезать примерно с 1930-х годов, изживание его проходило постепенно, полное же исчезновение этого обычая почти повсеместно относилось к 1950-м годам. Если в 1970-е гг. женщины старшего поколения, замужество которых пришлось на самое начало XX в., сообщали о длительном соблюдении ими после свадьбы этого обычая как в отношении старших родственников мужа (особенно свекра, с которым они не могли разговаривать вплоть до его смерти),так и в отношении супругов друг с другом и их детей, поскольку супруги не могли называть друг друга по имени, говорить друг с другом и ласкать своих детей в присутствии старших, что весьма осложняло их взаимоотношения, то женщины среднего поколения уже не столь строго придерживались этого старинного обычая. Например, жительница села Ннги Мартунинского района Д. (1901 г. рожд.), вышедшая замуж в 1928 г., не разговаривала со свекром только в течение трех лет, а со свекровью стала говорить вскоре после свадьбы. По свидетельству жительницы села Ванк Гадрутского района Б. (1921 г. рожд.), вышедшей замуж в 1939 г., она совсем уже не придерживалась традиционного запрета и свободно говорила и со свекром, и со свекровью, и со старшим деверем. Но в довоенные годы еще нередки были и длительные сроки избегания. В то же время карабахские армянки молодого поколения после замужества обычно сразу же начинали говорить с родителями мужа и называть их «папой» и «мамой», а те в свою очередь называли их по имени. В этом отношении характерно высказывание жителя села Сос А. (1908 г. рожд.) о том, что если его жена после свадьбы в 1928 г. в течение 20 лет не разговаривала с его старшим братом, то теперешняя их невестка, окончившая экономический факультет Ереванского университета, свободно говорит и с ним, и с его женой (ПМА. 1974).

Изживание обычая избегания положительно сказалось на характере внутрисемейных отношений как между супругами, так и между родителями и детьми, между старшим и младшим поколениями в семье.

Говоря о взаимоотношениях членов сельской семьи карабахских армян в исследуемый период, нельзя не указать и на тот факт, что в то время уже не было того строгого разграничения домашних обязанностей между свекровью и невесткой, как в прошлом, когда свекровь в основном только готовила обед и пекла хлеб, а всю остальную домашнюю работу распределяла между невестками. Порой свекровь только руководила невестками и указывала, какую работу им следует делать. Так, один из моих информаторов Б. (1888 г. рожд.) сообщил, что раньше, когда они всей семьей, состоящей из родителей и

четырех женатых сыновей, жили в одном *глхатуне,* основную работу по дому, в том числе приготовление обеда, выполняла старшая невестка, а свекровь только приказывала ей и остальным невесткам, что надо делать (ПМА. 1972). Позднее, когда невестки в большинстве случаев стали принимать участие в общественном производстве, свекрови нередко приходилось выполнять почти всю домашнюю работу. Так сложилось, например, в семье И. в селе Хндзиристан, где невестка работала в колхозе, а свекровь готовила обед и занималась уборкой дома (ПМА. 1974). Однако чаще всего в семье домашние дела выполнялись поочередно теми, кто в данный момент был свободен. В иных семьях обед готовила невестка, а свекровь занималась уборкой, следила за детьми и т.д. Но наиболее трудоемкая работа – выпечка хлеба в *тонире* – производилась совместно, причем обязанности невестки и свекрови здесь по-прежнему были разграничены: невестка раскатывала тесто, а свекровь налепляла его на стенки печи и вынимала готовый хлеб. О характере новых взаимоотношений в семье рассказала жительница села Тог Д. (1900 г. рожд.): «Сейчас жизнь другая, свободная. Невестка мне помогает, свободно со мной говорит, а ведь раньше невестка не могла ни разговаривать, ни садиться за стол вместе со свекром и свекровью» (ПМА. 1974).

Много внимания в семьях стало уделяться детям. Если в прошлом, в условиях полунатурального хозяйства сельская семья стремилась иметь побольше детей, при этом радовались только мальчикам, то со временем рождение ребенка, независимо от того, мальчик это или девочка, стало восприниматься как семейный праздник. В 1972 г. в селе Сос я присутствовала на таком торжестве в семье А., устроенном в честь рождения их дочери. Это торжество по традиции называли *кнунк* (что означает «крестины»), хотя самого обряда крещения в эти годы давно уже в селах Нагорного Карабаха не было. По случаю этого торжества в доме были накрыты праздничные столы со всевозможными национальными блюдами. В числе гостей (их было более 100 человек) родителей пришли поздравить друзья, родственники, соседи.

Хотя по-прежнему в армянской семье сохранялось убеждение родителей в том, что дети обязательно должны помогать им в домашнем хозяйстве, фактическая помощь детей уже существенно отличалась от той большой, настоятельно необходимой работы, которая лежала на детях в прежней сельской семье. Теперь реальный объем их обязанностей по дому заметно сократился. В самой семье заинтересованность в детях стала принципиально отличаться от той, какая существовала в прежней крестьянской семье, когда родители возлагали на детей надежды, как на своих будущих кормильцев, поэтому рождение и воспитание детей становилось не столько материальной, сколько эмоциональной функцией семьи. Детей старались получше одеть, покупали им

игрушки, все большее внимание уделяли учебе школьников и их духовному развитию. Положительную роль в воспитании детей сыграло исчезновение обычая избегания между родителями и детьми.

Если все дети школьного возраста учились, то для маленьких детей в области было совершенно недостаточно дошкольных учреждений, например, на все села Нагорного Карабаха в 1960 г. приходилось только 9 детских садов, в 1965 г. – 19, в 1968 г. – 22 (Нагорный Карабах за годы Советской власти. 1970. С. 157).

В исследуемый период в селах Карабаха, как и Армении, наиболее значительным и торжественным семейным обрядом оставалась свадьба. Хотя в те годы свадьба[1] и значительно упростилась по сравнению с традиционной, этот обряд продолжал привлекать своей яркой эмоциональностью и исключительной торжественностью. Большинство свадеб устраивалось, как и в прошлом, осенью, после завершения сельскохозяйственных работ и нередко приурочивалось к ноябрьским праздникам.

Свадебный ритуал, как того требовала традиция, по-прежнему включал три основных момента: сговор (*хнамхоск, хнамахос*), обручение (*ншандрек*) и собственно свадебное торжество (*hарсаник*). Поскольку в большинстве случаев молодые люди уже сами знакомились и договаривались между собой о браке, сговор часто стал носить формальный характер, хотя и считался непременным обрядом. Обычно когда юноше нравилась та или иная девушка, он, заручившись ее согласием, сообщал об этом сначала матери, а та в свою очередь ставила в известность своего мужа. Затем готовили сватов, в число которых входили родственники жениха: в одних случаях в дом девушки направлялись отец жениха, его брат, обычно старший, и их близкие родственники, в других – мать жениха и кто-нибудь из родственников отца; иногда состав сватов был и другим. Например, во время сговора о свадьбе Д. в 1970 г. (село Чартар) в дом ее родителей пришли жених, его родители и два дяди по материнской линии (*керри*). Родители девушки бывали заранее оповещены о приходе гостей и также со своей стороны приглашали двух-трех близких родственников. Войдя в дом, сваты, как того требовала традиция, после разговоров о различных, не имевших отношения к цели их визита вещах, переходили к главному, и один из них говорил: «Мы хотим вашу дочь взять для нашего парня» или более образно: «Мы пришли, чтобы из вашего дома сорвать один цветок» и т.п. Если обеим сторонам этот брак был по душе, то они договаривались о дне обручения и о том, кто будет посаженым отцом (*кавор*, мест. *пелли*). В этом случае мать девушки накрывала на стол, а сваты

[1] *Описание свадьбы дается по полевым материалам автора 1960-х–1970-х годов.*

доставали принесенные ими сладости и коньяк, и собравшиеся выпивали за благополучие предстоящего события. Иногда во время сговора родственники жениха приносили ценные подарки. Так, во время сговора о свадьбе А. в 1972 г. (село Чартар) сваты принесли в залог золотое кольцо с камнем, два отреза на платье, белье, конфеты и коньяк (ПМА. 1974).

В назначенный для обручения день (обычно через один-два месяца после сговора) в доме жениха собирались близкие родственники, которые приносили с собой подарки, накрывался стол, и после угощения жених, его отец, *кавор* с женой и близкие родственники в сопровождении музыкантов и молодежи отправлялись в дом невесты. Нередко вместе со всеми шла и мать жениха, что раньше не было принято. Основной смысл обручения оставался прежним – это преподнесение невесте со стороны жениха обручального подарка, или залога – *ншана*. Обычно это было золотое (вместо в основном серебряного в прошлом) кольцо, цепочка или наручные часы. *Кавор* также, как правило, преподносил невесте золотое кольцо. В этот день сторона жениха приносила с собой коньяк, сладости, а также предметы парфюмерии. Обряд сопровождался общим весельем с песнями, танцами, провозглашением тостов и длился около 4–5 часов. По его окончании обе стороны назначали день свадьбы. До свадьбы обрученные, в отличие от прошлого, могли встречаться.

Накануне свадьбы приступали к традиционному обряду – выпечке хлеба. В этот день приглашали родственников и соседей для поздравления. Обряд выпечки свадебного хлеба включал в себя различные моменты. Так, из дома жениха в дом невесты полагалось послать несколько свежевыпеченных хлебов, причем обязательно нечетное число (3, 5 и т.д.), из дома невесты в свою очередь посылали в дом жениха уже четное число хлебов (4, 6 и т.д.). Того, кто приносил хлеб, одаривали небольшим подарком.

Свадьба начиналась одновременно в обоих домах обычно в субботу часов в 7–8 вечера. В назначенный час в доме жениха собирались его гости, а в доме невесты – ее гости. В те годы в практику вновь вошло (как это нередко делалось и в прошлом, особенно среди горожан) приглашение гостей по пригласительным билетам. Обычно их печатали типографским способом в виде небольших разукрашенных открыток.

До начала свадьбы жених (*песа*), глава холостой молодежи (*макарбаши*) и холостые парни (*макары*) шли с подарками (обычно это были сорочка, коньяк, конфеты) в дом посаженого отца, чтобы пригласить его и его жену на свадьбу. Накануне свадьбы из дома жениха в дом невесты по традиции посылали мясо (иногда целого барана) и напитки.

Во время свадьбы собиралось много гостей – до 150–200 человек в каждом доме. В обоих домах начиналось веселье с песнями и танцами. Все садились за

праздничный стол, избирали тамаду и до полуночи пили и веселились. После этого участники свадьбы со стороны жениха готовились идти за невестой, причем заранее договаривались, кто именно должен был пойти. Обычно шли человек 30-40: жених, *кавор* с женой, брат и сестра жениха, его товарищи и близкие родственники в сопровождении музыкантов. Купленную семьей жениха свадебную одежду для невесты и сладости раскладывали на подносе или клали в чемодан. Их несла сестра жениха. Полагалось купить для невесты полностью всю белого цвета свадебную одежду – от фаты до туфель. Причем, если в селах Армении покупка свадебной одежды для невесты была обязанностью посаженого отца, то в селах Карабаха – жениха.

В это время в доме невесты за торжественным столом сидели ее гости – родственники. Сама невеста за стол не садилась до тех пор, пока не приходила сторона жениха и пока не надевали на нее свадебный наряд. С приходом стороны жениха часть гостей дома невесты расходились и оставались только самые близкие. Свадебный наряд на невесту в отдельной комнате (но не за занавесом, как в прошлом) должна была надеть *каворкин*. Облачение невесты в свадебный наряд сопровождалось разного рода шутками.

После этого невесту в сопровождении музыкантов выводили к гостям и все садились за стол. В центре на почетном месте садились жених и невеста. Рядом с женихом – *кавор,* а рядом с невестой – *каворкин*. Родители невесты за стол не садились. В доме невесты готовили «свадебное дерево» (*hарсаники цар, hарси цар*), на которое вешали яблоки, конфеты, прикрепляли бутылку коньяка, а сверху обязательно вареную курицу с головой. *Кавор* давал выкуп тому, кто готовил это «дерево», и держал его при себе. Этот древний обряд – «украшение древа жизни», символизировавшее плодородие, сохранялся и в ряде районов Армении (*Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 135).

В одних районах Карабаха (например, в Гадрутском) свадебное шествие уже под утро направлялось к дому жениха, причем, если в прошлом из дома невесты вначале шли в дом *кавора,* то теперь участники свадьбы шли сразу в дом жениха. Но в селе Туми во время свадьбы в 1969 г. участники ее, прежде чем направиться в дом жениха, побывали в доме *кавора*. В других районах (например, Мартунинском) гости в доме невесты сидели за столом до утра, а затем расходились отдыхать: одни шли к себе домой, а другие оставались в доме невесты. В это время жених, невеста и *кавор* садились отдельно за накрытый для них стол. Часам к 10 утра гости собирались вновь, и свадьба продолжалась. За общим столом невеста по обычаю ничего не ела, ей полагалось быть грустной, так как в эти минуты она прощалась с родительским домом. Тамада провозглашал многочисленные тосты: за счастье «двух цветков», за их родителей и т.д. Так продолжалось часов до двух дня. Затем

отец невесты брал за руку своего будущего зятя и передавал ему дочь со словами: «Она теперь принадлежит тебе». Невеста, ее мать и сестры в этот момент, прослезившись, прощались друг с другом. Во двор выносили приданое невесты. В те годы это были обычно постель, *карпет*, мебель, стиральная машина, холодильник и т.д., в зависимости от достатка семьи. Приданое погружали на грузовую машину, а сверху по обычаю садился маленький мальчик из родни невесты. В доме жениха он получал выкуп за приданое, обычно от брата жениха. Машина с приданым следовала позади свадебного поезда. По дороге к дому жениха родственники его и соседи во дворах накрывали праздничные столы и приглашали участников свадьбы, а молодым и *кавору* преподносили небольшие подарки. Так, во время свадьбы в селе Чартар в 1968 г. можно было наблюдать, как свадебное шествие останавливалось 4 раза: дважды у родственников невесты, дважды – у родственников жениха. На приготовленных заранее столах были фрукты, сладости, напитки, а также обрядовые блюда – вареная курица и яичница с медом. Этот же обычай был распространен и в селах Армении (*Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 132, 133). Свадебный поезд обычно было принято приглашать в гости по пути следования с тем, чтобы участникам его, направлявшихся к дому жениха, не пришлось возвращаться обратно по той же дороге. В противном случае, по представлению местных жителей, молодая невестка не останется надолго в доме мужа и вскоре должна будет вернуться в родительский дом.

У дома мать жениха по традиции обсыпала молодых зерном и сладостями, а под ноги им клала две тарелки. Полагалось, чтобы первым, согласно обычаю, разбивал тарелку жених, чтобы быть главой семьи. В ряде же районов области на порог дома свекровь клала только одну тарелку, которую должна была разбить невеста. В доме жениха невеста обычно не садилась до тех пор, пока не получала от свекрови подарка. В те годы обычай сажания на колени невесте маленького мальчика в знак пожелания ей сына соблюдался уже далеко не всегда. Затем все садились за стол в том же порядке, и веселье возобновлялось вновь. Во время танцев гости обычно давали «шабаш» – деньги в пользу музыкантов, особенно большая сумма собиралась во время танца жениха и невесты. К вечеру воскресного дня свадьба, как правило, заканчивалась.

В 1972 г. в селе Каракенд Мартунинского района я присутствовала на свадьбе с того момента, когда в дом жениха привезли невесту. Поскольку невеста была из другого села, то привезли ее в легковой машине, которая была украшена разноцветными лентами и куклой. Вместе с ней приехали жених и *кавор*, его жена, а также отец, брат, сестры и подруги невесты. Жених (шофер 25 лет) был одет в черный костюм, белую сорочку, невеста (медсестра 22 лет) – в модный для того времени наряд (белое платье, белые туфли на каблуках, на

голове белая фата). Во дворе дома навстречу молодым вышла мать жениха и поцеловала невесту. В этот момент заиграли музыканты и начались танцы, во время которых к молодым поочередно подходили родственники жениха и преподносили невесте подарки, в числе которых было 10 золотых колец и две золотые цепочки. Затем невесту повели к дому жениха. На пороге дома свекровь обсыпала молодых орехами и сладостями, а под ноги положила две тарелки. После того как невеста вошла в дом жениха, внесли ее приданое в двух тюках: два полных комплекта постели (шерстяные тюфяки, одеяла, постельное белье), ковер ручной работы, *карпет*, самодельные подушки для стульев. Кроме того, невесте родители дали в приданое деньги, на которые молодые могли бы купить себе в Ереване, где они собирались жить после свадьбы, мебель. В доме жениха молодых в сопровождении *кавора*, его жены, друзей жениха и невесты посадили за стол в отдельной комнате. На столе были только фрукты и печеные сладости. Там они находились минут 20. Скорее всего этот момент был отголоском обычая, когда молодые не должны были присутствовать на собственной свадьбе и находились в отдельном помещении. Затем музыканты вновь заиграли, и молодых повели к тому месту, где во дворе под навесом были накрыты праздничные столы и где уже сидели приглашенные гости. До позднего вечера продолжался свадебный пир, на котором было произнесено множество тостов, исполнены народные и эстрадные песни и танцы.

Жительница села Мец Тагер А., 1937 г. рожд., рассказала об обычае, бытовавшем у них в прошлом и иногда встречавшемся и в 1970-е гг.: после окончания свадьбы жених вместе с *кавором* шел в дом матери невесты, чтобы получить у нее особое разрешение на брачную ночь с ее дочерью. В ответ мать невесты в знак согласия угощала их и одаривала.

Как и в прошлом, после первой брачной ночи полагалось послать из дома жениха матери невесты, в знак девственности ее дочери, красные яблоки (*кармир хндзор*) и бутылку красного вина или коньяка, перевязанного красной лентой.

К послесвадебному циклу относился обряд «мытья головы» молодой невестки (*клохлван, клхылва*), который происходил обычно в первую субботу после свадьбы. В дом зятя приглашалась мать невесты, которая приносила с собой повседневную одежду дочери, сладости, а также имевшие уже чисто символическое значение мыло, расческу, мочалку, полотенце. Новым для того времени был иногда и приход в дом зятя тестя вместе с женой, как, например, во время свадьбы А. в 1971 г. в селе Чартар. В селе Тагавард во время этого обряда в дом зятя приходили сестра невесты и близкие родственницы, а матери невесты приходить не полагалось (ПМА. 1972). В день этого обряда в

доме жениха собирались также по несколько близких как его семье, так и семье невесты женщин. После этого обряда родители невесты приглашали молодую пару к себе в гости (*гонах*), а затем уже невестка могла свободно, но с согласия свекрови, ходить в дом своих родителей.

Таким образом, свадебный обряд карабахских армян во второй половине XX в. заметно отличался по сравнению с прошлым. Так, из-за закрытия церквей из свадебного цикла исчезло венчание, которое прежде было одним из главных моментов свадьбы. Значительно сократились как продолжительность самой свадьбы (с 7 до 1–2 дней), так и время между обручением и свадьбой, равное обычно 1–2 месяцам, а в прошлом составлявшее от года до нескольких лет (поскольку нередко обручали малолетних девочек). Характерной чертой брака становилась свобода выбора молодыми друг друга. Хотя к мнению родителей по-прежнему прислушивались, непременным условием брака стало согласие самих брачащихся – и, что особенно важно, согласие девушки. Поэтому традиционный ритуал сватовства (сговора) стал совершаться нередко формально. Появилось и такое новшество: если в традиционной свадьбе жених и невеста почти не играли никакой роли, а иногда даже и вовсе не присутствовали ни во время обручения, ни во время свадебного торжества, находясь в отдельном помещении, то теперь они занимали почетное место, к ним были обращены многочисленные тосты с добрыми пожеланиями здоровья и счастья. Исчезли либо потеряли свой прежний смысл многочисленные в прошлом обряды религиозно-магического характера, направленного на то, чтобы уберечь молодых от «злых сил», обеспечить им плодородие. Сельские жители часто затруднялись объяснять назначение того или иного ритуала. Некоторые обряды сохранялись в качестве увеселительного зрелища, например, украшение «древа жизни», обсыпание молодых на пороге дома жениха орехами, сладостями, разбивание тарелок и др.

В то же время в свадьбе карабахских армян устойчиво сохранялись такие традиционные моменты, как основные ее этапы – сговор, обручение и свадебный пир; одновременное начало свадьбы и в доме жениха, и в доме невесты; ее кульминационный момент – перевоз невесты в дом жениха; значительная роль многих свадебных персонажей – *кавора*, *макаров* и *макарбаши*, *hарснакуйр*; обряд одевания невесты, ее прощание с родительским домом; некоторые предсвадебные и послесвадебные обряды (например, обряд выпечки свадебного хлеба, отправление из дома жениха в дом невесты накануне свадьбы мяса и напитков, совершаемый через неделю после свадьбы обряд «мытья головы» молодой невестки (*клохлван, клхылва*), приглашение молодых в гости в дом родителей невестки (*гонах*) и т.д.

Одновременно по-прежнему немалое значение сельское население придавало приданому (*ожит, бежинк*, тюрк. *джеhез*) невесты, причем отмечалась тенденция к его значительному увеличению. Если в прошлом карабахская невеста приносила в приданое лишь постель, *карпет*, что-либо из кухонной, обычно металлической посуды и сундук с личными вещами, то теперь помимо этой обязательной части приданого (за исключением, разумеется, сундука) родители давали дочери также посуду (чайную или обеденную, нередко сервизы), швейную машину, а наиболее обеспеченные – и что-либо из мебели, например: сервант, платяной шкаф, диван, деревянные кровати, а иногда также телевизор, холодильник либо стиральную машину. Стало принятым включать в состав приданого по два комплекта постельных принадлежностей, каждый из которых состоял из тюфяка, одеяла, двух подушек и по 6 простынь, пододеяльников и наволочек.

Например, вышедшей замуж в 1969 г. С. 1950 г. рожд. (село Чартар) родители дали в приданое два комплекта постели, сервант, платяной шкаф, телевизор, холодильник. Приданое А., 1953 г. рожд. (то же село), вышедшей замуж в 1971 г., состояло также из двух комплектов постели и кровати, платяного шкафа, серванта, стола, 6 стульев. Вышедшей замуж в 1973 г. А., 1953 г. рожд. (село Туми) родители дали в приданое два комплекта постельных принадлежностей, кровать, *карпет*, ковер, стиральную машину, 24 полотенца, 6 покрывал, 2 бархатные скатерти, чайный сервиз, чайник, ножи и вилки. К предстоящей свадьбе Б., 1955 г. рожд. (село Аветараноц), было подготовлено приданое: импортный мебельный гарнитур «Жилая комната», два ворсовых и два безворсовых ковра, два комплекта постельных принадлежностей, кухонная и чайная посуда (ПМА. 1974) и т.д.

Увеличивалось также число и стоимость преподносимых родственниками жениха невесте во время обручения и свадьбы ценных подарков. Нередко невеста получала сразу по нескольку золотых колец, цепочек, отрезов и т.д. Например, во время свадьбы А. в 1963 г. (село Тагавард) невеста получила в подарок 6 золотых колец и 4 отреза на платья. 6 золотых колец получила в доме жениха в 1970 г. Г. (село Шош). Во время обручения в 1971 г. А. (село Чартар) сторона жениха подарила ей обручальное золотое кольцо, золотые часы, белье, духи, конфеты; золотое кольцо преподнес ей также *кавор*. В 1973 г. Е. (село Азох) получила в подарок от родственников жениха 7 золотых колец, золотую цепочку, часы и 6 отрезов на платья. Во время свадьбы Х. в 1975 г. (село Талыш) невесте подарили 10 золотых колец, золотые серьги, часы с золотым браслетом и несколько отрезов на платья (ПМА. 1972, 1974, 1975) и т.д.

Наблюдалась определенная тенденция к пышности и многолюдности (иногда до 500 человек приглашенных в каждом доме) свадебного застолья.

Подчеркну, что многие из отметившихся у карабахских армян тенденций в исполнении свадебного обряда были характерны в те годы и в Армении. Основное отличие заключалось в том, что в сельских районах Армении сохранялось больше традиционных обычаев и обрядов (см., например: *Тер-Саркисянц*, 1972б. С. 126–142).

Существенные изменения претерпели и родильные обряды. Если в прошлом они включали в себя всевозможные религиозно-магические обряды, направленные на то, чтобы уберечь роженицу от злых духов, то в исследуемый период, когда большинство женщин рожали в больницах, эти обряды отпали. В то же время во многих сельских семьях с целью оградить маленького ребенка от всякого рода болезней и невзгод продолжали по традиции надевать ему на руку или пришивать к плечикам его одежды либо к шапке амулеты *ачкаулунк* (мест. *ашкаулунк, ышкыhелунк*) из синих бусинок от сглаза. Существовал также обычай (с целью оберега обмануть злых духов) давать детям тюркские имена, главным образом в семьях, в которых были случаи смерти детей. Например, в селе Сос Мартунинского района в семье Д. сыновьям дали имена Махмуд, Бейбут и Балаш (ПМА. 1968).

Постепенно упрощалась и похоронная обрядность, хотя, как известно, по сравнению с другими обрядами жизненного цикла, она наиболее консервативна. Соблюдавшиеся в те годы различные древние обряды, связанные с культом предков, прежнее осмысление которых уже было забыто, исполнялись чисто автоматически главным образом из уважения к памяти покойного и сочувствия его родным. Особенно ревностно заботились о выполнении традиционного ритуала пожилые женщины. Так, сельские жители продолжали соблюдать некоторые обряды, связанные с кругом древних представлений о загробной жизни (на могилу родные приносили еду – мясо, хлеб, сыр, а также водку, при этом часть выпивали в память покойника, а остальное оставляли на могиле в качестве его «доли»; к умершему обращались те лица, которые недавно потеряли своих родственников, с просьбой передать им привет и рассказать о тех переменах, которые произошли в семье после их смерти и т. д.); многое в обряде оставалось от магических представлений (при выносе гроба из дома трижды ударяли им по двери изнутри, как бы навсегда закрывая путь для подобного выноса; когда поднимали гроб со стола, где он был установлен для прощания, на это место клали камень, чтобы показать, что место уже занято и чтобы подобное не повторилось и т.д.). В селах сохранялись также плачи с традиционными причитаниями. Как и в прошлом, песни-плачи носили импровизированный характер и сочинялись женщинами-плакальщицами соот-

ветственно возрасту, занятию, образу жизни покойного. Одновременно, под влиянием города, на похороны стали нередко приглашать музыкантов (*Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 9).

Похороны, как и в прошлом, были очень многолюдны. В них принимали участие не только близкие родственники и друзья умершего, но и знакомые и соседи. На похороны приезжали и родственники, жившие в других селах или в городе, а те из них, кто по какой-либо причине не мог приехать, посылали телеграммы с соболезнованием. Хоронили, как правило, на третий день после смерти, но были и исключения: если покойник был тяжело больным, то хоронили его раньше, а если умер молодой или ждали из города родственников, то похороны на день-два откладывались (ПМА. 1969).

В день похорон утром покойника по обычаю обмывали лица одного с ним полом, за что их одаривали его одеждой. На покойника полагалось надеть хорошую одежду, цвет которой не имел значения, особенно для молодых. Сверху его покрывали материей либо черной (если он был пожилой), либо цветной (если молодой).

Всех хоронили в гробах. К тому времени исчез обычай захоронения на носилках. Траурная процессия шествовала в следующей последовательности: впереди несли цветы, затем крышку от гроба, сам гроб, потом шли музыканты и народ, причем впереди обычно шли мужчины. Женщины, вплоть до 1940-х годов, не могли присутствовать на похоронах.

Во время похорон в 1969 г. 102-летнего старика в Гадруте, на которых я присутствовала, траурная процессия шла через весь поселок. По дороге к ней присоединялись многие местные жители. Пожилые, близкие к семье покойного женщины были в черных платьях с черной шалью на голове, а остальные женщины и молодежь – в обычных, нередко пестрых платьях. Мужчины также были в повседневной одежде. На кладбище состоялась гражданская панихида, во время которой особо уважаемые родственники и односельчане произносили речи о достоинствах покойного (в частности, о том, что он любил труд, много работал в колхозе, воспитал хороших детей). Обращаясь к покойному, они говорили: «Спи спокойно, не беспокойся за своих детей». Когда гроб опустили в могилу, все бросили по горсти земли. Пока засыпали могилу, женщины отошли в сторону – отголосок обычая, не допускающего женщин присутствовать на похоронах. После этого все сели в машины и направились к дому покойного, где были устроены поминки (*бадаряг*, тюрк. *келех*). У дверей дома молодые женщины встречали вернувшихся с кладбища с водой, мылом и полотенцем. Столы уже были накрыты. В те годы, если место позволяло, мужчины и женщины садились за стол вместе, но, как правило, по разным концам стола, а если места было недостаточно, то садились поочередно – вна-

чале мужчины, а затем женщины. На столе, кроме традиционных поминальных блюд – *куркута* со свининой и отварной фасоли, были и появившиеся в те годы под влиянием города разнообразные закуски, винегреты, салаты. За столом было произнесено несколько тостов, в основном за упокой души покойного, а также его близких, умерших ранее, в зависимости от степени родства и времени смерти. Говорили также о добрых делах и достоинствах покойного и закончили поминальную трапезу словами утешения родным и близким.

Сохранялись и другие традиционные послепохоронные обряды, в частности совершаемый на следующее утро после похорон до восхода солнца обряд «провода души в загробный мир» – *лусынкайhох* (т.е. лунная земля), когда на кладбище шли один или двое мужчин из числа родственников покойного, которым по дороге туда не полагалось ни разговаривать с кем-либо, ни оборачиваться назад. Дойдя до могилы, они обращались к покойному со словами: «Доброго тебе пути, не думай ни о чем, лежи спокойно». В этот же день, но уже после восхода солнца могилу посещали обычно женщины, но впоследствии к ним стали присоединяться и близкие родственники-мужчины. Во время этого посещения, называемого *экнаhог* (солнечная земля), на кладбище полагалось брать с собой еду и напитки. У могилы покойного оплакивали, затем немного выпивали и закусывали, остальное раздавали и оставляли на могиле.

На 6-й день после смерти по традиции члены семьи мыли голову и стирали одежду покойного. На 7-й день в дом покойного приглашались, причем уже по заранее составленному списку, родственники, соседи, музыканты, а также те лица, которые помогали в организации похорон (обмывали покойного, рыли могилу), для участия в поминках. В этот день приглашенные приносили в дом умершего различную еду – кур, рис, фасоль, фрукты, сладости, напитки. В ряде сел, например в Мартунинском и Гадрутском районах, в те годы стал распространяться и другой обычай, когда вместо продуктов начали приносить деньги (по 3–5 рублей), в результате чего собиралась довольно значительная сумма – 500–700 рублей. Большую часть этих денег родные тратили на надгробный памятник.

Часть принесенной еды относили на специальных подносах на кладбище, где после оплакивания умершего его близкими родственниками разливали в стаканы вино и водку, причем вначале мужчинам, и немного закусывали. Небольшую часть оставшейся еды, в особенности фрукты и сладости, раздавали детям, большую же часть оставляли на могиле как «долю» покойного. Приносить еду домой обратно не полагалось. После кладбища возвращались опять в дом покойного и садились за поминальный стол. В этот день готовили

обычно *толму*, жаркое и плов. Собравшиеся за столом в течение полутора–двух часов говорили о покойном, его достоинствах, вспоминали его предков, даже далеких.

После этого дня, вплоть до сорокового, в дом умершего приходили те, кто не смог по какой-либо причине присутствовать на похоронах. В сороковой день после смерти (*каррасунк*) в доме покойного собирались, также по приглашению, родственники и соседи, и все происходило так же, как на седьмой день. До сорокового дня самые близкие родственники покойного в знак траура не брились и только после того, как собравшиеся на поминки в этот день расходились, кто-нибудь из товарищей вел их в парикмахерскую, причем сам платил за бритье. Женщины – близкие родственницы покойного – обычно носили черную траурную одежду 40 дней, а иногда, если умерший был молодым, то в течение года. После сорокового дня одежду покойного раздавали родственникам и тем, кто обмывал покойного или рыл могилу.

Поминки устраивали также через год после смерти. По прошествии годовщины (обычно за неделю до нее) родные покойного ставили на его могиле надгробный памятник. Иногда сохранялся обычай изображать на надгробных памятниках те инструменты и орудия, которыми работал покойный при жизни. Например, в селе Шош на надгробном памятнике шоферу была изображена грузовая машина. Этот обычай относился к тому отдаленному времени, когда с покойником клали в могилу различные предметы, которые ему пригодились бы в «загробном» мире (*Лисициан*, 1955.С. 260).

После установления советской власти в селах Карабаха появился новый обычай – отмечать память умерших не по церковному календарю (как это сохранялось в ряде районов Армянской ССР), а на следующий день после таких праздников, как 1 Мая, 7 Ноября, Новый год. Эти праздники сельские жители проводили дома за праздничным столом, а на следующий день, взяв с собой еду и напитки, шли на кладбище. После традиционного оплакивания своих близких около их могил присутствующие собирались на общую поминальную трапезу, причем эта процедура уже совсем не носила траурного характера (*Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 5). Тот же обычай бытовал и в селах Тавуша и Сюника Армении.

Хотя в похоронной обрядности армян Нагорного Карабаха, как и армян Армении, во второй половине XX в. сохранялось немало архаических традиционных черт, тем не менее и в ней произошли и продолжали происходить изменения. Так, постепенно исчезали поминки на седьмой день. В этот день в ряде сел могилу посещали лишь самые близкие родственники, а поминальный стол готовили очень небольшим. Многолюдные поминки устраивали в основном на 40-й день. Совершенно новым являлся тот факт, что сельская

общественность стала брать на себя расходы (а они были немалые), связанные с похоронами. Такие решения принимались на общем собрании колхозников (*Газиян*, *Сехбосян*, 1971. С. 7). Поскольку во время поминок собиралась масса народу, во многих селах, например Тагавард, Мец Тагер, Шехер и др., для этих целей на общественные средства на кладбище были построены столы и скамейки под навесами, приобретена кухонная и столовая посуда. Особенно большое, рассчитанное на 200 человек, застекленное помещение было выстроено в 1970 г. в селе Шош. В селе Цор поминки устраивали в здании клуба (ПМА. 1968, 1972, 1974). Новым был и сбор денег семье умершего.

Из быта армян Карабаха, как и соседнего Сюника, к концу 1940-х годов исчез целый ряд как христианских, так и дохристианских праздников. По сообщениям многих пожилых уроженцев Карабаха, в период их молодости все эти праздники отмечались в селах в обязательном порядке, а в 1970-е гг. они часто даже затруднялись сказать, в какое время года был тот или иной праздник. В то же время в селах Карабаха продолжал устойчиво сохраняться древний языческий обряд жертвоприношения – *матах*. Но совершался он в те годы в основном отдельными лицами, как правило, в случае выздоровления, особенно ребенка, избавления от несчастного случая и т.д. В качестве жертвы резали барана или петуха. Мясо жертвы отваривали и угощали собравшихся. Сохранялись и некоторые отголоски языческих верований, связанных с культом деревьев, гор, родников. На этот факт в свое время обратил внимание И. Петрушевский, когда писал, что «христианская религия не имеет такого значения для карабахцев, как дохристианские религиозные верования» (*Петрушевский*, 1930. С. 5). В Карабахе, как и в Армении, можно и сейчас увидеть «священное» дерево, увешанное разноцветными тряпочками, что якобы избавляет от болезней.

В советское время возникли новые революционные и общегосударственные праздники: годовщины Великой Октябрьской социалистической революции, праздник Международной солидарности трудящихся – День 1 Мая, Международный женский день 8 Марта, День Победы, праздник Советской армии и др. В той или иной степени они вошли в быт и карабахских армян. В эти дни в сельских клубах устраивали торжественные заседания, после чего обычно бывали концерты участников художественной самодеятельности. В День Победы 9 мая вошло в обычай всем селом собираться у памятника погибшим в годы Великой Отечественной войны односельчанам. К памятнику шли в сопровождении музыкантов, взяв с собой по традиции для поминовения еду и напитки.

Повсеместное распространение получил праздник Нового года, который стали отмечать в Карабахе, как и везде по Союзу, в ночь на 1 января. Стало

традицией устанавливать в клубах, школах, детских садах украшенные елки, а некоторые семьи, в основном имевшие маленьких детей, ставили елки и у себя дома. О праздновании Нового года, который отмечался в семьях особенно торжественно, мне говорили все информаторы без исключения. К новогоднему столу готовили разнообразные традиционные кушанья, например: *толму*, плов, курицу, начиненную сушеным кизилом, а также печеные сладости – гату (мест. *кята*), халву, пахлаву и т. д. По-прежнему было принято, чтобы младшие шли с новогодними поздравлениями к своим старшим родственникам, соседям. Взаимные поздравления обычно длились в течение нескольких дней.

У карабахских армян в те годы появились такие новые семейные торжества, как празднование окончания детьми учебного заведения. На одном из таких торжеств, посвященном получению дочерью диплома после окончания ею Ереванского государственного университета, наша экспедиционная группа присутствовала в 1972 г. в селе Сос Мартунинского района. В доме был накрыт праздничный стол с обильным угощением. Девушку пришли поздравить ее друзья, родственники, соседи.

Вошло в обычай отмечать в семье также проводы призывников в Советскую армию и возвращение их после демобилизации. В этот день в доме собиралось много друзей и родственников, приглашали музыкантов и устраивали торжественное застолье.

Таким образом, при сравнительно устойчивом сохранении в целом традиционной обрядности у армян Нагорного Карабаха во второй половине XX в., она в то же время претерпевала заметные изменения, но которые не меняли присущего ей этнического колорита, выражавшегося в национальных песнях, танцах, музыке, национальных блюдах и т. д.

Социально-экономическая, культурная и демографическая ситуация в Нагорно-Карабахской республике в начале XXI в.

Прошло уже почти четверть века, как после состоявшегося 10 декабря 1991г. в присутствии международных наблюдателей референдума о статусе Нагорного Карабаха, Нагорно-Карабахская республика (сокращенно НКР) была объявлена независимым государством. В настоящее время, в обстановке «ни войны, ни мира», продолжается миротворческая деятельность международных организаций по урегулированию конфликта, которая до сих пор так и не принесла положительных результатов как из-за противоположных позиций конфликтующих сторон по ключевым вопросам, так и в связи с исключением сейчас из переговорного процесса (по требованию Азербайджана) основной заинтересованной стороны – Нагорно-Карабахской республики.

Вместе с тем, даже в условиях столь хрупкого перемирия, периодически нарушаемого на линии соприкосновения сил сторон со стороны Азербайджана

выстрелами снайперов, Нагорно-Карабахской республике удалось за эти годы стать существующим де-факто государством со всеми необходимыми органами государственной власти и управления, в том числе по пять раз провести демократичные президентские и парламентские выборы, принять после прошедшего в 2006г. референдума Конституцию. Трудности, связанные с непризнанием до сих пор Нагорно-Карабахской республики мировым сообществом, компенсируются социально-экономическими и культурными связями с Республикой Армения, через которую осуществляются и все взаимоотношения НКР с внешним миром. Постоянные представительства НКР в настоящее время действуют помимо Еревана в Москве, Вашингтоне, Париже, Сиднее и Бейруте, где тесно координируют свою работу с посольствами Республики Армения. Значительную роль в преобразовании НКР имеет также налаженная связь с армянской диаспорой, при содействии которой в республике были построены сотни километров дорог, десятки зданий школ, детских садов, медицинских учреждений, комфортабельных гостиниц, открыты новые высшие учебные заведения, благоустраивались города, ремонтировались и строились церкви, жилые и административные здания, развивался туризм, решались проблемы городского и сельского населения, связанные, в частности, с газификацией и водоснабжением, а также проблемы армянских беженцев.

На 1 января 2009 г. административно-территориальное деление Нагорно-Карабахской республики было следующим (табл. 24):

Таблица 24

Административно-территориальное деление Нагорно-Карабахской республики*

Район	Площадь (км)	Население (тыс. чел.)	Количество общин	Райцентр	Население (тыс. чел.)
1.Аскеранский	1196,3	17,6	42	Аскеран	2,1
2.Гадрутский	1876,8	12,4	30	Гадрут	3,0
3.Кашатагский	3376,6	8,6	53	Бердзор	2,0
4.Мартакертский	1795,1	19,3	43	Мартакерт	3,8
5.Мартунинский	951,1	23,4	36	Мартуни	4,9
6.Шаумянский	1829,8	2,8	52	Карвачар	0,5
7.Шушинский	381,3	4,8	7	Шуши	3,3
г. Степанакерт	25,7	51,0	1		
Итого	11432,7	139,9	264		

**Составлено по: Атлас Нагорно-Карабахской республики. 2009. С. 11.*

В период существования Нагорно-Карабахской республики мне удалось побывать там во время своих экспедиционных поездок трижды – в 2001 г. (после 14-летнего перерыва), а также в 2007 и 2011 гг. Выехав ранним утром 28 сентября 2001 г. из Еревана и проехав по Армении около 300 км, последние 65 км до столичного города Нагорно-Карабахской республики Степанакерта я впервые ехала (до этого мне неоднократно приходилось проезжать этот участок по совершенному бездорожью) по новому, построенному в соответствии с мировыми стандартами шоссе. О прошедшей войне напоминали время от времени встречавшиеся по его краям таблички с надписью: «Внимание, мины!». Во время следующей моей поездки в 2007 г. этих надписей уже не было, поскольку территория к тому времени была разминирована.

Благоприятное впечатление я получила также уже в самом Степанакерте, который приятно поразил меня своей чистотой, ухоженностью, богатой растительностью, нарядно одетой публикой, особенно молодежью. За последние годы в нем появилось немало новых современных зданий, в которых разместились различные учреждения, гостиницы, жилые дома горожан. Несмотря на то, что во время войны город существенно страдал от бесконечных бомбардировок и артобстрелов[1], а его жители были вынуждены месяцами ютиться в подвалах, уже в 2001 г. это трудно было себе представить, поскольку разрушенных зданий, за некоторыми исключениями, практически не было видно, так как их старались, по мере возможности, тут же восстанавливать, чтобы поднять моральный дух горожан.

В 2007 и 2011 гг. в Степанакерте повсюду продолжалась стройка, кругом высились башенные краны, народ благоустраивал свой город. Любой приехавший сюда человек мог отметить, что город живет полноценной жизнью. В нем имеются все учреждения, присущие столицам: здания Правительства и Национального собрания, министерства, созданный на базе областного Педагогического института Арцахский государственный университет (в нем учатся более 5 тыс. студентов, что составляет 71,8% от общего числа более 6,5 тыс. студентов в НКР; имеется своя аспирантура, в которой обучается несколько десятков аспирантов по различным научным специальностям) и несколько вузов (филиал Аграрного университета Армении, а также негосударственные вузы – университеты «Григор Нарекаци» и «Месроп Маштоц», Институт прикладного искусства «Акоп Гюрджян»). В числе средних учебных заведений в городе имеется несколько колледжей – Сельскохозяйственный, Хореографический, Медицинский им. Т. Камаляна, Музыкальный им. Саят-Новы,

[1] *С ноября 1991 г. по май 1994 г. на Степанакерт упало свыше 21 000 реактивных снарядов «Град», 2700 ракет «Алазань», более двух тысяч артиллерийских снарядов, 180 шариковых бомб, около 10 пятисоткилограммовых авиабомб, в том числе восемь вакуумных (Заргарян, 2011.С. 229)*

Ремесленное училище; функционируют две гимназии (одна представляет собой филиал Ереванской физико-математической школы им. А. Шагиняна, другая организована от Арцахского университета). В 2009/2010 учебном году из 252 человек профессорско-преподавательского состава государственных вузов республики 88 имели ученую степень (8 – доктора наук, 80 – кандидата наук), 67 – ученое звание (11 – профессора, 56 – доцента). Дети учатся в школах (в 2010 г. в республике были 232 общеобразовательные школы с более чем 20,5 тыс. учащихся), в том числе в музыкальных, спортивных, школе искусств (Статистический ежегодник. 2010. С. 89).

В Степанакерте функционируют три общественные библиотеки – Республиканская библиотека им. Месропа Маштоца, Детская республиканская библиотека им. Ованеса Туманяна и Городская библиотека им. Мурацана; богатый экспонатами (на конец 2009 г. их было 56 437) Арцахский государственный историко-краеведческий музей (основан в 1938 г.), Музей борцов за свободу и Музей без вести пропавших борцов за свободу; действуют Союз писателей (преобразованный из организованной в 1928 г. ассоциации писателей Нагорного Карабаха, а затем переименованной после Великой Отечественной войны в региональное отделение писателей), Союз художников (с 1973 г.), преобразованный в 2007 г. в «Международный Союз художников Арцаха», Союз композиторов (с 1993 г.), Дворец культуры и молодежи, Центральный дом шахмат и шахматная школа, рассчитанный на 15 тыс. зрителей Центральный стадион, 10 спортивных федераций. В Степанакерте успешно работают такие старейшие государственные коллективы, как Драматический театр им. Ваграма Папазяна (основан в 1932 г.), организованный в 1958 г. Ансамбль танца Нагорно-Карабахской республики, а также созданные в 1990-е гг. и тоже получившие статус государственных этнографический ансамбль «Мы и наши горы», эстрадный ансамбль «Карабах», фольклорный ансамбль «Вернатун», камерный оркестр, «Джаз» оркестр, камерный хор «Мракац», камерный хор «Вараракн», детско-юношеский ансамбль «Дети Арцаха», не раз с успехом гастролировавшие с концертными программами за рубежом. Кроме того, в Степанакерте работают различные магазины, в том числе бутики, рынки, кафе, рестораны, салоны красоты, новые благоустроенные гостиницы, в числе которых гостиницы «Армения», «Европа», гостиничный комплекс «Vallex Garden». 24 сентября 2013 г. здесь открылся новый Республиканский медицинский центр.

Таким образом, после тяжелейших разрушений в Степанакерте удалось не только восстановить, но и построить немало новых зданий, создать новые образовательные и культурные учреждения. Приезжавшие в столицу НКР деловые люди и туристы отмечают ее благоприятный облик. Так, по словам

участвовавшего в работе миссии международных наблюдателей за президентскими выборами в НКР в 2012 г. члена Общественной палаты РФ Дениса Дворникова, «Степанакерт сегодня – это европейский город. Инфраструктура, спокойный уют улиц, парков и дружелюбие жителей – напоминают какой-нибудь небольшой город Испании или докризисной Греции. Уровень преступности стремится к нулю, ее практически нет. Сидя напротив восхитительных поющих фонтанов, можно работать в Интернете, т.к. центральные улицы города покрывает бесплатный wi-fi. Современные гостиницы, кафе, рестораны, а также заметное количество туристов из разных стран создают атмосферу курортного центра» (*Дворников*, 2012.С. 10).

Учебные и культурные учреждения имеются и в других городах республики. Так, в Шуши работают драматический, кукольный и детский театры, Ансамбль народных инструментов, Историко-краеведческий музей, Музей ковра (в нем насчитывается 250 ковров XVII–XIX вв.), Гуманитарный колледж им. А. Хачатряна, Музыкальная школа им. Д. Казаряна, Центральная библиотека, Детско-юношеская спортивная школа, новый стадион. В последние годы здесь построен Центр искусства, ремесел и туризма, в 2010 г. открыта Картинная галерея им. Мартироса Сарьяна (в ней собрана солидная коллекция живописных, графических и скульптурных работ армянских и зарубежных мастеров), в 2013 г. – Музей изобразительного искусства, на фасаде которого мемориальная надпись: «Фонд музея создан на основе даров друзей Арцаха по инициативе и при поддержке профессора Григория Габриэлянца»; в 2014 г. по инициативе доктора геолого-минералогических наук Григория Габриэлянца был открыт Геологический музей. Для туристов была построена комфортабельная гостиница «Shoushi Grand Hotel». В 2013 г. состоялась торжественная церемония открытия Сквера дружбы между городами Шуши и Лос-Анджелес, в котором была установлена скульптура Ангела, являющаяся символом этих городов; в здании Министерства культуры и по вопросам молодежи открылся Центр изучения арцахского диалекта армянского языка и этнографии карабахских армян, которым предусмотрено издание книг и отдельных исследований по этим проблемам. В Шуши, как и в Степанакерте, проводятся разного рода мероприятия – фестивали, концерты, спортивные соревнования, международные научные конференции.

После освобождения в 1992 г. город Шуши, в котором вскоре был отреставрирован величественный кафедральный собор XIX в. *Сурб Аменапркич* (Христа Спасителя), стал административным центром и резиденцией главы Арцахской епархии Армянской апостольской церкви, предводителем которой долгие годы является архиепископ Паргев Мартиросян.

В последние годы правительство НКР пытается восстановить исторический облик Шуши и привлечь сюда иностранных туристов, для чего в 2006 г. была принята специальная программа и создан Фонд «Возрождение Шуши» – этого многострадального города, трижды пережившего в XX в. варварские разрушения – в 1905, 1920 и 1991–1992 гг. За прошедшие годы Фонд сделал немало. Шуши получил новый герб, флаг и гимн; были реализованы многие социально-экономические и строительные проекты, разработан генеральный план города, в котором новые строения должны будут гармонично сочетаться с его прежним обликом. В рамках государственной программы восстанавливаются такие историко-архитектурные памятники XIX в., как здание знаменитого Реального училища (в нем планируется открыть Национальный музей), гимназия для девочек «Марьямян». На частные средства будут восстанавливаться и другие исторические здания, в которых будут размещены объекты туризма и здравоохранения. В качестве первоочередной задачи велась работа по реконструкции всей городской системы водоснабжения. 19 января 2008 г. Состоялся телемост «Ереван – Шуши – Вифлеем», связавший Шуши с армянами всего мира с целью напомнить им о том, что восстановить этот старейший город можно лишь совместными усилиями всего народа (*Григорян*, 2005. С. 4, 5; Свободный Шуши восстанавливается и благоустраивается. 2012. С. 24, 25).

На сегодня в Шуши проживают около 4,5 тыс. человек, хотя он рассчитан на 20 тыс. Однако программа активного заселения города, как и других регионов НКР, в частности освобожденного Кашатахского района (в нем проживают свыше 10 тыс. человек) осуществляется не столь активно, что связано с серьезными финансовыми расходами. Так, подсчитано, что для переселения одной семьи, строительства для нее жилья и обеспечения минимально необходимых жизненных условий требуется до 30 млн драмов.

Культурная жизнь развивается и в других районах республики. Например, музыкальные школы имеются в Мартакерте, Гадруте, Мартуни (там школа носит имя Арама Хачатуряна). В Аскеране, Мартуни, Мартакерте и Гадруте работают историко-краеведческие музеи (в Гадруте музей носит имя безвременно погибшего первого Председателя ВС НКР Артура Мкртчяна), в Карвачаре – Историко-археологический музей, в селе Бердашен – Музей боевой славы, в Бердзоре – Краеведческий музей-галерея. В ряде сел имеются Дома-музеи их знаменитых уроженцев – Н. Думана в селе Цахкашат, М. Парсегова в селе Колхозашен, Б. Кнунянца в селе Ннги, А. Ханферянца в селе Мец Тагер. Во всех районных центрах публику радуют ансамбли народных инструментов: в Мартуни – «Кнар», в Гадруте – «Дизак», в Мартакерте – «Джраберд», в Аскеране – «Берд», в Карвачаре – «Вайкуник», в Бердзоре – «Бердзор», в Шуши – «Шуши» (Атлас Нагорно-Карабахской республики. 2009. С. 94).

В девяти общественных библиотеках НКР на конец 2009 г. имелось 386,5 тыс. экземпляров книг и журналов, в том числе по 2733 экз. приходящихся в среднем на 1000 чел. населения. Читателей этих библиотек было 20,8 тыс. чел., которым было выдано 357,4 тыс. экземпляров книг и журналов, т.е. в среднем на одного читателя – 17,1 экз. (Статистический ежегодник. 2010. С. 94, 95).

По данным на конец 2009 г. в столице и в районных городах был налажен выпуск свыше 30 периодических изданий, действовали 34 телевизионные станции, 13 радиотрансляционных точек, в пользовании населения было 25 тыс. телефонных аппаратов, число абонентов сотовой связи составило 41,1 тыс. (Статистический ежегодник. 2010. С. 217).

С 2004 г. в Степанакерте при поддержке государства проводится «Всеармянский интеллектуальный фестиваль», в котором принимают участие несколько команд – из НКР, Джавахка (Грузия), Гориса, Гюмри и других городов Армении. В июле 2006 г. был создан Центр культурологических исследований «Диалог», основной целью которого является разработка научно-практических проектов по развитию культуроведения.

Экономика Нагорно-Карабахской республики понесла серьезный урон от войны и нарушения традиционных хозяйственных связей, существовавших в советский период. В частности, пострадали такие крупные промышленные предприятия, как Карабахский шелковый комбинат, конденсаторный завод радиоэлектронной промышленности, обувная фабрика, ковроткацкие фабрики, на которых работало несколько тысяч человек. Хотя с конца 1990-х годов и начали функционировать отдельные промышленные предприятия (например, по производству винно-водочных и хлебобулочных изделий, плодоовощных консервов, обуви, стройматериалов), многие из них были вынуждены работать не на полную мощность, в том числе конденсаторный и электротехнический заводы.

Поэтому правительство НКР уже многие годы проводит последовательную политику по привлечению иностранных инвестиций, в частности капиталов армянской диаспоры, и всячески поддерживает частное предпринимательство. Для этого в республике создан благоприятный инвестиционный климат: довольно ощутимо либеральное налоговое законодательство, до простейших элементов доведены отношения хозяйствующих субъектов с государственными структурами, законодательно закреплена защита прав инвесторов. Для разработки различных инвестиционных программ, направленных прежде всего на обеспечение потребностей внутреннего рынка и соответственно более активного привлечения инвестиций в экономику республики, в течение уже многих лет в НКР действует соответствующая структура – Арцахский ин-

вестиционный фонд, одной из самых крупных программ которого является ипотечное кредитование жилья.

В результате завершившейся к 2000 г. приватизации малых и средних объектов, в основном в сфере обслуживания, и начавшейся вслед за ней приватизации крупных предприятий, в НКР уже заметно, по мнению специалистов, оживление предпринимательской деятельности в сфере мелкого и среднего бизнеса, в банковско-финансовой системе и торговле. С 1994 г. за короткое время были восстановлены разрушенные во время войны линии электропередач, а также построено много новых линий и трансформаторных подстанций, что позволило полностью возродить всю систему электроснабжения республики. Кроме того, была разработана и уже осуществляется программа перспективного развития электроэнергетики. Помимо крупнейшего источника электроэнергии в республике – Сарсангской ГЭС на реке Тартар, производящей в год до 100 млн кВт.ч., особенности речной системы республики позволили предусмотреть здесь строительство в разных районах 18 малых гидроэлектростанций на местных реках. В 2010 г. впервые в НКР было проведено публичное размещение акций компании «Арцах ГЭС». Активно ведутся работы по проведению газопровода.

Важное стратегическое значение имеет начавшееся в 2000 г. на средства международного Всеармянского фонда «Айастан» строительство главной внутриреспубликанской автомагистрали «Север–Юг» протяженностью 169 км, которая соединит не только районные центры от северного Мартакерта до южного Гадрута, но и порядка 70 сел республики. Торжественное открытие одного из участков этой современной автомагистрали я наблюдала в 2001 г. в Мартакертском районе. В настоящее время сооружение этой главной дороги завершено. Теперь на очереди – благоустройство внутрисельских дорог.

Автомобильный транспорт в республике имеет особое значение, поскольку железная дорога до сих пор заблокирована. Если в 2003 г. протяженность всех внутренних автодорог общего пользования в НКР составляла 1248 км, из которых 224 км были к тому времени заасфальтированы, то к концу 2006 г. асфальтом были покрыты уже 430 км, а к концу 2009 г. длина автомобильных дорог увеличилась в республике до 2255 км, из которых 748 км были с твердым асфальтобетонным покрытием (Статистический ежегодник. 2010. С. 213, 214). Это немалое достижение, если учесть, что в советское время дороги здесь совершенно не благоустраивались, и чтобы проехать из одного населенного пункта в другой, надо было обязательно ехать через азербайджанские города Агдам или Физули. Поэтому реконструированная во второй половине 1990-х годов по мировым стандартам автомагистраль протяженностью в 65 км,

связывающая Нагорный Карабах с Арменией, позволяет осуществлять внешние связи НКР.

Позднее из Армении стало возможным проехать в Нагорный Карабах и через высокогорный (2366 м над уровнем моря) Варденисский (Зодский) перевал на границе с Карвачарским районом. Правда, эта дорога сложная и опасная: ширина ее на некоторых участках не допускает встречного движения, использовать ее можно только в теплый период года и в светлое время суток. Несмотря на эти ограничения, дорога активно используется и имелись планы по превращению ее в более стабильную и комфортную транспортную артерию (*Заяц*, 2004. С. 12, 13). К 2012 г. уже было построено 35 км (80%) этой дороги, завершение ее планировалось в 2013 г. К 2012 г. был практически готов к приему пассажиров разрушенный во время войны и построенный заново аэропорт в Степанакерте. Если в советское время в этом аэропорту могли производить посадку только малогабаритные самолеты (типа «Як-40), то новый аэропорт сможет не только значительно увеличить свою пропускную способность, но и принимать большие пассажирские лайнеры, а в будущем осуществлять и грузовые перевозки.

О значительном увеличении объемов строительства в НКР за счет разного рода средств, в основном госбюджета, см. табл. 25.

Таблица 25

Объем строительства (млн драмов)*

Год	2003		2006		2009	
	Всего	%	Всего	%	Всего	%
Всего	**8 694,4**	**100,0**	**17 602,0**	**100,0**	**34 480,8**	**100,0**
в том числе за счет госбюджета	**2 772,2**	**31,9**	**8 342,2**	**47,4**	**12 469,8**	**36,2**
средств гуманитарной помощи	**1 490,3**	**17,1**	**2 499,7**	**14,2**	**2 235,5**	**6,5**
иностранных инвестиций	**1 688,6**	**19,4**	**1 589,0**	**9,0**	**2 494,4**	**7,2**
собственных средств организаций	**867,7**	**10,0**	**969,3**	**5,5**	**5 201,8**	**15,1**
средств индивидуальных застройщиков	**287,5**	**3,3**	**366,1**	**2,1**	**1 706,8**	**4,9**
других средств	**588,1**	**18,3**	**3 835,7**	**21,8**	**10 372,5**	**30,1**

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 202.*

В настоящее время Нагорно-Карабахская республика обладает развитой сферой услуг. Основу банковской системы составляют частный «Арцахбанк», главный офис которого разместился в здании бывшей гостиницы «Карабах» в Степанакерте, а также филиалы банков Армении и «Юнибанка» России. Через их счета в республику поступает иностранная валюта от представителей армянской диаспоры, в том числе и от уроженцев Нагорного Карабаха, живущих за пределами своей родины.

Сейчас уже многие объекты промышленности и сферы услуг находятся в собственности представителей армянской диаспоры, например, ковроткацкая фабрика в Степанакерте принадлежит армянину из США, сотовая связь «Карабах–Телеком» зарегистрирована в Ливане. Для привлечения туристов в этот богатый историко-культурными памятниками край (их по последним данным насчитывается около 4 тыс.) в разных его районах швейцарской компанией «Сиркап Армения» выстроено несколько современных гостиниц. Среди них особенно выделяется упомянутый выше пятизвездочный отель «Армения» в Степанакерте, не уступающий по своей комфортности лучшим мировым отелям.

В 2007 г. правительством утверждена государственная программа развития туризма, который является перспективной сферой развития экономики НКР. Иностранные туристы (причем это не только этнические армяне) из разных стран приезжают сюда как с деловыми целями, таки чаще для проведения отдыха и досуга, чтобы иметь возможность увидеть своими глазами замечательные древние и средневековые памятники, полюбоваться красивейшей природой, ее неповторимыми пейзажами, подышать чистым горным воздухом. Об интересе в мире к Нагорно-Карабахской республике свидетельствует рост туристических визитов. Так, по данным Министерства иностранных дел НКР, если в 2008 г. республику посетил 5351 турист из 66 стран, то в 2009 г. – 5 546 туристов из 72 стран. В эти годы наибольшее число иностранных туристов было из следующих стран (табл. 26):

Таблица 26

Международный туризм в НКР*

2008 г.				2009 г.			
В том числе из стран	**Всего визитов туристов**	**в том числе деловые**	**с целью отды-ха и досуга**	**В том числе из стран**	**Всего визитов туристов**	**в том числе деловые**	**с целью отдыха, досуга**
	5 351	**851**	**4 446**		**5 546**	**728**	**4 763**
США	**1 036**	**50**	**986**	**США**	**883**	**47**	**836**
Россия	**302**	**22**	**272**	**Россия**	**823**	**9**	**801**

Франция	**967**	**111**	**856**	**Франция**	**698**	**94**	**604**
Иран	**623**	**343**	**280**	**Иран**	**629**	**207**	**420**
Грузия	**67**	**19**	**36**	**Грузия**	**199**	**103**	**88**
Германия	**216**	**18**	**198**	**Германия**	**165**	**18**	**147**
Швейцария	**160**	**13**	**147**	**Швейцария**	**151**	**7**	**144**
Великобритания	**160**	**37**	**123**	**Великобритания**	**147**	**34**	**113**
Канада	**250**	**8**	**242**	**Канада**	**138**	**23**	**115**
Ливан	**145**	**58**	**87**	**Ливан**	**114**	**23**	**91**
Сирия	**106**	**18**	**88**	**Сирия**	**98**	**4**	**86**
Австралия	**96**	**1**	**95**	**Австралия**	**68**	**3**	**65**
Турция	**65**	**43**	**22**	**Турция**	**67**	**37**	**30**
Австрия	**56**	**1**	**55**	**Австрия**	**66**	**2**	**64**
Япония	**34**	**2**	**32**	**Япония**	**45**	**2**	**43**
Греция	**83**	**-**	**83**	**Греция**	**27**	**-**	**27**
Израиль	**54**	**3**	**51**	**Израиль**	**19**	**-**	**19**
Финляндия	**31**	**5**	**26**	**Финляндия**	**16**	**6**	**10**
Латвия	**17**	**1**	**16**	**Латвия**	**13**	**-**	**13**
Индия	**18**	**13**	**5**	**Индия**	**12**	**7**	**5**
Румыния	**13**	**1**	**12**	**Румыния**	**11**	**2**	**9**
Норвегия	**28**	**-**	**28**	**Норвегия**	**10**	**-**	**10**
Кипр	**15**	**-**	**15**	**Кипр**	**10**	**-**	**10**

**Составлено по: Социально-экономическое положение НКР в январе-декабре 2009 г. Информационный квартальный доклад. Степанакерт, 2010. С. 79.*

В последующие годы число туристов в НКР еще больше возросло. В Консульской службе МИД НКР 7 октября 2011 г. был зарегистрирован 10-тысячный посетитель за текущий год; им стал гражданин России, поэт и переводчик Вадим Рахманов; число иностранных граждан, посетивших НКР за 9 месяцев 2011 г., превысило на 64% показатели того же периода 2010 г. (цит. по: КК. 2012. № 1. С. 12). В 2012 г. здесь побывали 15500 иностранцев (КК. 2013. № 4. С. 21).

В 2002 г. в НКР с привлечением иностранного капитала было создано ООО «Basemetals». С этой компанией было заключено соглашение о начале разработки месторождения золота и меди в селе Дрмбон Мартакертского района. Добываемая на его приисках руда перерабатывается на местном горно-обогатительном комбинате, на котором круглосуточно, в 4 смены, работают 1150 человек, в том числе и из Армении. Полученный концентрат вывозится в Армению, где подвергается металлургической переработке на медеплавильном заводе в городе Алаверди, после чего продукция – медь, содержащая золото – выносится на европейский рынок. Сейчас этот комбинат является лидером промышленного производства НКР. Так, в 2010 г. из обработанной около 365 тыс. тонн руды было добыто 27 тыс. тонн концентрата и внесено в госбюджет НКР 4,3 млрд драмов (примерно 12 млн долларов США). Средняя зарплата

работников составила 186 тыс. драмов (520 долларов США) в месяц. В результате деятельность комбината благоприятно сказалась на жизненном уровне жителей Мартакертского района, который существенно пострадал во время Карабахской войны. Одновременно ведутся исследовательские работы и в Цахкашенском горнорудном комплексе (вблизи села Неркин Оратаг того же района), где планируется в ближайшие годы уточнить запасы меди, молибдена и золотосодержащей руды (КК. 2012. № 1. С. 4, 5).

Динамичный рост в НКР получила ювелирная отрасль. Сейчас здесь действуют несколько предприятий по обработке драгоценных камней и изготовлению ювелирных изделий. В целом экономика НКР тесно интегрирована с экономикой Республики Армения в единый комплекс с общими собственниками и правовой базой. Общей является и денежная единица – армянский драм.

За период с конца 2003 г. до конца 2009 г. общее число трудовых ресурсов в НКР возросло с 76 884 до 84 352 чел., в том числе экономически активное население увеличилось с 53 437 (69,5%) до 62 323 чел. (73,9%), большинство которого (соответственно 50 123 чел., или 65,2%, и 58 792 чел., или 69,7%) было занято в различных отраслях экономики. За эти годы число работавших в промышленности увеличилось с 3443 чел. (6,9%) до 5170 чел. (8,8%), в строительстве – с 3041 чел. (6,1%) до 4050 чел. (6,9%), в торговле – с 2541 чел. (5,1%) до 4470 чел. (7,6%), в образовании, культуре и искусстве – с 8250 чел. (16,5%) до 10 069 чел. (17,1%). В то же время наибольшее число работавших по-прежнему было занято главным образом в сельском и лесном хозяйствах, хотя за эти годы число их сократилось с 20 216 чел. до 17 270 чел. (с 40,3 до 29,4%). Одновременно несколько увеличилось число официально зарегистрированных безработных – с 3314 до 3531 чел., но доля их в общем числе трудовых ресурсов немного сократилась (с 4,3 до 4,2%). Если среди мужчин число безработных практически не изменилось (248 чел. в 2003 г. и 250 чел. в 2009 г.), то среди женщин и молодежи в возрасте 18–30 лет число их возросло – соответственно с 3066 до 3281 чел. и с 1501 до 1820 чел. Среди общего числа зарегистрированных безработных за эти годы, с одной стороны, увеличилось число лиц с высшим (с 330 до 627 чел.) и средним специальным образованием (с 764 до 1097 чел.), а с другой стороны, сократилось число лиц со средним (в том числе и неполным) образованием (с 2220 до 1807 чел.) (Статистический ежегодник. 2010. С. 52, 54–56).

Следствием развития экономики является и постепенное повышение основных показателей уровня жизни, в частности денежных доходов на душу населения, которые за указанные годы увеличились с 251,2 тыс. драмов в 2003 г. до 624,0 тыс. драмов в 2009 г. (один доллар США в те годы стоил около 375

драмов) как за счет повышения среднемесячной зарплаты (с 33,7 до 88,8 тыс. драмов, или с 58,2 до 244,3 долларов США), особенно возросшей у работников, занятых в промышленности (с 38,3 до 91,6 драмов), строительстве (с 44,3 до 115,0 тыс.), транспорте (с 20,1 до 98,1 тыс.), в сфере образования (с 22,1 до 70,4 тыс.), финансов (с 71,7 до 170,6 тыс.), так и пенсий (с 6,6 до 27,8 тыс.). В то же время среднемесячная зарплата женщин была более чем в два раза ниже зарплаты мужчин (в 2009 г. она составляла у женщин 51 979, а у мужчин – 115 337 драмов), поскольку женщины, как правило, больше заняты в менее доходных отраслях экономики (Статистический ежегодник. 2010.С. 70–73, 75).

В числе основных социальных гарантий государство предоставляет своим гражданам пособие по безработице (средний размер его за эти годы возрос с 7,2 до 18,0 тыс. драмов), пенсии инвалидам, размер которых увеличился за эти годы с 14,9 до 29,5 тыс. драмов инвалидам I группы, с 13,5 до 26,3 тыс. драмов – II группы, с 13,5 до 21,0 тыс. драмов – III группы (общая численность инвалидов, многие из которых инвалиды Карабахской войны, составляла в 2009 г. 10 207 чел.); минимальный размер стипендии в месяц студентам вузов, средних специальных учебных заведений и аспирантам с отрывом от производства – соответственно 5,0, 3, 9 и 10,0 тыс. драмов в 2009 г. (Статистический ежегодник. 2010. С. 77, 78, 108).

В то же время, несмотря на небольшие размеры зарплат и пенсий, число банковских вкладов населения увеличилось за этот период более чем в 2,5 раза – с 16 943 до 43 187, хотя средний размер вклада несколько сократился – с 233,5 до 211,0 тыс. драмов (Статистический ежегодник. 2010. С. 77, 78).

В связи с тем, что Нагорно-Карабахская республика живет в условиях «ни войны, ни мира», а власти Азербайджана не устают повторять, что намерены силой вернуть утраченные территории, ее руководство вынуждено большое внимание уделять содержанию Армии обороны, бойцов которой отличают высокие морально-волевые качества и строгая дисциплина. Служить в армии здесь обязан каждый молодой человек, достигший 18 лет; никаких отсрочек от призыва не предусмотрено, за исключением тех случаев, когда в семье погибшего отца или сына остается единственный сын. Имеются и контрактники, которые несут вахту в горах на границе с Азербайджаном на высоте до 3600 м над уровнем моря. После каждого одного месяца такой непростой службы контрактники в течение двух месяцев находятся дома, где могут заняться своим хозяйством, причем зарплату за эти месяцы они также получают.

В начале послевоенного периода, в 1995 г., численность карабахских армян, по сравнению с данными переписи 1989 г., сократилась со 145,5 тыс. до 122,6 тыс. чел., что произошло как за счет вынужденных переселенцев и беженцев, в том числе подвергшихся депортации, так и в результате многочисленных

жертв войны – как среди гражданского населения, так и воинов, светлую память о которых здесь свято чтут. Их называют воинами-освободителями (*азатамартикнер*), на кладбищах им поставлены памятники из черного мрамора с изображениями в полный рост и, как правило, в военной форме; в городах и селах сооружены мемориальные памятники с их портретами и именами; их портреты висят в семьях, школах, клубах; за столом обязательный тост произносится в их память; их матери и вдовы пользуются большим уважением. Семьям погибших в первую очередь строили и ремонтировали дома. Школа в селе Сос носит имя ее погибшего ученика Айка Акопяна. Одна из главных улиц Степанакерта названа улицей Воинов-освободителей; в память о них в республике регулярно проводятся состязания-мемориалы по различным видам спорта.

Через 10 лет, в 2005 г., в республике была поведена первая в условиях независимости перепись, согласно которой численность населения в НКР была следующей (табл. 27):

Таблица 27

Численность наличного и постоянного населения НКР*

В целом по НКР	**Всего**	**Наличное население**	**Постоянное население**
	Мужчины	**134862**	**137737**
	Женщины	**65120**	**66555**
		69742	**71182**
В том числе			
Городское население	**Всего**	**69465**	**70512**
	Мужчины	**32587**	**33115**
В том числе	**Женщины**	**36878**	**37397**
г. Степанакерт	**Всего**	**49300**	**49986**
	Мужчины	**22842**	**23175**
	Женщины	**26458**	**26811**
г. Шуши	**Всего**	**3105**	**3191**
	Мужчины	**1453**	**1518**
	Женщины	**1652**	**1673**
Сельское население	**Всего**	**65397**	**67225**
	Мужчины	**32533**	**33440**
	Женщины	**32864**	**33785**

**Составлено по: Результаты переписи населения Нагорно-Карабахской республики 2005 г. (показатели НКР). Степанакерт, 2006. С. 47, 56, 69 (на арм., англ., рус.яз.).*

Приведенные данные свидетельствуют, во-первых, о произошедшем за 10 лет повышении численности населения на 15,1 тыс. чел. и, во-вторых, о заметном преобладании в 2005 г. женщин, особенно среди горожан, что, несомненно, в первую очередь было результатом пережитой войны. Что касается разницы между постоянным и наличным (на момент переписи) населением, то в НКР она была не столь заметной, как в Республике Армения, что косвенно свидетельствует о гораздо меньшей миграции карабахских армян за пределы своей республики. Это показали и опросы населения, главным образом мужчин, которые отвечали, что не намерены теперь покидать родные места.

По возрасту и полу население НКР распределялось следующим образом (табл. 28):

Таблица 28

Распределение наличного и постоянного населения НКР по возрасту и полу*

Возраст	Наличное население			Постоянное население		
	Всего %	Мужчины %	Женщины %	Всего %	Мужчины %	Женщины %
0–9	21913 16,2	11138 17,1	10775 15,4	22299 16,2	11342 17,0	10957 15,4
10–19	23227 17,2	11892 18,3	11335 16,3	23756 17,2	12156 18,3	11600 16,3
20–29	22495 16,7	11373 17,5	11122 15,9	23310 16,9	11836 17,8	11474 16,1
30–39	15689 11,6	7609 11,7	8080 11,6	16046 11,6	7803 11,7	8243 11,6
40–49	18304 13,6	8485 13,0	9819 14,1	18580 13,5	8600 12,9	9980 14,0
50–59	12499 9,3	5847 8,9	6652 9,5	12686 9,2	5927 8,9	6759 9,5
60–69	8638 6,4	3978 6,1	4660 6,7	8789 6,4	4033 6,1	4756 6,7
70–79	9054 6,7	3836 5,9	5218 7,5	9171 6,7	3881 5,8	5290 7,4
80 и старше	3043	962 1,5	2081 3,0	3100	977 1,5	2123 3,0

	2,3			**2,3**		
Всего	**134862** **100,0**	**65120** **100,0**	**69742** **100,0**	**137737** **100,0**	**66555** **100,0**	**71182** **100,0**

**Рассчитано по: Результаты переписи населения Нагорно-Карабахской республики 2005 г. 2006. С. 81–83.*

Приведенные данные показывают, с одной стороны, преобладание доли мужской части населения в возрасте до 29 лет включительно, а с другой стороны, начиная с возраста 40 лет и старше, сокращение этой доли по сравнению с женским населением, что во многом объясняется гибелью многих мужчин во время прошедшей войны.

Хотя Нагорный Карабах всегда славился своими долгожителями[1], сейчас их доля заметно сократилась, что тоже связано с войной и трудными условиями блокадной жизни. Так, по данным переписи 2005 г., из общего числа наличного населения в возрасте 85 лет и старше насчитывалось 999 чел., (из них мужчин – 241, женщин – 758), а из общего числа постоянного населения в этом возрасте зафиксирован 1021 чел., (из них мужчин – 245, женщин – 776) (Рассчитано по: Результаты переписи населения НКР 2005 г. 2006. С. 83).

В целом в наше время средняя продолжительность жизни населения Нагорного Карабаха заметно сократилась (табл. 29):

Таблица 29

Средняя продолжительность жизни населения НКР по полу*

Год	Мужчины и женщины	Мужчины	Женщины
2003	71,4	68,3	74,4
2004	69,4	65,3	73,5
2005	70,6	65,8	75,3
2006	69,6	65,5	73,7
2007	71,8	67,6	76,0
2008	70,8	66,9	74,9
2009	71,2	66,8	75,8

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 40*

После долгой кровопролитной войны НКР стала по своему составу практически мононациональной. Согласно переписи 2005 г., ее постоянное насе-

[1] *Так, епископ Макар Бархударянц, обошедший в конце XIX в. практически весь край, при описании тех или иных поселений, непременно указывал, до какого возраста доживали в них люди, обычно от 80–85 до 100, а иногда и более лет (об этом см.: Епископ Макар Бархударянц. Арцах. Баку, 1895 (на арм. яз.); СПб., 2009 (2-е изд.). Недаром в 1970--80-е гг. именно в Нагорном Карабахе, как и в Абхазии, сотрудниками Института этнографии АН СССР изучался феномен долгожительства, по результатам чего был опубликован сборник «Феномен долгожительства». М., 1982*

ление в возрасте 7 лет и старше распределялось по национальному составу следующим образом (табл. 30):

Таблица 30

Распределение постоянного населения НКР в возрасте 7 лет и старше по национальности*

Национальность	Население от 7 лет и старше		В том числе			
			Мужчины		Женщины	
	число	%	Число	%	число	%
Всего	122051	100,0	58558	100,0	63493	100,0
Армяне	121725	99,73	58448	99,81	63277	99,66
Русские	154	0,13	47	0,08	107	0,17
Украинцы	21	0,017	7	0,010	14	0,02
Греки	21	0,017	11	0,019	10	0,016
Грузины	10	0,008	3	0,000	7	0,011
Азербайджанцы	6	0,004	2	0,000	4	0,006
Другие	114	0,093	40	0,068	74	0,120

**Рассчитано по: Результаты переписи населения Нагорно-Карабахской республики 2005 г. 2006. С. 199–201.*

Таким образом, подавляющее большинство постоянного населения НКР (99,73%) составляли армяне. Представителей других народов были единицы, при этом среди них преобладали женщины, большинство которых были замужем за армянами.

По возрасту, полу и семейному положению население НКР в возрасте от 15 лет и старше распределялось, по данным этой переписи, следующим образом (табл. 31):

Таблица 31

Распределение населения от 15 лет и старше по возрасту, полу и семейному положению*

Все население			В том числе			
			Мужчины		Женщины	
	Число	%	Число	%	Число	%
Всего	**104761**	**100,0**	**49653**	**100,0**	**55108**	**100,0**
В т. ч.:						
никогда не состояли в браке	**26723**	**25,5**	**15357**	**30,9**	**11366**	**20,6**
В браке	**64367**	**61,5**	**32031**	**64,5**	**32236**	**58,7**
Вдовец, вдова	**11250**	**10,7**	**1633**	**3,3**	**9617**	**17,5**
В	**2421**	**2,3**	**632**	**1,3**	**1789**	**3,2**

разводе						
Городское население			В том числе			
			Мужчины		Женщины	
	Число	%	Число	%	Число	%
Всего	54815	100,0	25076	100,0	29739	100,0
В т. ч.: никогда не состояли в браке	15866	29,0	8259	32,9	7607	25,6
В браке	31956	58,3	15744	62,8	16212	54,5
Вдова, вдовец	5436	9,9	733	2,9	4703	15,8
В разводе	1557	2,8	340	1,4	1217	4,1
Сельское население			В том числе			
			Мужчины		Женщины	
	Число	%	Число	%	Число	%
Всего	49946	100,0	24577	100,0	25369	100,0
В т. ч.: никогда не состояли в браке	10857	21,7	7098	28,9	3759	14,8
В браке	32411	64,9	16287	66,3	16124	63,6
Вдова, вдовец	5814	11,7	900	3,6	4914	19,4
В разводе	864	1,7	292	1,2	572	2,2

**Рассчитано по: Результаты переписи населения Нагорно-Карабахской республики 2005 г. 2006. С. 88, 89.*

Приведенные данные показывают, что доля как мужчин, так и женщин, состоявших в браке, была выше среди сельского населения (соответственно 66,3 и 63,6%), чем среди горожан (62,8 и 54,5%), что прежде всего объясняется более ранним возрастом вступления в брак сельской молодежи. Результатом войны в Нагорном Карабахе стало большое число вдов как среди горожан (15,8%), так и особенно среди сельского населения (19,4%).

Если в советское время армяне Нагорного Карабаха, как и Армении, наряду с национальными именами, нередко давали своим детям имена, заимствованные из русского языка, либо западноевропейские имена, особенно героев пьес Шекспира, то в наше время в обиход вошли преимущественно нацио-

нальные имена, особенно при наречении мальчиков. Например, наиболее распространенными в 2009 г. были следующие имена (табл. 32):

Таблица 32

Наиболее часто повторяющиеся имена новорожденных по полу в 2009 г.*

Родившиеся девочки – 1337		Родившиеся мальчики – 1484	
Анна	**70**	**Гор**	**83**
Ани	**69**	**Арман**	**71**
Мариам	**58**	**Давид**	**63**
Мария	**39**	**Тигран**	**63**
Ангелина	**38**	**Гайк**	**46**
Милена	**33**	**Арен**	**46**
Мане	**31**	**Нарек**	**39**
Лилит	**29**	**Армен**	**37**
Наре	**23**	**Арсен**	**35**
Яна	**23**	**Артур**	**32**

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 87.*

О прошедшей за период с 1995 по 2009 гг. динамики численности населения НКР и соотношения ее городских и сельских жителей см. табл. 33:

Таблица 33

Численность населения НКР на конец года*

Год	Всего тыс. чел.	Городское тыс. чел.	Сельское тыс. чел.	Городское %	Сельское %
1995	**122,6**	**67,5**	**55,1**	**55,1**	**44,9**
1996	**124,2**	**67,9**	**56,3**	**54,7**	**45,3**
1997	**128,7**	**68,0**	**60,7**	**52,8**	**47,2**
1998	**130,6**	**67,8**	**62,8**	**51,9**	**48,1**
1999	**133,3**	**68,2**	**65,1**	**51,2**	**48,8**
2000	**134,4**	**68,4**	**66,0**	**50,9**	**49,1**
2001	**135,7**	**68,7**	**67,0**	**50,6**	**49,4**
2002	**136,6**	**69,3**	**67,3**	**50,7**	**49,3**
2003	**137,0**	**69,1**	**67,9**	**50,4**	**49,6**
2004	**137,2**	**69,8**	**67,4**	**50,9**	**49,1**
2005	**137,7**	**70,5**	**67,2**	**51,2**	**48,8**
2006	**137,7**	**70,8**	**66,9**	**51,4**	**48,6**
2007	**138,8**	**71,6**	**67,2**	**51,6**	**48,4**
2008	**139,9**	**72,7**	**67,2**	**52,0**	**48,0**
2009	**141,4**	**74,2**	**67,2**	**52,5**	**47,5**

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 32, 33.*

Таким образом, за 14 лет население республики увеличилось на 18,8 тыс. чел., при этом если доля городского населения в целом уменьшилась с 55,1 до 52,5%, то доля сельского населения, напротив, увеличилась с 44,9 до 47,5%. В

то же время за период с конца 2003 г. до конца 2009 г. это соотношение было направлено в сторону увеличения уже доли городского населения (с 50,4 до 52,5%) за счет сокращения доли сельского населения (с.49,6 до 47,5%). Увеличение доли горожан происходило как за счет внутренней миграции, так и за счет естественного прироста, т.е. разницы между числом родившихся и числом умерших. О динамике естественного прироста населения как в целом по республике, так и среди жителей городов и сел за период с конца 2003 до конца 2009 г. см. табл. 34:

Таблица 34

Родившиеся, умершие и естественный прирост населения*

	Всего человек			На 1000 чел. населения		
	Родившиеся	Умершие	Естественный прирост	Родившиеся	Умершие	Естественный прирост
Год	Все население					
2003	2058		826	15,0	9,0	6,0
2004	2095	1232	789	15,3	9,5	5,8
2005	2004		744	14,6	9,2	5,4
2006	2102	1306	867	15,3	9,0	6,3
2007	2145		918	15,4	8,8	6,6
2008	2418	1260	1101	17,3	9,4	7,9
2009	2821		1555	20,0	9,0	11,0
		1235				
		1227				
		1317				
		1266				
Городское население						
2003	1106		527	16,0	8,4	7,6
2004	1235	579	573	17,7	9,5	8,2
2005	1132		492	16,1	9,1	7,0
2006	1202	662	597	17,0	8,6	8,4
2007	1259		679	17,6	8,1	9,5
2008	1390	640	772	19,1	8,5	10,6
2009	1240		947	16,7	8,0	8,7
		605				
		580				
		618				
		593				

Сельское население						
2003	**952**		**299**	**14,0**	**9,6**	**4,4**
2004	**860**	**653**	**216**	**12,8**	**9,6**	**3,2**
2005	**872**		**252**	**13,0**	**9,2**	**3,8**
2006	**900**	**644**	**270**	**13,4**	**9,4**	**4,0**
2007	**886**		**239**	**13,2**	**9,6**	**3,6**
2008	**1028**	**620**	**329**	**15,3**		**4,9**
2009	**1281**		**608**	**19,1**	**10,4**	**9,1**
		630				
					10,0	
		647				
		699				
		673				
Шаумян						
2003	**42**	**6**	**36**	**16,8**		**14,4**
2004	**36**	**9**	**27**	**14,4**	**2,4**	**10,8**
2005	**51**	**4**	**47**	**20,4**		**18,8**
2006	**48**	**8**	**40**	**17,1**	**3,6**	**14,3**
2007	**52**		**40**	**18,6**		**14,3**
2008	**68**	**12**	**51**	**24,2**	**1,6**	**18,1**
2009	**77**		**59**	**25,7**		**19,7**
		17			**2,8**	
		18			**4,3**	
					6,1	
					6,0	
г. Шуши						
2003	**60**		**34**	**13,9**		**7,9**
2004	**50**	**26**	**17**	**11,4**	**6,0**	**3,9**
2005	**62**		**34**	**14,1**		**7,7**
2006	**62**	**33**	**28**	**13,8**	**7,5**	**6,2**
2007	**46**		**11**	**10,0**		**2,4**
2008	**80**	**28**	**50**	**16,6**	**6,4**	**10,4**
2009	**91**		**63**	**17,8**		**12,3**
		34			**7,6**	
		35			**7,6**	
		30				
		28			**6,2**	
					5,5	

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 37–39.*

Приведенные данные показывают, что если в 2003–2005 гг. естественный прирост населения в целом по НКР, в том числе среди горожан, несколько снижался, то с 2006 г. шло его заметное увеличение (с 867 до 1555 чел., в том числе среди горожан с 679 до 947 чел.). Среди сельского населения уровень естественного прироста населения в 2004 г., по сравнению с 2003 г., резко сократился (с 299 до 216 чел.), но потом наблюдалось его повышение, за исключением 2007 г. В целом по НКР на 1000 человек населения естественный прирост составил на конец 2009 г. 11,0 (из расчета 20,0 родившихся и 9,0 умерших), в том числе среди городского населения 8,7, среди сельского – 9,1. При этом наибольшее повышение естественного прироста населения на 1000 человек населения наблюдалось к концу 2009 г. в Шаумяне (19,7) и в Шуши (12,3).

Повышению естественного прироста в НКР способствует определившаяся в последние годы тенденция к увеличению рождаемости. Например, если в 1999 г. в целом по НКР родилось около 1500 детей, то в последующие годы ежегодно рождалось свыше 2000 детей, а в 2009 г. родился 2821 ребенок, что на 403 новорожденного, или на 16,7% превысило показатель 2008 г., что в целом дает благоприятную перспективу на будущее. Немалую роль в этом играет разумная демографическая политика властей НКР, направленная на материальное стимулирование рождаемости и многодетности, причем это материальное стимулирование постепенно растет. Так, в 2001 г. мои информАторы говорили, что, начиная с третьего ребенка, в банке на его имя открывается счет на определенную сумму, которую он сможет получить по достижении совершеннолетия, а родители до этого могут пользоваться начисленными банком процентами. Особенно большая сумма, а также новый дом и автомашина «Нива» были обещаны в случае рождения десятого ребенка. Спустя несколько лет, уже при рождении первого ребенка родители получали 100 тыс. драмов (если в этом случае мать была безработная, то ей выдавали единовременно 150 тыс. драмов), при рождении второго ребенка – 200 тыс., третьего ребенка – 500 тыс., четвертого и последующих детей – по 700 тыс. драмов и на такую же сумму сертификат; семьям с шестью детьми правительство строило новый дом (ПМА. 2001, 2011). 26 января 2010 г. постановлением правительства НКР была утверждена концепция демографической политики, направленной главным образом на решение вопросов рождаемости, здоровья, продолжительности жизни (*Маилян*, 2010. С. 6).

Что касается механического прироста населения НКР, то в разные годы наблюдался то его рост, например, в 2003 и 2005 гг., то, напротив, его падение, например, в 2004, 2006, 2007 гг. Но в 2008–2009 гг. в НКР наметился заметный

механический прирост населения, когда число прибывших в республику стало превышать число выбывших (табл. 35):

Таблица 35

Миграционные движения населения*

Год	Прибывшие	Выбывшие	Механичес-кий прирост	На 1000 чел. населения		
				Прибывшие	Выбывшие	Механический прирост
2003	872	692	180	6,4	5,1	1,3
2004	1295	1657	- 362	9,4	12,1	- 2,6
2005	956	721	235	6,9	5,2	1,7
2006	865	1310	- 445	6,3	9,5	- 3,2
2007	831	102	- 195	6,0	7,4	- 1,4
2008	1142	775	367	8,2	5,5	2,6
2009	914	403	511	6,5	2,9	3,6

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 46.*

О том, как распределялось городское и сельское население НКР по районам в 2003–2009 гг., см. табл. 36:

Таблица 36

Численность населения НКР по районам (на конец года)*

Год	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Всего	137,0	137,4	137,7	137,7	138,8	139,9	141,4
городское	69,1	69,8	70,5	70,8	71,6	72,7	74,2
сельское	67,9	67,4	67,2	66,9	67,2	67,2	67,2
Степанакерт городское	49,8	49,9	50,0	50,4	51,0	51,6	52,3
Аскеран городское	16,8	16,9	17,0	17,0	17,4	17,6	17,7
сельское	1,9	2,0	2,0	2,1	2,1	2,1	2,1
	14,9	14,9	15,0	14,9	15,3	15,5	15,6
Гадрут городское	11,9	11,9	12,0	12,4	12,2	12,3	12,4
сельское	2,8	2,7	2,8	3,0	3,0	3,0	3,3
	9,1	9,2	9,2	9,4	9,2	9,3	9,1
Мартакерт городское	18,8	18,8	18,9	18,9	19,0	19,4	19,6
сельское	3,8	4,0	4,2	3,8	3,9	4,1	4,2

	15,0	**14,8**	**14,7**	**15,1**	**15,1**	**15,3**	**15,4**
Мартуни **городское** **сельское**	**23,0** **4,5** **18,5**	**23,0** **4,8** **18,2**	**23,2** **4,9** **18,3**	**23,1** **4,9** **18,2**	**23,2** **5,0** **18,2**	**23,5** **5,3** **18,2**	**23,5** **5,4** **18,1**
Шаумян **городское** **сельское**	**2,5** **0,5** **2,0**	**2,5** **0,5** **2,0**	**2,5** **0,4** **2,1**	**2,8** **0,5** **2,3**	**2,8** **0,5** **2,3**	**2,8** **0,5** **2,3**	**3,0** **0,6** **2,4**
Шуши **городское** **сельское**	**4,3** **3,1** **1,2**	**4,4** **3,1** **1,3**	**4,4** **3,3** **1,1**	**4,5** **3,3** **1,2**	**4,6** **3,4** **1,2**	**4,8** **3,6** **1,2**	**5,1** **3,9** **1,2**
Кашатаг **городское** **сельское**	**9,9** **2,7** **7,2**	**9,8** **2,8** **7,0**	**9,7** **2,9** **6,8**	**8,6** **2,7** **5,9**	**8,6** **2,7** **5,9**	**7,9** **2,5** **5,4**	**7,8** **2,4** **5,4**

**Составлено по: Статистический ежегодник. 2010. С. 35, 36.*

Таким образом, в течение взятого для исследования периода с 2003 по 2009 гг. включительно постепенно шел процесс небольшого увеличения как городского (особенно города Степанакерта – на 2,5 тыс. чел.), так и в меньшей степени сельского населения, за исключением сельского населения Гадрутского и Шушинского районов, остававшегося на прежнем уровне, и сельского населения Мартунинского р-на, сократившегося на 400 чел., а также сократившегося городского и сельского населения Кашатагского района, где из-за постоянных угроз руководства Азербайджана возобновить военные действия люди все еще боялись там поселяться.

Такова в целом была социально-экономическая, культурная и демографическая ситуация в Нагорно-Карабахской республике в первое десятилетие XXI в., свидетельствующая о более или менее стабильных показателях ее экономического роста, о заметном повышении жизненного уровня населения. Однако при всем этом жизнь народа, особенно в селах, оставалась пока еще трудной, поскольку молодое государство в те годы было вынуждено преодолевать нанесенный ему войной и ее последствиями серьезный урон. В результате, по мнению руководства НКР, наиболее актуальными продолжали быть вопросы социально-экономического характера, в том числе наиболее приоритетными – повышение жизненного уровня населения, особенно его социально уязвимых слоев, осуществление мер по улучшению демографической ситуации, развитие приоритетных направлений экономики, в частности, развитие гидроэнергетики, горнодобывающей и перерабатывающей промышленности, сельского

хозяйства, производственной инфраструктуры, а также проблемы водоснабжения для удовлетворения бытовых нужд населения, создание эффективной ирригационной системы. Для решения этих жизненно важных проблем власти республики опираются прежде всего на свои собственные силы, на рациональное использование всех имеющихся у них ресурсов – естественных, трудовых, интеллектуальных, а также на политико-экономический потенциал мирового армянства (из интервью президента НКР Бако Саакяна; цит. по: Арцах. 2010. № 2 (17). С. 6, 7).

Показателем фактически состоявшейся государственности Нагорно-Карабахской республики и развитием ее по пути демократии и стабильности служит тот факт, что за годы независимости в республике сформировались устойчивые политические институты, действуют легитимные органы власти, влиятельное правительство. Как отмечалось, в НКР по пять раз проходили парламентские (1991, 1995, 2000, 2005, 2010 гг.) и президентские (1996, досрочные в 1997, 2002, 2007, 2012 гг.) выборы, на референдуме 2006 г. принята Конституция республики. За прошедшими в НКР 19 июля 2012 г. пятыми президентскими выборами, в ходе которых на альтернативной основе на второй срок был избран действующий президент Бако Саакян, следили как местные представители гражданского общества и политических партий, так и международные наблюдатели из 22 стран Европы, Америки и Азии, все делегации которых признали эти выборы свободными, легитимными, открытыми, демократичными, полностью отвечающими избирательному законодательству республики, а также имеющимся международным стандартам в отношении демократических выборов. Российские наблюдатели в своем заявлении подчеркнули «эффективное в целом функционирование органов власти Нагорно-Карабахской республики» По их словам, «усилия, направленные на построение и совершенствование демократической избирательной системы, требуют соответствующего внимания со стороны сопредседателей Минской группы ОБСЕ, мирового сообщества в целом, что способствовало бы скорейшему мирному урегулированию азербайджано-карабахского конфликта, установлению стабильности и действительно прочного мира в регионе» (цит. по: *Заргарян*, 2012. С. 14, 15).

Социально-экономическая и этнокультурная ситуация в селах Нагорно-Карабахской республики в начале XXI в.

По данным на конец 2009 г. удельный вес сельского населения в НКР составлял 47,5%, т.е. почти половина жителей республики проживала в селах, при этом подавляющее большинство их по традиции продолжало заниматься сельскохозяйственным, главным образом земледельческим, трудом. В связи с нехваткой рабочих мест большинство сельских жителей имели основной

источник дохода от собственного хозяйства, даже в том случае, если они работали или получали пенсию либо какое-либо пособие. Бесплатная раздача земли была осуществлена в НКР с осени 1998 г. из расчета 0,6 га на одного члена семьи. Приватизация земли была проведена только один раз, поэтому, если даже в дальнейшем число членов семьи возрастало, земельный участок больше не увеличивали. Желающие получить больше земли могли ее только арендовать. Однако, как говорили старики, если в прошлом их предки умели обрабатывать землю, не применяя особой техники, то нынешнее поколение не может обойтись без современных машин. А они уже были к тому времени заметно изношены, запчасти достать было не всегда легко, кроме того, за использование техники, находящейся сейчас в частном владении, надо платить, а также покупать солярку, бензин, на что денег не хватало. Трудности заключаются также в том, что пашни, где посеяны зерновые культуры, находятся вдали от сел, порой за 20-30 км, и чтобы проехать туда, нужно нанимать машину, тратиться на бензин. И хотя правительство уже многие годы подряд осуществляет политику льготного кредитования крестьянских хозяйств, многие считали, что срок в девять месяцев, на который отпускался кредит, недостаточен для того, чтобы успеть расплатиться, и с ностальгией вспоминали колхозы, когда они были обеспечены постоянной работой, техникой, удобрениями и гарантированной зарплатой. Приходилось слышать и мнение о том, что если в советское время все работали, то современная молодежь уже не всегда хочет работать на земле. Говорили также о том, что не надо было раздавать землю всем, а только тем, кто мог и хотел на ней работать.

На середину 2010 г. более половины (52%) общей площади земель НКР была занята сельскохозяйственными угодьями, из которых посевные площади включали менее одной десятой этих площадей. Подавляющее большинство посевных площадей было занято под зерновыми культурами (пшеницей, ячменем, в последнее время и кукурузой, большая часть которой идет на изготовление кормов), причем доля их за 2003–2009 гг. возросла с 93,6 до 95,1% (Статистический ежегодник. 2010. С. 188, 189). Важно отметить, что во время войны площади сельскохозяйственных угодий значительно сократились, в том числе под посевами зерновых и особенно (в несколько раз) винограда, что во многом произошло из-за трудностей с его реализацией, а также в связи с необходимостью увеличения злаковых для питания в условиях блокады. Поэтому после войны правительством была разработана специальная программа «Виноград», предусматривающая в ближайшие годы восстановление этой важной отрасли сельского хозяйства. Результаты этой программы

уже видны, когда производство винограда в республике заметно увеличивается.

Хотя, как и в прошлом, животноводство у карабахских армян играет второстепенную роль, они продолжают содержать в своих хозяйствах крупный и мелкий рогатый скот, птицу, многие по-прежнему держат в качестве необходимого в горах транспортного средства ослика, иногда – мула либо лошадь. К положительному факту следует отнести появление во многих селах крупных фермеров, которые держат в своих хозяйствах по несколько десятков голов скота. Например, в 2011 г. в селе Карин-так было три фермера, два из которых держали приблизительно по 20 коров, один – 80 коров; в селе Тагавард трое фермеров держали по 40 коров, в собственности у трех братьев Г. было 35 буйволов и 50 коров, у некоторых фермеров по 100-200 овец; в селе Азох 5 фермеров держали от 50 до 100 коров и овец. Для ухода за большим поголовьем скота фермеры нанимали рабочих из числа местных жителей. Получаемое ежедневно молоко фермеры, как правило, либо сдавали на ближайших приемных пунктах в Степанакерте, Красном базаре, Гадруте (по 100-120 драмов за литр, в зависимости от жирности), где в специализированных цехах готовили масло, творог, сыр, либо сами готовили сыр, который продавали по 2000 драмов за кг. Кредиты на покупку скота (например, одна хорошая корова стоит 1 тыс. долларов США) дает государство, но на небольшой срок, хотя и под мизерные проценты – от 2 до 5%.

Во время своих поездок в 2001, 2007 и 2011 гг. в Нагорно-Карабахскую республику основную работу я проводила в селах, в которых я уже собирала полевой материал в прежние годы. Это давало возможность для выявления определенных тенденций этнокультурного развития карабахских армян за прошедшее время, особенно за последний период, отмеченный трагизмом пережитой войны и ее последствий. В 2001 и 2007 гг. это были села Аветараноц, Вардадзор, Нахиджеваник, Хндзиристан Аскеранского района, Гиши и Сос Мартунинского района, Азох и Тог Гадрутского района, Атерк и Ванк Мартакертского района; в 2011 г. – села Шош Аскеранского района, Карин-так Шушинского района, Ннги и Тагавард Мартунинского района, Азох,Айгестан, Ванк, Вардашат, Кармракуч, Мец Тагер, Норашен, Таг, Тагасер и Туми Гадрутского района.

Численность населения первых 10 сел по данным республиканской переписи 2005 г. была следующей (табл. 37):

Таблица 37

Численный состав мужского и женского населения в селах*

Село, район		Наличное население	Постоянное население
Аветараноц, Аскеранский	**Всего, в том числе**	**920**	**1039**
	мужчины	**456**	**527**
	женщины	**464**	**512**
Вардадзор, « - «	**Всего, в том числе**	**248**	**248**
	мужчины	**111**	**111**
	женщины	**137**	**137**
Нахиджеваник, « - «	**Всего, в том числе**	**211**	**201**
	мужчины	**103**	**103**
	женщины	**108**	**108**
Хндзиристан, « - «	**Всего, в том числе**	**751**	**814**
	мужчины	**369**	**410**
	женщины	**382**	**404**
Гиши, Мартунинский	**Всего, в том числе**	**1207**	**1234**
	мужчины	**600**	**613**
	женщины	**607**	**621**
Сос, « - «	**Всего, в том числе**	**1011**	**1016**
	мужчины	**502**	**506**
	женщины	**509**	**510**
Азох, Гадрутский	**Всего, в том числе**	**795**	**806**
	мужчины	**396**	**408**
	женщины	**399**	**398**
Тог, « - «	**Всего, в том числе**	**679**	**700**
	мужчины	**325**	**335**
	женщины	**354**	**365**
Атерк, Мартакертский	**Всего, в том числе**	**1526**	**1531**
	мужчины	**724**	**727**
	женщины	**802**	**804**
Ванк, « - «	**Всего, в том числе**	**1280**	**1284**
	мужчины	**610**	**610**
	женщины	**670**	**674**

**Составлено по: Результаты переписи населения Нагорно-Карабахской республики 2005 г. (показатели НКР). Степанакерт, 2005. С. 47–56 (арм., англ., рус.).*

Таким образом, почти во всех этих селах (за исключением Аветараноц и Хндзиристан) численность постоянного и наличного на момент переписи населения либо мало отличалась между собой, либо была одной и той же, что свидетельствовало о довольно редких случаях отъезда их жителей за пределы села.

Обследованные в 2000-е годы села в разной степени пострадали от войны. Наибольшим разрушениям были подвергнуты села Карин-так и Шош, расположенные недалеко от Шуши, откуда постоянно шел прицельный огонь,

Вардадзор и Нахиджеваник, расположенные на границе с Агдамским районом Азербайджана, а также находившееся в течение восьми месяцев в оккупации одно из наиболее крупных карабахских сел – Атерк. Села Гиши, Аветараноц, Хндзиристан, Туми практически избежали разрушений. В остальных селах разрушения были частичные.

Постепенно в селах восстанавливаются разрушенные жилые дома, школы, больницы, здания администрации как за счет зарубежной финансовой помощи, так и на благотворительные средства уроженцев данных сел, проживающих вне пределов Нагорного Карабаха. Так, большую помощь в восстановлении оказывала Католическая организация «Giving Hope to a World of Need. Caucasus Office in Armenia»; на средства Красного креста США была восстановлена больница в селе Ванк Мартакертского района. 5 октября 2000 г. в этом селе был заново открыт восстановленный на средства известного благотворителя и предпринимателя, уроженца села Ванк, Л.Г. Айрапетяна деревообрабатывающий комбинат, оснащенный импортным оборудованием и рассчитанный на 250 рабочих мест. На его же средства отреставрирован находящийся рядом с селом, но на высокой горе храм XIII в. Гандзасар, вновь ставший с 1989 г. духовным центром восстановленной Арцахской епархии Армянской апостольской церкви, и построена асфальтированная дорога к нему; выстроены гостиница, ресторан, два кафе, здание филиала «Юнибанка»; в 2007 г. строились новая школа, больница, еще одна гостиница, искусственное озеро, водохранилище, дорога в селе, недалеко от села мотель. В результате в селе Ванк имеется немало рабочих мест, что очень важно в современных условиях, когда не только в пережившем войну Нагорном Карабахе, но и в Армении после тяжелых 1990-х годов прекратили работу большинство промышленных предприятий.

Впечатляющим событием в НКР стала организованная по инициативе Л.Г. Айрапетяна и во многом на его средства коллективная «Большая арцахская свадьба», когда в один день, 16 октября 2008 г., объявленный в республике нерабочим, в храме Гандзасар и в церкви *Сурб Аменапркич* (*Казанчецоц*) в Шуши были обвенчаны около 700 молодых пар. Затем, после кратковременного отдыха и обеда в салонах торжественных обрядов «Эдем», «Ной», «Надежда», «Олимп» г. Степанакерта, свадебное торжество продолжилось на обновленном столичном стадионе им. Ст. Шаумяна, куда молодожены прошли по ступенчатой дороге, названной «Аллеей влюбленных», и где состоялся праздничный концерт. В этот памятный день каждая молодая пара получила от своих благотворителей банковскую «Золотую карту» на сумму 2,5 тыс. долларов США. Им также было обещано, что при рождении первого ребенка родители получат 2 тыс. долларов, второго ребенка – 3 тыс., третьего – 5 тыс.,

четвертого – 10 тыс., пятого – 20 тыс., шестого – 50 тыс., седьмого – 100 тыс. долларов. Кроме того, каждой сельской семье в этот день было подарено по корове, «одетой» также в «свадебный наряд».

В селе Атерк Красный крест США и представитель Всеармянского фонда «Айастан» в Нагорном Карабахе помогли отремонтировать школу, больницу, детский сад. На очереди были ремонт клуба, здания администрации, строительство дороги, проведение газопровода. Но в 2007 г. в этом селе еще оставалось более 200 разрушенных домов. За счет помощи США в селе Вардадзор были отремонтированы здания администрации, медпункта, Дома торжеств для проведения свадеб и поминок, ряд жилых домов; в селе Нахиджеваник – здание медпункта. На средства французских армян в 2002 г. было выстроено здание детского сада в селе Норашен; в 2008 г. на средства семьи Багдасарянов из США была восстановлена частично разрушенная во время войны школа в селе Карин-так. Существенную помощь молодой республике в реализации многих гуманитарных программ оказывало отделение Всеармянского фонда «Айастан» в Торонто, в частности по прокладке газопроводов, ремонту водоснабжения, в строительстве новых школьных зданий в селах Шош, Матагис, Верин Оратаг, в создании во многих школах компьютерных кабинетов, присылке дорогостоящих лекарств. По инициативе и реальной помощи уроженца села Мец Тагер, известного политического деятеля, генерал-лейтенанта А.А. Агабекяна было осуществлено в этом селе несколько благотворительных акций: в 2005 г. отремонтирована дорога, ведущая к селу; бывшее здание филиала конденсаторного завода перестроено в Зал торжеств на 280 мест; открыта чайная «Каж» (названа по имени основателя этого старинного села Даниела Кжеци);в 2006 г. перестроенные бывшие гостиница и столовая превращены в Молодежный центр, в котором открылись шахматная школа, курсы по компьютерному обучению, установлены биллиардные столы, в зале открыт бар; в том же году был построен Салон красоты; в присутствии районного руководства, гостей и жителей села состоялось торжественное открытие «Площади Победы 28 июня», завершившееся салютом; в 2009 г. в присутствии высшего руководства республики была открыта детская игровая площадка «Аревик» («Солнышко») с искусственным водопадом, горками, каруселями, качелями.

В селе Тог на средства благотворителей в 2004 г. была открыта музыкальная школа. В ней 30 учеников, пять педагогов, все с высшим образованием. Педагоги еженедельно приезжают на три дня из Степанакерта, где они живут. Занятия проводятся по классам фортепиано, скрипки и народного музыкального инструмента канон; есть также хор. В 2005 г. в этом же селе был построен Дом торжеств, затем был открыт на средства частного предприни-

мателя мукомольный завод, оснащенный дорогостоящей техникой, привезенной из России, позднее – новое здание школы. На всех построенных либо восстановленных зданиях висят таблички (обычно на трех языках – армянском, английском и русском) с именами благотворителей.

Недалеко от села Тог в живописном месте с 2006 г. началось строительство частной зоны отдыха «Нор кянк» («Новая жизнь»). К лету 2007 г. здесь уже были построены помещение для кухни, два бассейна, раздевалки, туалеты, имелись пляжные шезлонги, беседки, столы, скамейки, наборы необходимой посуды. Ежедневно сюда привозят свежее мясо для шашлыков и другие продукты. Жители не только окрестных сел, но и из других районов республики с удовольствием проводят здесь свой досуг. Мне удалось присутствовать на торжестве, посвященном празднованию дней рождения дочери-студентки Ереванского медицинского института (17 лет) и сына (21 год) бывшего командира полка Х. Овсепяна. Собрались уважаемые жители села Тог, педагоги, друзья сына, приехали из Степанакерта однокурсники дочери. Столы ломились от обильного угощения; было много танцев, песен, тостов. В другой день я наблюдала, как там же отдыхали после окончания учебного года приехавшие из села Чартар Мартунинского района ученики двух девятых классов со своими педагогами. Их веселье сопровождалось песнями, танцами, играми, разжиганием костра и перепрыгиванием через него.

Сказанное выше – это только часть тех весомых благодеяний, которые оказываются молодой республике со стороны как отдельных меценатов, так и ряда организаций, главным образом армянской диаспоры, по развитию ее экономики и культуры.

Однако, несмотря на активно ведущееся строительство, во многих карабахских поселениях еще остается немало объектов, требующих либо капитального ремонта, либо новых зданий. В основном это клубы, библиотеки, музеи, в том числе и такие крупные, как Историко-краеведческие музеи в Гадруте и Степанакерте.

В ряде сел Гадрутского и Мартунинского районов (например, в селах Азох, Мец Тагер, Туми, Кармракуч, Ннги, Тагавард), откуда сильнее в свое время было развито отходничество в крупные города, до сих пор сохраняются некоторые дома старой постройки – конца XIX–начала XX в. Построенные в первое время как новшество в подражание городским, эти каменные двухэтажные дома, с балконами на оба этажа, под двухскатными крышами, крытые жестью или черепицей, давно уже стали традиционными для Карабаха. Дома более поздней постройки выстроены также из камня, в основном они двухэтажные, с балконами в два этажа. Нижний этаж по традиции приспособлен для хозяйственных нужд, а верхний – жилой, в котором расположены, как пра-

вило, несколько комнат: гостиная и две-три спальни. Во время Карабахской войны и спустя несколько лет после ее окончания жители (из-за отсутствия газа и из-за необходимости обогревать помещение печкой и на ней же готовить еду) были вынуждены все время проводить только на нижнем этаже. В 2011 г. я еще наблюдала это в селе Нги, где в то время пока не было газа. Многие дома во время обстрелов серьезно пострадали и находились в аварийном состоянии.

К 2007 г. положение несколько улучшилось: во-первых, в ряд сел начал поступать постоянный газ, в другие села проводился газопровод; во-вторых, многие аварийные дома, в первую очередь их крыши, были отремонтированы. В то же время мало вписываются в народную культуру построенные благодаря зарубежной финансовой помощи для семей погибших, беженцев, а также многодетных семей сравнительно небольшие типовые одноэтажные дома.

Хотя в большинстве сельских домов сохранялась мебель старых образцов, к 2007 г. и особенно к 2011 г. интерьер некоторых из них, преимущественно жилищ глав администраций, успешных предпринимателей, заметно обновился: сделан ремонт, приобретены новая мебель, импортные бытовая техника и сантехника. Большинство семей приобрели в последние годы (чаще в кредит) импортные телевизоры, во многих семьях появились импортные видеомагнитофоны, холодильники, в некоторых – музыкальные центры и иногда компьютеры. Сельские жители выражали большое удовлетворение тем, что стало возможным смотреть телепередачи из Еревана и Степанакерта, чего они были лишены прежде. Приобретенные спутниковые антенны позволили смотреть телеканалы и из Москвы.

По-прежнему в семьях большое внимание уделяется постельным принадлежностям, количество которых по традиции намного превышает число членов семьи. В то же время в домах карабахских армян, к сожалению, практически исчезли традиционные ворсовые и безворсовые (*карпеты*) ковры ручного производства. Причина этого в том, что, с одной стороны, во время Карабахской войны многие армянские дома были разграблены, а, с другой стороны, семьи из-за нужды были вынуждены продавать ковры, которые вывозили в Армению, где их охотно скупали в основном зарубежные армяне. Кроме того, еще задолго до этой войны множество армянских ковров было вывезено из Нагорного Карабаха азербайджанцами. По словам директора Музея ковра в Шуши Вардана Асцатряна, «пожилые люди рассказывали, как азербайджанцы ходили по домам и спрашивали, нет ли старых ковров? Взамен скупщики предлагали новые изделия фабричного производства. “Старье” реставрировали и включали в списки “шедевров азербайджанского декоратив-

но-прикладного искусства”. В основном брали те, где не было изображения креста» (цит. по: *Бегларян*, 2012. С. 22, 23).

Сейчас некоторые женщины старшего поколения продолжают носить распространившийся еще в 1920–30-е гг. костюм, являющийся переходным от традиционного, к которому он приближается по своему общему силуэту, к городскому. Он состоит из платья, отрезного по талии, с длинными рукавами, темных тонов, передника, головного платка или косынки и туфель либо тапочек фабричного производства. Женщины среднего возраста носят общеевропейскую одежду – костюмы, платья, юбки с кофтами. Эта же одежда распространилась в 2000-е гг. и среди старшего поколения.

Еще ранее исчез из быта мужской традиционный костюм. Уже к 1987 г. некоторые его элементы, в частности вязаные шерстяные орнаментированные носки (*гюльба*) и сделанная из сыромятной кожи обувь (*трех*) встречались только у стариков и уже в виде редкого исключения. В 2001 г. мне встретился только один старик в селе Атерк, на ногах которого были *трехи*. Мужчины старшего и нередко среднего поколения покрывают голову кепкой. Воевавшие мужчины до сих пор иногда носят камуфляжную форму.

Современная одежда молодого поколения – и мужчин, и женщин, уже давно почти не отличается от общеевропейской. Как и горожане, они предпочитают, особенно в праздники, нарядную одежду модного покроя. Большое распространение среди молодых женщин и девушек получили заимствованные из города удлиненные юбки с боковым разрезом, сшитые из черного бархата. В то же время, если в 2001 г., в отличие от горожанок, редко кто из сельских девушек или молодых женщин надевал брюки, то уже к 2007 г. это новшество стало привычным для большинства из них.

Современная свадебная одежда сельских жителей, как это стало принятым еще в 1970-е гг., такая же, как и в городе: у невесты весь ансамбль светлых тонов, преимущественно белого цвета – платье современного покроя, фата, украшенная цветами, перчатки, туфли; у жениха – черного цвета костюм и белая сорочка.

Специальной траурной одежды у карабахских армян по-прежнему нет. Обычно молодые и среднего поколения женщины присутствуют на похоронах в повседневных платьях, а мужчины – в повседневных костюмах. Лишь пожилые женщины иногда надевают платья темных тонов и покрывают голову черным платком. После войны черного цвета платья нередко носят вдовы.

Несмотря на трудности послевоенного времени питанием карабахские армяне себя обеспечивают, чему во многом способствуют благоприятные для развития сельского хозяйства природные условия, а также то, что помимо земли они содержат и по несколько голов домашнего скота, а также птицу,

нередко – пчелиные улья. Кроме того, сельские жители по традиции широко используют в своей пище растущие здесь в изобилии ягоды, орехи, дикорастущие фрукты и травы. Особенно это помогало им во время войны, когда пища была довольно скудной. В первые послевоенные годы, когда денежной массы не хватало, между жителями разных районов Нагорного Карабаха (как и в Армении) был налажен натуральный обмен продуктами, например, картофель обменивали на лук, пшеницу – на виноград или привозимые из Армении овощи и рыбу. Сейчас население не прибегает к подобному обмену продуктами.

Уже к началу 2000-х годов среди здешних армян вновь стали популярны разнообразные традиционные мясные, молочные, крупяные и овощные блюда. Любимым мучным изделием с зеленью остается *жингялов hац*. По-прежнему широко распространено маринование и соление овощей и дикорастущих съедобных растений. Эти растения, а также огородную зелень едят в большой количестве в свежем виде. Кроме того, зелень сушат и заготавливают впрок для приготовления разнообразных блюд, а также как приправу.

В качестве сладких блюд по-прежнему употребляют различные фрукты, как в свежем, так и в сушеном виде, орехи, мед, а также такие сладости, как халву, пахлаву. Новшеством в эти годы стало приготовление разного рода тортов, пирожных, кексов домашней выпечки. В то же время такое традиционное печеное изделие, как *кята,* стало редкостью. Сладким блюдом остается и *дошаб* (уваренный сок тутовых ягод). По-прежнему распространено консервирование компотов из фруктов и ягод, приготовление различных сортов варенья, джемов, соков. Сейчас стали готовить варенье из плодов шиповника. Традиционным крепким напитком остается тутовая водка домашнего приготовления, которую теперь готовят и заводским способом, поэтому ее можно купить в магазине. Наряду с традиционной минеральной водой в качестве новых прохладительных напитков распространение получили «Фанта», «Кока-кола», «Пепси-кола», имеющиеся сейчас в продаже во всех сельских магазинах. В то же время следует отметить, что если еще в 1970–1980-е годы наиболее распространенным напитком карабахских армян был чай, в который нередко для аромата добавляли душистую траву (*хорн*) или корицу, то теперь в быт широко вошел перенятый из Армении обычай употребления кофе, и гостя (если он заранее не был приглашен) стало престижно угощать чашечкой крепкого кофе с ломтиками шоколада.

По-прежнему в питании местных армян большую роль продолжает играть пшеничный хлеб. Если в 1980-е годы сельские жители в повседневном быту все чаще стали пользоваться покупным хлебом и лишь в торжественных случаях предпочитали выпекать его дома в виде толстых лепешек круглой

формы, то во время войны и в первые послевоенные годы, вплоть до 2001 г., из-за отсутствия хлеба в сельских магазинах, употребляли только хлеб домашней выпечки. И хотя к 2007 г. в ряде сел появились частные пекарни, где всегда можно было купить свежий хлеб, хозяйки предпочитали чаще выпекать его дома в традиционных печах-*тонирах*. При выпечке хлеба новшеством стало использование с 1990-х годов сухих дрожжей, в отличие от прошлого, когда в качестве закваски использовали кусок теста от прежней выпечки. Новшеством стала и некоторая помощь мужчин в выпечке хлеба, что не допускалось в традиционном быту. К 2011 г. частных пекарен в Карабахе стало больше и сельские жители теперь чаще покупают в них с утра свежий хлеб.

В селах меня прежде всего интересовал вопрос, какие изменения в семейно-бытовую культуру карабахских армян привнесла война и каковы сейчас основные тенденции развития структурного состава их семей, обрядов жизненного цикла, праздничной культуры.

Для выявления динамики определенных тенденций, произошедших в структурном составе семей сельских армян за последнюю треть века, приведены данные, полученные в ходе обработки похозяйственных книг в одних и тех же 10 селах (Аветараноц, Вардадзор, Нахиджеваник, Хндзиристан, Гиши, Сос, Азох, Тог, Атерк и Ванк) за два качественно различных периода: с середины 1970-х годов до осени 1987 г. и с осени 1987 г., т.е. по существу с начала Карабахского движения до 2007 г. включительно.

В целом за оба периода в этих селах шло сокращение числа семей (включая хозяйства одиночек) – с 2520 до 2495 и затем до 2221. Однако если в первый период подобное сокращение, особенно в селах Хндзиристан (с 220 до 194), Тог (с 221 до 196), Атерк (с 587 до 545) происходило за счет интенсивной миграции молодежи на учебу и работу за пределы Карабаха, то изменения за второй период объясняются главным образом войной. Поэтому в тех селах, которые были подвергнуты большему разрушению, число семей в 2007 г., по сравнению с довоенным 1987 г., заметно сократилось, например, в селах Нахиджеваник (со 126 до 62), Вардадзор (со 117 до 93), Атерк (с 545 до 408), Сос (с 247 до 212).

По численному составу обследованные в эти годы семьи (включая хозяйства одиночек) распределялись следующим образом (табл. 38):

Таблица 38

Распределение семей по численному составу*

Годы обследования	Всего семей	В том числе				
		одиночки, %	семьи, состоящие из (число человек), %			
			2– 3	4–5	6–7	8 и более
1974–1975	2520	18,0	25,7	22,5	25,5	8,3
1987	2495	17,4	25,7	27,8	4,2	4,9
2001	2375	16,1	27,4	32,8	19,3	4,4
2007	2221	15,1	25,5	3,0	21,2	5,2

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских администраций (в 1974–1087 гг. – сельских Советов). Процент вычислен автором.*

Приведенные данные свидетельствуют о том, что в целом за оба периода в численном составе семей (включая хозяйства одиночек) отмечены постепенное снижение доли одиночек (с 18,0% в середине 1970-х годов и до 15,1% в 2007г.) и увеличение доли семей в 4–5 человек (соответственно с 22,5% до 33,0%). В то же время в селах, наиболее сильно пострадавших во время войны, доля одиночек заметно возросла, например,.в селах Вардадзор (с 12,8% в 1987 г. до 33,3% в 2007 г.) и Атерк (соответственно с 9,9% до 19,6%). Что касается семей в 6 и более человек, то если в довоенный и первый послевоенный периоды, к 2001 г., шел процесс сокращения их удельного веса (с 33,8% до 23,7%), то к 2007 г. он несколько возрос – до 26,4%.

Та же тенденция к сокращению общего числа семей в одних и тех же других 13 селах, обследованных в первой половине 1970-х годов (в 1972 г. – села Шош и Тагавард, в 1974 г. – Ннги, Азох, Айгестан, Ванк, Вардашат, Кармракуч, Мец Тагер, Норашен, Таг, Тагасер и Туми) наблюдалась в 2011 г. – с 1791 до 1637 (сравнительно небольшое общее число семей в этих селах объясняется малочисленностью многих из них). В этих селах к 2011 г. также отмечены снижение доли одиночек (с 29,4 до 25,8%) и некоторое увеличение доли семей в 4–5 (с 29,3 до 32,0%) и в 6 и более человек (с 20,4 до 25,1%). В селе Карин-так в 2011 г. из общего числа 129 семей процент одиночек составил 13,7%, семей в 2–3 человека – 33,3%, в 4–5 человек – 34,0%, в 6 и более человек – 28,0%.

Соответственно менялось и распределение семей по числу поколений (табл. 39):

Таблица 39

Распределение семей по числу поколений*

Годы обследования	Всего семей	В том числе с числом поколений, в %			
		1 (включая одиночек)	2	3	4
1974–1975	2520	30,8	50,0	18,7	0,5
1987	2495	33,1	42,1	23,8	1,0

2001	**2375**	**29,3**	**44,6**	**24,8**	**1,3**
2007	**2221**	**26,9**	**41,6**	**29,3**	**2,2**

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских администраций (в 1974–1987 гг. – сельских Советов). Процент вычислен автором.*

По этому показателю отмечена следующая тенденция. Если к 1987 г., по сравнению с серединой 1970-х годов, происходил рост доли однопоколенных семей (с 30,8 до 33,1%) и семей из 3–4-х поколений (с 19,2 до 24,8%), то к 2001 г. и особенно к 2007 г. удельный вес однопоколенных семей снизился (до 26,9%), а доля семей из 3–4-х поколений продолжала расти (до 31,5%). Так, за 6 лет (с 2001 до 2007 г.) доля многопоколенных семей особенно возросла в селах Хндзиристан (с 15,8 до 26,5%), Аветараноц (с 23,2 до 30,9%), Ванк (с 29,8 до 40,4%). В то же время в наиболее пострадавших от войны селах доля семей из 3– 4-х поколений, напротив, сократилась, в основном за счет отъезда или гибели части населения, в частности насильственной смерти стариков, которым трудно было выехать за пределы края. Так, с 1987 по 2001 г. доля таких семей сократилась в селе Вардадзор – с 24,8 до 6,3%, в селе Атерк – с 36,8 до 20,9%.

Та же тенденция отмечена и в 13 других селах, где за период с 1970-х годов до 2011 г. доля однопоколенных семей снизилась с 38,8 до 26,6%, а доля семей из 3–4-х поколений возросла с 16,1 до 28,5%. Особенно заметно это произошло, например, в селах Шош (соответственно с 36,0 до 27,5% и с 13,4 до 32,0%), Мец Тагер (с 36,4 до28,2% и с 15,1 до 26,6%) и Туми (с 43,4 до 27,0% т с 16,2 до 25,8%). Примерно те же показатели в 2011 г. были зафиксированы в селе Карин-так, в котором из 129 семей доля однопоколенных семей составила 26,3%, а доля семей из 3–4-х поколений – 31,8%.

О распределении семей по числу в них детей до17 лет (что косвенно позволяет судить о динамике рождаемости в целом по обследованным селам за период с середины 1970-х годов до 2007 г.) см. таблицу 40:

Таблица 40

Распределение семей по числу детей до 17 лет*

Годы обследования	**Всего семей (включая одиночек)**	**Число детей, %**				**Нет детей, %**
		1	**2–3**	**4–5**	**6 и более**	
1974–1975	**2520**	**13,4**	**26,2**	**6,4**	**2,1**	**41,9**
1987	**2495**	**15,6**	**30,8**	**7,0**	**0,3**	**46,3**
2001	**2375**	**4,6**	**1,5**	**4,8**	**0,1**	**49,0**
2007	**2221**	**17,7**	**33,8**	**4,0**	**0,3**	**44,2**

**Рассчитано по данным похозяйственных книг сельских администраций (в 1974–1987 гг. – сельских Советов). Процент вычислен автором.*

Приведенные данные свидетельствуют о том, что к 1987 г., по сравнению с серединой 1970-х годов, в 10 селах была отмечена тенденция к снижению рождаемости, в частности к увеличению доли семей с одним ребенком (с 13,4 до 15,6%), двумя–тремя детьми (с 26,2 до 30,8%) и одновременно к резкому сокращению доли многодетных семей с четырьмя и более детьми (с 18,5 до 7,3%), а также к увеличению (с 41,9 до 46,3%) доли семей, не имевших детей в возрасте до 17 лет (обычно это семьи, дети которых были уже взрослыми, либо хозяйства одиночек). К 2001 г., еще в тяжелый послевоенный период, наблюдалось очень небольшое увеличение доли семей с двумя–тремя детьми (с 30,8 до 31,5%), продолжающееся сокращение доли многодетных семей (с 7,3 до 4,9%) и увеличение доли бездетных к тому времени семей (с 46,3 до 49,0%). Заметный рост доли семей с двумя–тремя детьми был отмечен лишь в селах, наименее пострадавших от войны: в селах Аветараноц (с 31,4 до 39,5%), Хндзиристан (с 21,6 до 30,8%), Сос (с 25,9 до 34,9%) и Гиши (с 34,9 до 40,8%). К 2007 г. во всех селах, кроме села Гиши, увеличилась доля семей, имевших детей до 17 лет, что привело к сокращению удельного веса семей, не имевших детей в этом возрасте, особенно в селах Аветараноц (с 46,4 до 38,2%) и Ванк (с 48,2до 38,6%). В целом по всем селам процент семей без детей сократился с 49,0 до 44,2%, что объясняется определившейся тенденцией к увеличению рождаемости.

Обследование семей в 14 селах (включая село Карин-так) в 2011 г. (в 1970-е гг. данные по этому селу отсутствуют) показало, что из общего числа 1766 семей доля семей с одним ребенком составила 14,8%, с двумя–тремя детьми – 29,1%, с 4 и более детьми – 5,7%; чуть более половины составила доля семей без детей (50,4%), что объяснялось малочисленностью многих сел, в которых преобладали люди старшего поколения, а среди них был довольно высок процент одиночек, например, в селах Норашен – 20,5%, Ванк – 21,2%, Таг – 23,1%, Кармракуч – 25,0%.

Наличие детей в семьях, безусловно, влияет на структурный состав семей. Проведенное обследование показало, что в целом по родственному составу во всех селах как в 1987 г., так и в 2000-е годы наибольшую долю представляли семьи, состоящие из родителей с их неженатыми (незамужними) детьми или из брачной пары без детей, хотя доля их к общему числу семей постепенно снижалась (с 48,8% в 1987 г. до 45,2% в 2001 г., 43,4% в 2007 г. и до 42,1% в 2011 г.). Особенно заметное снижение их доли произошло к 2001 г., например, в селах Нахиджеваник (с 50,0 до 42,7%), Сос (с 41,2 до 33,9%), Гиши (с 51,6 до 38,8%), т.е. в военный и в первые годы послевоенного периода. Однако к 2007 г. удельный вес таких семей вновь увеличился: в селах Нахиджеваник – до 53,3%, Сос – до 40,1%, Гиши – до 43,5%. В 2011 г. наибольший удельный вес

таких семей был отмечен в селах Ннги (52,8%) и Норашен (63,6%), наименьший – в селах Кармракуч (30,6%), Карин-так (38,0%), Азох (38,2%), Тагавард (38,6%) и Вардашат (40,0%).

За период с 1987 г до 2001 г., как результат войны, во всех селах увеличилась доля нехарактерных для сельских армян неполных семей, состоявших из матери (чаще всего вдовы) с детьми, особенно в селах Нахиджеваник (с 3,1 до 12,1%), Хндзиристан (с 1,0 до 10,1%), Гиши (с 1,7 до 7,0%), Атерк (с 3,8 до 8,6%). В ряде случаев вдова с детьми переходила жить либо к родителям (или одному из них) погибшего мужа, либо к своим родителям. В этот период стали наблюдаться и случаи левирата, когда вдова выходила замуж за брата своего погибшего мужа. К 2007 г. доля неполных семей в этих селах несколько снизилась: в селах Нахиджеваник – до 9,7%, Хндзиристан – до 7,6%, Гиши – до 6,8%, Атерк – до 5,4%. В селах Вардадзор, Аветараноц, Азох и Тог она, напротив, стала еще выше: соответственно 11,8; 9,3; 10,5 и 12,8%. В 2011 г. наиболее высокой доля таких семей была отмечена в селах Карин-так (13,2%), Туми (13,5%) и особенно Таг (23,1%).

Практически мало изменилась за почти четверть века доля сложных семей, включающих в свой состав одного или обоих родителей мужа (в 1987 г. она составила 20,7%, в 2001 г. – 20,0%, в 2007 г. – 20,9%, в 2011 г. – 18,6%) и доля более усложненных семей, в которых родители жили с женатыми и неженатыми (незамужними) детьми и внуками (соответственно 3,4;2,8; 3,1; 3,7%). Одновременно несколько увеличилась доля «прочих» семей: с 6,5% в 1987 г. до 7,9% в 2001 г., 9,2% в 2007 г. и до 10,2% в 2011 г.

Как показали мои наблюдения, в семьях карабахских армян в целом продолжают сохраняться такие этнокультурные традиции, как гостеприимство, взаимопомощь, главенство старшего в доме мужчины, лежащее в основе взаимоотношений старшего и младшего поколений глубокое уважение к старшим, признание их авторитета, трудовых заслуг. Правда, приходилось слышать и мнение стариков о том, что война отрицательным образом повлияла на отношения между людьми, которые стали жестче, что прежнего уважения к старшим уже нет.

Этническая специфика в основном сохраняется и в таких важных обрядах жизненного цикла, как свадебные и похоронно-поминальные, в меньшей степени – в праздничной культуре. В 2001 г. в селе Сос мне удалось присутствовать на свадьбе и похоронах, в селе Хндзиристан – на поминках по случаю годовщины смерти одной пожилой жительницы села, в селе Гиши – на предсвадебном обряде «взятия невесты в *гонах*», т.е. в гости в семью жениха; в 2007 г. в селе Тог – на дне рождения дочери-студентки и сына, в селе Хндзиристан – на проводах призывника в армию. Кроме того, в эти годы и в

2011 г. я просмотрела несколько видеокассет с записями свадеб, дней рождения детей-подростков, крещения маленького ребенка, школьного праздника «Последний звонок».

Этот ставший сейчас характерным не только для городского быта карабахских армян, но и для сельского, обычай видеосъемки знаменательных событий, в первую очередь свадьбы, был воспринят из Армении, где он, появившись в 1980-е гг., получил довольно широкое распространение в 1990-х годах сначала в городской среде, а затем и в сельской. В результате оператор с видеокамерой постепенно становился новым и довольно важным персонажем армянской свадьбы (*Шагоян*, 1999. С. 46–55).

Просмотр видеокассет с записями как городских, так и сельских свадеб, проведенных в Карабахе в 2000-е гг., показал, что отмечаются они, как правило, с большим размахом. Приглашается множество гостей, накрываются столы с обилием закусок, напитков, обязательным набором из трех-четырех горячих блюд, фруктами, печеными сладостями; веселые торжества сопровождаются игрой музыкантов, народными танцами и песнями, провозглашением многих тостов за здоровье молодых, их родителей и родственников.

По-прежнему свадьба карабахских армян включает в себя три обязательных момента: сговор (*хнамахос, хнамхоск*), обручение (*ншандрек*) и свадебный пир (*hарсаник*). Сговор уже в 1980-е гг. совершался, как упоминалось выше, нередко формально, так как молодые люди в большинстве случаев предварительно сами решали вопрос о браке. Обязательным обрядом, как правило, считается обручение, когда в дом девушки приходят жених, его родители (либо один из родителей), кто-нибудь из близких родственников жениха и преподносят ей обручальное кольцо в качестве залога (*ншан*).

Во время самой свадьбы по-прежнему большое значение придается ее кульминационному моменту – перевозу невесты в дом жениха, роли многих свадебных персонажей – посаженого отца (*кавор,* мест. *пелли*) и его жены (*каворкин*), свиты жениха и ее главы (*макары и макарбаши*), брата и сестры невесты (*hарснахпер* и *hарснакуйр*), некоторым послесвадебным обрядам, например, совершаемому через неделю после свадьбы обряду «мытья головы» молодой невестки (*глухлванек*, мест. *клохлван, клхылва*), последующему визиту молодых в дом родителей невестки (*гонах*). Многочисленные в прошлом обряды магического характера, направленные на то, чтобы уберечь молодых от «злых сил», обеспечить им плодородие и благополучие в будущей семейной жизни, либо исчезли, либо потеряли свой прежний смысл. Но некоторые из них устойчиво сохраняются, например, в доме невесты готовится «свадебное дерево» (*hарси царр, hарсаники царр*), украшенное фруктами, сладостями, курицей, мишурой, его для молодых выкупает посаженый отец; когда невесту

приводят к дому жениха, его мать обсыпает невесту орехами, конфетами, зернами пшеницы; под ноги молодым кладут принесенные из дома невесты две тарелки, которые они должны разбить одним ударом либо первой разбивает невеста; в знак пожелания молодой первенца-сына ей на колени сажают (но уже не всегда) маленького мальчика.

В ряде случаев сохраняется сопровождающийся игрой музыкантов и танцами традиционный обряд *мсацу*, когда накануне свадебного пира в доме жениха режут теленка или другой скот для приготовления «свадебного мяса»; при этом в дом невесты сторона жениха по традиции отправляет барана, украшенного красной лентой, а также несколько бутылок вина и водки.

В день свадьбы из дома жениха в дом невесты стало принято также посылать нечетное число испеченных сладких изделий – *биши* – с начинкой из муки, сахарного песка и масла (вместо свежеиспеченных хлебов в прошлом), а для самой невесты – одно такое изделие и халву. В ответ сторона невесты посылает в дом жениха уже четное число подобных изделий. Стойко существует обычай, когда после брачной ночи мать жениха посылает матери невесты в знак «чистоты» ее дочери красные яблоки и бутылку красного вина или коньяка, перевязанную красной лентой. Напомню, что в прошлом по этому поводу посылали простыню с постели новобрачных, при этом звали соседей, чтобы все удостоверились в девственности невесты.

Коротко опишу свадьбу в селе Сос, на которой мне довелось присутствовать в 2001 г. и на которую также был приглашен оператор для видеозаписи. К 11 часам утра, вместе с сельским старостой мы подошли к дому жениха. Во дворе уже собрались мужчины, главным образом друзья жениха – *макары*; приехали также его родственники из Армении, в частности, из Раздана. До этого, рано утром, жених вместе с оператором ходил на кладбище к могилам павших в Карабахской войне воинов-односельчан, чтобы, как он сказал, «в знак глубокого уважения почтить их память». Вскоре для друзей жениха во дворе накрыли стол, на нем были хлеб, сыр, помидоры, водка, в качестве горячего блюда подали сначала *хаш*, а затем *хоровац*. Около 12 часов дня заиграли музыканты, женщины начали танцевать круговые танцы. Из дома жениха его родственницы вынесли подносы со свадебной одеждой для невесты, фруктами, сладостями, огромным тортом, коробками шоколадных конфет, бутылками коньяка. Глава свиты жениха взял в руки перевязанный красной лентой и украшенный гранатом шампур с нанизанными кусочками шашлыка. У жениха и посаженого отца в петлицах было по одному белому цветку. Затем часть участников процессии села в пять легковых машин, первая из которых, главная, где сидел жених, была украшена изображением двух белых голубей с двумя белыми кольцами в клювах, а также белыми цветами, и

они поехали к дому невесты. Не доезжая до него, все вышли из машин, немного подождали шедших пешком друзей жениха и музыкантов, а затем, в сопровождении танцующей молодежи, которая высоко над головой держала свадебные подносы, направились к дому невесты. Там внесли подносы в дом, где в отдельной комнате за занавесом начался обряд одевания невесты в свадебное платье.

Это платье, купленное стороной жениха готовым, было бледно-сиреневого цвета, с широко стоящей, наподобие кринолина, юбкой, для чего внутрь нее была специально пропущена тонкая проволока. Невесту одевала *каворкин*, помогали одевать, а также причесывали невесту ее подружки. Когда невеста была одета, в руки ей дали букет белых цветов, открыли коробки шоколадных конфет и всех угостили, после чего невесту в окружении ее подружек сначала заснял видеокамерой оператор, а потом один из родственников сфотографировал на память. Затем жених и *кавор* вывели невесту на веранду, где был накрыт сладкий стол с шампанским. Поскольку отец невесты погиб в Карабахской войне, новобрачных поздравил и пожелал им счастья ее дед. Когда невесту выводили из дома, ее младший брат, по традиции, преградил процессии дорогу, требуя выкупа от *кавора*. Во дворе вновь начались танцы, во время которых танцующим давали деньги (*шабаш*), которые предназначались музыкантам. Немного танцевала и невеста.

После этого с танцами, громкими возгласами «ура!» все направились к Дому торжеств. Там сели за пять длинных столов, причем мужчины с одной стороны, а женщины и дети – с другой. Для жениха и невесты, *кавора*, *каворкин* и *макарбаши* был накрыт отдельный стол на сцене, на фоне ковра, на котором ватой были изображены два голубя с кольцами в клювах и написанные по-армянски слова: любовь, надежда, вера. На столах были различные салаты, рыба, блинчики с мясом, бастурма, маслины, зелень, сыр, хлеб, виноград, печеные сладости, напитки (вино, водка, лимонад, минеральная вода «Джермук» и «Фанта»). Затем в следующем порядке подали четыре горячих блюда – рис с отварным мясом, *хоровац*, *хашламу*, *долму*. Перед женихом и невестой поставили «свадебное дерево» (*hарси царр*), украшенное гранатами, конфетами, а сверху курицей, а также несколько коробок шоколадных конфет. Торжество сопровождалось многочисленными тостами (в частности, за новобрачных, их родителей, за павших в Карабахской войне воинов-односельчан, за присутствующих), а также народными танцами, в основном быстрыми, и песнями. Во время танца жениха и невесты друзья жениха (*макары*) с громкими возгласами трижды подкидывали жениха вверх. К 16 час. 30 мин. торжество закончилось, и свадебный поезд направился к дому жениха. Жених и невеста шли в окружении посаженого отца, его жены и свиты жениха,

молодежь вновь по дороге много танцевала и громко кричала «ура!» На пороге дома жениха молодых встречали его родители, посыпали им на головы конфеты, а под ноги поставили две тарелки, причем первой тарелку разбила невеста.

Вечером того же дня свадьба продолжилась опять в Доме торжеств, но уже со стороны жениха. В 20 час. 30 мин. здесь собрались гости, которые были приглашены стороной жениха. Большинство из них приносили с собой деньги, которые вручали матери жениха. Близкие родные жениха, уже во время застолья, преподносили невесте в качестве подарков золотые украшения – кольца, серьги, кулон, золотые наручные часы с браслетом. На столах был примерно тот же набор блюд, только вместо *хашламы* подали *куркут* со свининой. Вновь звучали многочисленные тосты, при этом тот, за чье здоровье он произносился, должен был выйти на сцену и присоединиться к танцующим. Читали стихи, мать жениха взяла слово и спела песню, затем все хором спели новую песню «Мой любимый Арцах» («*Им сиров Арцах*»). Танцы продолжались почти без перерыва до 12 час. ночи. Но этом свадебное торжество закончилось, и жених и невеста стали считаться в глазах общества мужем и женой. По существовавшей у армян традиции, молодожены оформляют гражданскую регистрацию брака, как правило, позднее, обычно накануне рождения первого ребенка.

На просмотренной в 2007 г. видеокассете, на которой была заснята прошедшая в 1999 г. в селе Азох свадьба Масиса (22 лет) и Ирины (20 лет), был зафиксирован сопровождавшийся танцами торжественный обряд *мсацу*, когда накануне свадебного пира в доме жениха резали теленка для приготовления «свадебного мяса». Кроме этого, в дом невесты сторона жениха отправила барана, украшенного красной лентой, а также несколько бутылок вина и тутовой водки. На следующий день в доме жениха начались танцы. Глава свиты друзей жениха *макарбаши* (его еще называют *тойбаши*, т.е. глава праздника) с красной лентой на рукаве, взяв в одну руку перевязанный красной лентой шампур с кусочками шашлыка, а в другую руку – бутылку вина, возглавил шествие родных жениха в сопровождении музыкантов к дому *кавора*, чтобы пригласить его и его жену на свадьбу. С собой они несли корзину со сладостями, коньяком и рубашкой для посаженого отца. В доме *кавора* был накрыт стол, тамада приветствовал пришедших, сказав, что они пришли «с добром». После этого свадебный поезд направился к дому невесты, где также был накрыт торжественный стол. Жениха и невесту, которая была одета во взятое напрокат белого цвета платье с белой шляпкой на голове, посадили за отдельный стол, за которым на ковре ватой было написано по-армянски: «Бог благословляет вашу свадьбу». В доме невесты было приготов-

лено «свадебное дерево» (*hарсаники цар, hарси цар*), украшенное фруктами, конфетами, а сверху – курицей. *Кавор* выкупил его за 5 тыс. драмов. Невесте преподнесли подарки ее родственники, в основном золотые украшения. После этого новобрачные с зажженными свечами в руках направились к дому жениха.

На просмотренной в том же году и в том же селе видеокассете с зафиксированной 6 октября 2001 г. свадьбой Гамлета Г. (29 лет) и Сусан (20 лет) в качестве *мсацу* зарезали свинью. В день свадьбы утром жених пошел сначала на кладбище к памятнику погибшего в Карабахской войне своего дяди – брата матери. В 12 час. дня сторона жениха была готова направиться в дом невесты. На подносах и в специальных свадебных корзинах (их нередко берут напрокат) были предназначенные для невесты ее свадебная одежда, фрукты (яблоки, бананы), плитки шоколада, бутылка коньяка, духи, набор косметики. К дому невесты шествие направилось в сопровождении музыкантов с танцами и громкими возгласами «ура!». К 13 час. невеста уже была одета в свадебный наряд, в руках у нее был букет цветов. Присутствующие начали ее поздравлять. Во время танцев невесте давали деньги, предназначенные музыкантам в качестве *шабаша*. В 13 час. 30 мин. все сели за накрытые столы, причем мужчины и женщины отдельно. Тамадой был глава сельской администрации. Перед новобрачными на столе было «свадебное дерево», украшенное красными яблоками, а сверху курицей, которое выкупил *кавор*, а также приготовленный на заказ торт. Перед тем, как покинуть свой дом, невеста бросила букет цветов своим подружкам, чтобы та, которая поймает его, скорее бы вышла замуж. Этот новый для армян обычай был заимствован ими, как признаются в этом сельские жители, из зарубежных кинофильмов. В селах Армении он также распространился. Около 17 час. все покинули дом невесты, чтобы направиться к дому жениха. С собой взяли не две (как принято), а три тарелки, из которых одна была предназначена для *кавора*. Эти тарелки должны были положить на пороге дома жениха, чтобы новобрачные и посаженый отец разбили их одним ударом.

В селе Хндзиристан (материалы 2007 г.), по сведениям информаторов, на *хнамахос* (сговор) идут жених, оба его родителя, они берут с собой бутылку коньяка, коробку шоколадных конфет, иногда золотое украшение, когда уверены, что получат согласие со стороны невесты. Сейчас, как правило, в этом есть уверенность, поскольку юноша и девушка сами предварительно договариваются о предстоящем браке. Во время обручения родственники жениха готовят до 12–15 подносов (*хонча*) с фруктами, конфетами, бутылками коньяка, шампанского, подарками для невесты. Сторона невесты готовит праздничный стол. *Кавор* или его жена открывает эти подносы и показывает,

кто что принес, чтобы все присутствующие со стороны невесты могли видеть их содержимое. Руководит столом тамада. Во время церемонии обручения жених преподносит невесте обручальное кольцо. От обручения до свадебного пира проходит иногда до одного-двух лет, когда, например, жених служит в армии либо учится.

В последнее время в проведении свадебного обряда появилось несколько новшеств. Так, само свадебное торжество обе стороны стали иногда отмечать совместно в специально предназначенном для торжественных случаев здании. Теперь нередко вместо «свадебного дерева» в доме как невесты, так и жениха ставят на стол приготовленный на заказ большой торт. Этот торт жених, держа руку невесты, режет ее рукой, после чего они мажут им лица друг у друга. Этот же обряд распространился и в Армении. Свадебное платье для невесты в основном стали брать напрокат (его приобретение стоит примерно 30 тыс. драмов, но если такое платье берут впервые, то стоимость его повышается до 70 тыс. драмов). Сейчас отошел в прошлое обычай, когда на пороге дома жениха перед ногами новобрачных резали петуха. В расположенном в трех км от села Хндзиристан селе Хачен в жизнь вошел обычай, когда сторона жениха, взяв невесту из ее дома, идет сначала к памятнику павшим в Карабахской войне односельчанам, где возлагает цветы, затем свадебное шествие направляется в районный центр Аскеран для регистрации в ЗАГСе брака, после чего молодые идут в церковь венчаться. Поскольку, как правило, молодые бывают некрещеными (как и почти все население Нагорного Карабаха, так как здесь, как упоминалось, в начале 1930-х годов все церкви были закрыты), священник их сначала крестит, а затем венчает. После этого все во главе со священником направляются в специально предназначенное для свадебных торжеств здание.

Примерно так проходили в селах Нагорного Карабаха в первое десятилетие XXI в. свадьбы. Конечно, несмотря на то, что свадьба рассматривается как важнейшее событие в жизни каждого человека, которое полагается достойно отметить, и поэтому к ней готовятся заранее, пышность той или иной свадьбы во многом зависела от благосостояния людей, переживших огромные трудности военного и послевоенного времени. Мне встречались некоторые семьи, которые не в состоянии были отметить весь свадебный цикл для своих детей, дать дочери большое приданое (в эти годы приданое в целом стало, по сравнению с 1970–1980-ми годами, намного скромнее и включало в себя в основном только два комплекта постельных принадлежностей, посуду и одежду, а мебель, телевизор, холодильник и т.п. уже, как правило, не дают), преподнести невесте много дорогих украшений (наибольшее число таких украшений – 48 – получила в 2000 г. во время своей свадьбы жительница села

Азох; у остальных женщин, вышедших замуж в конце 1990-х – начале 2000-х годов, насчитывалось обычно от 5 до 10 таких изделий).

В отношении современной похоронно-поминальной обрядности следует отметить, что если с конца 1970-х годов в здешних селах, как и в селах Армении, наметилась тенденция к сокращению поминальных дней, в частности, к объединению некоторых из них, то затем, вследствие большого числа жертв пережитой войны, весь поминальный цикл был восстановлен. Поминки вновь стали в обязательном порядке проводить в день похорон, на следующий после похорон день (*инкнаhог*), на 7-й, 40-й дни после смерти и в годовщину (ее отмечают ровно через год в день смерти), когда примерно за неделю раньше срока на кладбище устанавливают памятник (его стоимость составляет от 150 до 200 тыс. драмов). В 2001 г. только жители села Гиши мне говорили, что они по-прежнему, как правило, объединяют 7-й и 40-й дни, причем многолюдные поминки устраивают на 7-й день, а на 40-й день в доме покойного собираются только самые близкие. По материалам 2007 г., этот обычай вошел в жизнь и в селах Ванк (Мартакертский район) и Хндзиристан, особенно в тех случаях, когда некоторые родственники приезжали издалека. При этом похороны, включающие в себя целый ряд традиционных элементов, в послевоенный период стали еще более многолюдными и требуют еще больших материальных затрат (в частности, поминальный стол стал мало чем отличаться от свадебного), что вызывало обоснованное недовольство со стороны некоторых стариков.

По традиции покойника хоронят на третий день. Но в понедельник по-прежнему не полагается хоронить. Если же иногда обстоятельства так складываются, что все же приходится это делать, то тогда похороны назначают на час позже положенного срока (например, вместо 12 час. дня – в 13 час.), а на *инкнаhог* идут, наоборот, на час раньше. Во многих селах на кладбищах для проведения поминок еще в 1960–1970-е гг., как об этом упоминалось выше, были выстроены специальные помещения. В них имеются столы, стулья, необходимая посуда, место для приготовления горячих блюд. В день похорон в дом покойного принято приносить деньги (в то время обычно по 1 тыс. драмов), в другие дни – коньяк, водку, коробку шоколадных конфет.

Коротко опишу похороны, на которых я присутствовала в 2001 г. в селе Сос. 4 октября, в четверг, скончался 42-х-летний воин, инвалид первой группы. Поскольку в селе на субботу была уже заранее назначена свадьба, решили, вопреки традиции, похоронить его на следующий день, в пятницу. К 11 час. утра к дому покойного стали собираться жители села. Мужчины оставались во дворе, а женщины проходили в дом, где происходило оплакивание покойного. Звучали традиционные душераздирающие песни-плачи,

особенно со стороны его матери и сестры. Вскоре мужчины поднялись в дом и вынесли гроб с телом покойного во двор, где поставили на покрытый ковром стол. Там в течение 15 минут вновь происходило оплакивание женщинами, после чего мужчины подняли гроб и все направились к кладбищу. В процессии, в которой участвовало более 500 человек, т.е. практически все взрослое население села, сначала шли в основном мужчины, а за ними – женщины. Впереди всей процессии двое мужчин несли крышку гроба, затем несколько мужчин – сам гроб. Придя на кладбище, гроб поставили у вырытой могилы. Там опять началось оплакивание, после которого все женщины отвернулись (отголосок обычая, когда женщинам нельзя было присутствовать на похоронах), а мужчины опустили гроб в могилу и стали засыпать землей. Как полагается, каждый из присутствующих бросил в могилу горсть земли. После этого многие прошли к могилам своих родных, погибших во время Карабахской войны. Затем все прошли в специальное крытое застекленное помещение, вмещавшее более 400 человек. Сначала за два длинных стола сели мужчины, потом за два других таких же стола – женщины. На столах были хлеб, сыр, соленья, отварная зеленая фасоль, колбаса, бастурма, маслины, отварная рыба, зелень, яблоки, груши, виноград, пахлава, водка, красное вино (что раньше не полагалось), лимонад. В числе горячих блюд подали сначала рис с изюмом и отварным мясом, затем соус (*хашламу* с картофелем) и *долму* в капустных листьях. За столом было произнесено несколько тостов, в частности, в память покойного, за здоровье членов его семьи, в память погибших воинов-односельчан. Вся процедура длилась около часа. Сначала встали и вышли на улицу мужчины, потом женщины. На следующее утро после похорон, до восхода солнца, чтобы никого не встретить, двое самых старших мужчин из рода покойного должны были пойти на кладбище, причем по дороге им не полагалось оглядываться назад. По традиции они должны были, дойдя до могилы, прошептать: «Свет добрый!» и далее: «Ну, отправляйся спокойно, отправляйся», тем самым как бы провожая душу покойного в потусторонний мир. После этого односельчане вновь должны были собраться на кладбище на поминки следующего дня – *инкнаhог*.

В том же 2001 г. в селе Хндзиристан я присутствовала на годовщине смерти 76-летней жительницы этого села. Поскольку дочь покойной работала главным бухгалтером Арцахского государственного университета, в село приехали его ректор и несколько профессоров. Сначала собравшиеся, взяв с собой одну бутылку коньяка, коробку шоколадных конфет и цветы, посетили на кладбище могилу покойной, где незадолго до этого был установлен памятник. После этого примерно 150 участников поминального обряда прошли в Дом торжеств (в этом селе не было специального помещения для поминок) и сели в том же

порядке – сначала за двумя столами мужчины, затем за двумя другими столами – женщины. На столах был примерно тот же набор блюд – различные салаты («столичный», из помидоров и огурцов, из тертой свеклы с орехами), хлеб, сыр, соленья, отварная стручковая фасоль, отварная рыба, колбаса, бастурма, маслины, зелень, яблоки, груши, пахлава, сладкие трубочки с ореховой начинкой, конфеты, водка, вино, лимонад. В числе горячих блюд подали *куркут* и *хашламу*. Поминальный стол вел бывший староста села. Было произнесено пять тостов – в память покойной, за здоровье членов ее семьи, в память погибших во время Карабахской войны односельчан, за благополучие карабахских армян и за то, чтобы никогда больше не было войны. Поминки длились примерно один час. После этого встали и вышли на улицу сначала мужчины, а за ними – женщины.

К числу новшеств, зафиксированных мною в 2007 г. в отношении похоронно-поминального цикла, можно назвать следующие. Так, по рекомендации местного священника в селе Ванк Мартакертского р-на Тер-Ованеса, пользующегося большим авторитетом, жители этого села с 2004 г. стали готовить на поминальный стол вместо нескольких горячих блюд только одно – *хашламу* с отварным картофелем, а также различные салаты. Кроме того, он рекомендовал также возвратиться к традиционному обычаю, когда женщины в похоронах не участвовали, и с 2004 г. сельчане стали придерживаться его наказа. Если раньше полагалось на кладбище приносить еду и напитки (старинный обычай «кормления покойного»), то теперь приносят только цветы.

В 2011 г. в селе Мец Тагер мое внимание привлекла небольшая книга об этом селе, написанная местным агрономом Е. Абраамяном. Он пишет, что во время похоронно-поминального обряда все взрослые жители села, придя в дом покойного с соболезнованиями, должны вручить этой семье в качестве помощи деньги (обычно 1–2 или более тысяч драмов), сумму которых вносят в соответствующий список; случается, что число человек, пришедших с соболезнованиями, доходит до 400 и все они затем присутствуют на поминках, что чрезвычайно обременительно для этой семьи. По его мнению, желательно изжить обычай сбора денег по спискам, пусть все выскажут свои соболезнования, но на поминки придут только близкие родственники (человек 15–20), а что касается поминальных обрядов 7-го, 40-го дня и годовщины, то лучше будет, чтобы они стали только внутрисемейным делом. Хотя, по его словам, об этом не раз писалось и говорилось, но пока ничего не меняется. Поэтому он предлагает, чтобы руководитель сельской администрации собрал народ и обсудил вместе с ним эти наболевшие вопросы (*Абраамян*, 2010. С. 257).

К числу официальных праздников, отмечаемых сейчас в Нагорно-Карабахской республике, относятся, помимо новогоднего, праздник Мате-

ринства и Красоты – 7 апреля, День Победы, День освобождения Шуши и День создания Армии обороны НКР – 9 мая, День провозглашения Нагорно-Карабахской республики – 2 сентября, День независимости Республики Армения – 21 сентября. Постепенно восстанавливаются и такие забытые здесь в советский период христианские праздники, как Рождество, Крещение, Пасха, а также обряды венчания и крещения. Прежде всего это происходит в селах, находящихся поблизости от действующих церквей, в особенности в селе Ванк, расположенном рядом со средневековым храмом Гандзасар. Уже к 2001 г. в Нагорном Карабахе были отреставрированы и открыты 17 церквей, в том числе построена одна новая, велись работы по восстановлению и строительству других.

Поскольку сейчас, как отмечалось, жители Карабаха получили наконец возможность смотреть телепередачи из Армении, то они узнали, по их словам – «из телевизора», о распространенном там древнем празднике *Дерендез*, основанном на культе огня как символа возродившегося Солнца. Замечательная инсценировка этого праздника с театрализованной постановкой традиционной армянской свадьбы и последующим разжиганием костра и перепрыгиванием через него новобрачных была организована 14 февраля 2001 г. энтузиастами из отдела культуры Гадрутского района и школьным театральным коллективом в селе Азох. Я имела удовольствие посмотреть это мероприятие на видеокассете и убедиться, с каким восторгом оно было воспринято сельскими жителями, заполнившими до отказа клуб.

Во время своих поездок я посещала школы, клубы, библиотеки, детские сады, больницы. Все эти учреждения, многие из которых заметно пострадали во время войны, находились в разном состоянии. Целый ряд из них, особенно клубы и библиотеки, оставались и к 2011 г. еще в плохом состоянии, другие, в основном школы и медицинские учреждения, построенные заново либо отремонтированные главным образом за счет зарубежной помощи, производили благоприятное впечатление. Но даже в тех случаях, когда, например, школьные здания и имеющийся в них инвентарь оставались еще старыми, они по возможности отремонтированы (в том числе и спортивные залы), в помещениях очень чисто, школьники аккуратно и даже нарядно одеты; практически все учителя имели высшее образование; более половины выпускников продолжали свою учебу в высших и средних специальных учебных заведениях Карабаха и Армении. Например, в селе Азох из 8 выпускников 2006 г. четверо поступили в Арцахский государственный университет, трое – в училища. В 2007 г., по сравнению с 2001 г., в сельских школах, главным образом за счет благотворителей, появились компьютеры. Так, целый компьютерный класс, подаренный Всероссийской общественной организацией «Союз армян

России», имелся в школе в селе Аветараноц. Компьютеры в школу села Азох подарило правительство НКР, в школу села Шош – отец президента Республики Армения Сержа Саргсяна. К 2011 г. число компьютеров в сельских школах заметно увеличилось, в целом ряде из них обновилось лабораторное оборудование кабинетов физики, химии и биологии.

Отмечу, что если в 2001 г. ни в одном из обследованных мною 10 сел не было детского сада, то в 2007 г. детские сады работали уже в 8 из этих сел, за исключением небольших сел Нахиджеваник и Вардадзор. 23 мая 2007 г. детский сад на 50 мест был открыт в селе Хндзиристан. В нем две группы; в младшей – дети от двух с половиной до четырех лет, в старшей – от четырех до пяти с половиной лет. В отремонтированном помещении – две спальни и две игровые комнаты с хорошей мебелью. Персонал детского сада состоит из заведующей, двух воспитательниц, двух нянь, музыкального работника, повара и его помощника, санитарки и сторожа. За счет благотворительного Всеармянского фонда «Айастан» все дети содержались в этом детском саду бесплатно. Ничего не платили за находившихся в детском саду детей и родители в селе Тог. В других селах родители платили за детский сад в 2007 г. 2тыс. драмов в месяц; к 2011 г. плата увеличилась до 4-х тыс. драмов. К концу 2009 г. в сельской местности НКР функционировало пока что только 24 детских сада, в которых находилось 836 детей, что составляло лишь 13,8% от численности детей соответствующего возраста (Статистический ежегодник. 2010.С. 83, 84).

В заключение отмечу, что собранные мною в 2000-х годах полевые материалы показывают, что в целом на сохранение карабахскими армянами этнокультурных традиций война фактически не столь уж сильно повлияла, за исключением того, что народ стал жить беднее, поэтому многие обряды, кроме похоронно-поминальных, проводились, по словам местных жителей, «по сокращенной программе». Конечно, при этом я не имею в виду те огромные человеческие жертвы, которые были принесены в борьбе за независимость. Разумеется, в Нагорно-Карабахской республике еще многое предстоит сделать и по залечиванию губительных ран, нанесенных войной, в том числе и тяжелейших травм в душах людей, и по развитию социально-экономической и культурной жизни, а для этого важно не только мирное политическое урегулирование застарелого азербайджано-карабахского конфликта, но и уже, наконец, признание мировым сообществом независимости состоявшейся де-факто Нагорно-Карабахской республики. Если в регионе будет стабильный мир, то вполне обоснована надежда на его экономическое, культурное и демографическое процветание, поскольку для этого уже имеются определенные предпосылки: наметившееся оживление экономики, приостановление

миграции молодежи, сокращение доли однопоколенных семей, состоящих из лиц пожилого возраста, тенденция к повышению уровня рождаемости. Немаловажную роль играет и такой фактор, как высокий моральный дух карабахских армян, присущий им на протяжении всей их многовековой истории, их безграничная любовь к своей земле и стремление к свободе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абраамян Е., ***Мец Тагер***, *Степанакерт, 2010*
2. Авакян Н., ***Народная одежда армян Арцаха в XIX – начале XX в.***, *«Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX – XX вв. Материалы к «Кавказскому историко-этнографическому атласу», Вып. I., Москва, 1971*
3. Аванесян Л., ***Связ изображений армянских ковров с погребальным обрядом***, *«Анив», Минск, 2012, N3(42)*
4. ***АКАК*** *(Акты, собранные Кавказской археографической комиссией), Тифлис*
5. Акопян М., ***Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX- начале XX в.***, Ереван, 1988
6. Аствацатурян Э., ***История оружейного и серебряного производства на Кавказе в XIX – начале XX в.. Дагестан и Закавказье***, *Москва 1977, часть I-II*
7. Бархударянц М., ***Арцах***, *Санкт-Петербург, 2009*
8. Бдоян В., ***Кровнородственный*** *азг* ***родственные отношения у армян***, *«Советская этнография», Москва , 1952, N1*
9. Бегларян А., ***Карабахские ковры-нетьемлемая часть истории и быта арцахцев***, *«Карабахский курьер», Москва, 2012, N3*
10. Бромлей Ю., ***Этнос и этнография***, *Москва, 1973*
11. Брук С., Губогло М., ***Двуязычие и сближение наций в СССР***, *«Советская этнография», Москва, 1975, N4*
12. Валесян Л., Мурадян Ю., ***О некоторых итогах и проблемах экономического развития Нагорного Карабаха***, *«Правда о Нагорном Карабахе», Ереван, 1989*
13. Варавин П., ***Летние и зимние пастбища Закавказского края***, *«Свод материалов для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края» т. 5, Тифлис, 1888*
14. Варданян Л., ***Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX- начало XX в.)***, *«Армянская этнография и фолклор», вып. 12 Ереван, 1981*
15. Вардумян Д., Карапетян Э., ***Семья и семейный быт колхозников Армении***, *Ереван, 1963 (на арм. яз.)*

16. ***ВПН (Всесоюзная перепись населения)***

17. Газарян Х., ***Туми***, *Ереван, 2003 (на арм. яз.)*

18. Газиян А., Сехбосян К., ***О похоронных обрядах и причитаниях армян Нагорного Карабаха. Рукопись доклада, прочитанного на Всесоюзной отчетно-экспедиционной сессии полевых этнографических и антропологических исследований***, *Тбилиси, 1971 /Архив автора/*

19. Газиян А., ***Устное народно-поэтическое творчество Арцаха (обзор)***, *«Вестник общественных наук», Ереван, 1990, N7*

20. Гакстгаузен А., ***Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями***, *Санкт Петербург, 1857, часть I - II*

21. Гаспарян А., ***Пчеловодство в Армении. Автореф. дис. канд. ист. наук***, *Ереван, 1990 (на арм. яз.)*

22. Григоров Н., ***Село Саров Елисаветской губернии Джеванширского уезда***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. шестой, Тифлис, 1888, отд. I*

23. Григорян Г., ***Карабахский дневник (1988-1992)***, *Ереван, 2005*

24. Давидбеков И., ***Село Гадрут, Елисаветпольской губернии, Джебраильского уезда***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. шестой, Тифлис, 1888. отд. I*

25. Давтян С., ***Армянские карпеты***, *Ереван, 1975 (на арм. яз.)*

26. Давтян С., ***Армянское кружево***, *Ереван, 1966 (на арм. яз.)*

27. Дворников Д., ***Пока Косово признано, а Карабах -нет, инфляция мевдународного права неизбежна***, *«ИА Регнум. 23-07-2012, «Карабахский курьер», Москва, 2012, N3*

28. Деконский А., ***Экономический быт государственных крестьян Шушинского и Джебраильского уезда Елисаветпольской губернии***, *«Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. IV, Тифлис, 1886*

29. Джейранов Ф., ***Селение Чайкенд Елисаветпольского уезда той же губернии***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис, 1898, вып. двадцатьпятый, отд. II*

30. Заварян С., ***Экономическая условия Карабаха и голод 1906-1907 гг.***, *Санкт -Петербург, 1907*

31. Заргарян Д., ***Азербайджан: Убийство на национальной почве возведено в ранг государственной политики***, *«Новое Восточное обозрение». Интернет журнал, 2012, 4 сентября*

32. Заяц Д., *Нагорно-Карабахская республика, «География», Москва, 2004, N43*

33. Зедгенидзе Я., ***Город Шуша. Производство ковров и паласов***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. одиннадцатый, отд. I, Тифлис, 1891*

34. Зелинский С., ***Народно-юридический обычай у армян Закавказского края***, *«Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества», Тифлис, 1899, N3*

35. ***ИВПН*** *(Итоги Всесоюзной переписи населения)*

36. Израелов Г., ***Село Касапет Джевамширского уезда Елисаветпольской губернии,*** *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XIII, Тифлис, 1892, отд. I*

37. Израелов Г., ***Село Касапет Джевамширского уезда Елисаветпольской губернии,*** *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XIII, Тифлис, 1892, отд. I*

38. Ильина М., ***Древнейшие типы жилищ Закавказья***, *Москва, 1946*

39. ***История Азербайджана . От присоединения Азербайджана к России до февральской буржуазно-демократической революции***, *Т.2, Баку, 1960*

40. Калашев А., ***Вардавар (сел. Чайкенд, Елисаветпольской губернии, Шушинского уезда)***, *вып. восемнадцатый, Тифлис, 1894, отд. Второй «Карабахский курьер», Москва, 2012, N1, 2013, N4*

41. Карапетян М., ***Этническая структура населения Нагорного Карабаха в 1921 г. (По сельско-хозяйственной переписи Азербайджана 1921 г.)***, *Ереван, 1991*

42. Карапетян Э., ***Армянская семейная община***, *Ереван, 1958*

43. Карапетян Э., ***Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни***, *Ереван, 1950*

44. Карапетян Э., ***Приданое у армян (историко-этнографическое исследование)***, *Ереван, 1978 (на арм. яз.)*

45. Карапетян Э., ***Родственная группа азг у армян (вторая половина XIX-начало XX в.)***, *Ереван, 1966*

46. Караулов Н., ***Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. 29, часть I, Тифлис, 1991*

47. Кобычев В., ***Жилище народов Восточного Закавказья в.*** XIX, *«Советская этнография», Москва, 1957, N3*

48. Кондратенко Е., ***Этнографические карты губерний и областей Закавказского края***, *«Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества», т. XVIII, Тифлис, 1896*

49.Костанянц А., ***История княжества Дизак***, *Вагаршапат, 1913 (на арм. яз.)*

50. Кочарян Г., ***Нагорный Карабах***, *Баку, 1925*

51. ***КПРЦА*** *(Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х годах XIX в.), Москва, Ленинград, 1936, часть I*

52. ***Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт энокультуогического исследования (на материалах армянской сельской культуры)***, Ереван, 1983

53. Кучаев М., ***Отчет по ревизии одминистративных учреждений в Елисаветпольской губернии. Крестьнская реформа в Елисаветпольской губернии (извлечение из отчета М. Кучаева), «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края» , т. I, Тифлис, 1885***

54.Лалаян Е., ***Варанда***, *«Азгагракан Андес», кн. 2, Тифлис, 1897 (на арм. яз.)*

55.Лалаян Е., ***Ганзак***, *«Азгагракан Андес», кн. 5, Тифлис, 1899 (на арм. яз.)*

56. Лисициан С., ***К изучению армянских крестьянских жилищ (Карабахский карадам)***, *«Известия Кавказского историко-археологического института» , Тифлис, 1925, т.III*

57. Лисициан С., ***Армяне Зангезура***, *Ереван, 1969 (на арм. яз.)*

58. Лисициан С., ***Армяне Нагорного Карабаха. Этнографический очерк***, *Ереван, 1992*

59. Лисицян С., ***Очерки этнографии дореволюционной Армении***, *«Кавказский этнографичвский сборник», I, Москва, 1955*

60. Маилян З., ***Стимулирование рождаемости-задача приоритетная***, *«Арцах», Москва, 2010, N1*

61. Марутян А., ***Интерьер армянского народного жилища (вторая половина XIX – начало XXв.). Материалы к «Кавказскому историко-***

этнографическому атласу», *«Армянская этнография и фолклор», Ереван, 1989, бып. 17*

62. Марутян А., Саркисян Г., Харатян З., ***К этнокультурной характеристике Арцаха***, *«Правда о Нагорном Карабахе, Ереван, 1989*

63. Мкртумян Ю., ***К изучению форм скотожодства у народов Закавказья***, *«Хозяхство и материальная культура народов Кавказа в XIX- начале XX в. Материалы к «Кавказскому историко-этнографическому атласу», Москва, 1971, N1*

64. Мкртумян Ю., ***Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIX- начало XX в.) (Историко-этнографическое исследование)***, *«Армянская этнография и фолклор», Ереван, 1974, вып. 6*

65. Мкртчян А., ***Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина XIX- начало XX в.)***, *Ереван, 2010*

66. Мкртчян Ш, ***Историко-архитектурные памятники Нагорного Карабаха***, *Ереван, 1988*

67. Мкртчян Ш, ***Нагорного-Карабахская автономная область***, *Баку, 1970*

68. Науменко Е., ***Елисаветпольская губерния. Ваенно-статистическое описание***, *Тифлис, 1903*

69. ***Описание Карабахской провинции, составленное в 1823 г. действительным действительным статским советником Могилевским и полковником Ермоловым 2-ым*** , *Тифлис, 1866*

70. Орбели И., ***Избранные труды***, Ереван, 1963б

71. *ОРВК (Обозрение Российских владений за Кавказом в историческом, финансовом, этнографическомотношениях, т. III, ч. 2, Санкт-Петербург, 1836*

72. Осипов Г., ***Селение Даш-Алты, Шушинскаго уезда, Елисаветпольской губернии***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. двадцатьпятый, Тифлис, 1898, отд. II*

73. Петров В., ***Этноботаника Нагорного Карабаха***, *Баку, 1940*

74. Петросян Л., ***Армянские народные сухопутные средства передвижения***, *«Кавказский этнографичвский сборник», V, Москва, 1972*

75. Петросян Л., ***Армянский народный транспорт***, *«Армянская этнография и фолклор», вып. 6, Ереван, 1974 (на арм. яз.)*

76. Петрушевский И., ***О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха***, *«Известия АзГНИИ. Историко-этнографическое и археологическое отделение», том 1, вып. 5, Баку, 1930*

77. ***ПМА*** *(Полевые материалы автора)*

78. Погосян А., ***Ковроделие***, *«Армяне», Москва, 2012*

79. Потто В., ***Первые добровольцы Карабаха в эпоху водворения русского владычества***, *Тифлис, 1902*

80. ***ПСЗРИ*** *(Польное собрание законов Российской империи), Санкт-Петербург*

81. Словинский А., ***Общие выводы относительно промысловых занятий в Закавказье***, *«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. 11, отд.I, Тифлис, 1898*

82. Темурджян В., ***Ковроделие в Армении. Историко-этнографическое исследование***, *Ереван, 1965 (на арм. яз.)*

83. Тер-Саркисянц А., ***Армяне. История и этнокультурные традиции***, *Москва, 1998*

84. Тер-Саркисянц А., ***Современная семя у армян (по материалам сельских районов Армянской ССР), Москва, 1972б***

85. Тер-Саркисянц А., ***Современные этнические процессы у армян Нагорного Карабаха***, *«Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе», Москва, 1978*

86. Хан-Агов А., ***Экономический быт государственных крестьян Джеванширского уезда Елисаветпольской губернии***, *«Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края» , т.VI, ч.2-ая , Тифлис, 1887*

87. Харатян З., ***Культовые мотивы семейных обычаев и обрядов у армян***, *«Армянская этнография и фолклор», Ереван, 1989, вып. 17*

88. Харатян-Аракелян Г., ***Армянские народные праздники***, *Ереван, 2000 (на арм. яз.)*

89. Чурсин Г.Ф. ***Армяне Зангезура (краткий этнографический очерк).*** Тифлис, 1931

90. Чурсин Г.Ф. ***Свадебные обычаи и обряды на Кавказе //«Кавказ»***, Тифлис, 1902, N2

91. Шагинян М., ***Нагорный Карабах. Очерк***, *Москва - Ленинград, 1927*

92. Шагоян Г., ***Оператор как новый персонаж армянской свадбы***, *«Этнографическое обозрение», Москва, 1999, N2*

93. Эмин Н., ***Очерк религии и верований языческих армян***, *Москва, 1864*

Ն.Բաղդասարյան

ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԸ ՂԱՐԱԲԱՂՈՒՄ 1813-1867 ԹԹ.: ՑԱՐԻԶՄԻ ԳԱՂՈՒԹԱՅԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

Ա) ԳՅՈՒՂԱՏՆՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԱՐՀԵՍՏՆԵՐԸ ԵՎ ԱՌԵՎՏՈՒՐԸ

19-րդ դարի սկզբին ինչպես Արևելյան Հայաստանում, այնպես էլ Ղարաբաղի խանությունում տնտեսության հիմնական ճյուղը մնում էր գյուղատնտեսությունը, որի զարգացմանն արգելակում էին ավատատիրական հետամնաց հարաբերությունները, աշխատանքի նախնական գործիքները, հողի մշակման հնամենի եղանակը:

Ղարաբաղի տնտեսական կյանքը մեծապես տուժել էր հատկապես 1804-1813 թթ. ռուս-պարսկական պատերազմի հետևանքով, որովհետև պատերազմի ամբողջ ընթացքում Ղարաբաղը թատերաբեմ էր ռազմական գործողությունների համար: Եթե փորձենք վերհանել տվյալ ժամանակաշրջանում Ղարաբաղի իրադրությունը փաստերի վերլուծությամբ, հնարավորինս կպարզաբանվեն նրա տնտեսական ծանր վիճակի իրական պատճառները:

Ռուս-պարսկական պատերազմի ընթացքում Ղարաբաղի բնակչության կողոպուտի, բռնությունների մասին են վկայում «Ակտերի» էջերում տեղ գտած բազմաթիվ փաստաթղթեր. «Այստեղ մնացած բնակիչների կրած ավերածությունների մասին մանրամասնորեն հայտնել հնարավոր չէ, քանի որ բացառությամբ 1807 և 1808 թթ. չի անցել տարի, որի ընթացքում նրանք չտուժեին պարսիկներից՝ անասունների գողացմամբ և տարբեր կողոպուտներով: Հատկապես 1811 թ. ընթացքում 1000 ընտանիքներից ավելի ոչ միայն հարկեր վճարելու հնարավորություն չունեն, այլև պահանջում են կերակրել իրենց...»[1]:

Մեկ այլ տեղեկության համաձայն՝ պարսկական 6000-ի հասնող զորքը 1810թ. սեպտեմբերի 11-ին և 12-ին անցել է Արաքսը, քշել մեծ քանա-

[1] *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией (այսուհետև՝ АКАК), т. V, Тифлис, 1873, док. 696, с. 579*

կությամբ եղջերավոր անասուններ, կողոպտել և գերեվարել բնակչությանը[1]:

Շարունակվում էր նաև խանությունների միջև պայքարը, որն ուղեկցվում էր սպանություններով, անասունների քշմամբ և այլն: Ղարաբաղի խանության նկատմամբ հատկապես թշնամաբար էր տրամադրված Շաքիի Ջաֆար-Ղուլի խանը, որը բազմիցս ասպատակում էր խանության տարածքը՝ քշելով անասուններին և կողոպտելով բնակչությանը[2]:

Ըստ էության, 1804-1813 թթ. ռուս-պարսկական պատերազմի հետևանքների իրական պատկերը տալիս է ռուս-պարսկական բանակցություններին մասնակցած եվրոպացի մի ճանապարհորդ, որի ուղեգրություններում Ղարաբաղի խանության մասին հետևյալն է ասվում. «Գետը անցնելուց հետո մենք անմիջապես մտանք ռուսական հողամասը՝ Ղարաբաղի գավառը, որ հողի, ջրի, կլիմայի տեսակետից հավանականորեն աշխարհի ամենագեղեցիկներից մեկն է, բայց երկար ժամանակից ի վեր պարսիկների մղած պատերազմից հետո ամայացել է: Մենք չտեսանք և ոչ մի բնակիչ կամ ոչ մի բնակված տեղ, մինչև որ նշմարեցինք հեռավոր մի բլրի վրա ռուսական հեծապահակներին»[3]:

Մեկ այլ անգլիացի ճանապարհորդի հիշատակության մեջ ասվում էր. «Շատ գերիներ առնված ռուսներից պահում են արքունիքում և Թավրիզի բերդում: Քսանից երեսուն հայ գյուղացիներ Ղարաբաղի բնիկներ գտնելով, որ պարսիկ հեծելազորի կողմից իրենց դաշտերում կատարված արշավանքների պատճառով իրենք ենթարկված էին սովամահ մի վիճակի, որոշեցին գաղթել Աբբաս Միրզայի երկիրը: Ճանապարհին նրանք հանդիպեցին հեծելազորից թալանչիների մի խմբի, որոնք առանց մտիկ անելու ձերբակալեցին նրանց որպես գերի և ուղարկվեցին Թավրիզ»[4]:

1813թ. հոկտեմբերի 12-ին կնքված Գյուլիստանի պայմանագրով Ղարաբաղը խաղաղ զոյատևման և տնտեսության զարգացման հնարավորություն ստացավ. նրա սահմաններն այդուհետ պետք է պաշտպաներ ցարական Ռուսաստանը:

Սակայն Ղարաբաղի տնտեսական վերելքին նորից հարվածեց ռուս-պարսկական երկրորդ պատերազմը՝ 1826-1828 թթ.: «Ակտերի» էջերում

---

[1] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *Баку, 1958, с. 17*
[2] *АКАК, т. IV, Тифлис, 1870,док. 758, с. 742*
[3] Հակոբյան Հ., ***Ուղեգրություններ,*** *հ.Զ, (1800-1820թթ.), Երևան, 1934, էջ 386*
[4] *Նույն տեղում, էջ 393-394*

տեղ գտած փաստաթղթերից մեկում ասվում էր, որ ծայրահեղ պայմաններում հայտնված Ղարաբաղի գավառի բնակիչները պատերազմի հետևանքով միջոցներ չունեին և դրսից հացահատիկ էին ներմուծում անհավատալի բարձր գներով[1]:

Պարսկական զորքերի հասցրած վնասի և հալածանքների մասին հստակ պատկերացում կազմելու համար վկայակոչենք մեկ այլ փաստաթուղթ. 1829 թ. Բաքվի գավառից սպասվում էր 10704 ռուբ.՝ արծաթով եկամուտ և 2001 ռուբ. ապառք, Շաքիի գավառից՝ 118252 ռուբ.՝ արծաթով եկամուտ և 2725 ռուբ. ապառք, իսկ բնական պայմաններով և տարածքով առաջիններին գերազանցող Ղարաբաղի և Շիրվանի գավառներից, պատերազի թատերաբեմ ծառայելու և ավերված տնտեսական կյանքի հետևանքով, սպասվում էր ընդամենը՝ 24000 ռուբ.՝ արծաթով եկամուտ[2]:

1828 թ. կնքված Թուրքմենչայի հաշտության պայմանագրի կնքումից հետո Ղարաբաղն այս անգամ երկարատև՝ մինչև 1905-1906թթ. հայ-թաթարական ընդհարումները, զարգանում էր բնականոն հունով:

Ղարաբաղի անվտանգության ապահովումը, ներքաղաքական մասնատվածության վերացումը մեծ նշանակություն ունեցան երկրի տնտեսության զարգացման գործում: Գյուղատնտեսության զարգացման խթանը ոռոգման համակարգի բարեկարգ վիճակն ու աշխատանքն է: Բնական ճանապարհով Թարթառ գետը ոռոգում էր 137, Կարկառը՝ 42, Բազարչայը՝ 22, Հակարին՝ 33, Կապանը կամ Չավնդուրը՝ 12, Վարանդան՝ 7 գյուղերի հողահանդակներ[3]: Յուրաքանչյուր համայնք, իրավաբանական կամ ֆիզիկական անձ իրավունք ուներ օգտվելու բնական ջրից[4]:

Ինչ վերաբերում է արհեստական ոռոգմանը, ապա 1850թ. ստեղծված Կովկասյան գյուղատնտեսական ընկերության նախաձեռնությամբ քայլեր ձեռնարկվեցին Երևանի և Շուշիի գավառներում ոռոգման ջրանցքների կառուցման ուղղությամբ[5]: Աշխատանքներն այս ուղղությամբ դանդաղ էին ընթանում, և 19-րդ դարի 60-ական թթ. անգամ վաղ էր համակարգված ցանցի մասին խոսելը, այն դեպքում, երբ Շուշի քաղաքի համար մեծ խնդիր

---

[1] *АКАК, т. VI, ч. I, Тифлис, 1874, док. 728, с. 525-526*
[2] *АКАК, т. VII, Тифлис, 1878, док. 21, с. 11-12*
[3] *Обозрение российских владений за Кавказом, (в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях), ч. III, СПб, 1836, с. 262*
[4] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, Երևան, 1974, էջ 27*
[5] Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX- нач. XX вв. Часть четвертая, 1845-1876 гг.,*** *Ереван, 2007, с. 31*

էր անգամ խմելու ջրի հարցը: Այս մասին «Մշակի» էջերում կարդում ենք. «Շուշիի 6000 բնակչության համար բավարար չէր քաղաքի խանի աղջկա հանած ջուրը, այն բավարարում էր միայն հարուստներին, ուստի Կեանջեցեանցը որոշել էր քաղաքն ապահովել ջրով, հակառակ շուշեցիների այն ցանկության, որ անհրաժեշտ է օրիորդաց ուսումնարան հիմնել»[1]: Շուշիի խմելու ջրի խնդրի մասին մեկ այլ հոդված վկայում է. «Միաժամանակ այդ հարուստներից Խանի աղջկա հանել տված ջրի մոտ մարդ էր դրված խեղճերից ջուր վերցնելու համար փող առնելու, բայց փոքր միջոցից հետո զանազան պատճառներից ելնելով ստիպված չէին պահանջում»[2]:

Գյուղատնտեսության զարգացման գործում մեծ կարևորություն ունեն նաև աշխատանքի գործիքները: Ղարաբաղի գավառում 1832 թ. տվյալներով կար 4000 արոր և գութան: Հնձի գործիքները ևս նահապետական էին. օգտագործվում էր մանգաղ[3]:

Ղարաբաղի 19-րդ դարի 20-ական թթ. տնտեսական կյանքի մասին տեղեկություններ ենք ստանում Պ. Ի. Մոգիլևսկու և Պ. Ն. Երմոլովի «Описание Карабахской провинции»[4] աշխատանքից: Նշված տեղեկություններից հայտնի է դառնում, որ Ղարաբաղի բնակչությունը հացահատիկային մշակաբույսերից ցանել է ցորեն, գարի, կորեկ և հաճար: Ընդ որում, մշակաբույսերի արտադրությունն ուղղված էր եղել միայն ներքին պահանջմունքների բավարարմանը և գանձվել էր որպես հարկ՝ խանի, բեկերի, աղաների օգտին: Դժբախտաբար, տեղեկություններ չկան ցանքի և բերքի քանակության մասին:

Հացահատիկային և հատիկավոր մշակաբույսերի մասին համեմատաբար հարուստ, բայց և ոչ ճշգրիտ տվյալներ քաղում ենք «Обозрение российских владений за Кавказом» ուսումնասիրությունից[5]: 1845 թ. տվյալները հայտնի են դարձել Կասպիական մարզի կառավարչի հաշվետվություններից, որոնք ներկայացրել է Սումբատ-զադեն[6]: Այժմ կփորձենք ներկայացնել հացահատիկային և հատիկավոր մշակաբույսերի արտադրության չափերը՝ օգտագործելով վերոնշյալ աշխատությունների տվյալները:

---

[1] *«Մշակ», թիվ 23,13 հունիս, 1874*
[2] *«Մշակ», թիվ 25, 27 հունիս, 1874*
[3] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 288-289*
[4] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 241, վավ. 206*
[5] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, СПб, 1836*
[6] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 59-77*

(Աղյուսակ 3)

Հացահատիկային և հատիկավոր մշակաբույսեր	1830-1832թ.	1845թ.
Ցորեն	220000 չետվ.[1]	420000 չետվ.
Գարի	143000 չետվ.	208572 չետվ.
Կորեկ	26000 չետվ.	27000 չետվ.
Հաճար	1750 չետվ.	-
Սիսեռ	-	632 չետվ.[2]
Բրինձ	33750 չետվ.	60000 չետվ.

Փաստորեն, հացահատիկային հիմնական մշակաբույսերը Ղարաբաղի գավառում 19-րդ դարի 30 և 40-ական թթ. սկզբներին եղել են ցորենը և գարին: Ընդ որում, եթե դրանց արտադրության գծով Ղարաբաղի գավառն առաջատար տեղում էր, ապա բրնձի արտադրության գծով զբաղեցնում էր վերջին տեղը՝ Թալիշի, Շիրվանի և Շաքիի գավառներից հետո[3]:

Եթե մինչև 19-րդ դարի 40-ական թթ.երկրորդ կեսը աղբյուրներում Ղարաբաղի գավառի վերաբերյալ տվյալները տրվում էին առանձին, ապա արդեն 19-րդ դարի 50-ական թթ. սկզբներից, երբ Ղարաբաղը՝ «Շուշիի գավառ» վարչաքաղաքական միավորով մտցվում է Շամախի նահանգի մեջ, Ղարաբաղի մշակաբույսերի արտադրության վերաբերյալ առանձին տվյալներ չեն ներկայացվում: Ըստ տվյալների՝ Շամախիի նահանգում 1850-1858 թթ. հացահատիկային և հատիկավոր մշակաբույսերի արտադրությունը բավական դանդաղ էր աճում, իսկ 1858-1859 թթ. նույնիսկ կրճատվել էր, ինչը պատճառ էր ինչպես տարերային, բնական աղետների, այնպես էլ մորեխի տարածվածության, որը կատարյալ չարիք էր դարձել հայ գյուղացու համար: «Մշակ» թերթի էջերում շուշեցի հոդվածագիրը մորեխի հասցրած վնասների մասին գրել է. «Ես չեմ մոռացել, ինչպես 12 տարեկան հասակում, երբ մորեխը ամպի պես երկինք էր բարձրացել արևի առաջը կտրելով, մեր հարևանները կաթնով ճաշ էին եփել, կաթսաները գլխներին դրել, իսկ մեզանից, մանուկներից ամեն մեկը պղնձե աման

[1] *Հատիկավոր մշակաբույսերի մեկ ռուսական չետվերտը հավասար է 9,5 փութի*

[2] *Նշված թիվը ներկայացնում է Ղարաբաղի, Շաքիի, Շիրվանի, Թալիշի գավառների սիսեռի ընդհանուր քերքը. տե՛ս* Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.***, *с. 72*

[3] *Նույն տեղում, էջ 70*

ձեռքներիս՝ ողողանջեցնում էինք պղինձները, մորեխներին ետ դարձնելու համար: Այդ աստվածապաշտ կանայք կաթնով եփած ճաշը շերեփով սրսկում էին արտերի մեջ մորեխների առջև... Անգութ մորեխները կերան ճաշը, ոչնչացրին և չհասունացած արտերը ու հեռացան»[1]:

Բացի բնական աղետներից, հացահատիկային և հատիկավոր մշակաբույսերի արտադրության կրճատման գլխավոր պատճառը, թերևս, 1846թ. դեկտեմբերի 6-ի և 1847թ. դեկտեմբերի 20-ի ցարական կառավարության օրենքներն էին, որոնք առավել ծանրացրին հողահարկերն ու պարհակները[2]: Ցարական բարձրագույն հրահանգներով օրինականացվեցին և ուժեղացվեցին դարերով գոյություն ունեցող ավատատիրական հարաբերությունները, որոնք խոչընդոտում էին տնտեսական զարգացման գործընթացը:

Չնայած հացահատիկային մշակաբույսերի արտադրության աճի կամ անկման գրանցված տատանումներին՝ այնուամենայնիվ դրանք բավարարել են թե՛ ներքին պահանջները, թե՛ զորքին, իսկ մի մասը նույնիսկ վաճառվել է: Այսպես օրինակ, 1845 թ. դրությամբ Ղարաբաղում վաճառվել էր 50000 չետվ. ցորեն, 10572 չետվ. գարի, 10000 չետվ. բրինձ[3]: Պետք է նկատել, որ այդ մշակաբույսերի ապրանքայնությունը Ղարաբաղում ունեցել է իր առանձնահատկությունը: Ղարաբաղում ապրող քոչվորները նստակյաց բնակչությունից հացահատիկ էին ձեռք բերում հիմնականում փոխանակությամբ, ինչի պատճառով Շուշի քաղաքի շուկա էր հանվում բերքի միայն աննշան մասը:

Բարենպաստ բնակլիմայական պայմանները հնարավորություն են տվել Ղարաբաղի բնակչությանը զբաղվելու այգեգործությամբ և բանջարաբուծությամբ: 19-րդ դարի 30-ական թթ. Ղարաբաղի մրգատու այգիների թիվը հարյուրից չէր անցնում, ընդ որում, դեղձի, ծիրանի, խնձորի, նռան ծառերն աճում էին թթենի ծառերի և խաղողի այգիների կողքին: Առավել մեծ թիվ էին կազմում խաղողի այգիները՝ ինչպես արքունական, այնպես էլ մասնավոր: 1832թ. տվյալներով՝ հաշվվում էր 3080-ից ավելի խաղողի այգի, որից ստանում էին 70000 դույլ գինի և 3400 դույլ օղի: Բացի այդ՝ խաղողից պատրաստում էին «բաքմազ» (դոշաբ) կամ հյութ՝ մինչև 5700 բաթման

---

[1] *«Մշակ», թիվ 39, 10 ապրիլի, 1890*

[2] *История Азербайджана, т. 2, Баку, 1960,с. 53*

[3] *Присоединение Азербайджана к России его прогрессивные последствия в области экономики и культуры (XIX – нач. XX вв.), Баку, 1955, с. 69,* Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.****, с. 76*

թիլանի կամ մինչև 4800 փութ: Հայերն օղի էին պատրաստում նաև այլ մրգերից[1]:

1833թ. «Коммерческая газета»-ի տվյալներով՝ Ղարաբաղի գավառում ստանում էին 73000 դույլ գինի և 3700 դույլ օղի[2]: Գինու որակն այդ ժամանակ լավ չէր, ունեցել է թթու համ և հազվադեպ էր պահպանվում երկար տարիներ:

19-րդ դարի 40-ական թթ. Շուշիի գավառում կար 1196 մրգատու, 2083 խաղողի այգի, դա, փաստորեն, նշանակում էր խաղողի այգիների քանակի կրճատում՝ 1830-ական թթ. տվյալների համեմատությամբ:

«Կովկասյան տարեցույցի» 1856թ. համարում հետաքրքիր տեղեկություններ կան նաև Ղարաբաղի գավառի խաղողի և պտղատու ինչպես նաև թթենու այգիների քանակի մասին՝ ըստ տեղամասերի[3]: (Աղյուսակ 4)

Այգի-ներ	Զրա-բերդ	Զանգեզուր	Քեբերլին	Մուստաֆախանլին	Վարանդա	Ջիվանշիր	Ընդ.
Խաղողի	178	167	600	-	1858	-	2803
Պտղա-տու	6	15	100	-	575	500	1196
Թթենու	21	13	1000	-	422	2500	3956

Չնայած խաղողի մշակությունը Ղարաբաղում լայն չափեր ուներ, սակայն ձմռանը երբեմն Ելիզավետպոլից և Երևանից էր Շուշի խաղող բերվում վաճառքի[4]: 19-րդ դարի 60-ական թթ. վերջերից Ղարաբաղում սկսում է զարգանալ գինու և օղու արտադրությունը, ընդ որում, գինեգործությունը կենտրոնացված էր Գիշի, Ղզղալա[5] և Ճարտար գյուղերում[6]: «Արարատ» ամսագրում հետաքրքիր տեղեկության ենք հանդիպում հատկապես Զրաբերդ գավառի ծաղկուն տնտեսության մասին: Այստեղ կարդում ենք. «Այս գաւառը բաղկացած է երեսուն և վեց գիւղօրեից, որոց մերազնեայ բնակչաց թիւն հազար երեք հարիւրի կհասնի, որոնցից ոմանք երկրագործութեամբ և կէսք այգեգործութեամբ կպարապին: Այս գիւղօրեից մէջ

[1] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 294*
[2] *Նույն տեղում, էջ 295*
[3] *"Кавказский календарь" на 1856 г., Тифлис, 1855, с. 358-441*
[4] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 126*
[5] Բալայան վ., Արցախի պատմություն, *Երևան, 2002, էջ 249*
[6] *1860-ական թթ. Ղարաբաղում գտնվելու ժամանակ ռուս ճանապարհորդ Վ. Վերեշչագինը ճաշակել էր Ճարտարի գինին, որը բնութագրել է որպես քաղցր, սակայն տարօրինակ համի խառնուրդով գինի: Խոսքը «խնդրոնի» տեսակի խաղողից արտադրված գինու մասին էր: Այս մասին տե՛ս Մելքումյան Ս., Ճարտար, Երևան, 2003, էջ 130*

ամենէն երեւելի է Կուսապատ այգեւետ գիւղն, որ ունի հարիւր յիսուն տուն Հայկազն բնակիչ...»[1]:

Բամբակագործությունը համարվում էր Ղարաբաղի տնտեսության կարևոր ճյուղերից մեկը: Հատկանշական է, որ այս ոլորտում ևս Ղարաբաղը գրավում էր առաջատար տեղերից մեկը: 1832թ. տվյալներով հավաքվել էր 3200 փութ բամբակ, որից առանձնացվել էր 1100 չետվ. 30[2] սերմ:

Ցարական կառավարության ջանքերով 19-րդ դարի 30-ական թթ. կեսերին փորձեր կատարվեցին բամբակի նոր՝ երկար թելավոր տեսակի աճեցման համար: Ինչ վերաբերում է Ղարաբաղին, ապա այստեղ փորձերն ուղեկցվում էին փոփոխական հաջողություններով[3]: 19-րդ դարի 40-ական թթ. այդ փորձերը շարունակվեցին: Շուշիի գավառային վարչությունից հայտնում էին, որ սիցիլիական բամբակատեսակը, որը տրվել է Ջիվանշիրի տեղամասային պետին՝ բնակչությանը բաժանելու և հարմար տեղերում ցանելու համար, կլիմայական անբարենպաստ պայմանների և խոլերայի պատճառով չէր աճել[4]: Սակայն Շամախիի և Լենքորանի գավառներում գրանցված հաջողություններն ուժեղացրին ցարական իշխանությունների հետաքրքրությունը Անդրկովկասում բամբակագործության զարգացման նկատմամբ:

Այդ նպատակով ցարական կառավարությունը, ի դեմ Մ. Վորոնցովի, կարգադրեց երկար թելավոր բամբակի տեսակ ներմուծել Ելիզավետպոլ, Շամախի և Լենքորան ու 100 ֆունտ արծաթով գումար նշանակել նրան, ով բամբակազտման համար ավելի լավ մեքենա կպատրաստի, քան այդ ժամանակ գործածության մեջ գտնվող նյույորքյան մեքենան կլիներ: Կարգադրվել էր Շուշիից, Լենքորանից և Բաքվից 5-6 ռուբ. արծաթով գին առաջարկել բամբակի դիմաց, որն իր որակով չէր զիջի Քութայիսի նահանգում աճեցված բամբակին: Այս հետևողական միջոցառումները տվեցին իրենց դրական արդյունքները:

1850թ. Կովկասյան գյուղատնտեսական ընկերության շնորհիվ բամբակի տեսակներ բերվեցին Հյուսիսային Ամերիկայից, Սիցիլիայից և Եգիպտոսից և փորձարկվեցին Երևանի, Նախիջևանի, Շուշիի և Լենքորանի գավառնե-

---

[1] Պլուզեան Մ., ***Արցախ նահանգի Ջրաբերդ գաւառը,*** *«Արարատ», թիւ Ը, 1871, էջ 441-443*
[2] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 284*
[3] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 100*
[4] *"Кавказ", Тифлис, 1848, с. 145, АКАК, т. X, Тифлис, 1885,док. 154, с. 169*

ռում, որտեղ և լավ բերք ստացվեց: Մալթա կղզուց առաքվեց վեց ձեռքի մեքենա՝ բամբակի վերամշակման համար: Թիֆլիսում դրանք ընդօրինակվեցին և ուղարկվեցին Երևանի, Շուշիի և Թիֆլիսի ուեզդներ[1]:

Պատահական չէ, որ արդեն 1857թ. Անդրկովկասի գյուղատնտեսական և արդյունաբերական ապրանքների ցուցահանդեսին չզտված և զտված բամբակ ներկայացվել է Շուշիի գավառից:

Միաժամանակ փաստերը ցույց են տալիս, որ 1850-ական թթ. առաջին կեսին Ղարաբաղում նկատվել է բամբակի ցանքսի խիստ կրճատում. 1845թ. ստացված 450 փութի փոխարեն 50-ական թթ. առաջին կեսին ստացվել էր 30 փութ[2]: Բամբակի ցանքսի կրճատումը բացատրվում է նրանով, որ, բնակչության աճի հետ կապված, աճում են բրնձի, եգիպտացորենի և ցորենի գները, և բամբակագործությունը դառնում է տնտեսապես անշահավետ: Բացի այդ, ռուսական և արտասահմանյան բամբակե էժան գործվածքների ներմուծումը ևս արգելք էր բամբակագործության զարգացման համար: Բամբակագործության զարգացմանը խոչընդոտում էին նաև հողերի սակավությունը և կլիմայական անբարենպաստ պայմանները:

19-րդ դարի 30-40-ական թթ. մեծ ուշադրություն էր դարձվում ծխախոտի մշակությանը: Դեռևս 1826թ. մարտի 27 թվագրված մի նամակում Ներսես Աշտարակեցին Զոհրապ Թառումյանին գրել է, որ ստացել է հնդկական բամբակի ու լեղակի, ինչպես նաև ամերիկյան ծխախոտի սերմեր, որից ուղարկելու էր և նրան[3]: Արդեն 19-րդ դարի 30-ական թթ. սկզբներին Ղարաբաղի գավառում ստանում էին 450 փութ ծխախոտ[4]: 1845թ. տվյալներով՝ Ղարաբաղում կատարվել է մեկ փութի ցանքս, որից ստացվել է 320 փութ ծխախոտ, դրանից 210 փութը թողնվել է տնային կարիքների համար, 5-ը՝ ցանքսի, իսկ 105 փութը հանվել է վաճառքի[5]:

Ղարաբաղում ծխախոտագործության զարգացման գործում նշանակալի էին նաև անհատական նախաձեռնությունները: Այսպես, օրինակ, Ղարաբաղի գավառի պարետ մայոր Կալաչևսկին սեփական նախաձեռնությամբ Ղարաբաղ էր ներմուծել ծխախոտի ամերիկյան տեսակը: Պլատոն Զուբովը իր «Հայացք Անդրկովկասի ֆինանսական և առևտրական հարաբերու-

---

[1] Тунян В., ***Политика само державия России в Закавказье XIX- нач. XX вв. Часть четвертая,1845-1876 гг.,*** *Ереван 2007, с. 31, АКАК, т. X, Отчет князя М. С. Воронцова за 1849-1851 гг., с. 885-886*

[2] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 103*

[3] *Մատենադարան, Ներսես Աշտարակեցու արխիվ, թղթ. 166, վավ. 453*

[4] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 284*

[5] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 105*

թյուններին» 1832թ. տպագրված հոդվածում գրել էր, որ ծխախոտի մշակությունը Կալաչևսկուն հաջողվել է, և նա կարողացել է հիանալիորեն աճեցնել ամերիկյան ծխախոտը, որն իր որակով չէր զիջում մարիլանդյան ծխախոտին[1]: 1850թ. ստեղծված Կովկասյան գյուղատնտեսական ընկերության օգնությամբ Շուշիի գավառում կատարվեց նաև ծխախոտի մարիլանդյան, կենտուկյան, բրազիլական և հավայան տեսակների ցանքս, ինչն այնքան էլ հաջող բերք չտվեց[2]: Ընդհանուր առմամբ, ծխախոտագործության զարգացումը Ղարաբաղում դուրս չեկավ բնակչության ներքին պահանջները բավարարելու շրջանակներից:

Ղարաբաղի տնտեսության կարևոր ճյուղերից էր անասնապահությունը: Բարձրադիր լեռնային վայրերը, հարուստ բուսականությունը նպաստավոր պայմաններ էին անասնապահության զարգացման համար: 19-րդ դարի սկզբին անասնապահությունը սկսեց առավել մեծ թափով զարգանալ՝ կապված 18-րդ դարի վերջերին և 19-րդ դարի սկզբներին Ղարաբաղ ներթափանցած քոչվոր թաթարական տարրի հետ:

Չնայած անասնապահությամբ զբաղվում էր հիմնականում քոչվոր բնակչությունը, սակայն նստակյաց բնակչությունը ևս պահում էր բավական քանակությամբ անասուններ, որը բավարարում էր բնակչության կարիքները[3]:

Անասնապահության զարգացած ճյուղերից էր ձիաբուծությունը: Ղարաբաղյան ձիերը հռչակված էին Անդրկովկասում իրենց գեղեցկությամբ, ոսկեգույն փայլով և արագավազությամբ: «Обозрение»-ի տվյալներով՝ Ղարաբաղում 19-րդ դարի 30-ական թթ. սկզբներին կար մինչև 20000 ձի[4]: 19-րդ դարի 40-ական թթ. Ղարաբաղում ձիերի խոշոր երամակներ ունեին Ջաֆար Ղուլի աղան, Ահմեդ խանը, մահացած Սաֆար Թարխանյանի որդիները, Վ. Մադաթովի ժառանգորդները և ուրիշներ: 1846թ. Վորոնցովը գրել է. «Այս երկրամասում, հատկապես՝ Ղարաբաղում կան հիանալի ձիեր, որոնք չնայած հավասար չեն արաբական ձիերին, բայց և լավ ընտրություն և օգտակար կարող են լինել մեր բուծարանների համար»[5]:

---

[1] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 106*
[2] Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX-нач. XX вв.*** *Часть четвертая,1845-1876 гг., с. 31*
[3] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 28*
[4] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с.296*
[5] *АКАК, т. X, док. 175, с. 176-177*

Փաստորեն, Ղարաբաղում ձիաբուծարաններ չկային, ձիերի երամակները պատկանում էին առանձին բեկերի ու աղաների, ինչի մասին մշտապես ընդգծվել է Շամախիի նահանգապետի 19-րդ դարի 50-ական թթ. առաջին կեսի հաշվետվություններում: Դրա հետ մեկտեղ նշվում է, որ ձիերի լավագույն երամակները գտնվել են Շուշիի գավառում, իսկ դրանց մեջ հատկապես առանձնանում էր կալվածատեր Ասադ բեկի երամակը[1]: Նահանգապետի մեկ այլ՝ 1858թ. հաշվետվության մեջ ասվում էր, որ կանոնավոր ձիաբուծարաններ նահանգում չկային, բայց շատ բեկեր և նույնիսկ գյուղացիներ ունեին երամակներ, որոնց մեջ կային 100-250 զամբիկներ: Նահանգապետը նշել էր, որ Շուշիի գավառում բեկերը բուծում էին ձիերի ղարաբաղյան տեսակը, որոնք հռչակված են իրենց ոսկեփայլ մորթով և արագավազությամբ[2]:

Իր ուղեգրություններում Լ. Սեգալը գրում է. «Կիրք տածելով լավ ձիերի նկատմամբ՝ բեկերը, սակայն, չեն հոգում այս ցեղի բարելավման մասին»[3]: Որպես պատասխան՝ Օ. Եվեցկին գրում է, որ ղարաբաղյան ձիերի տեսակը բարելավելու համար Ղարաբաղի խաներն օգտագործել են արաբական ձիեր[4]: Այժմ փորձենք աղյուսակի տեսքով ներկայացնել ձիերի քանակը Շուշիի գավառում 1843-1858 թթ.[5]: (Աղյուսակ 5)

Ըստ տարեթվերի	1843	1845	1850	1851	1853	1855	1856[6]	1857	1858
Ձիաբուծություն	35161	38000	49420	48088	48300	47916	48308	48915	48500

Ղարաբաղում, բացի ձիերից, պահում էին բեռնակիր անասուններ՝ ուղտեր, էշեր և ջորիներ, որոնց գլխաքանակի աճի կամ անկման ցուցանիշները 1832-1858 թթ. ներկայացված է աղյուսակ 6-ում[7]:

Ըստ տարեթվերի	1832	1845	1851	1853	1855	1856	1857	1858
Ուղտեր	100	290	-	3351	3975	3215	2245	2340

[1] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с.81*
[2] *Նույն տեղում, էջ 83*
[3] Сегаль Л., ***Елисаветпольская губерния, впечатления и воспоминания,*** *Тифлис, 1902, с.60-61*
[4] Евецкий О., ***Статистическое описание Закавказского края,*** *ч.2, СПб, 1835, с. 205*
[5] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 82*
[6] *"Кавказский календарь" на 1856 г., Тифлис, 1855, с. 358-441*
[7] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 87-88*

Էշեր և ջորիներ	2200	-	9631	10642	12898	15735	17790	17630

Ղարաբաղում զբաղվում էին նաև խոշոր և մանր եղջերավոր անասնապահությամբ: Անասունների թվաքանակի աճի կամ անկման ցուցանիշները 1832-1858 թթ. հետևյալ պատկերն ունեն[1]: (Աղյուսակ 7)

Ըստ տարեթվերի	1832	1843	1845	1850	1851	1855	1856	1857	1858
Խոշոր եղջ. անասն.	100000	-	85200	206269	168027	201538	209620	251750	258300
Ոչխարաբուծ.	300000	79114	260000[2]	-	307562	367580	259604[3]	152755	-
Խոզաբուծ	3500	21310	22000	36662	35172	27156	24940	22300	-

Աղյուսակների ուսումնասիրությամբ նշված թվերը կասկածելի են դառնում: Օրինակ՝ (աղ. 7) 1845 թ. 85200 գլուխ անասունների թիվը 1850թ. հասել էր 206269 գլխի, սակայն, ըստ աղյուսակի, 1851թ. տեղի է ունեցել անասունների գլխաքանակի զգալի նվազում[4]: Թվաքանակի այդ կասկածահարույց ցուցանիշները հաճախ բացատրվում են անասունների զանգվածային անկմամբ: Այսպես, օրինակ, 1851թ. Շուշիի ուեզդում հիվանդացել էին 35799 տարբեր տեսակի անասուններ, որից 10482 գլուխ սատկել էր, իսկ մնացածները կամ առողջացել էին, կամ մինչև տարվա վերջ մնացել էին հիվանդ[5]:

Ինչ վերաբերում է մանր եղջերավոր անասնապահությանը, ապա այն համարվում էր բնակչության հիմնական զբաղմունքներից մեկը, իսկ խոզաբուծությամբ զբաղվում էր Ղարաբաղի քրիստոնյա բնակչությունը: Մահմեդական քոչվոր բնակչությունը, կրոնական դրդապատճառներից ելնելով, չէր զբաղվում անասնապահության այդ ճյուղով[6]:

Աղյուսակների ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս կատարել հետևյալ եզրակացությունը.չնայած աճի կամ անկման երբեմն կասկածահարույց

[1] *Նույն տեղում, էջ 82-89*
[2] *Այծերի հետ միասին*
[3] "Кавказский календарь" на 1856 г., Тифлис, 1855, с. 358-441
[4] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 84*
[5] *Նույն տեղում, էջ 84*
[6] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 296*

ցուցանիշներին՝ Ղարաբաղի գավառում անասնապահությունը տնտեսության զարգացած ճյուղերից մեկն էր, որի խոսուն փաստն է 1832-1858 թթ. անասունների գլխաքանակի զգալի աճը:

Սումբատ-զադեի աշխատանքում զետեղվել է 1845 թվականին վերաբերող՝ Սանկտ-Պետերբուրգի Կենտրոնական պետական պատմական արխիվում գտնված մի փաստաթուղթ, որն արժեքավոր աղբյուր է տվյալ ժամանակաշրջանում շուկա հանված անասունների և մսամթերքի առևտրի վերաբերյալ: Համաձայն այս փաստաթղթի՝ 1845թ. Շուշիի գավառում վաճառվել են անասուններ՝ 1000 ձի, 6000 խոշոր եղջերավոր անասուն, 18000 ոչխար, կենդանական ծագման մթերքներ և ապրանքներ՝ 9000 փութ յուղ, 10500 փութ պանիր, 4000 փութ ճարպ, ինչպես նաև 10960 փութ բուրդ, 15900 հատ կաշի: Վաճառահանված ապրանքների ընդհանուր գումարը կազմում էր 190775 ռուբ.՝ արծաթով[1]:

Այսպիսով՝ չնայած անասնապահությունը Ղարաբաղում գտնվում էր զարգացման բավականին բարձր աստիճանի վրա, սակայն արտաքին շուկայի հետ թույլ կապերի պատճառով ապրանքային բնույթ չէր ստանում:

Ղարաբաղի տնտեսական կյանքում զգալի դեր էր խաղում արհեստագործությունը[2]: Այն այստեղ արտահայտված էր իր առանձնահատկությամբ. առևտրական կենտրոններից կտրվածությունը, հաղորդակցության ուղիների բացակայությունը, տնտեսական կյանքի պարփակվածությունը ստիպում էր բնակչությանը՝ զբաղվելու տնայնագործական բնույթի արհեստագործությամբ: «Կովկասյան տարեցույցի» 1855թ. տեղեկությունների համաձայն՝ հնարավոր է դարձել իմանալ Ղարաբաղի գավառի արհեստավորների ընդհանուր թիվը, սակայն սկզբնաղբյուրն արհեստների տեսակների մասին ոչինչ չի ասում[3]: (Աղյուսակ 6)

Արհեստավորների թիվն ըստ տեղամասերի	Քրիստոնյաներ	Մահմեդականներ	Ընդամենը
1. Շուշի քաղաք	**1318**	**545**	**1863**
2. Ջրաբերդ	**215**	**-**	**215**
3. Զանգեզուր	**100**	**20**	**120**

[1] Сумбат-заде А., ***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.***, *с.91*

[2] *Տե՛ս նաև* Բաղդասարյան Ն., ***Արհեստագործության զարգացումը Ղարաբաղում (1810-1860 թթ.)***, *Մեսրոպ Մաշտոց Համալսարանի «Լրատու» (գիտական հոդվածների ժողովածու), թիվ 2/13/, Երևան, 2012, էջ 42-53*

[3] *"Кавказский календарь" на 1856 г., Тифлис, 1855, с.358-441*

4. Քեբերլին	**-**	**-**	**-**
5. Մուստաֆախանլի	**-**	**12**	**12**
6. Վարանդա	**30**	**-**	**30**
7. Ջիվանշիր[1]	**-**	**-**	**-**

Աղյուսակից հետևում է, որ գյուղերում արհեստագործությամբ զբաղված էր հիմնականում 377 մարդ: Հավանաբար, աղյուսակում ներկայացված էին այն հիմնական արհեստները, որոնցով հռչակված էին գյուղերը, իսկ տնայնագործական արհեստները՝ որպես այդպիսին, չէին գրանցվել: Ասվածն ապացուցելու համար վկայակոչենք 1844թ. թվագրվող արխիվային մի նյութ, որի համաձայն՝ Շուշիի գավառն ուներ 251 գյուղ, Ջիվանշիրի գավառը՝ 216, Զանգեզուրի գավառը՝ 326, իսկ Ջեբրայիլի գավառը՝ 166[2], ուստի 959 գյուղերում 377 արհեստավորի առկայությունը, բնականաբար, չէր կարող բավարարել պարփակված տնտեսություն ունեցող ղարաբաղյան գյուղերին, հետևաբար, կարելի է ենթադրել, որ աղյուսակում տեղ են գտել միայն մասնագիտացված արհեստները:

Հատկանշական է, որ որոշ գյուղեր հռչակված և մասնագիտացված էին արհեստի որևէ տեսակով: Օրինակ՝ Հադրութը հռչակված էր իր լավ քարագործ վարպետներով, Տումին՝ հյուսներով, Մեծ Թաղլարը՝ երաժիշտներով: Գյուղերի մի մասն էլ հռչակված էր արտադրած ապրանքով. Ճարտար և Մարդակերտ գյուղերը՝ ցորենով, Գիշի և Ղզղալա գյուղերը՝ գինու պատրաստմամբ, Դաշբուլաղն ու Նորշենը՝ տարբեր խմիչքներով: Արհեստների մասնագիտացումն էլ հիմք է տվել այնպիսի ժողովրդական ասույթների, ինչպես, օրինակ. «լօխ պրուտ ըն նինգ՝ըցէք՝» (արցախյան բարբառով «պրուտ»՝ նշանակում է բրուտ), «լօխ զարգ՝ար ըն սգնըքէցեք՝» (զարգ՝արոսկերիչ), «սօղան ծախօղ տուղուցէք՝» (սողան-սոխ), «խօզ՝ պահօղ ըն մոշխըմրիբտէցէք՝», «կ՝ինի շինօղ ղըզղըլէցէք՝»[3]: Գյուղերում գոյություն ունեցած արհեստների մասին աղբյուրագիտական արժեք ունեն ազգանունները: Այսօր էլ շատ գյուղերում հանդիպում են արհեստավորների շառավիղներ, որոնք կոչվում են Դալլաքանք (դալլաք-սափրիչ), Զարգյարանք և այլն:

---

[1] *Աղբյուրներում Ջիվանշիրի վերաբերյալ տվյալների սղությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ այս տեղամասը բավականաչափ ուսումնասիրված չէր*

[2] *ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 1, թ. 3*

[3] Мкртчян А.,***Общественный бытармян Нагорного Карабаха Ѵвторая половина XIX – начало XX вв.***¤, *Ереван, 2010, с. 39-40*

Որոշ արհեստների գծով մասնագիտացել էր Վարանդան: Վարանդայի Մեծ Թաղլար, Ճարտար, Քարին տակ, Խնածախ, Բաղարա, Ուլուբաբ գյուղերում զարգացած էին արհեստագործության այնպիսի ճյուղեր, ինչպիսիք էին՝ նվագարանագործություն, բրուտություն, ոսկերչություն, տակառագործություն, աղյուսագործություն, ջուլհակություն և այլն: Վարանդայի Ավետարանոց (Չանախչի) գյուղի շրջակա հարուստ անտառների առկայությունը հնարավորություն էր տվել գյուղացիներին՝ փայտից տնային անհրաժեշտության իրեր պատրաստելու, իսկ կավե աման՝ չանախ անվանումից էլ գյուղը ստացել էր իր անվանումը: Բացի փայտագործությունից, Չանախչին հայտնի էր նաև թամբագործությամբ: Վարանդայում գործում էր նաև կաշեգործարան, որտեղ աշխատող 3 բանվորները տարեկան վերամշակում էին 150 կաշի: Արհեստագործության տարբեր ճյուղերով, առանձնապես պղնձագործությամբ, դարբնությամբ, պայտարությամբ և համետագործությամբ հայտնի էին Ջրաբերդի Ղազանչի, Դրմբոն և Մեհմանա գյուղերը: Վանք գյուղը հայտնի էր իր զինագործ վարպետներով: Գյուլիստանում զարգացած էին որմնադրությունը, պայտարությունը, կողովագործությունը, ջուլհակությունը, ատաղձագործությունը և զինագործությունը[1]: Զանգեզուրի գավառի Տեղ, Տաթև, Շինուհայր, Ղազանի գյուղերի բնակչությունը հայտնի էր բրդյա թելերի արտադրությամբ, մահուդի, կարպետների, գորգերի, տոպրակների, մետաքսե և բամբակե գործվածքներից անդրավարտիքներ կարելու արհեստով[2]:

Այժմ անդրադառնանք Ղարաբաղի գավառի միակ քաղաք Շուշիին, որը հռչակված էր որպես արհեստագործական կենտրոն: Ի տարբերություն գյուղերի մասին տվյալների՝ աղբյուրները համեմատաբար շռայլ տեղեկություններ են հաղորդում Շուշիի մասին: Դրա հիմամբ հաջողվել է կազմել 1823-1879 թթ. Շուշի քաղաքի արհեստների և արհեստավորների թվաքանակի համապատասխան աղյուսակը, սակայն այստեղ էլ հնարավոր էր եղել ներկայացնել միայն 1823, 1832, 1848, 1849, 1851, 1860, 1879 թթ. տվյալները[3]: Թվային միջակայքերի տվյալների բացակայությունը պայմանավորված է համապատասխան նյութերի բացակայությամբ: (Աղյուսակ 7)

---

[1] *Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության ատլաս, Երևան, 2009*

[2] Гаджиева З., ***Гарабагское ханство:*** *социально-экономические отношения и государственное устройство, Баку, 2008, с. 55*

[3] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч.III, СПб,1836.* Сумбат-заде А., ***Промышленность Азербайджана в XIXв.,*** *Баку,1964, с.55, 65, 107, 109, 158, 164, 208 "Кавказский календарь" на1852 г., Тифлис, 1851, с. 434,* Տեր-Գասպարյան Ռ., ***Շուշի քաղաքը,*** *Երևան, 1993, էջ 50-51*

Շուշի քաղաք							
Արհեստներ	1823	1832	1848	1849	1851	1860	1879
1. Թաղեղործ	3	2	-	-	12	5	-
2. Ոսկերիչ	1	-	-	-	-	-	-
3. Աղյուսագործ	1	-	-	1	-	-	
4. Կաշեգործ	6	9	18	21	27	32	-
5. Ներկարար	11	8	8	8	15	23	-
6. Քարագործ	8	-	43	9	27	104	
7. Դարբին	5	25	26	10	27	112	57
8. Տեղացի հրուշակագործ	-	-	-	-	6	-	-
9. Կլայենկչի	-	-	4	2	13[1]	15	-
10. Պղնձագործ	9	6	3	4	-	11	-
11. Սափրիչ,վարսավիր	14	3	-	-	25	-	-
12. Պայտար	4	-	21	15	19	52	-
13. Դերձակ[2]	16	30	33	94	52	161	45
14. Հյուսն	10	14	58	-	42	133	21
15. Կազմարար	-	-	-	-	-	1	-
16. Ջինագործ	9	22	1	-	-	-	-
17. Գոտեգործ	-	-	-	9	-	-	-
18. Արծաթագործ	7	12	9	32	24	81	-
19. Թամբագործ	10	10	-	3	44	10	
20. Ատաղձագործ	4	-	-	-	7	1	
21. Փականագործ	-	-	20	-	20	31	3
22. Կոշկակար[3], մաշկակար	22	44	84	1	40	77	54
23. Մանածագործ	-	-	51	24	-	-	-
24. Խառատ	-	-	-	-		2	-
25. Հացագործ	-	-	-	-	21	18	-

[1] *Պղնձագործների հետ*

[2] *Վերոնշյալ աղյուսակում դերձակների թվի նվազումը կարելի է բացատրել դրամատիրական հարաբերությունների զարգացմամբ և պատրաստի արտադրանքի ներմուծմամբ: Մեր կողմից ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Շուշիի նշանավոր դերձակներ են եղել Ասրի Յանեյան Զիալյանցը (1796-1870), Ղահրաման Պետրոսյանը (մահացել է 1861 թ.), Ալան Դանիելյանը (1795-1871)*

[3] *Ըստ տապանագրերի՝ Հակոբ Աղասյանը եղել է Շուշիի առաջին կոշկակարը «քաղաքիս առաջին կօշկակարը սապօժնիկ» (1824-1899): Հավանաբար մինչև նրա այդ արհեստով զբաղվելը քաղաքի բնակիչները իրենց պահանջը բավարարել են տնայնագործական կոշկեղենով: Տապանագրերից հայտնի է դարձել նաև կոշկակար Ղարաբեկ Այվանյանցի անունը: Այդ մասին տե՛ս* Հարությունյան Հր., ***Շուշիի տապանաքարերի արձանագրությունները,*** *Երևան, 2008, էջ 197, 258*

26. Ժամագործ[1]	1	-	-	1	2	-	-
27. Գզրար	-	-	3	2	-	2	-
28. Լծասարքագործ	3	15	27	-	44	34	-
29. Գդակագործ	17	24	42	24	28	84	10
30. Քուղագործ	-	-	-	-	-	7	-
31. Երաժիշտ	4	-	-	-	-	-	-
32. Դանակագործ	3	-	-	-	-	-	-
33. Զուլագործ	1	-	-	-	-	-	-
34. Մուշտակագործ	1	-	-	-	-	-	-
35. Թամբատակ պատրաստող	1	-	-	-	7	-	-
36. Շուկանների խոհարարներ	5	-	-	-	12	-	-
37. Որմնադիր-քարագործ	8	-	-	-	38	-	-

Աղյուսակի տվյալները ամբողջական չի կարելի համարել, նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ ինչպես ներկայացվել է աղյուսակ 8-ում, 1855թ. Շուշի քաղաքի արհեստավորությունը կազմում էր նրա բնակչության 12,3%-ը, (քաղաքի բնակչության թիվը կազմում էր 15194 մարդ) այսինքն՝ 1863 մարդ[2]:

Շուշիում գորգագործությունը տնայնագործություն էր: Գորգագործների թիվը հայտնի չէր անգամ տեղական գավառական ղեկավարությանը[3]: СМОМПК-ի էջերում Շուշիի գորգագործության մասին կարդում ենք. «Նախկինում (20 տարի առաջ) գորգագործների թիվն անհամեմատ քիչ էր: Գորգերը սպառվում էին տեղում, հազվադեպ էին արտահանվում. Հիմնականում նվիրաբերվում էին: Այժմ դրանք Շուշիից արտահանվում են մեծ քանակությամբ: Նախկինում տերը գորգագործությունն ավարտելուց մեկ շաբաթ առաջ դուրս էր գալիս քաղաքի հայկական հատվածը՝ գնորդ գտնելու և հայտարարում, որ ինքը մեկ շաբաթից կավարտի գորգի գործումը: Հետագայում դա այլ կերպ էր տեղի ունենում. գորգի վաճառքը հանձնարարվում էր «դալալներին»: ...Նախկինում, երբ Շուշիում համեմատաբար քիչ և վատորակ էին գործում, ունևոր հայերը գորգերը բերում էին Պարս-

[1] *Շուշիի տապանագրերից հայտնի է դարձել ժամագործի անուն՝ Հայրապետ Սարգսյան Մխիթարյանց (մահացել է 1880 թ.) այդ մասին տե՛ս* Հարությունյան Հր., ***Շուշիի տապանաքարերի արձանագրությունները,*** *էջ 147*

[2] *"Кавказский календарь" на 1856 г., с.358-359,* Исмаил-заде Д., ***Население городов Закавказского края в XIX- начале XX вв.,*** *Москва, 1991, с. 138-139*

[3] *СМОМПК, вып. XI, отд. I, Тифлис, 1891, с. 2*

կաստանից, հետագայում, երբ այստեղ սկսում են գործել ավելի լավ, տեղացիները սկսում են գնել Շուշիի գորգերը»[1]:

Շուշիի գորգերի փայլի, կենդանի գույների, մեծ գծանախշերի, ամրության ու հաստ բրդի մասին իր հիացմունքն էր արտահայտել 19-րդ դարի առաջին կեսին Ղարաբաղ ժամանած՝ պարսից գահաժառանգ Բեհմեն Միրզայի շքախմբում գտնվող ֆրանսիացի կին ճանապարհորդ Շանտրը[2]:

Ղարաբաղի գորգերի մեծ հռչակի մասին նշվում է նաև Կովկասի գյուղատնտեսական ընկերության գործունեության 1856-1863 թթ. հաշվետվության մեջ[3]: Ղարաբաղում գորգերը և «ջեջիմները» գործում էին ինչպես բրդից, այնպես էլ մետաքսից: Ընդհանրապես արցախյան գորգերի թեմատիկան բազմազան էր՝ բուսածաղկային (Նշանախշ, Կենաց ծառ, Արմավենյակ, Ուտիք, Ծաղկավոր, Բերդաձոր, Կուսապատ, Աղբակ, Ամարաս), խաչազարդ հորինվածքով (Խաչերով, Ծաղկած խաչ, Լոռի-Փամբակ, Լոռի, Հաղպատ, Մեծ Խաչ, Կեռխաչ), բազմանիստ խոշոր հորինվածքով (Փառակա, Մեղրի, Մեմլինգ, Կոգովիտ, Դիզակ, Վարանդա), շեղանկյունազարդով (Բանանց, Քաշաթաղ, Ճարտար, Բագրևանդ, Գլաձոր Բարգուշատ), աստղազարդով (Աստղավոր, Որոտան, Փայլող աստղ), մեկ ընդհանուր զարդաշրջանակում ամփոփված հորինվածքով (Վահան, Տաշիր), երկայնաձիգ ուղղանկյուն շրջանակով (Ոսկանապատ, Վայոց ձոր, Իջևան), խորանավոր (Սյունազարդ, Աղոթագորգ), նախշաշերտով (շեղակի, ուղղաձիգ, հասկաձև), վիշապագորգ (Գուհար, Սիսական, Գարդման, Մասյացոտն, Փյունիկ, Ջրաբերդ, Խնձորեսկ, Գետաշեն, Վայք), Ջրաբերդ (Ջրաբերդ-Դիզակ, Ջրաբերդ, Ջրաբերդ-Վարանդա), թեմատիկ պատկերային (Ձկնավոր, Հորադիզ, Ծնող զույգ, Մայր Հայաստան, կենդանապատկերով)[4]: 18-19-րդ դարերում Ղարաբաղում հայտնի էին հեծյալ որսորդի և շան պատկերներով, խաչազարդ հորինվածքներով գորգեր, որոնց տրված էր «Ղարաբաղ» (Աղստաֆա, Ղազախ) անվանումը, իսկ Վարանդայում գործում էին շեղանկյունազարդ քառաթև զարդանախշով գորգեր[5]: Տարածված սովորույթ է եղել նշանավոր մարդկանց գորգեր և կարպետներ նվիրելը: Ղարաբաղի

---

[1] *Промысловые занятия в некоторых населенных пунктах Закавказья, СМОМПК, вып. XI, отд.I, Тифлис, 1891, с. 35-36*

[2] Madame B Chantre, ***A travers, L'armenie Russe,*** *Paris, 1893, s. 57*

[3] *Краткий очерк 25-ти летней деятельности Кавказского обществасельского хозяйства, Тифлис, 1875, с.18*

[4] *Բնակավայրերն ըստ գորգատեսակների մասնագիտացման տես Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության ատլաս, էջ 86*

[5] Պողոսյան Ա., ***Հայոց գորգագործական մշակույթը /պատմազգագրական ուսումնասիրություն/,*** *Ատենախոսություն, Երևան, 2003, էջ 53, էջ 61*

տոհմագորգերի մասին արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդվում Վ. Թաթիկյանի աշխատության մեջ[1]:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում զարգանում էր նաև մետաքսագործությունը[2]: 19-րդ դարի սկզբներին շերամի մշակման եղանակները ինչպես Անդրկովկասում, այնպես էլ Ղարաբաղում շարունակում էին տնայնագործական բնույթ կրել: Ղարաբաղի գյուղերում շերամը պահում էին շերամի գոմերում[3]: Շերամորդը ճիշտ չխնամելու և հաճախակի տարածվող հիվանդությունների պատճառով, մետաքս ստացվում էր բավականին նվազ քանակությամբ: Այսպես, օրինակ, Շուշիի գավառի Աղդամ գյուղից հայտնում էին, որ շերամապահությամբ գյուղում զբաղված էր 30 մարդ. «Հիվանդությունների պատճառով բերքը քիչ է և անորակ, որից և բոժոժի փութը վաճառվում է ցածր գնով՝ 6-8 ռուբ.»[4]: Մինչև 19-րդ դարի կեսերը շերամապահ գյուղացին իր տանը ոտնաչարխով թել էր պատրաստել, որը տեղացի վաճառականները գնել և արտահանել էին[5]:

«Ակտերի»էջերում տեղ գտած մի փաստաթղթում՝ թվագրված 1809թ., նշվում է, որ Շուշիում ստեղծվում է մետաքսի ամենալավ հումքը (մինչև 4000 փութ[6]), ինչը բարձր ցուցանիշ էր Ղարաբաղի՝ տվյալ ժամանակաշրջանի ներքաղաքական կացության պայմաններում:

1813թ. Գյուլիստանի պայմանագրի կնքումից հետո նպաստավոր պայմաններ են ստեղծվում այս ճյուղի զարգացման համար: Ցարական կառավարող շրջանները լավ էին հասկանում ճյուղի հեռանկարայնությունը և այս ուղղությամբ քայլեր ձեռնարկեցին: Արդեն 19-րդ դարի 20-ական թթ. Ղարաբաղի գավառում ստացվում էր 1708 փութ մետաքս[7], որի զգալի մասն արտահանվում էր: «Ակտերի» էջերում տեղ գտած մի փաստաթղթում նշվում է, որ Ղարաբաղից, Շիրվանից, Ելիզավետպոլից արտահանվում էին մետաքսի հումք, գործվածքներ, ոլորած և չոլորած մետաքս՝ տարբեր գույների: Մետաքսն արտահանվում էր Վրաստան[8], Պարսկաս-

---

[1] Թաթիկյան Վ., ***Արցախի տոհմագորգերը,*** *Երևան, 2004*

[2] *Տե՛ս մեր հոդվածը՝* Բաղդասարյան Ն., ***Մետաքսագործությունը Ղարաբաղում 19-րդ դարի 10-60-ական թթ.,*** *Մեսրոպ Մաշտոց Համալսարանի «Լրատու», (գիտական հոդվածների ժողովածու), թիվ 1/10/,Ստ., 2011, էջ 20-25*

[3] *ԼՂՀ Հադրութի շրջանի Թաղուտ գյուղի մասին պատմող նյութի բնագիրը պահվում է շրջանի պատմաերկրագիտական թանգարանում*

[4] *СМОМПК, т. VI, от. II, с. 74-75*

[5] Լալայան Ե., ***Վարանդա,*** *Թիֆլիս, 1898, էջ 91*

[6] *АКАК, т. VI, док. 96, с. 79*

[7] *Памятная книга Елисаветпольской губернии на 1914 г., Тифлис, 1914, с. 200*

[8] *АКАК, т. V, док. 396, с. 332-340*

տան և Թուրքիա[1]: 1827թ. Ե. Կանկրինը Անդրկովկասում մետաքսագործությունը տարածելու համար 80000 ռուբլի արծաթ վարկ և 1-ին գիլդիայի վաճառականի իրավունք է տալիս ֆրանսիացիներ Կաստելլոյին և Դիդլոյին: Այս ասպարեզում կատարված աշխատանքների արդյունքում Շիրվանի գավառում տնկվում են 570 պետական թթենու այգիներ, Շամախիում՝ 490, Ղարաբաղում՝ 104[2]:

Շուշի քաղաքի մետաքսագործության զարգացման մասին տեղեկանում ենք. «1829 թ. Շուշի քաղաքում արտադրվել էր 7200 կտոր մետաքսե գործվածք, որից 740 գլխաշոր, 6100 միաչափ հատված կտորներ, որոնցից կարում էին վարագույրներ, ծածկոցներ, հագուստ և այլն: Շուշիում հաշվվում էր 324 ջուլհակ (նաև կտավագործ) ու բանվոր, իսկ եղած դազգահների թիվը՝ 132: Մեկ կտորաչափը գործելու համար ջուլհակը ստանում էր 90 կոպ. արծաթ աշխատավարձ: 27 միավոր գլանվածքի համար՝ 1ռուբ. 20կոպ., հենքի[3] համար՝ 10 ռուբ. էր տրվում, դրա թելերի կարգավորման ու ամրացման աշխատողին՝ 1ռուբ., ներկողին՝ 20 կոպեկից միչև 2 ռուբլի՝ ըստ չափի և գույնի: 10 վերշոկից մինչև մեկ արշին լայնությամբ և 25 արշին երկարությամբ մետաքսե գործվածքն արժեր 8 ռուբ.՝ արծաթով: Շուշի քաղաքում կար 7 մոտովիլ[4], որոնցով աշխատում էր 15 բանվոր: Որակյալ մետաքսաթելի յուրաքանչյուր ստիլի[5] ստացման համար արտադրողին վճարվում էր 24 կոպ. պղնձե դրամ, վատորակ մետաքսաթելի դեպքում 18 կոպ.»[6]: 1832թ. Շուշիում կար 42 մետաքսագործարան: Շաքիում, Շիրվանում և Ղարաբաղում մետաքսագործության զարգացման մասին իր գոհունակությունն էր հայտնել Գ. Ռոզենը՝ 1832թ. դեկտեմբերի 22-ին Ե. Կանկրինին ուղղված իր նամակում[7]: 19-րդ դարի 30-ական թթ. տվյալներով՝ Շաքիի, Շիրվանի, Ղարաբաղի, Գանձակի, Ղուբայի ու Թալիշի մետաքսի տարեկան եկամուտը կազմում էր 15000 փութ:

Ռուսաստանում մշտական քննարկման հարց էր Անդրկովկասի տնտեսական հնարավորությունների լրիվ օգտագործումը: Ղարաբաղի գավառն

---

[1] *АКАК, т. IV, док. 95, с. 79-81*

[2] Тунян В., ***Политика само державия России в Закавказье XIX - нач. XX вв. Часть вторая, 1826-1836 гг.,*** *Ереван, 2006, с. 59*

[3] *Հենք նշանակում է գործվածքի նախահիմք*

[4] *Մոտովիլ նշանակում է թել փաթաթող սարք*

[5] *1 ստիլը հավասար էր մեկ ֆունտի՝ 400 գրամի*

[6] Առաքելյան Գ., ***Շերամապահությունն ու մետաքսագործությունը Ելիզավետպոլի նահանգում (XIX դ.),*** *«Հայոց պատմության հարցեր», (Գիտական հոդվածների ժողովածու), թիվ 8, Երևան, 2007, էջ 171-172*

[7] *АКАК, т. IX, док. 108, с. 193*

այդ առումով դիտվում էր որպես մետաքսագործության զարգացման համար բարենպաստ վայր՝ հաշվի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ Ղարաբաղի հայությունը հնուց ի վեր զբաղվում էր շերամապահությամբ: Համաձայն Նիկոլայ 1-ինի խորհրդական Տրիբոդինոյի նախագծի՝ Պետերբուրգում մետաքսագործության զարգացման համար Անդրկովկասում պետք է բացվեին մասնաճյուղեր: Ընդ որում, գործարանը պետք է լիներ Թիֆլիսում, իսկ մասնաճյուղերը՝ Շիրվանում, Շաքիում և Շուշիում[1]:

1840-ական թթ. Ղարաբաղի մետաքսագործության զարգացման աստիճանի մասին է վկայում հետևյալ նյութը. «Մետաքսը կա և մնում է Անդրկովկասի արտադրության կարևորագույն ճյուղը և մշտապես ունի իր սպառողը: Շաքիի մարզում տարեկան ստացվում է 10000-14000, Շիրվանից՝ ավելի քան 5000, Ղարաբաղից՝ 2000, Ղուբայից՝ 4000 փութ մետաքս: Նշվածի մոտ 2/3 առաքվում է Ռուսաստան, մնացածը՝ արտասահմանյան այլ երկրներ: Ղարաբաղի մետաքսը վատորակ է, և մեկ փութը վաճառվում էր 60-65 ռուբլով, իսկ Նուխիինը՝ անհամեմատ լավ է, և արժեր 370-540 ռուբ. (մեկ փութը), հետագայում, դա էլ, չդիմանալով մրցակցությանը, վաճառվում էր 260 ռուբլով»[2]: Կովկասի կառավարչապետի 1843թ. հաշվետվության մեջ նշվում է, որ Կասպիական մարզի ամենահարուստ մետաքսագործական այգիները գտնվում են Շաքիում և Շիրվանում, փոքր չափերով դրանք գոյություն ունեն Ղարաբաղի, Ղուբայի, Թալիշի գավառներում[3]: Չնայած աղբյուրներում հանդիպող վերոնշյալ ոչ այնքան բարձր ցուցանիշներին՝ մետաքսագործության նշանավոր մասնագետ Ռայկոն գրել է, որ Անդրկովկասում արտադրվող մետաքսի մեծ մասը պատկանում է Շամախի, Շուշի և Նուխի գավառներին[4]:

Տեղական հումքի, մետաքսե գործվածքների, արհեստավորների ձեռագործ ապրանքների առևտուրն ամենուր կատարվում էր Շուշիի, Գանձակի, Ագուլիսի, Թիֆլիսի ու այլ վայրերի հայ առևտրականների միջոցով և որոշ դեպքերում այն հասնում էր եվրոպական մակարդակի:

1849թ. դրությամբ՝ Շուշիում գործել է 42 մետաքսագործարան, որտեղ կար 132 հաստոց, 528 բանվոր, մշակվում էր 792 փութ մետաքս, որի

---

[1] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье первой пол. XIX в.***, *с. 164*

[2] Առաքելյան Գ., ***Շերամապահությունն ու մետաքսագործությունը Ելիզավետպոլի նահանգում (XIX դ.),*** *«Հայոց պատմության հարցեր», (Գիտական հոդվածների ժողովածու), թիվ 8, էջ 178*

[3] *АКАК, т. IX, док. 520, с. 605*

[4] *"Кавказ", N 53, за 1854 г.*

արժողությունը կազմում էր 55440 ռ.՝ արծաթով[1]: 1850թ. տվյալներով՝ Շուշիում կար 132 հաստոց, այն դեպքում, երբ Նուխիում այդ թիվը հասնում էր 6-ի[2]:

1856-1857 թթ. Աղաբաբ և Գրիգոր Խաչատրյաններն ու Կարապետ Շահմուրադյանը Ստեփանակերտում հիմնադրեցին մետաքսի ֆաբրիկա, որտեղ աշխատում էին Նուխիից եկած 25-30 հայ բանվորներ: Արդեն 1858-1859 թթ. Շուշիում կար 28, 1861թ.՝ 26, 1862թ.՝ 16 մետաքսագործարան, որոնց տարեկան արտադրությունը համապատասխանաբար կազմել է 18000 ռուբ., 95000 ռուբ. և 78000 ռուբ.: Չնայած գործարանների թվի նվազմանը՝ ապրանքի որակի բարձրացումն էր հավանաբար պատճառը, որ աճում էր նրա ապրանքայնությունը[3]:

19-րդ դարի 60-ական թթ. շուշեցի վաճառականները, լինելով Մարսել, Լիոն, Միլան, Վենետիկ և Ջենովա քաղաքներում, ընդօրինակաբար ստեղծում են մանարան, մետաքս ոլորող մեքենա: «Ցելլիվսի» եղանակով սկսում են ստանալ առողջ սերմ: Առաջին անգամ Ղարաբաղի մետաքսագործի կիսանահապետական աշխատանքին փոխարինելու է գալիս արդյունաբերական եղանակով մետաքսաթելի արտադրության առաջին փորձը: 1868 թ. Շուշիի գավառում կար 490 մետաքսակարժական արհեստանոց, որտեղ թողարկվում էր 76 հազ. ռուբլու արտադրանք[4]:

Գորգագործությանը և մետաքսագործությանը զուգահեռ՝ զարգանում էր նաև ներկարարության արհեստը: Բամբակյա, մետաքսյա և բրդյա գործվածքների ներկման համար Շուշիում կար 3 ներկարան, որտեղ ներկում էին 3 տարբեր գույներով: Գույները ստանում էին բնական ճանապարհով՝ մարենից, երիտասարդ խնձորենու կեղևից, ընկույզի, նռան կեղևից, թթենու տերևներից, դդմից և այլն:

Շուշին համարվում էր նաև կաշեգործական կենտրոն: Այստեղ կար 19 կաշեգործարան, որտեղ աշխատում էր 40 մարդ, որոնք տարեկան վերամշակում էին 5000 տարբեր կաշիներ: Քաղաքում կար 2 աղյուսի գործարան, որտեղ աշխատում էր 22 մարդ[5]: 19-րդ դարի սկզբին Շուշիում կար 1

---

[1] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.***, *с. 213*

[2] Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX - нач. XX вв. Часть четвертая***, *1845-1876 гг., с. 32*

[3] Сумбат-заде А., ***Промышленность Азербайджана в XIX в.***, *с. 80*

[4] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.***, *էջ 250-251*

[5] *Обозрение российских владений за Кавказом, ч. III, с. 313*

տնայնագործական օճառի գործարան, որը բավարարում էր ինչպես քաղաքի, այնպես էլ նրա շրջակա գյուղերի բնակչությանը[1]: Կապված ներքին և արտաքին պահանջարկի աճի հետ՝ Շուշի քաղաքի օճառի գործարանների թիվը 1858թ. դրությամբ 8 էր, 1861թ.՝ 10: Օճառի գործարանների արտադրանքի արժեքն ամենամեծ ցուցանիշն է գրանցել 1867թ., երբ եղել է 4000 ռուբ.՝ հաջորդ տարում նվազելով մինչև 1675 ռուբլու[2]: Պահանջարկի աճի և կտրուկ անկման նման ցուցանիշները կարելի է բացատրել պատրաստի օճառի ներմուծմամբ:

Արխիվային տվյալների համաձայն՝ 19-րդ դարի կեսերին Շուշի քաղաքում ապրում էին 124 նշանավոր արհեստավորներ[3], որոնք մասնակցում էին քաղաքում իրագործվող բարեգործություններին: Ցավոք, արխիվային նյութում ներկայացված են միայն արհեստավորների անուն-ազգանունները՝ առանց նշելու նրանց զբաղմունքը: Այս բացթողումը հնարավոր է եղել վերացնել Հր. Հարությունյանի ուսումնասիրությունների միջոցով[4]:

Շուշիում զարգացում էր ապրում մետաղագործությունը. մետաղագործ վարպետներ էին Ավետիս Դանիելյանը (1823-1898), Հովհաննես Դանիելյանը (1825-1898), Հարություն Խաչատուրյանցը (1848-1898), դարբին Բաղդասարը (մահացել է 1871 թվականին) և Մկրտիչ Մուսայելյանը (1815-1890): Շուշիում բավականին լայն տարածում է ունեցել զինագործությունը: Մեր կողմից ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում այդ արհեստի հմուտ ներկայացուցիչներն էին Շաբով Բեկլարյան Միրզայանցը[5] (1847-1884), Հարություն Աստվածատրյան Թունյանցը (մահացել է 1857թ.), Միրզաջան Հարությունյանցը (1848-1875), Առուստամ Լազարյանցը (1827-1866), Ադամ Առուշանյանցը (մահացել է 1872թ.):

Ղարաբաղի մի շարք բնակավայրերում՝ Հադրութում, Թաղլարում, Ճարտարում և Գետաշենում ոսկերիչ վարպետները հիմնականում կատարում էին վերանորոգչական աշխատանքներ, իսկ ոսկերչությունը և հատկապես արծաթագործությունն ու ակնագործությունը ծաղկում են ապրել Շուշիում: Ոսկերիչների արհեստանոցները տեղակայված էին Կազարմայի թաղամա-

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 311*
[2] Сумбат-заде А., ***Промышленность Азербайджана в XIX в.,*** *с. 118*
[3] *ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 1, թ. 7-8*
[4] Հարությունյան Հր., ***Շուշի (նորահայտ նյութեր քաղաքի պատմության մասին),*** *Ստեփանակերտ, 2002, Шуши: нововыя вленные исторические надписи, Степанакерт, 2008, Շուշիի տապանաքարերի արձանագրությունները, Երևան, 2008*
[5] *Շաբով Բեկլարյան Միրզայանցը կին է եղել*

սում, Ղազանչեցոց և Ագուլեցոց եկեղեցիների մոտ և քաղաքի հայկական շուկայում: 1842-1917 թթ. քաղաքում աշխատել են 173 վարպետներ: Նրանք կիրառում էին նաև արծնապատման տեխնիկան, որի նշանավոր վարպետն էր Գրիգոր Բաղամյանցը (ուստա Բաղամ)[1]:

Ինչպես շատ արհեստներ, այնպես էլ ոսկերչությունը Շուշիում ժառանգական բնույթ է կրել: Ասվածն ապացուցում է հետևյալը. հավանաբար, 18-րդ դարի վերջին և 19-րդ դարի սկզբներին ապրած նշանավոր ոսկերիչ Դանիելի արհեստն ուսանել են նրա երեք որդիները՝ Արզումանը, Գրիգորն ու Հովհաննեսը: Արձանագրություններում «քաջ ոսկերիչ» պատվանունն էր տրված հատկապես Դանիելի որդի Հովհաննեսին և թոռանը՝ Միքայելին, ինչը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ նրանք առավել, քան իրենց ազգականները, տիրապետում էին ոսկերչության բարդ արհեստին: Որպես ոսկերիչ՝ տապանագրերում հիշատակվում է նաև Աղաջան Զիալյանցը (մահացել է 1885թ.): Նշանավոր ոսկերիչներ է տվել Ղահրամանյանների տոհմը: 19-րդ դարում են գործել Ավետիս Գրիգորյան Միրզա Յուզբաշյանցը և Ղուկաս Ղուկունցովը (1823-1863 թթ.)[2]:

Շուշիի ոսկերիչներն զբաղվում էին նաև եկեղեցական և կենցաղային սպասքի արտադրությամբ: Տարածված էր նաև արծաթյա գոտիների և կանացի արդուզարդի արտադրությունը: Շուշեցի վարպետները մեծ հռչակ են ունեցել Անդրկովկասում. 1877-1890 թթ. Բաքվում աշխատող 30 զինագործ-ոսկերիչներից 3-ը շուշեցիներ էին, Նուխիում՝ 25-ից 7-ը, Ղուբայում՝ 7-ից 8-ը և այլն: Շուշեցի վարպետների արտադրանքը մեծ պահանջարկ ուներ նաև արտաքին շուկայում: Ոսկերիչներից ոմանք մասնակցել են Անդրկովկասում, Պետերբուրգում, Լոնդոնում, Փարիզում կազմակերպված միջազգային ցուցահանդեսներին և արժանացել մրցանակների: 1862թ. Լոնդոնի ցուցահանդեսին մասնակցել են Հայրապետ Աղաջանովը, Հովսեփ Թարխանովը[3]:

Ոսկերչությանը զուգահեռ՝ զարգացել է նաև ակնագործությունը: Հայտնի ակնագործներ են եղել Աբրահամ Ստեփանյանցը, Վանո Կյանջումյան-

---

[1] Մարգարյան Հր., ***Արցախի ոսկերչական արվեստը XIX-XX դարի սկզբին,*** *«Հայ ժողովրդական մշակույթի հետազոտման հարցեր» /Արցախ/ (գեկուցումների հիմնադրույթներ), Երևան, 1992, էջ 19-20*

[2] Հարությունյան Հր., ***Ոսկերչությունն ու ակնագործությունը Շուշիում 18-19-րդ դարերում՝ ըստ նորահայտ վիմագրերի,*** *«Պատմագիտական ուսումնասիրություններ» (հոդվածների ժողովածու), մաս երկրորդ, Ստեփանակերտ, 2006, էջ 54-56*

[3] Մարգարյան Հր., ***նշվ. հոդվածը,*** *էջ 20*

ցը[1] , ինչպես նաև ոսկերիչ Ավետիս Հովհաննիսյան Դանիել-բեկյանցը (1818-1888 թթ.)[2]:

19-րդ դարի առաջին կեսին Ղարաբաղում արհեստագործական և տնայնագործական արտադրությունն իր տեղը զիջեց արդյունաբերական մասնագիտացված գործունեության սկզբնական ձևին: Արհեստագործության առանձնահատկությունը պատվերով աշխատանքն էր, իսկ արդյունաբերական արտադրությանը՝ ազատ շուկայի:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Ղարաբաղում մեծ թափով զարգանում էր նաև առևտուրը[3]: Քյուրակչայի դաշնագիրը կնքելուց անմիջապես հետո Կովկասյան զորքերի գլխավոր հրամանատար Պ. Ցիցիանովը Ալեքսանդր ցարին ուղղված մի ընդարձակ զեկույցում կարևորում է Ղարաբաղի տնտեսական, ռազմաստրատեգիական և առևտրական նշանակությունը. «...Երբ Սալյանում ամրություն կշինվի,- գրել է Պ. Ցիցիանովը,- և Ջավադը այն տեղը, ուր Կուրը միանում է Արաքսի հետ, խլվի Շիրվանի խանից, իբրև մի տեղ, որը միշտ պատկանել է Ղարաբաղի խանին, այն ժամանակ Աստրախանից այստեղ՝ Ջավադ կամ Սալյան կգան իրենց նշանակություն չունեցող ապրանքներով և նրանց փոխարեն կստանան Ղարաբաղից և Շամախիից մետաքս, իսկ Գանձակից՝ շիբ, որը Ձեր Կայսերական Մեծության գանձարանի համար գնվում է այստեղ փութը 80 կոպեկով, մինչդեռ Աստրախանում վաճառվում է փութը 16 ռուբ.»[4]:

Ռուսական տիրապետության տակ անցնելուց հետո ինչպես Անդրկովկասի մի շարք քաղաքներ, այնպես էլ Շուշին առևտրական կապեր էր պահպանում Պարսկաստանի հետ: 1809 թ. մի զեկուցագրում նշվում է, որ Շուշիում արտադրվում էր ամենալավ տեսակի մետաքսի հումք՝ մինչև 4000 փութ, տորոն՝ մինչև 10000 փութ: Այդ ապրանքները, ինչպես նաև մեծ քանակությամբ գոմեշի կաշի, արտահանվում էին Պարսկաստանի և Ատրպատականի քաղաքներ: Շուշիում իրացվում էին Հնդկաստանից

---

[1] Հարությունյան Հր., ***Ոսկերչությունն ու ակնագործությունը Շուշիում 18-19-րդ դարերում՝ ըստ նորահայտ վիմագրերի,*** *«Պատմագիտական ուսումնասիրություններ» (հոդվածների ժողովածու), մաս երկրորդ, էջ 56*

[2] Հարությունյան Հր., ***Շուշիի տապանաքարերի արձանագրությունները,*** *էջ 191*

[3] ***Տե՛ս մեր հոդվածները՝*** Բաղդասարյան Ն., ***Առևտրական կյանքը Ղարաբաղում 19-րդ դարի 30-60-ական թթ. «Ժողովրդավարության կայացումը հետխորհրդային շրջանում. հիմնախնդիրներն ու հեռանկարները»,*** *միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Մեսրոպ Մաշտոց համալսարան, Երևան, 2010, էջ 204-206,* ***Շուշիի դերը Անդրկովկասի առևտրական կապիտալի ձևավորման գործում 19-րդ դարի 30-60-ական թթ., միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված ԼՂՀ և ՀՀ անկախության 20-ամյակին. «Խաղաղ Կովկասը տարածաշրջանի զարգացման գործոն»,*** *Մեսրոպ Մաշտոց համալսարան, Երևան, 2011, էջ 245-254*

[4] *АКАК, т. II, Тифлис, 1868, док. 1436, с. 703*

բերված մեծ քանակությամբ ներկեր, որոնք Անդրկովկաս էին ներմուծվում անգլիական Արևելահնդկական ընկերության միջոցով[1]: Ռուս-պարսկական պատերազմի ընթացքում, ցարական կառավարության հրամանով Ղարաբաղից, Շաքիից և Դաղստանից Վրաստան ներմուծվող ապրանքներից մաքս չէր գանձվում[2]:

1813թ. հոկտեմբերի 12-ին կնքված Գյուլիստանի պայմանագրի 5-րդ, 8-րդ, 9-րդ, 10-րդ հոդվածները վերաբերում էին ռուս-պարսկական առևտրական կապերին: Համաձայն պայմանագրի կետերի՝ պայմանավորվող կողմերը պետք է թույլ տային վաճառականների ազատ երթևեկությունը ցամաքային և ջրային ճանապարհներով: Կարգավորվում էր նաև մաքսային համակարգը: Նախկին տարատեսակ մաքսերի փոխարեն սահմանվում էր ընդհանուր մաքս՝ ապրանքի արժեքի 5%-ի չափով[3]:

1813թ. դրությամբ Ղարաբաղն առևտուր էր կատարում Վրաստանի, Ռուսաստանի, Ելիզավետպոլի հետ[4]:

Պայմանագրի կնքումից հետո թվում էր, թե Ղարաբաղում առևտուրը պետք է աշխուժանար: Բայց այն չունեցավ սպասված դրական արդյունքները՝ պայմանավորված հետևյալ հանգամանքներով. ա) Ղարաբաղում խանական վարչակարգը շարունակում էր պահպանվել: Դա խանգարում էր ինչպես արտաքին, այնպես էլ ներքին առևտրի զարգացմանը: Ղարաբաղի խանը իր ձեռքում կուտակած եկամուտներից փոխառություններ էր տրամադրում խոշոր վաճառականներին՝ դրանով իսկ մասնակից դառնալով նրանց առևտրական գործառնություններին[5]: բ) Ղարաբաղի առևտրական կյանքի զարգացմանը խոչընդոտող հանգամանքներից էին ավատատիրությանը հատուկ մաքսային համակարգը, ճանապարհների վտանգավորությունը, առևտրականների կյանքի և գույքի ապահովության երաշխիքների բացակայությունը, չափ ու կշռի դրամական միավորների բազմազանությունը, սպառողների ցածր գնողունակությունը: Ղարաբաղում

---

[1] Մարկոսյան Ս., ***Ռուս-ֆրանսիական և ռուս-անգլիական հակամարտությունը Պարսկաստանում Անդրկովկասի նվաճման կապակցությամբ,*** *Երևան, 1935, էջ 76*

[2] *АКАК, т. III, Тифлис, 1869, док. 82, с. 46*

[3] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия Россиив Закавказье 1-й пол. XIX в.,*** *с.137,* Семенов Л., ***Россия и международные отношения на Среднем Востоке,*** *Ленинград, 1963, с. 43-44*

[4] *АКАК, т. V, док. 265, с.199.*

[5] Դիլոյան Վ., ***Արևելյան Հայաստանը 19-րդ դարի առաջին երեսնամյակին և հայ–ռուսական հարաբերությունները,*** *Երևան, 1989, էջ 108:* Օհանջանյան Ն., ***Առևտրական կյանքը Ղարաբաղում 19-րդ դարի առաջին երեսնամյակին,*** *Մեսրոպ Մաշտոց Համալսարանի «Լրատու», թիվ 2, Ստեփանակերտ, 2007, էջ 54*

գոյություն ուներ սպառողների հաստատուն մի խավ, որի կազմում էին Ղարաբաղի խանը, բեկերը, միրզաները, ինչպես նաև հայ մեծահարուստները, որոնց թիվն այնքան էլ մեծ չէր:

Ղարաբաղում առևտուր կատարելու համար տոմսակներ էին տրվում մասնավոր անձանց պատկանող տոմսանոցներում կամ մաքսատներում, որոնք տրամադրվում էին խանի կողմից՝ կապալով[1]: Ռահդարի՝ մաքսի գանձումը կապալային հոդված էր, որն ամեն տարի որոշակի գումարի դիմաց խանը հանձնում էր կապալառուներին: Ռահդար գանձվում էր ապրանքների արտահանման, ներմուծման և փոխադրման ժամանակ, չափը փոփոխական էր՝ կախված նրանից, թե խանը ինչ հարաբերությունների մեջ էր հարևան խանությունների կամ սեփական խանության այս կամ այն հատվածի հետ: Մաքսից զերծ չէր ոչ մի ապրանք[2]:

Ռահդար-խանե[3] հարկի մասին առավել հստակ պատկերացում կազմելու մասին ներկայացնենք հետևյալ աղյուսակը: (Աղյուսակ 8)

Ներմուծվող ապրանք	Հարկաչափը՝ մեկ պարկի դեպքում
Մետաքս	6ռ. 20կ. խանական դրամով
Տորոն (ներկ)	5ռ. 50կ. խանական դր.
Բամբակ	5ռ. 20կ. խանական դր.
Երկաթ	5ռ. 20կ.(փոքր պարկից 2ռ. 60կ.) խանական դր.
Պղինձ	5ռ. 20կ.(փոքր պարկից 2ռ. 60կ.) խանական դր.
Կաշի	5ռ. 20կ.(փոքր պարկից 2ռ. 60կ.) խանական դր.
Նավթ	1ռ. 60կ. խանական դր.
Մրգեր	3ռ. 20կ.(փոքր պարկից1ռ. 60կ.) խանական դր.

Ղարաբաղում առևտուրն ուներ իր առանձնահատկությունները. եթե արտաքին առևտուրը կենտրոնացված էր ժամանակի մեծահարուստների ձեռքում, որոնք ի վիճակի էին վճարելու բազմաքանակ տուրքերը, նույնը չի կարելի ասել ներքին ապրանքաշրջանառության մասին: Միևնույն ապրանքից գանձվող տարաբնույթ տուրքերը Ղարաբաղի գյուղացիներին հետ էր պահում իրենց ապրանքները քաղաքի շուկայում վաճառելուց: Այդ է պատճառը, որ Շուշիում այդ տարիներին երբեմն թարմ միս չկար կամ էլ ձեռք էր բերվում բավական բարձր գնով[4]:

---

[1] Դիլոյան Վ., *նշվ. աշխ., էջ 110*
[2] Անանուն Դ., ***Ռուսահայերի հասարակական զարգացումը XIX դարում (1800-1870),*** *հ. I, Բաքու, 1916, էջ 64:*
[3] *Ռահդար՝ ներմուծվող կամ արտահանվող ապրանքներից ստացվող հարկ*
[4] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с. 112-113*

Վերոնշյալ բոլոր հանգամանքներով հանդերձ՝ Շուշին համարվում էր առևտրական կենտրոն՝ հետ չմնալով Թիֆլիսից, Երևանից և ժամանակի նշանավոր քաղաքներից: Շուշին ընկած էր Թիֆլիսը Կասպից ծովի ափերի հետ կապող առևտրական մայրուղու վրա[1]:

Ցարական կառավարությունը 1821թ. հոկտեմբերի 8-ի օրենքով Անդրկովկաս ներմուծվող ապրանքների համար սահմանեց 5% մաքս, իսկ Պարսկաստան առաքվող ապրանքների համար հաստատվում էր անմաքս տրանզիտ: Մաքսային նման քաղաքականությունը խթան հանդիսացավ նաև Շուշիի առևտրականների աշխույժ գործունեության համար: Արդեն 19-րդ դարի 30-ական թթ. ցարական պաշտոնական աղբյուրները վկայում էին, որ հայ առևտրականներն իրենց ձեռքն էին առել «Թիֆլիսի և ամբողջ Անդրկովկասի առևտուրը»[2]:

Տարեկան մինչև 250000 ռուբլի շրջանառություն ունեցող առևտրականները հիմնականում հայեր էին: Դրանցից հայտնի էին Շուշիի մեծահարուստներ Հախումյանների և Թառումյանների ընտանիքները:

Շուշիի այս մեծահարուստների մասին տեղեկություններ է հաղորդել Մեսրոպ Թաղիադյանը: Նա մանրամասն նկարագրել է երկու առևտրական տների գործունեությունը «Ճանապարհորդութիւն ի Հայս» աշխատության մեջ: Եթե Թառումյաններն աչքի էին ընկնում իրենց առատաձեռնությամբ, բարեգործությամբ, ապա Հախումյանները, որոնք մինչև մեկ միլիոնի հասնող կապիտալ ունեին ռուսական կայսրության բանկերում, նշանավորվել էին իրենց ժլատությամբ. «Երկոքին տունք էին Հայոց՝ որոց ընդարձակութիւն վաճառաց, բազմութիւնք գործավարաց, և պատիւք ի մէջ Ռուսաց՝ մեծանային յո՛յժ յոյժ: Տունն Հախումեանց ամենահարուստ, որ և ի զանձարանի կայսրութեանն Ռուսաց ունէր մինչև միլիոնս ռուբլեաց, և ի քաղաքացն Պարսից մինչև ի քաղաքս Սիբերիոյ և Եւրոպայ՝ ձգէր առևտուր: Բայց ի վերայ այսորիկ ամենայնի՝ տակաւին ճիշդս կարդայր զնոսա ազգն և ռիշտս, զի առ անբաւ զանձուցն յոլովութեան զարարս մեծագործութեան յանձինս ո՛չ բերէին, տինա՛ և ի դուզնաքեայ ողորմութենէ կարօտեալ և տառապեալ համազգւոյն զինքեանս ի բաց որոշէին»[3]:

Չնայած Հախումյանների ժլատությանը՝ մեծ էր նրանց դերը վաճառականության ձևավորման գործում: Իրենց առևտուրը զարգացնելու նպա-

---

[1] Դիլոյան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 114*
[2] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 254*
[3] Թաղիադյան Մ., ***Գրական ժառանգություն,*** *հ. 9, էջ 158*

տակով նրանք զարգացնում էին առևտրական դասակարգն իրենց բազմաթիվ «չրաղների» (գործակատարների) միջոցով[1]. «...Սակայն և այնպէս, գեղեցիկ իմն մոլութեամբ մոլեալ ընդարձակէին յոյժ ձեռն տալ աչալրջաց մերազանց, գործավարս կարգելով ի վերայ վաճառաց իւրեանց ի տեղիս տեղիս, և ջանալով հարստացուցանել զնոսա, և ի տունս հաստատունս կազդուրել, զորս և Չրաղս իւրեանց անուանէին, այսինքն է՝ ճրագունս փայլեցուցանել յարտաքս զանուն և զերախտիս իւրեանց: Սէր բազում ճրագս ունելոյ բնիկ իմն էր քաղաքիս, վասն որոյ և այր զարամբք ելանէր ճոխացուցանել զհամազգիս իւր՝ զի պարծանաց սակի էր յոյժ ի տեղւոջն համբաւեալ գործն»[2]:

Շուշին եռանդով վաճառականության ոգի էր տարածում Ղարաբաղի ազգաբնակչության մեջ: Գործակատարների թվաքանակի մեծությունը պատիվ էր յուրաքանչյուր վաճառականի համար: Գործակատարները «մարդ դառնալու»ճանապարհին մեծ դժվարություններ էին հաղթահարում: Տարիներ էին անցնում՝ մինչև «դուքանի աշակերտը» հասնում էր ծայրագույն երջանկության՝ սեփական գործ, խանութ ունենալուն[3]:

Շուշիի վաճառականական հաջորդ տունը Թառումյանների տունն էր: Այս տան հարստության հիմնադիրն էր Բաբա Թառումյանը, որին 1808 թ. տրվել էր Բաքվի տուրքերը 4 տարով գանձելու իրավունքը[4], նրանց ձեռքին էր գտնվում նաև Կասպից ծովի նավթի, ձկան, աղի արտադրության կապալը:

Իր ուղեգրություններում Մ. Թաղիադյանը գրում է. «Երկրորդ տունն էր Զոհրապայ և Մարկոսի Թառումեանց՝ յամենայնի վերագոյն: Վասն զի՝ սոքա ընդ իւրեամբք ունելով զամենայն արտունութիւնս զծովուն Կասպից թէ զձկնորսական իրաւունս և թէ զնաւագնացութեան տեղեհարկս, բազամագունից պէտս ունեին գործավարաց յայն պաշտօն: Ո՞ւր մնայ, զի և վաճառականութեանցն առևտուր ո՛չ ինչ նուազ քան զՀախումեանցն՝ ձգէր ի հեռաւոր ծագս աշխարհաց: Ճրագունք տան Թառումեանց գոլ մի մի շահապք շահաստանի, այնքան զարդարեալք և պաճուճեալք՝ թէ զգեստու, թէ տամբ, թէ հարստութեամբ, մինչ յառաջին տեսութեան իմում համարել զնոսա տեարս տերանցն իւրեանց Զոհրապայ և Մարկոսի: Առօրէական

---

[1] *«Չրաղ» նշանակում է ճրագ: Գործակատարներին Շուշիում անվանում էին չրաղ*
[2] Թաղիադեան Մ., ***Ճանապարհորդութիւն ի Հայս,*** *հ. առաջին, էջ 289-290*
[3] Լէօ, ***Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Թեմական հոգեւոր դպրոցի 1838-1913,*** *էջ 68-69*
[4] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 268*

բաշխոյք ողորմութեանց տան այսմիկ առաւելոյր քան զռուբլիս 500, թո՛ղ զմեծամեծ հասարակաց սեղանս, զոր տային ի տան անդ իւրեանց»[1]:

Այսպիսով՝ երեք վաճառական հայ ընտանիքներ /Զոհրապ Թառումյան, Մարկոս Թառումյան, Հախումյան-Ն. Բ./ Շուշիի սարահարթից հսկում էին մի մեծ առևտուր, որի միջոցով իրար էին կապվում աշխարհի չորս ծայրերը՝ Չինաստանից մինչև Արևմտյան Եվրոպա, Հնդկաստանից մինչև Ռուսաստան և Սկանդինավյան երկրներ[2]:

Ըստ «Обозрение»-ի տվյալների՝ Ղարաբաղն առևտրական կապեր ուներ հարևան խանությունների՝ Շաքիի, Շիրվանի, Բաքվի, Գանձակի, Նախիջևանի և Երևանի հետ, որոնցից, ինչպես նաև Թիֆլիսից և Դերբենդից Ղարաբաղն ստանում էր մինչև 90000 ռուբ. ռուսական արծաթ կազմող ապրանք: Իսկ Թավրիզից, Արդեբիլից, Խոյից և Ուրմիայից, ինչպես նաև Իրանից, ընդհանրապես, ներմուծվում էր մինչև 140000 ռուբ. ռուսական արծաթով ապրանք: Ղարաբաղի արտաքին առևտրում կենտրոնական տեղը պատկանում էր Թավրիզ քաղաքին: Ղարաբաղի վաճառականները սերտ առևտրական կապեր ունեին Մոսկվայի և Նիժնի Նովգորոդի հետ: Թուրքիայի հետ վարվող առևտուրն այնքան էլ նշանակալի չէր: Թուրքիայից ներմուծվող ապրանքների ընդհանուր թիվը կազմում էր 3000 ռուբ. ռուսական արծաթով:

Ներմուծվող ապրանքները տարբեր տեսակի բամբակյա և մետաքսյա գործվածքներ էին, շաքար, թաղեկոշիկներ, աղ, չորացրած մրգեր, նավթ և այլն[3]: Արտահանվող ապրանքների մեջ առաջին տեղում էր մետաքսը: Ղարաբաղից հարևան գավառներ էին արտահանվում հիմնականում հացահատիկային մշակաբույսեր և անասուններ[4]:

19-րդ դարի առաջին երեսնամյակին Ղարաբաղի առևտրական կյանքի զարգացմանը դարձյալ խոչընդոտում էին բազմատեսակ տուրքերը, որոնք, իբրև թե, թեթևացել էին ռուսական վարչակարգի մուտքից հետո: Այս մասին 19-րդ դ. 30-ական թթ. 2-րդ կեսին ռուս պաշտոնյա Նեֆեդևը գրել է. «Շուշիի ամրոցի դարպասների մոտ օր ու գիշեր հսկում էին պարետի

---

[1] Թաղիադյան Մ., ***Գրական ժառանգություն,*** *հ. 9, էջ 159*
[2] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 254*
[3] *Обозрение российских владений Закавказьем, ч. III, с. 313-316*
[4] Сумбат-заде А.,***Сельское хозяйство Азербайджана в XIX в.,*** *с. 76, 91*

հսկիչները, որոնք քաղաք ներմուծվող և արտահանվող յուրաքանչյուր ապրանքից տուրք էին վերցնում»[1]:

Առևտրի զարգացմանը խանգարում էր նաև միասնական դրամական, չափ ու կշռի համակարգերի բացակայությունը, որոնք ոչ միայն անհարմար էին դարձնում ապրանքափոխանակությունը, այլև լայն հնարավորություններ էին ստեղծում մութ մեքենայությունների համար: Բազմատեսակ էին նաև Ղարաբաղի գավառի դրամական միավորները, որոնք ժառանգություն էին մնացել խանական շրջանից. գործածվում էր աբասին, հոլանդական չերվոնեցը, պարսկական ոսկե չերվոնեցը, թումանը, պղնձե դրամը՝ շահին, ռուսական ռուբլին և արծաթե դրամը[2]:

Դա խանգարում էր հատկապես ներքին շրջանառությանը, որը շարունակում էր առավելապես բնատուր տեսք ունենալ: Այսպես, օրինակ, Ղարաբաղի Քարահունջ գյուղը հարևան գյուղեր էր արտահանում օղի, ցորեն, կաշի, բուրդ, գորգեր, իսկ ներմուծում՝ կավե ամանեղեն՝ Ղավախան և Ննգի գյուղերից, փայտյա կենցաղային իրեր՝ Տումիից, գերաններ՝ Մեծ Թաղերից[3]: Չնայած վերոնշյալ արգելակող հանգամանքներին՝ 19-րդ դարի առաջին երեսնամյակին առևտուրը Ղարաբաղում շարունակում էր զարգանալ: Բավական է միայն նշել, որ Ղարաբաղի կենտրոն Շուշին, հատկապես արտաքին առևտրի առումով, կանգնած էր ժամանակի նշանավոր առևտրական կենտրոնների կողքին, իսկ Շուշիի առևտրականները մասնակցում էին Լայպցիգի ամենամյա տոնավաճառին[4]:

Ինչպես Անդրկովկասի, այնպես էլ Ղարաբաղի արտաքին առևտուրը որոշակիորեն տուժեց 1831 թվականի կանոնադրությամբ, որի համաձայն՝ Անդրկովկասը մտցվեց Նիկոլայ 1-ինի կառավարության հովանավորչական մաքսային քաղաքականության շրջագծի մեջ և դարձավ ռուսական արդյունաբերական արտադրանքի վաճառահանման ներքին շուկա[5]: Կանոնադրության համաձայն՝ 5% մաքսային դրույքն ուժի մեջ թողնվեց միայն ասիական ապրանքների ներմուծման համար: Բարձր մաքսային սակագին էր սահմանվում Անդրկովկաս ներմուծվող եվրոպական ապրանքների հա-

---

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-хгг. XIX в., ч. I, с. 367*

[2] Броневский С., ***Новейшие географические исторические известия о Кавказе**, ч. 2, Москва,1823, с. 462-464*

[3] Բենլարյան Մ., ***Ղարաբաղի մեր Քարահունջը**, Ստեփանակերտ, 2004, էջ 84*

[4] Ստեփանյան Ս., ***Հայ առևտրական բուրժուազիան Իրանի տնտեսական կյանքում (XIX դարի վերջ XX դարի սկիզբ)**, Երևան, 1992, էջ 70*

[5] Рожкова М., ***Экономическая политика царского правительства на Среднем Востоке во второй четверти XIX в. и русская буржуазия**, Москва, 1949, с. 93*

մար: Արգելվում էր արտասահմանյան ապրանքների ներմուծումը Անդրկովկասի վրայով Ռուսաստան, բայց միաժամանակ թույլատրվում էր առանց մաքսի Անդրկովկասից արտահանել ռուսական և տեղական ապրանքներ:

1831թ. հունիսի 3-ին ցարը հաստատեց «Անդրկովկասի մաքսային կառավարման կանոնադրությունը», որի համաձայն՝ վերացվեցին ներքին մաքսերը՝ տարածաշրջանը կազմակերպելով որպես առանձին մաքսային շրջան, որը ղեկավարվում էր Թիֆլիսից[1]: Ներքին մաքսերի վերացման արդյունքում Ամարասի և Նախիջևանի մաքսատներով իրականացվող ապրանքաշրջանառությունը հետևյալ աղյուսակային պատկերն էր ներկայացնում[2]: (Աղյուսակ 9)

Մաքսատներ	Նախիջևան		Ամարաս[3]	
	ներմուծում	արտահանում	ներմուծում	արտահանում
1839	616114	99123	308402	86778
1840	717353	137638	362581	169755
1841	531373	145583	553385	130344
Ընդամենը	1864844	382345	1224368	386877

1831թ. արգելիչ մաքսային սակագինը չարդարացրեց իրեն և վերացվեց 1846թ. վերջերին, երբ նոր կանոնադրությամբ թույլատրվում էր եվրոպական և ասիական ապրանքների տրանզիտն Անդրկովկասի վրայով, իջեցվում էին եվրոպական ապրանքներից գանձվող մաքսերը[4]: Չնայած այս ամենին՝ առևտուրը Ղարաբաղում շարունակում էր մնալ տնտեսության զարգացման կարևորագույն ճյուղերից մեկը, որը կրկին մեծ թափ է ստանում 19-րդ դարի 40-60-ական թվականներին:

---

[1] *Կանոնադրությունը 4-ամյա ժամկետով էր անցկացվել, ուստի 1836 թ. մայիսի 11-ին Պետական խորհրդի որոշմամբ այն անփոփոխ թողնվեց: Չնայած կանոնադրությանը՝ ներքին մաքսերը վերացնելու ուղղությամբ հիմնական աշխատանքները սկսվում են 1841 թ. հունվարի 1-ից:Այս մասին տե՛ս* Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.***, *с.178*

[2] Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX - нач. XX вв. Часть третья, 1836-1844 гг.***, *с. 132*

[3] *Ամարասի մաքսատանը ենթարկվում էր պարսկական սահմանի ուղեկալներից և պահակակետերից՝ լեռնաշղթաներով մինչև Մեղրի ընկած տարածքը, ընդգրկելով նաև Նախիջևանի մաքսատունը: Այս մասին տե՛ս* Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX - нач. XX вв. Часть вторая***, *1826-1836 гг., с. 91*

[4] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 271- 272*

1846թ. նոյեմբերի 15-ին գերմանական «Ալգեմայնե ցայտունգ» թերթը գրել է. «Ղարաբաղի գլխավոր քաղաքը՝ Շուշին, առանց չափազանցության կարելի է համարել Կովկասյան Ջիբրալթարը»[1]:

Ինչպես Շուշի քաղաքը, այնպես էլ գավառը առևտրական կապեր ուներ Օրդուբադի հետ[2]: Օրդուբադի ամենահարուստ կապիտալիստներից շատերն ապրում էին Շուշիում[3]: Քաղաքում վաճառականական տների առկայությունն էլ նպաստում էր այն հանգամանքին, որ Շուշին ծաղկում ապրեր: «Մեղու Հայաստանի»հոդվածագրի խոսքերով՝ «Մեր Շուշվոյ քաղաքին պես քաղաքումը՝ որ փառք աստուծոյ համեմատած Կավկասի ուրիշ քաղաքների հետ՝ թէ ամենիցը չէ, գէթ շատերիցը՝ ճոխ է հարստութեամբ...»[4]: Շուշին որպես առևտրական կենտրոն է ներկայացվում նաև Կովկասի փոխարքա իշխան Միխայիլ Ռոմանովի 1862-1872 թթ. տարեկան հաշվետվության մեջ: Այստեղ կարդում ենք. «Շուշին, որտեղ ապրում են բավական նշանակալի քանակությամբ հարուստ հայ առևտրականներ»[5]: Շուշին ժամանակավոր հանգրվան էր ծառայում Ռուսաստանի և արտասահմանի շատ առևտրականների համար[6]:

«Կովկասյան տարեցույցում» զետեղված՝ Կոնստանտինովիչի ընդարձակ հոդվածի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ Շուշին շարունակում էր գլխավոր առևտուրը կատարել Թավրիզի և Նիժնի Նովգորոդի հետ: Թավրիզից Շուշի էին ներմուծում բամբակամանվածքային, մետաքսե գործվածքներ, մահուդ, թավշյա շալեր, դիպակ: Բաղդադից և Բուխարայից ներմուծվում էին նորածին գառան մորթիներ, ծխախոտ և այլն: Նիժնի Նովգորոդից ներմուծվում էր մահուդ, բամբակե և մետաքսե կտորեղեն, ոչ մեծ քանակությամբ ճենապակե և ապակե ամանեղեն, երկաթ, երկաթե և պղնձե շինվածքներ, սկյուռի մորթիներ, մոմեր, թուղթ և այլն: Ռուսաստան էր արտահանվում քիչ քանակությամբ մետաքս, աղվեսի և կզաքիսի մորթիներ: Այս առևտրի ամբողջ շրջանառությունը չէր գերազանցում 70-80 հազ. ռուբ.՝ արծաթով: Թիֆլիսից ներմուծվում էր շաքար: Առևտրի մեջ ներգրավված էին բացի արհեստավորներից և ազնվական բեկերից, Շուշիի

---

[1] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 254*
[2] *"Кавказский календарь" на 1866 г., Тифлис, 1865, с. 88*
[3] *"Кавказский календарь" на 1868 г.,Тифлис, 1867, с. 417*
[4] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 42, 1860*
[5] *Отчет по главному управлению наместника Кавказского за первое десятилетие управления Кавказскими Закавказским крам е. и. в. князем Михаилом Николаевичем с декабря 1862-6 декабря 1872,Тифлис, 1873, с. 92*
[6] Ավագյան Ս., ***Ղարաբաղի մամուլի պատմություն (1828-1920),*** *Երևան, 1989, էջ 4*

համարյա թե բոլոր բնակիչները: Կոնստանտինովիչի խոսքերով՝ «Կան հարուստ վաճառականներ, որոնք շրջանառության մեջ ունեն հարյուրից երկու հարյուր հազար ռուբլի արծաթե դրամ: Նրանք տրանզիտային առևտուր էին վարում Լայպցիգի, Կոստանդնուպոլսի և Թավրիզի միջև, իսկ շատերը մետաքսի առևտուր են անում Մոսկվայի հետ»[1]:

Շուշի քաղաքում և գավառում առևտրով զբաղվածների թիվը հնարավոր է դարձել պարզել «Կովկասյան տարեցույցի»էջերում տեղ գտած մեկ այլ տեղեկությամբ, որը կներկայացնենք աղյուսակի տեսքով[2]: (Աղյուսակ10)

Առևտրով զբաղվածների ըստ տնեղամասերի	քրիստոնյաներ	մահմեդականներ	ընդամենը
1. Շուշի քաղաք	713	302	1015
2. Ջրաբերդ	15	-	15
3. Զանգեզուր	50	10	120
4. Քեբերլին	7	-	7
5. Մուստաֆախանլի	5	93	98
6. Վարանդա	-	-	-
7. Ջիվանշիր	-	-	-

Փաստորեն, Շուշի քաղաքում առևտրով զբաղվածները կազմում էին բնակչության 6,7 %-ը[3]: 1855թ. Շուշի քաղաքի բնակչության թիվը կազմում էր 15194 մարդ[4]: Աղյուսակում Վարանդայի և Ջիվանշիրի առևտրականների վերաբերյալ տվյալների բացակայությունը, պայմանավորված էր ոչ թե առևտրական հարաբերությունների, այլև նշված տեղամասերում համապատասխան ուսումնասիրության բացակայությամբ:

«Մշակ»թերթի էջերում տեղ գտած՝ «Մի հայացք Շուշու արդյունաբերության և վաճառականության վրա»բավականին հետաքրքիր մի հոդվածում հոդվածագիրը ներկայացնում է Շուշիի առևտրական կյանքի մասին ժամանակաշրջանի իրական պատկերը. «Մի երեսուն տարի սրանից առաջ Շուշու վաճառականն այլ տիպ էր ներկայացնում, շատ բաներում զանազանվում էր այսօրվան առևտրականից: Տարվա 9 ամիսը նա իր խանութումն էր նստում, իսկ ամառը հասնելուն պէս, նա նստում է իր ձին, ձիի

[1] *"Кавказский календарь" на 1852 г., Тифлис, 1851, с. 435*
[2] *"Кавказский календарь" на 1856 г., с. 358-441*
[3] *Նույն տեղում, էջ 358-359*
[4] *"Кавказский календарь" на 1856 г., с. 358-359,* Исмаил-заде Д., ***Население городов Закавказского края в XIX – начале XX вв.,*** *Москва, 1991, с. 138-139*

գաւակին է գցում հին «աբասսիներով լիքը «հաբգեան» և կարաւանով, երբեմն առանձին, ուղևորվում էր դեպի Ատրպատականի մայրաքաղաք՝ Թաւրիզը:

Այն ժամանակները մեր երկրի մէջ դեռ չը կար հովանաւորող սիստեմը, որը համարեա թէ անկարելի է դարձնում մեզ մօտ ուրիշ երկրների ապրանքների ներմուծումը: Սահմանի վրա մեր վաճառականը թեթև մաքս վճարելուց յետոյ, բերում էր Թաւրիզից Շուշի անգլիական և ֆրանսիական համեմատաբար էժանագին ապրանքներ, դարսում էր իր խանութի մեջ և սկսում էր իր առևտուրը: Պարսկաստանից ապրանք բերելն այնքան էլ հեշտ չէր հաղորդակցութեան վտանգաւոր լինելուն պատճառով»[1]:

Հոդվածագիրը մատնանշում է այն փաստը, որ երբ 1861-1864 թթ. Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների հյուսիսը և հարավը զբաղված էին պատերազմով, և այդ երկրի բամբակի արդյունաբերությունը տուժել էր, Շուշիի 500 հազ. ռուբլի դրամագլուխ ունեցող 10 առևտրականներ Եվրոպայում ստեղծում են իրենց ընկերությունը: Նրանք իրենց ձեռքն էին վերցրել Կովկասի և Պարսկաստանի բամբակի արտահանման գործը անգլիական շուկա: Բացի բամբակից՝ շուշեցի առևտականներն արտահանում էին նաև բոժոժ, մետաքս, բուրդ, մորթի և կաշի: Սակայն պատերազմի ավարտի հետ ավարտվում է նաև առևտրական ընկերության գործունեությունը[2]:

Շուշիի առևտրականների հմուտ առևտրի մասին է պատմում «Մեղու Հայաստանի» թերթի հոդվածագիրը. «Ներամապահութեամբ աւելի պարապում են Բարկուշատի չոլի թուրքերը: Շուշեցի մանրավաճառները մեծ օգուտ են քաղում այս թուրքերից: Նրանք դեռ ձմեռ ժամանակը ման են գալիս այս գիւղերում՝. մէկին տալիս են մի քանի գազ չիթ, միւսին կտաւ, միայն այն պայմանաւ, որ ամառը փոխարէնը տան մի քանակութիւն բոժոժին... Շատ հաճախ մանրավաճառի վերայ մի փութ բոժոժը նստում է 5 մնթ., իսկ ինքը ծախում է 30-40 մնթ.»[3]:

Շուշիի առևտրի զարգացմանը նպաստում էր Երևանի նահանգի գյուղացիությունը, որը 1865թ. առևտուր կատարելու համար վերցրել էր 305 վկայական և առևտուր էր կատարում հիմնականում Երևանում, Շուշիում և Ալեքսանդրապոլում[4]:

---

[1] *«Մշակ», թիվ 99, սեպտեմբերի 1, 1890*
[2] *Նույն տեղում*
[3] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 40, հոկտեմբերի 20, 1873*
[4] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 269*

1861թ. Շուշի այցելած հայ նշանավոր գրողներից Գարեգին Սրվանձտյանցը իր ուղեգրություններում տեղեկություններ է հաղորդել քաղաքի շուկաների և շուշեցիների հագուկապի մասին. «Քաղաքիս շուկան կամ հասարակաց առեւտուրի տեղ ինչնում է տաճկաց մասնում. կայ եւ մասնավոր շուկայ մի Հայոց թաղերումը, որոց գլուխը կայ հրապարակ մի, զոր անուանում են Թոք խանա:

Մեր ժողովրդեան արանց կամ կանանց մէջ տակաւին տեղի չէ գտեր նորաձեւութիւնն Փարիզի զգեստներ. եւ թէ կան էլ հատ հատ մատով են ցոյց տալի մանաւանդ կնիկներ. վասն զի իրենք շատ ամօթխած են եւ համեստ թէ հագուստով եւ թէ վարմունքով»[1]:

Բացի Շուշի քաղաքից, գավառի մնացած հատվածներում առաջացել էին, այսպես կոչված, «առևտրական կենտրոններ»՝ ըստ տեղամասերի: Վարանդայում, որպես կիրակնօրյա շուկաներ նշվում է Խան-քենդին, իսկ Խաչենում՝ Վանք գյուղերի շուկաները[2]: Դիզակում կար երկու շուկա, որից առաջինը գտնվում էր գյուղում և կոչվում էր Շէնի բազար, իսկ երկրորդը գտնվում էր ռուսական շտաբի մոտ և կոչվում էր Շտաբի կամ Խորաղբյուրի բազար: Գյուղական շուկան կազմված էր 30 կրպակներից, որոնցից 6-ը պատկանում էր արդյունաբերական ապրանքներ վաճառողներին, 3-ը՝ արծաթագործ վարպետներին, 2-ը՝ ներկարարներին, 1-ը՝ եվրոպական կոշկակարին, 1-ը՝ ասիական կոշկակարին, 12-ը՝ ծխախոտ և տարբեր մանր ապրանքներ վաճառողներին, 5 կրպակ էլ պատկանում էր դարբիններին: Շտաբի բազարը կազմված էր 15 կրպակներից և 10 առավել փոքր կառույցներից այստեղ կար նաև հրուշակագործական և զինագործ վարպետի կրպակ: Ապրանքները գնվում էին Շուշիում: Առևտրի մեջ ընդգրկված էին Հաղրութի և մերձակա՝ Ջրակուս, Թաղ, Տող, Ազոխ, Մարիամաձոր գյուղերի բնակչությունը[3]:

Այժմ անդրադառնանք Ղարաբաղից արտահանվող և Ղարաբաղ ներմուծվող ապրանքների քանակությանը: «Կովկասյան տարեցույցի» էջերում տեղ գտած մի տեղեկություն հնարավորություն է տալիս պարզել, թե 1860թ. դրությամբ Ջեբրայիլի մաքսակետով որքան ապրանք է արտահանվել և

---

[1] Սրուանձտեանց Գ., ***Տնարանք հայրենի աշխարհաց Միւնեաց աշխարհ եւ Շուշի քաղաք, «Արծուի Վասպուրական»,*** *թիվ 4, Վան, 1862-1863, էջ 105:* Սրվանձտյանց Գ., ***Երկեր,*** *հ. 2, Երևան, 1982, էջ 71-72*

[2] *"Кавказский календарь" на 1858 г., Тифлис, 1857, с. 209*

[3] Давидбеков И., ***Село Гадрут, Елисаветпольской губернии, Джебраильского уезда,*** *СМОМПК, вып. VI, отд. II, с. 173*

որքան՝ ներմուծվել: Հավանաբար այս գործում ապրանքաշրջանառությունն ապահովողի ամենագործուն դերակատարությամբ հանդես են եկել Շուշիի առևտրականները: Ասվածը հիմնավորելու համար, չթերագնահատելով Երևանի նահանգի հնարավորությունները, ներկայացնենք մի համեմատություն Երևանի նահանգի և Ղարաբաղի գավառի առևտրականների՝ Նիժնի Նովգորոդում և Մոսկվայում իրականացված ամենամյա առևտրի ծավալների մասին՝ դիտարկելով 1843-1845 թվականները: Այսպես օրինակ, 1843-1845 թթ. Երևանի նահանգում 55 հազ. ռուբ.՝ արծաթով առևտուր իրականացրել է 1 առևտրական, իսկ Ղարաբաղի գավառում 108 հազ. ռուբ.՝ արծաթով առևտուր իրականացրել են 9 առևտրական[1]: 1860թ. իրականացված ապրանքաշրջանառությունը ներկայացնենք աղյուսակի տեսքով[2]: (Աղյուսակ 11)

Զնբրայիլի մաքսակետ					
Ներմուծված ապրանքի տեսակը	Ապրանքի արժեքը		Արտահանված ապրանքի տեսակը	Ապրանքի արժեքը	
	ռուբլի	կոպեկ		ռուբլի	կոպեկ
Եվրոպական 1.շաքար	99	-	Ռուսական և անդրկովկասյան 1.բամբակե գործվածքներ	844	-
2.բամբակե գործվածքներ	86057	80	2.մետաքսի հումք	49010	-
ընդամենը	86156	80			
Ասիական 1.բամբակե գործվածքներ	393310	68	3.մետաքսե գործվածքներ	115	50
2.բամբակ	218	50	4. բրդյա գործվածքներ	7771	-
3.մանված բամբակ	1358	50	5.կաշի և կաշվե ապրանքներ	6907	-
4.մետաքսի հումք	1200		6.մետաղ և մետաղյա ապրանքներ	483	-
5.մետաքսե գործվածքներ	27094	55	7.այլ ապրանքներ	697	50

[1] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.***, *с. 223*
[2] *"Кавказский календарь" на 1861 г., Тифлис, 1860, с. 76*

6.բրդյա գործվածքներ	1136	-			
7.ներկեր	4238				
8.կաշի և կաշվե ապրանքներ	3636	80			
9.նուրբ կտորներ	18874	45			
10. հացահատիկա-յին մշակաբույսեր	769	50			
11.ներկաքիմիական ապրանքներ	3605	-			
12.ծխախոտ	660	-			
13.մրգեր	8,619	-			
14. շաքար	5954				
15.տարբեր անասուններ	7626	40			
16.այլ ապրանքներ	732	36			
Ընդամենը	565190	54	Ընդամենը	65 828	-

Հարկ է նշել, որ աղյուսակում նշված ապրանքների ներմուծումից և արտահանումից մաքսատուրքը կազմում էր 49129 ռուբ. 56 1/2 կոպ.[1]: Հատկանշական է նաև այն փաստը, որ եթե 19-րդ դարի 40-ական թթ. Ջեբրայիլի մաքսակետով տեղի էր ունենում 246 հազ. ռուբ.[2] Ապրանքաշրջանառություն, ապա 1860 թ. դրությամբ՝ այդ թիվն աճել էր մինչև 631 018 ռուբլու:

Ինչ վերաբերում է ներքին ապրանքաշրջանառությանը, ապա պահանջարկ վայելող հիմնական ապրանքները 1859թ. դրությամբ ունեին հետևյալ արժեքը. 1 չետվ. ցորենն արժեր 49,5 կոպ., 1 դույլ օղին՝ 50 կոպ., 1 փութ կովի միսը՝ 20 կոպ., ոչխարինը՝ 60 կոպ.[3], իսկ Ղարաբաղից արտահանվող մետաքսաթելի փութը 1858թ. կազմում էր 95 ռուբ.[4], 1859թ.՝ 105 ռուբ.[5], 1861թ.՝ 110 ռուբ.[6], այն իր որակով զիջում էր միայն Նուխիի թելին, որի միջին արժեքը նշված տարիներին կազմել է 130 ռուբ.:

[1] *Նույն տեղում*
[2] *История Азербайджана, т. 2, Баку, 1960, с. 73*
[3] *"Кавказский календарь" на 1861 г., Тифлис, 1860, с. 66*
[4] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 41, հոկտեմբերի 11, 1858*
[5] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 1, հունվարի 11, թիվ 28, հուլիսի 11, 1859*
[6] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 5, հունվարի 28, 1861*

Բացի վերոնշյալ ապրանքներից, 19-րդ դարի 60-ական թթ. վերջին և 70-ական թթ. սկզբին Արցախը և Նուխին շերամի, բրդի և ընկույզի կոճղի աշխույժ առևտուր էին անում[1]:

Մեր կողմից ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում առևտրական կյանքը Ղարաբաղում բավականին աշխույժ բնույթ ուներ՝ որոշ առանձնահատկություններով. Շուշիի առևտրականներն արտահանում էին Ղարաբաղում արտադրվող ապրանքների շատ քիչ մասը՝ հանդես գալով առևտրի մեջ միջնորդի դերում: Շուշիի հարուստ առևտրական տները, կուտակելով պատկառելի դրամագլուխ, այն 19-րդ դարի երկրորդ կեսին ծառայեցրեցին ինչպես սեփական գործի ընդլայնմանն ու զարգացմանը, այնպես էլ քաղաքի մշակութային կյանքի զարգացմանը:

Բ) ՑԱՐԱԿԱՆ ՌՈՒՍԱՍՏԱՆԻ ՀԱՐԿԱՅԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՂԱՐԱԲԱՂՈՒՄ

Ռուսական տիրապետության սկզբնական շրջանում՝ մինչև 1822թ.՝ Ղարաբաղի խանության վերացումը, Ղարաբաղի կյանքում թե՛ տնտեսական և թե՛ քաղաքական առումներով շատ բան չփոխվեց: Գործում էր նաև նախկին հարկային համակարգը[2]: Ղարաբաղի խան Մեհտի Ղուլին շարունակում էր խանությունը ղեկավարել մահալների բեկերի օգնությամբ: Տարբեր խանություններում մահալների բեկերը տարբեր իրավունքներ ունեին, բայց, ընդհանրապես, նրանց պարտավորությունները հետևյալն էին՝ 1) խանի կողմից ողջ մահալի համար որոշված տուրքը բաժանել գյուղերի վրա, 2)ստիպել գյուղացիներին՝ անթերի վճարելու հարկերը և այլն[3]:

Ղարաբաղի բնակչությունը բաժանված էր երկու հատվածի՝ հարկատու և ոչ հարկատու: Բնակչության ոչ հարկատու հատվածի մեջ մտնում էին որբերը, այրիները, չքավորները, հոտաղները, ռանչպարները, ինչպես նաև բեկերը, մաաֆները և հոգևորականությունը[4]: Հարկատու բնակչությունը՝ նստակյաց և քոչվոր, ուներ աշխատանքային, բնամթերային և դրամական հարկային պարտավորություններ:

---

[1] *«Մշակ», թիվ 48, նոյեմբերի 28, 1874*

[2] Բաղդասարյան Ն., ***Յարական Ռուսաստանի հարկային քաղաքականությունը Ղարաբաղում 19-րդ դարի 20-50-ական թթ.,*** *Միջազգային գիտաժողովի նյութեր՝ նվիրված ԱրՊՀ հիմնադրման 40-ամյակին, պրակ I, Ստեփանակերտ, 2009, էջ 232-233,* ***Յարական Ռուսաստանի հարկային քաղաքականությունը Ղարաբաղում 19-րդ դարի առաջին քառորդին,*** *Հայագիտական հանդես 2/2011, Ստեփանակերտ, 2011, էջ 104–116*

[3] Անանուն Դ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 25*

[4] *ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 4, գ. 1097 ա*

Ղարաբաղի խանության նստակյաց և քոչվոր բնակչությունից տարբեր հարկեր էին գանձվում: Նստակյաց բնակչությունը, հօգուտ խանական դիվանի, հողի օգտագործման համար վճարում էր հետևյալ հարկերը. **«մալուջահաթ»** (նշանակում է՝ բերքի մաս), հացահատիկի և հացահատիկային մյուս մշակաբույսերի 1/10, ինչպես նաև մետաքսի 1/5-ի չափով, **«սալյանե»**[1]՝ գանձվում էր բնամթերքով (ցորենով և գարով):

Ղարաբաղի բնակչության կողմից վճարվող հարկերից էր **«բաղբաշին»**՝ այգիներից և **«չորբաշին»**՝ արոտավայրերից հավաքվող հարկ: 1847թ. թվագրված մի վավերագրում հանձնարարվում է Մուսայել բեկ Դոլուխանովին և Մեսրոպ Թառումյանին՝ «Ղարապաղու թագաւորական տեղեաց զօպաշին»հավաքել և հասցնել Շուշի[2]:

Հարկերի հաջորդ խումբը հավաքվում էր զորքին և աստիճանավորներին պահելու համար. **«միրզայանա»** կոչվող հարկը գանձվում էր խանական գրասենյակի համար, **«ղուլլուղ փուլու»**[3], **«թահվիլանի»** և **«դարղալըղ»** հարկերը գանձվում էին խանական պաշտոնյաների ծառաների և զորքի վարձատրության համար, **«քալանթարլըղ»** կոչվող տուրքը գանձվում էր առավել ցածր պաշտոններում ծառայողների օգտին: **«Ատ-արպասին»**՝ գարու հարկ էր, որը գանձվում էր խանական կամ բեկական ձիերի համար:

Գոյություն ունեին հարկեր, որոնք գանձվում էին պարտադիր նվիրատվությունների ձևով՝ հօգուտ ավատատերերի և աստիճանավորների. **«բայրամլըղ»**՝ նովրուզ-բայրամի տոնի և հարսանիքի համար վճարվող հարկ, որը կազմում էր 6 ռուբ. 40 կոպ.-10 ռուբ., իսկ առանձին գյուղեր այս հարկի դիմաց նաև փայտ էին տալիս[4]: **«Թոյ-փայի»**՝ տասանորդ էր «դատական նեղությունների» համար. երբ կողմերը հաշտվում էին վեճի նյութ դարձած առարկայի շուրջ, գանձվում էր վեճի առարկայի արժեքի տասներորդ բաժինը: Դատարանում գողոնի առգրավումից կամ տուգանքի ենթարկվածներից գանձվում էր **«ջերմա»**: Հարկաբաշխության ժամանակ, եթե ժողովուրդը նախօրոք համաձայնության էր գալիս տնային պարտավորության հարցում, ապա նայիբի կամ դարղայի (հարկահավաքի) օգտին

---

[1] Петрушевский И., ***Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI-начале XIX вв.,*** *Ленинград, 1949, с. 272*

[2] *Վաւերագրեր Հայ նկեղեցու պատմության, գիրք Թ՝, էջ 156*

[3] Լեւոն Վարդան, ***Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ,*** *ԺԵ-ի դար, Ա-Ի, Երևան, 2004, էջ 229*

[4] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-хгг. XIX в., ч. I, с. 11*

հավաքվում էր դրամական ընծա, որը կոչվում էր **«օթաղ-խարջի»**՝ տանփող[1] վճարվում էր ցորենով և գարով, երբեմն էլ՝ դրամով:

«Կիր-խանա-խարջին» ևս իրենից ներկայացնում էր պարտադիր նվիրատվություն, ծխերից հավաքվող հարկ՝ խանի սեղանի համար: Նստակյաց բնակչությունն այն վճարում էր ցորենով, գարով և երբեմն՝ յուղով, իսկ քոչվորները՝ յուղով, ոչխարներով և թռչուններով[2]: 1827թ. Ղարաբաղի գավառի բնակչության կիր-խանա-խարջիի գումարը պետք է կազմեր 1244 ռուբ. 50 կոպ.՝ արծաթով:

Բացի բնամթերային հարկերից, Ղարաբաղի բնակչությունը պետք է կատարեր նաև աշխատանքային պարհակներ. **«ղուլլուղ»**՝ պարտադիր աշխատանք տիրոջ համար, **«իլխիչի»**՝ ռայաթներ էին հատկացվում խանի ձիերի պահման համար, ինչպես նաև **«գորգերով հարկ»**[3]:

Վերոնշյալ հարկերից բացի, 1805 թ. կցվելով ցարական Ռուսաստանին, Ղարաբաղի խանությունը պարտավորվեց վճարել ամենամյա հարկ՝ 8000 չերվոնեց: Հարկի հավաքումը պետք է վերահսկեր պրիստավը[4]: Ղարաբաղի գյուղերից, ըստ ծխերի, գանձվող հարկն իրենք՝ գյուղացիները կոչում էին **«ոսկի՝ ըստ ծխի»**[5] կամ չերվոնեցներով հարկ, որը գանձվում էր ինչպես քոչվոր, այնպես էլ նստակյաց բնակչությունից: Այս հարկի հավաքումը հետագայում տեղիք տվեց չարաշահումների. 8000 չերվ. հարկը, ինչպես նաև փոստառաքման և փայտի պարտավորությունը, կատարում էր միայն հայ արքունական գյուղացիությունը, քանի որ բեկերից շատերը նախկին խանի թուլությունից և թողտվությունից օգտվելով, չէին մասնակցում այդ պարտավորության կատարմանը:

Սկսած 1823 թվականից՝ գավառական դատարանը հաստատել էր ծխահարկը, որը նույնն էր յուրաքանչյուր ծխի համար: Այն հաստատվել էր նաև ռազմաշրջանային ղեկավարի կողմից: Հետագայում ծխահարկի բաշխման իրավունքն անցավ մահալային նայիբներին, որոնք կատարեցին ծխահարկի վերաբաշխում՝ կախված արդեն յուրաքանչյուր ծխի տնտեսական վիճակից: Հարկահավաքներն իրենք էին որոշում հարկաչափը, որը, կախ-

---

[1] Անանուն Դ., *նշվ. աշխ., էջ 51*

[2] Исмаил-заде Д., *Из **истории кочевого хозяйства Азербайджана первой половины XIX в.**, "Исторические записки", N 66, 1960, с. 130, 96-136*

[3] Гаджиева З., *նշվ. աշխ., էջ 50*

[4] Тунян В., *Административно-**экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.**, с.116*

[5] *Թադուտ գյուղի մասին պատմող նյութը պահվում է ԼՂՀ Հադրութի շրջանի պատմաերկրագիտական թանգարանում*

ված բերքի չափից, ամեն տարի փոխվում էր[1]: Նման համակարգը պատճառ եղավ մեծ չարաշահումների:

Գավառը վճարում էր նաև **փայտի հարկ**՝ Շուշիում տեղակայված ռուսական զորքերի համար, կատարում **բեռնակրային** պարտավորություն՝ բանվորներ և բեռնակիրներ, ինչպես նաև բանող անասուններ տրամադրելով խանական, իսկ հետագայում՝ ռուսական վարչակազմին և զորքին՝ շինարարական աշխատանքների համար:

Ղարաբաղի նկատմամբ կիրառվող հարկային քաղաքականությունը էական փոփոխություններ չկրեց՝ մինչև 1816թ. Ա. Երմոլովի Կովկասի կառավարչապետ նշանակվելը: Պաշտոնում նշանակվելուն պես՝ վերջինիս հետաքրքրությունների կենտրոնում հայտնվեց Ռուսաստանի անդրկովկասյան տիրույթների իրական հնարավորությունների բացահայտումը և ըստ այդմ՝ նա ուշադրությունը բևեռեց հարկային համակարգի վրա: Ղարաբաղից հավաքվող հարկերի մասին առաջին փաստաթուղթը վերաբերում է 1817թ. մարտի 4-ին, որը Ա. Պ. Երմոլովի զեկույցն էր՝ ուղղված ռուսաց կայսեր՝ Ալեքսանդր 1-ինին, հարկերը չհավաքելու խնդրանքով: Երմոլովը պարզել էր, որ 1805-1817 թթ. Ղարաբաղի խանության ընդհանուր հարկերը կազմել են 88 հազ. չերվ., որից 53128 չերվ. ծախսվել էին բանակի կարիքների, խանական ընտանիքին ու աստիճանավորներին վարձատրելու համար: Դրանից 34872 չերվ. խանությունը պարտք էր մնացել: Այդ առիթով Ա. Երմոլովը դիմել էր Ալեքսանդր 1-ինին՝ խնդրանքով՝ չեղյալ համարել պարտքը: Նա մատնանշել էր այն հանգամանքը, որ Պարսկաստանի հետ պայմանագրի կնքումից հետո 4000 ղարաբաղյան ընտանիքներ են տեղափոխվել, և իր կողմից կատարված մարդահամարի արդյունքում պարզվել էր, որ Ղարաբաղում 1817 թվականի դրությամբ ապրում էր 7872 ընտանիք, այն էլ՝ լրիվ աղքատ վիճակում: Նա նշում էր, որ 10000-անոց բնակչության համար սահմանված հարկն արդեն թվաքանակով քիչ բնակչությունը չէր կարող տալ[2]:

Ալեքսանդր 1-ինը մեծ նշանակություն տվեց Ա. Երմոլովի այս զեկույցին, ինչի մասին է վկայում նրա՝ 1817թ. հուլիսի 4-ի՝ ֆինանսների նախարարին ուղղված գրությունը, որտեղ նա թույլատրում է վերջինիս՝ չգանձել Ղարաբաղի խանության ապառքը: Այդ առիթով նա գրել է. «...Նրանց վիճա-

---

[1] Бахтадзе И., ***Податное обложение государственных крестьян Закавказского края,*** *СМИЭбГКЗК, т. I, Тифлис, 1887, с. 28*

[2] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с. 34*

կի բարելավման և արտասահմանում մնացած ղարաբաղցիների նախկին բնակավայրերը վերադառնալը խրախուսելու համար ես թույլ եմ տալիս վերոհիշյալ ապառքը՝ 34872 չերվ., նրանց ներել՝ այդ մասին հայտարարելով ամբողջ Ղարաբաղին, մի կողմից՝ որպեսզի բնակիչները ամբողջությամբ զգան կառավարության ուշադրությունը, մյուս կողմից՝ որպեսզի խանը նրանցից պարտքը իր օգտին չպահանջի»[1]: Ցարն այս զիջումը կատարել էր պայմանով՝ որ խանը պարտավորվի 1817 թ-ից հետո հարկերը վճարել լրիվությամբ, իսկ հարկերի անկորուստ հավաքման վերահսկողությունը հանձնարարում էր Երմոլովին: Սակայն իրադարձություններն այլ հունով զարգացան. ինչպես վերը նշվեց, խանական վարչաձևը տապալելու ուղղությամբ Ա. Երմոլովի ձեռնարկած հետևողական քայլերը հասցրին նրան, որ 1822թ. նոյեմբերին Ղարաբաղի վերջին խան Մեհտի Ղուլին փախավ Պարսկաստան: Նրա փախուստի մասին 1822թ. դեկտեմբերի 14-ին Ալեքսանդր 1-ինին գրած իր զեկույցում Ա. Երմոլովը գրում է. «Խանության բնակիչները, ձերդ կայսերական մեծության շռայլությունը՝ մի քանի տարվա ապառքը չվճարելու մասին, ստանալուց հետո, այս ողորմածությունից չեն օգտվել, քանի որ խանը հարկերը գանձարան չի ներկայացրել, բայց բնակիչներից հարկ է հավաքել»: Այնուհետև նա գրել է, որ Ղարաբաղի խանության մեծաքանակ հարկերը գանձարան մուծելու համար անհրաժեշտ էր համարում վերացնել «մահմեդական կառավարումը», որից հետո բնակչությունը, տեսնելով տիրող կարգապահությունը, հավատարիմ կլինի իր հանդեպ «բարեգործ» գտնված կառավարության նկատմամբ[2]:

Ա. Երմոլովը Ղարաբաղի իրական հնարավորությունները բացահայտելու և տեղում տիրող հարկային համակարգին ծանոթանալու նպատակով Ղարաբաղ է ուղարկում ռուսական պետական պաշտոնյաներ Պ. Ի. Մոգիլևսկուն և Պ. Ն. Երմոլովին: Նրանց երկարատև աշխատանքների արդյունքում պարզվում է, որ Ղարաբաղի խանության շրջանի հարկային համակարգը բավականին խառը տեսք ունի, հարկահավաքման գործը գտնվել և գտնվում է խանի, նրա մերձավորների ձեռքում: Շատ հաճախ մեկ ապրանքից մի քանի տեսակի հարկ է գանձվել: Ինչպես վերը նշվել է, խանական գանձարանի եկամուտների մեծ բաժինը բերում էր մաքսային համակարգը՝ **ռահդարը**:

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 40*
[2] *Նույն տեղում, էջ 111*

Խանական եկամուտների երկրորդ աղբյուրը **կապալային համակարգն** էր, որից ստացված եկամուտները խանությունների անուղղակի հարկերն էին[1]: Ղարաբաղի խանը մենաշնորհի կարգավիճակ ունեցող առևտրաարդյունաբերական ձեռնարկությունները վարձակալության կարգով տալիս էր իր հարազատներին ու բարեկամներին: Կապալառուն (վարձակալ) կանխիկ դրամ[2] գումար մուծելով խանի գանձարան՝ ազատորեն տնօրինում էր տվյալ գործարանը: Կապալային համակարգը բավականին պարզունակ ձև էր, որը բացասաբար էր անդրադառնում տնտեսության զարգացմանը:

Հարկահավաքությունը գտնվում էր տարբեր անձանց ձեռքերում, որոնց նշանակել էր խանը: Ընդ որում, երբեմն մեկ ապրանքից գանձվում էին ամենատարբեր անվանումներ ունեցող հարկեր, օրինակ՝ մեկ մանր կամ խոշոր եղջերավոր անասունից մինչև քաղաք հասցվելը չորս անվանում ունեցող հարկ էր գանձվում[3]:

Պ. Մոգիլևսկին և Պ. Երմոլովն առաջարկում էին հարկահավաքությունը կամ վարձակալության իրավունքը փոխհատուցմամբ վերցնել առանձին անհատներից և հանձնել պետությանը: Գեներալ Ա. Երմոլովի կարգադրությամբ՝ հարկահավաքությունը հավաստող փաստաթղթի առկայության պարագայում, այդ իրավունքը հարկահավաքի ձեռքից վերցնելու դեպքում՝ վերջինս պետք է փոխհատուցում ստանար, այլապես զրկվում էր դրանից:

Հետևելով վերոնշյալ կարգադրությանը՝ 1823թ. մայիսի 2-ին Ա. Երմոլովին ներկայացվեց Պ. Մոգիլևսկու և Պ. Երմոլովի զեկույցը Ղարաբաղի եկամուտների մասին: Պետության կողմից փոխհատուցման չենթարկված և փոխհատուցված վարձակալական հոդվածները, որոնք այդուհետ գանձվելու էին ցարական գանձարանի օգտին, հետևյալ աղյուսակային պատկերն էին ներկայացնում[4]: (Աղյուսակ 12)

---

[1] Անանուն Դ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 67*

[2] Тунян В., ***Политика самодержавия России в Закавказье XIX- нач. XX вв. Часть третья,*** *1836-1844 гг., с. 66*

[3] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с. 112-113*

[4] *Նույն տեղում, էջ 121-122*

Փոխհատուցման չենթարկված վարձակալական հողվածներ	Խանական դրամ		Ռուսական արծաթ	
	ռուբլի	կոպեկ	ռուբլի	կոպեկ
Մենտի-Ղուլի խանին պատկանող հարկեր 1) Զերաբ-խանն կամ դրամահատության իրավունք	47,165	-	-	-
2) Միզանի (ապրանքի արտահանման իավունք) և մարենի հարկ	-	-	1,428	57
3) Ներկահարկ	-	-	4,444	44
4) Տոմսահարկ	-	-	4,020	-
5) Օճառահարկ	1,400	-	-	-
6) Կաշվեհարկ	500	-	-	-
7) Այգիներ՝ Մենտի-Ղուլի խանին և Զաֆար-Ղուլի աղային պատկանող	- 1,000	- -	1,000 -	- -
8) Հարկ կրպակներից	424	-	-	-
9) Հարկ՝ մետաքսագործ վարպետներից	236	-	-	-
10) Մորթահարկ՝ Ասադ-բեկի մորթարանից	6,000	-	-	-
11) Տոմսահարկ, որը պատկանում էր Ռուստամ-բեկ և Հաջի-Աղալար-բեկ եղբայրներին	10,000	-	-	-
66,725 ռ. խանականով կազմում է	66,725	-	10,893	1
	-	-	10,591	35
Ընդամենը			21,484	36
Փոխհատուցման ենթարկված վարձակալական հողվածներ				
12) Ռահդար, որը պատկանում էր Խանլար-աղային	50,000	-	-	-
13) Տոմսահարկ. պատկանում էր Գյուլ-Մամեդ-բեկին	3,300	-	-	-
14) Կապան. պատկանում էր խանի քրոջը Ազատ-բեգյումին	3,500	-	-	-
15) Ծխախոտահարկ. պատկանում էր խանի քրոջը Ազատ Բեգյումին	400	-	-	-
16) Շիրա-խանն՝ օղեհարկ, պատկանում էր Բեհրամ-բեկին	-	-	500	-
17) Տոմսահարկ. պատկանում էր				

Ալի-բեկին	1,000	-	-	-
18) Դարգա-բազար. պատկանում էր խանի քրոջը՝ Գոհեր աղային	6,000	-	-	-
19) Ներկահարկ. պատկանում էր Հաջի-Բեգլյար-բեկին	1,600	-	-	-
65,830 ռ. խանականով կազմում է	65,830	-	500	-
	-	-	10,449	25
Ընդամենը	-	-	10,949	25
Վարձակալական հոդվածներից ստացվող շահույթը՝ ընդամենը			32,433	61

Ղարաբաղի եկամուտների հաշվառման ընթացքում Պ. Ի. Մոգիլևսկին և Պ. Ն. Երմոլովը բախվել էին հետևյալ իրողությանը. բնակչության թվի, հարկերի մասին նրանք տեղեկություններ ստացել են հիմնականում մահալների բեկերի, գյուղերի տարեցների բանավոր պատմություններից, ուստի, բնակչության թիվը միտումնավոր կերպով նվազեցվել կամ ավելացվել է: Պաշտոնյաները մատնանշում էին, որ մաաֆները, խանի ծառաները և վարսավիրները հարկեր չէին վճարում և առաջարկում էին այդ իրավունքը հավաստող փաստաթղթեր ներկայացնել՝ հակառակ դեպքում պետք է ենթարկվեին հարկատվության[1]: Ռուս աստիճանավորների դիտարկման արդյունքում Ղարաբաղի գավառից սպասվող եկամուտները հետևյալ քանակությունն էին կազմում[2]: (Աղյուսակ 13)

Խանական վարչակարգի վերացումից հետո Ղարաբաղի գավառից ակնկալվող եկամուտների ցուցակ									
	ընտանիքներ		փայտի պարկերի թիվը	չերվոնեց		խանական արծաթ		ռուսական արծաթ	
	հարկատու	ոչ հարկատու		8000 չերվ.	գեղարվեստ	ռուբլի	կոպեկ	ռուբլի	կոպեկ
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Ծուշի	192	1,270	260	560	230	1,204	-	191	14
Խանական	914	1,350	234	564	4	487	90	77	48

[1] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с. 120*
[2] *Նույն տեղում, էջ 122-123*

ընտանիքին պատկ.									
Գյուլ-Մամեդ-բեկ	133	115	105	147	35	988	25	156	89
Սիսիանի մահալ	87	116	20	29	7	5,221	98	828	97
Դեմուրչհա-սանլի մահալ	335	132	220	388,5	114,5	5,113	80	811	73
ՈՒղուրլու-բեկի կալվ.	304	116	-	104	-	107	10	17	0,5
Քյուփարեի մահալ	34	22	-	22	3	1,950	64	309	66
Մադաթովի կալվածք	1,245	-	-	338	-	-	-	-	-
Իսմայիլ-բեկի կալվածք	95	97	-	35	-	-	-	-	-
Հաջի-Աղալար-բեկի կալվածք	155	427	-	50	-	-	-	-	-
Սեֆեր-Ալի-բեկի կալվ.	183	50	-	-	-	-	-	-	-
Բարգուշատի կալվ.	-	146	-	5	-	-	-	-	80
Բաղաբյուրտի մահալ	-	243	-	-	-	-	-	-	-
Խանլար-աղայի կալվ.	378	370	465	650	-	-	-	104	-
Ռուստամ-բեկի կալվ.	218	219	-	50	-	-	-	-	-
Մամեդ-Ալի-բեկի կառա-վարման տակ գտնվող Քե-բերլինի մա-հալի մի մասը	248	284	194	276	90	3,055	83	485	2
Տաթևի մահալ	508	190	589	737,5	221	46,531	70	7,385	99
Ասադ-բեկի կալվածք	237	153	-	45	20	984	-	156	21
Միրզա-Ալի -բեկի կառա-վարման տակ	164	214	49	110	25	666	97	105	91

գտնվող Քեքերլինի մահալի մի մասը									
Ջիվանշիրի մահալ	370	326	250	443	129	5,017	83	796	50
Թալիշի մահալ	143	102	100	85	29	3,546	40	1,472	98
Խաչենի մահալ	99	131	176	175	47	3,506	78	556	65,5
Քոլանցիներ կոչվող մահալ	203	259	140	198	45	1,429	-	226	91
Զրաբերդի մահալ	127	74	120	130	55	2,205	-	350	5
Խուրդափա-ռա-Դիզակ մահալ	129	89	241	197,5	56,5	10,351	74	1,642	95,5
Սիսիանի մահալ	55	832	20	25	15	1,470	50	233	45
Դիզակ-Ջիվանշիրի մահալ	285	332	202	253	73	2,852	31	452	78,5
Օթուզ-իքի մահալ	381	241	274	487	102	3,571	85	566	99,5
Իգիրմիդորդի մահալ	85	70	135	133	38	2,711	75	430	46
Ղարաչորլուի մահալ	294	244	400	372	128	8,712	80	1,382	73,5
Վարանդայի մահալ	297	328	230	369,5	40,5	17,429	82	2,766	72
Դիզակի մահալ	110	178	143	187	27	6,360	2	982	57
Զաֆար-Ղուլի-աղայի կալվածք	792	430	392	766,5	-	25,237	12	3,922	56
Մենտի-Ղուլի-խանին պատկանող կալվածքի բաժին	231	315	28	43	5	21,533	30	3,418	4,5

Աջանան-թյուրքի մահալ	42	25	-	30	11,5	3,344	49	530	93
Ընդամենը	9073	9490	4987	7955,5	1551	185592	88	30364	10,5

Պ. Մոգիլևսկու և Պ. Երմոլովի վերոնշյալ դիտարկումները տեղ են գտել «Ղարաբաղի գավառի նկարագրությունը» մեծարժեք աշխատության մեջ[1]: Իր աղբյուրագիտական մեծ նշանակությամբ հանդերձ՝ այն ունի նաև թերի կողմեր.

ա) Ցուցակներում ամփոփված են միայն հարկատու բնակչության հարկերը, սակայն պարտավորությունների մասին բավարար տեղեկություններ չկան:

բ) Լրիվ չափազանցված է բեկերին պատկանող գյուղերի և քոչատեղիների թիվը: Դա բացատրվում է նրանով, որ Պ. Երմոլովը և Պ. Մոգիլևսկին տեղանքին, լեզվին, սովորույթներին, հողատիրության ձևերին ծանոթ չլինելու պատճառով մեծապես օգտվում էին բեկերի ցուցմունքներից: Օգտվելով առիթից՝ բեկերն իրենց էին վերագրում երբեք իրենց չպատկանող գյուղերը: Ցարական աստիճանավորներն արդարացիորեն գտնում էին, որ անհրաժեշտ է կատարել Ղարաբաղի գավառի նոր դիտարկում և նոր բաժանում՝ մահալների: Առաջարկը հիմնավորում էին հետևյալ պատճառներով. Ղարաբաղն անկանոն բաժանված էր մահալների, որոշ մահալներ երբեմն անվանական բնույթ էին կրում, քանի որ դրանց բնակչությունը ցրված էր այլ տարածքներում[2]:

Վերը ներկայացված խանական շրջանի հարկային ժառանգությունը, ցարական պաշտոնյաների դիտարկումների արդյունքում ակնկալվող եկամուտներն իրենց անհամակարգվածությամբ չէին կարող բավարարել ռուսական կառավարությանը, որովհետև մահալային նայիբների և բեկերի միջոցով շարունակվող հարկահավաքության դեպքում հարկերը ռուսական գանձարան էին հոսում նվազագույն չափով: Չնայած նոր հարկային համակարգի անհրաժեշտությունն արտահայտված էր իր ամբողջ սրությամբ, այնուամենայնիվ, այս ուղղությամբ կատարվող քայլերը դանդաղ էին. Ռուսաստանը դեռևս ծանոթանում էր իր անդրկովկասյան տիրույթներին:

---

[1] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 241, վավ. 206*
[2] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с. 120*

Ռուսաստանի տնտեսական քաղաքականությունը Անդրկովկասում ուժեղացավ ռուս-պարսկական 1826-1828 թթ. պատերազմի նախօրեին, սակայն վերահաս պատերազմը խանգարեց այդ քաղաքականության իրագործմանը:

1828թ. փետրվարին Թուրքմենչայի պայմանագրի կնքումից հետո որոշվեց հանձնախումբ ուղարկել Անդրկովկաս՝ ֆինանսական հաշվառում անցկացնելու: 1832թ. հանձնախումբն ավարտեց ֆինանսական հաշվառումը, և եթե Վրաստանում անցկացվեց հարկահավաքման դրամական ձևը, ապա Բաքվի, Ղուբայի, Ղարաբաղի, Շաքիի և Շիրվանի գավառներում մնաց հարկահավաքման նույն համակարգը: Ընդ որում, նախատեսվում էր, այսպես կոչված, «մահմեդական պրովինցիաներում» գործել հետզհետե, նորը միանգամից չմտցնել[1]:

1834թ. հոկտեմբերի 23-ին ցարական աստիճանավոր Մ. Կալինովսկին Անդրկովկասի ուղղակի հարկերի մասին Ե. Կանկրինին ուղղված գրության մեջ նշում էր, որ եկամուտների մեծացման համար անհրաժեշտ էր հաստատել միասնական կարգ: Գրության մեջ նա անդրադառնում էր նաև Ղարաբաղի գավառին: Գավառի 7592 ծուխ պետական գյուղացիները վճարում էին 33278 ռուբ. 50 կոպ.՝ արծաթով, այսինքն՝ 4 ռուբ. 38 կոպ. յուրաքանչյուր ծխից, իսկ 6754 բեկական ծխերից ստացվում էր 6754 ռուբ., այսինքն՝ մեկ ռուբլի արծաթով՝ յուրաքանչյուր ծխից: Ընդհանուր գումարը կազմում է 40032 ռուբ. 50 կոպ.՝ արծաթով: Նախատեսվում էր կարգավորել պետական և բեկական գյուղացիներից գանձվող հարկերը, ինչը պետական գանձարանին կտար ևս 51956 ռուբ. արծաթով, ինչպես նաև կնվազեցներ պետական գյուղացիների հարկի չափը և կմեծացներ բեկական գյուղացիների հարկի չափը: Առաջարկվող բարեփոխման համաձայն՝ դրամական հարկահավաքությունը պետք է իրականացներ պարետը, ընդ որում, եթե Շիրվանում այն գանձվում էր ըստ գյուղերի, Թալիշում ՝ ըստ մահալների, ապա Ղարաբաղում՝ ծխերից[2]:

1837թ. հոկտեմբերի 21-ին Կովկասի կառավարչապետ Գ. Ռոզենը Ռուսաստանի պաշտպանության նախարարին ներկայացրեց 1836թ. Անդրկովկասի պրովինցիաների եկամուտների և ծախսերի մասին հաշվետվու-

---

[1] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.,*** *с.151*

[2] Тунян В., ***Административно-экономическая политика самодержавия России в Закавказье 1-й пол. XIX в.,*** *с.155*

թյունը: Այն ցույց է տալիս, որ Մ. Կալինովսկու առաջարկած բարեփոխումը չէր իրագործվել. Ղարաբաղի գավառի եկամուտները կազմում էին 73920 ռուբ.՝ արծաթով, իսկ ծախսերը՝ 58170 ռուբ.՝ արծաթով: Արդյունքում ճշգրտված եկամուտները կազմում էին 45481 ռուբ.՝ արծաթով[1]:

Ինչպես ամբողջ Անդրկովկասում, այնպես էլ Ղարաբաղում հարկերը ծանրանում են 19-րդ դարի 40-ական թթ. կեսերին՝ 1846թ. դեկտեմբերի 6-ի ցարական հրովարտակով և 1847թ. ապրիլի 20-ի կանոնադրությամբ: Ըստ կանոնադրության՝ 15 տարին լրացած արական սեռի գյուղացուն հողատերը պարտավոր էր տալ 5 դեսյատինից ոչ պակաս հողակտոր, իսկ վերջինս պետք է հողատիրոջը բնատուրք վճարեր հողի ամբողջ բերքի 1/10-ի չափով: Հողատիրոջից բանող անասուններ, գործիքներ և սերմացու ստանալու դեպքում այն կազմում էր բերքի 1/5 մասը: Այգիների, բանջարանոցների, բրնձի ցանքսերի և շերամապահության համար մալուջահաթը հավասար էր բերքի 1/3-ին: Գյուղացիները պարտավոր էին այն հասցնել կալվածատիրոջ տուն մինչև 50 վերստ հեռավորության վրա[2]:

Վերոնշյալ միջոցառումներին զուգահեռ՝ նոր հարկային համակարգ ստեղծելու ուղղությամբ իրական քայլեր սկսեցին գործադրվել 19-րդ դարի 40-ական թթ. երկրորդ կեսին, երբ ցարական կառավարությունը, ավարտելով Վրացա-Իմերեթական նահանգի հարկային համակարգի բարեկարգումը, ձեռնամուխ եղավ նման բարեփոխման նաև Կասպիական մարզում: Այդ նպատակով Ղարաբաղ գործուղված ցարական պաշտոնյան՝ Յու. Գագեմեյստերը, եկել էր այն եզրակացության, որ Ղարաբաղի բնակչությունը 1842-1843 թվականների կամերալ վիճակագրական փաստաթղթերում 4000 ընտանիքով նշվածից ավելի էր, ուստի նա որոշում է կայացնում՝ ընդհանուր մարդահամար սկսելու: Անդրկովկասի Կառավարման Գլխավոր խորհրդի կարգադրությամբ՝ այն սկսում են հենց Շուշիի գավառից: Հանձնարարվում է բեկերին և գեղջավագներին՝ կազմելու ծխերի ցուցակները: Կեղծումները կանխելու համար յուրաքանչյուր ծխի չգրանցման դեպքում գանձվելու էր 50 ռուբլի տուգանք, որի կեսը հանձնվելու էր գանձարան, մյուս կեսն էլ՝ բացթողման մասին հայտնած անձին[3]:

Ինչպես Ղարաբաղում, այնպես էլ Կասպիական մարզի բոլոր շրջաններում բնակչությունը, վախենալով, որ մարդահամարի նպատակն է ռեկրու-

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 156*
[2] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 221*
[3] *СМИЭбГКЗК ,т. I, с.105*

տային նոր զորակոչը և հարկերի բարձրացումը, փախչում է անտառներ, անգամ որոշ գյուղեր լրիվությամբ տեղահանվում են՝ ապավինելով անտառներին: Ի վերջո, 1849թ. հուլիսին կամերալ վիճակագրությունն ավարտվեց, և արդեն հնարավորություն կար անցնելու նոր հարկային համակարգի ստեղծմանը: Գագեմեյստերի առաջարկությամբ՝ Ղուբայի, Դերբենդի և Բաքվի գավառների հարկերը նույնը թողնվեցին: Ինչ վերաբերում էր Շուշիի գավառին, ապա, Գագեմեյստերի կարծիքով, նրա հարուստ բնական պայմանները չէին համապատասխանում գանձվող տուրքերին: Հետևաբար նա առաջարկում էր, չնվազեցնելով կալվածատիրական գյուղացիների հարկերը, պետական գյուղացիների հարկաչափը համապատասխանաբար մեծացնել[1]:

Գագեմեյստերի նախագծին առաջինը դեմ հանդես եկավ Շամախիի ռազմական նահանգապետ բարոն Վրանգելը, որը նշել էր, որ նախագծի հեղինակի կատարած դիտարկումը ճշգրիտ չէ, իսկ հաճախ էլ կատարվել է մոտավորապես: Նա ընդդիմանում է նաև Գագեմեյստերի այն կարծիքին, թե պետք է հարկահանությունն իրականացնել ոչ թե ըստ ծխերի, այլ ըստ ընտանիքների անդամների թվի: Վրանգելն առաջարկում էր հարկահանությունն իրականացնել Ռուսաստանում ընդունված ձևով՝ ըստ հողի որակի և չափի: Անդրկովկասի կառավարման գլխավոր խորհուրդն ընդունեց Վրանգելի դիտողությունները և 1850թ. ստեղծեց նոր հանձնաժողովներ՝ առանձին գավառների համար: Հանձնաժողովները ղեկավարում էր դարձյալ Գագեմեյստերը: Հանձնաժողովների աշխատանքի արդյունքում կազմվում են նոր ցուցակներ. եթե մինչև նոր հարկային համակարգի մուտքը Շուշիի գավառը վճարում էր 69446 ռուբլի՝ արծաթով հարկ, ապա նոր հարկային համակարգով հաստատվեց հարկաչափ՝ 125454 ռուբլի՝ արծաթով: Տվյալ դեպքում տարբերությունը կազմում էր 56008 ռուբլի: Նոր հարկացուցակները կառավարության կողմից հաստատվեցին 1851թ. նոյեմբերի 3-ին[2]:

Նոր հարկային համակարգը սկսեց գործել 1858թ. նոյեմբերից: Բնակչությանը նոր հարկային համակարգի մասին իրազեկումը կատարվեց հետևյալ կերպ. յուրաքանչյուր գավառի գավառապետ և պետական ունեցվածքների վարչության մեկ պաշտոնյա հարկաչափի մասին հաստատված

---

[1] *СМИЭбГКЗК ,т. I, с. 108*
[2] *Նույն տեղում, էջ114*

թղթերով և Կովկասի փոխարքա Մ. Վորոնցովի տված հայտարարությամբ ներկայանում էին գավառները՝ ծանոթացնելու նոր կարգին: Շուշիի գավառի բնակչությանն ուղղված ուղերձում Վորոնցովը գրել էր նոր հարկային համակարգի անցման առավելությունների մասին՝ ընդգծելով այն հանգամանքը, որ, չնայած Շուշիի գավառի գյուղատնտեսության և արդյունաբերության ծաղկուն վիճակին, նրանք վճարում են նույնքան հարկ, որքան բնական պայմաններով գավառին զիջող Երևանի և Ելիզավետպոլի բնակչությունը[1]: Կառավարության կնիքով հաստատված հարկաչափը բաժանվելու էր առանձին գյուղերի և քոչատեղիների: Շուշիի գավառի բնակիչները պետք է գեղջավագների միջոցով տարեկան երկու անգամ հարկեր վճարեին, ընդ որում, հարկաչափի մեկ երրորդը պետք է վճարեին մինչև մարտի 15-ը, իսկ երկու երրորդը՝ մինչև դեկտեմբերի 15-ը: Իր ուղերձում Վորոնցովը նշել էր նաև, որ մետաքսագործության զարգացման համար մետաքսից գանձվող «միզանի» հարկը վերացվում է[2]: Բնակչությանը թույլատրվում էր անվարձ օգտվելու ամառային և ձմեռային արոտավայրերից. փաստորեն, վերացվում էր «չոբբաշին»: Վերացվում էր նաև «մալուջահաթը»՝ հացահատիկային տարբեր մշակաբույսերով վճարվող հարկը՝ հնարավորություն տալով յուրաքանչյուրին սեփական հայեցողությամբ տնօրինելու սեփական բերքը[3]:

Փաստորեն, նոր հարկային համակարգը էությամբ բավականին ծանր էր, սակայն ուներ նաև որոշակի դրական կողմեր, որոնք միտված էին տնտեսության և շուկայական հարաբերությունների զարգացմանը: Այսինքն՝ նոր համակարգը չնայած մի կողմից նախատեսում էր կրկնապատիկ քանակությամբ հարկ, մյուս կողմից բաց էր անում այն վճարելու ուղիները՝ վերացնելով վերոնշյալ ծանր հարկերը: Ըստ էության, ցարիզմը կրկին հավատարիմ էր իր ավանդական գաղութային քաղաքականությանը՝ իր տիրապետության տակ գտնվող հպատակ գաղութների տնտեսական հնարավորությունները մեծացնելու ճանապարհով ապահովել առավելագույն շահույթ:

---

[1] *СМИЭбГКЗК, т. I, с. 118,* Բաղդասարյան Ն., ***Ցարական Ռուսաստանի հարկային քաղաքականությունը Ղարաբաղում 19-րդ դարի 20-50-ական թթ., միջազգային գիտաժողովի նյութեր՝ նվիրված ԱրՊՀ հիմնադրման 40-ամյակին,*** *պրակ I, Ստեփանակերտ, 2009, էջ 233-234*

[2] *СМИЭбГКЗК , т. I, с. 119*

[3] *Նույն տեղում, էջ 120*

Բացի վերոնշյալ հարկերից և տուրքերից, որոնք վճարվում էին կալվածատիրոջ կամ ռուսական արքունական գանձարանի օգտին, Ղարաբաղի բնակչությունը աթոռահաս տուրքեր էր վճարում նաև եկեղեցու օգտին: Վճարումները նվիրատվական բնույթ ունեին, բայց կան արխիվային վավերագրեր, որոնք ցույց են տալիս դրանց պարտադիր բնույթը, ինչն էլ իր հերթին իր պատճառներն ուներ: Ըստ էության, Արցախի թեմի եկեղեցիները վերանորոգելու համար անհրաժեշտ էին սեփական միջոցներ, տուրքերից ստացվող գումարները նպատակաուղղվում էին նաև հողափրկչական աշխատանքներին. այդ օրինակներով հատկապես հարուստ էին Բաղդասար Հասան-Ջալալյանի մետրոպոլիտության տարիները: Արխիվային վավերագրերը տեղեկություններ են հաղորդում այն մասին, որ Բաղդասար արքեպիսկոպոսը Հաթերք գյուղի Հովհաննես քահանայից պահանջում է աթոռին հասանելիք բոլոր տուրքերն անձամբ հասցնել Գանձասարի վանքը[1]: 1847թ. թվագրված մի վավերագիր էլ պատմում է հետևյալը. Արքեպիսկոպոսը հանձնարարում է Հաթերքի տուրքերը գանձել կրկնապատիկ չափով, դրան ընդդիմացողներից վերցնել հաստատված չափով, իսկ կտրականապես հրաժարվողներին էլ սպառնում էր կառավարության միջոցով բռնի հավաքել[2]:

Արխիվային վավերագրերի տեղեկություններն Արցախի թեմի եկամուտների աղբյուրների, տուրքերի տեսակների մասին բավականին հարուստ են: Այդ տեղեկությունների համաձայն՝ թեմի օգտին գանձվում էին հետևյալ կամավոր տուրքերը՝ «սգահամբոյր, տէրունի, գանձուց, ժամուց, ի դիազարդից, ի ժողովարարութեանց, արդիւնք կտակի, խաչահամբոյր, նուէրք ի ստացողաց զմետրիքական»[3], իսկ պարտադիր բնույթ կազմող տուրքերն էին՝ «աթոռահաս, հոգեբաժին, գանձանակադրամ յօգուտ վանիցն Գանձասարու, սրբադրամ արդիւնք»[4]:

Այսպիսով՝ մեր կողմից ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Ղարաբաղի գավառի հարկային համակարգի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս որոշակի եզրահանգումներ կատարելու: Ըստ էության, 1813-1822թթ. ռուսական կայսրությունը ոչ մի փոփոխություն չմտցրեց ինչպես անդրկովկասյան իր բոլոր տիրույթների, այնպես էլ Ղարաբաղի գավառի

[1] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ.240, վավ.58, թ. 1, վավ. 63, թ. 1*
[2] *Նույն տեղում, թղթ.240, վավ. 66, թ. 1*
[3] *Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Թ, էջ 77-80*
[4] *Նույն տեղում*

հարկային համակարգում, 1823 թվականից՝ սկսած նախկինում խանական ընտանիքի մերձավորների օգտին գանձվող հարկերը համարյա նույնությամբ հանձնվեցին ռուսական արքունական գանձարանին: 1828-1832 թթ. ցարական կառավարության կողմից դիտարկման ուղարկված հանձնախմբերի աշխատանքների արդյունքում որոշվեց Ղարաբաղում թողնել հարկահավաքության նախկին ձևը: 19-րդ դարի 40-ական թթ. նոր հարկային համակարգի ստեղծման ուղղությամբ սկսած աշխատանքներն ավարտվում են միայն 1858թ., երբ ցարական կառավարության կողմից հաստատվում է Ղարաբաղի համար սահմանված նոր, առավել ծանր հարկաչափը:

Այսպիսով՝ խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի տնտեսական կյանքի ուսումնասիրությունը փաստում է, որ այն կրել է քաղաքական կյանքի վայրիվերումների ազդեցությունը: Չնայած ցարիզմի կողմից տարվող գաղութային քաղաքականությանը՝ այնուամենայնիվ երկրամասը բռնել էր տնտեսական վերընձյուղման բնականոն ուղին:

Գ) ԴԱՍԱՅԻՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

19-րդ դարի սկզբին ինչպես ամբողջ Արևելյան Հայաստանում, այդ թվում՝ Ղարաբաղում տիրապետող հասարակական տնտեսական հասարակարգը շարունակում էր մնալ ավատատիրությունը: Հիերարխիկ սանդուղքի բարձրագույն աստիճանին կանգնած խանը, որին հաջորդում էինմելիքները, բեկերը, աղաները, հոգևորականության բարձրագույն խավը: Հատկանշական է, որ մինչև 1822թ. Ղարաբաղի խանության վերացումը՝ դասային հարաբերությունները փոփոխություններ չեն կրում, իսկ ռուսական վարչակարգի հաստատումից հետո փոխվում են մասամբ:

Ներկայացվող պատմաշրջանում դասային հարաբերությունները Ղարաբաղում նշանավորվել են հետևյալ առանձնահատկությամբ. Նախորդ դարի կեսերին ձևավորված խանական վարչակարգն իր հետ բերել էր ինչպես հայ իրականությանը խորթ կառավարման համակարգ, այնպես էլ օտարահունչ պաշտոնանունների մի շարք: Չնայած իրավունքների սահմանափակմանը արցախահայ բնիկ տերերը դժվարությամբ պահպանում էին իրենց իրավունքները, հանդես գալով իրենց տիրապետության տակ գտնվող գյուղացիության պաշտպանի դերում:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Ղարաբաղում գոյություն ունեին հողատիրության հետևյալ ձևերը՝ պետական (արքունական), մուլքա-

դարական և թիուլդարական: «Մուլքը» (արաբերենից թարգմանվում է՝ «տիրույթ», «կալվածք», «անշարժ գույք»)[1] հողատիրության այն ձևն էր, երբ որևէ ծառայության դիմաց, խանը որպես ժառանգական սեփականություն տիրույթներ էր շնորհում իր հպատակներին: Մուլքադարը տնօրինում էր կալվածքի եկամուտները՝ որոշակի հարկ վճարելով խանական գանձարանին: Գոյություն ուներ նաև հողատիրության «մուլք-խալիսե» կոչվող ձևը, երբ հողատերը խանից իրավունք էր ստանում ամբողջությամբ տնօրինել եկամուտը՝ ոչինչ չվճարելով գանձարանին: Հողային հարաբերությունների իշխող ձև էր նաև «թիուլը», երբ հողը և գյուղացիները պատկանում էին պետությանը, իսկ նրան ժամանակավոր, երբեմն նաև ժառանգաբար տիրող բեկերը ստանում էին նրա եկամուտները[2]: Հողատիրության ձևերից էր նաև «վակֆային»՝ վանքապատկան հողատիրությունը[3]: 1846թ. դեկտեմբերի 6-ի հրովարտակով «մուլքը»և «թիուլը» ճանաչվեցին որպես ժառանգական սեփականություն: Այսպիսով՝ հողատիրական հիերարխիայի հիմքի վրա ձևավորվել էր Ղարաբաղի հիերարխիկ դասային կառուցվածքը:

Ավատատիրական սանդուղքի բարձրագույն աստիճանը ինչպես խանական, այնպես էլ հետխանական շրջանում զբաղեցնում էին **բեկերը**, որոնց ըստ դասային հարաբերությունների, կարելի է կարգել երեք հիմնական սկզբունքով.

1. Տոհմիկ բեկեր, որոնք իրենց պաշտոններն ստացել էին պարսկական շահերից և այդ առիթով ունեին շնորհագրեր: Նրանք այնքան էլ մեծ թիվ չէին կազմում[4]:

2. Բեկեր, որոնք իրենց քոչատեղիները, գյուղերը, մահալներն ստացել էին որևէ արժանիքի համար՝ պարսկական շահի շնորհագրով: Այդ բեկերը հարգված էին ժողովրդի կողմից և հաճախ չէին խոնարհվում խաներին[5]:

3. Բեկեր, որոնք իրենց շնորհումներն ստացել էին խանից՝ առանց որևէ շնորհագրի: Իրենց իրավունքները նրանք պահպանում էին այնքանով, որքանով ծառայում էին խանին[6]: Այսպես կոչված՝ խանական բեկերը, ինչպես գրում է Դ. Անանունը. «Դրանք օտար մարդիկ էին, որոնք քծնու-

---

[1] Петрушевский И., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 222*
[2] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 52*
[3] *Նույն տեղում, էջ 370*
[4] Сегаль Л., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 58*
[5] Անանուն Դ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 53*
[6] Пахомов Е., ***О сословно-поземельном вопросе в Азербайджане,*** *Баку, 1926, с. 3*

թեամբ հասել էին բարձր աստիճանի և իշխանաւոր կարգուել ժողովրդի գլխին: Գիւղերի կառավարութիւնից գոյացած հարստութիւնն էր նրանց միակ առաւելութիւնը...»[1]:

19-րդ դարի 30-ական թթ.տվյալներով՝ Ղարաբաղի ազնվականության ընդհանուր թիվը բերված է մոտ 1190 ընտանիք[2], իսկ 1840-ական թթ. վերաբերող մեկ այլ աղբյուրում հայ բեկերի թիվը 600 էր, մահմեդական բեկերինը՝ 2000 շունչ՝ արական սեռի[3]:

«Ակտերի» էջերում տեղ գտած մի փաստաթղթում խոսվում է հատկապես թաթար բեկերի դաժանությունների մասին. «Թաթար բեկերը դաժանորեն են վերաբերվում գյուղացիներին՝ հատկապես հայերին, որոնց պատժում էին ասիական բոլոր վայրենություններով, երբեմն նույնիսկ ծեծում էին մահվան աստիճան, զրկում գույքից, վերցնում չսահմանված տուգանքներ: Այդ չարագործություններով առանձնանում էր Խանլար աղան՝ հայտնի իր վարքով, Գոհեր աղան և ուրիշներ»[4]:

Ինչպիսին էլ որ լիներ բեկերի ծագումը, Անդրկովկասը՝ Ռուսաստանին միանալուց հետո ռուսական կառավարությունը ամրագրեց այն հողերը, որոնց նրանք տիրում էին: Ճորտատիրության բացակայության պայմաններում գյուղացիներն ազատ էին մի բեկի տիրապետությունից մյուսին անցնելու գործում, սակայն հետագայում օգտվելով իրենց դիրքից, հարստությունից և խանի ողորմածությունից բեկերը գյուղացիությանը հասցրեցին համարյա թե ճորտության վիճակի[5]:

Սեգալը իր ուղեգրություններում հետաքրքրական նյութ է հաղորդում բեկերի նիստուկացի մասին: Նրա խոսքերով Ղարաբաղի բեկերի մեծ մասը ապրում է իրենց կալվածքներում: Սակայն գյուղատնտեսությամբ նրանք քիչ են զբաղվում, եվրոպական գյուղատնտեսության նվաճումների նկատմամբ մեծ համակրանք չեն տածում, զբաղվում են միայն գյուղացիներից հարկեր հավաքելու գործով[6]:

Աղա: Այս կոչումը կրելու իրավասու էին խանական ընտանիքի երկսեռ բոլոր անդամները: Նրանք իրենց իրավունքներում հավասար էին բեկե-

---

[1] Անանուն Դ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 54*
[2] *Обозрение российских владений за Кавказом, т. III, с. 268*
[3] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 19-20*
[4] *АКАК, т. VII, док. 411, с. 461*
[5] Сегаль Л., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 59*
[6] *Նույն տեղում, էջ 61-62*

ին[1]: Աղա էր կոչվում Մեհտի Ղուլի խանի քույր Գոհերը[2]: «Ակտեր»-ի էջերում տեղ գտած մի փաստաթղթում նշվում է. «Խանական ընտանիքի աղաներն իրավասու էին նրանց (հպատակների) նկատմամբ մահապատիժ սահմանելու»[3]:

Մելիքներ: Մելիքներն ըստ դասային աստիճանի՝ 3 կարգ էին ներկայացնում՝ ա) բարձր կարգ, որոնց խմբին էին պատկանում երբեմնի հզոր հայ մելիքները: Նրանք իրենց մելիքական իրավունքներն ստացել էին Նադիր շահի ժամանակաշրջանից, իսկ հետագայում, քաղաքական շրջադարձային իրադարձությունների հետևանքով ընկնելով խանական տիրապետության տակ, զրկվել էին նախկին անկախությունից և իրավունքներով հավասարվել բեկերին ու աղաներին: Երկրորդ կարգը ներկայացնում էին այն մելիքները, ովքեր մելիքական աստիճանը ստացել էին շնորհիվ մատուցած ծառայության: Երրորդ կարգը կազմում էր գյուղական ավագանին[4]: 19-20-րդ դդ. Ղարաբաղի և Զանգեզուրի որոշ գյուղերում ավագանիներին անվանում էին «ախսախկալ», այսինքն՝ տարեց, ավագ[5]: Այն գեղջավագները, որոնք հոգատարությամբ էին վերաբերվում իրենց գյուղացիներին, վերջիններիս կողմից ստանում էին «գյուղի հայրեր», «իշխան պահապաններ» մեծ կոչումները[6]:

Մինբաշիներ: Բառացիորեն «մինբաշի»՝ նշանակում է հազարապետ: Սա ռազմական աստիճան էր, որն իրավունք էր տալիս ղեկավարելու հազար հոգանոց զորաջոկատը պատերազմի ժամանակ, իսկ խաղաղ ժամանակաշրջանում՝ նույն թվով գյուղացիներ: Իրավունքներով նրանք հավասար էին վերոնշյալ դասերին[7]:

Բարձր դասային կարգում և բեկերին իրավահավասար էին **սուլթանները**[8]:

Ավատատիրական սանդուղքի **միջին** դասն էին կազմում մաաֆությունը և յուզբաշիները:

---

[1] *АКАК, т. VIII, Тифлис, 1881, док. 354, с. 469-470*
[2] *Присоединение Восточной Армении к России, т. II, с.115*
[3] *АКАК, т. VIII, док. 354, с. 470*
[4] *АКАК, т. VIII, док. 354, с. 470*
[5] Акопян М., ***Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX - начале XX вв. (историко-этнографическое исследование),*** *Ереван, 1988, с. 102*
[6] Առաքելյան Մ., ***Ակը Ղարաբաղի և Նենգի գյուղի մասին,*** *Երևան, 2005, էջ 144*
[7] *АКАК, т. VIII, док. 354, с. 470*
[8] *Սուլթան տիտղոսն էին կրում քոչվոր ցեղերի որոշ ցեղապետներ*

Մաաֆներ: Մաաֆներ էին անվանվում այն գյուղացիները, ովքեր ազատված էին բոլոր հարկերից և պարհակներից, սակայն խանին պարտական էին իրենց ռազմական ծառայությամբ, ձիերով և սպառազինությամբ[1]: Մաաֆության իրավունքը երբեմն գնվում էր խանից:

Խանության վերացումից հետո ռուսական կառավարության պաշտոնավարող շրջաններում 1830-ական թթ. վերջերին և 1840-ական թթ. սկզբներին տարակարծություններ էին առաջացել մաաֆության, որպես դասի, վերացման կամ պահպանման մասին: 1840թ. մայիսի 10-ին Անդրկովկասի կառավարման կոմիտեն որոշեց. պահպանել այն մաաֆներին, որոնք իրենց կոչման համար կունենան օրինավոր ապացույցներ, ապագայում այդ կոչումը տալ նրանց, ովքեր իրենց մատուցած ծառայություններով արժանի կլինեն դրան, նրանց օգտագործել սահմանը պահելու, ոստիկանական և փոստառաքման նպատակներով[2]: 1844թ. մարտի 8-ին ցարը վերահաստատեց Անդրկովկասի կառավարման կոմիտեի վերոնշյալ որոշումը[3]: Հայաստանի ազգային արխիվում գտնվող մի փաստաթղթի վկայությամբ՝ Ղարաբաղի գավառի մաաֆ ընտանիքների թիվը, 1840թ. դրությամբ, հասնում էր 146-ի[4]:

Յուզբաշի: Այս դասը փոքրաթիվ էր: Յուզբաշին ռազմական աստիճան էր, որն իրավունք էր տալիս ղեկավարելու 100 զինվորի՝ պատերազմի և նույնաթիվ ընտանիքների՝ խաղաղ ժամանակաշրջանում[5]:

Ավատատիրական հիերարխիայի ստորին աստիճանը գյուղացիությունն էր: Գյուղացիությունը բաժանված էր խանական կամ պետական և բեկական կամ կալվածատիրական հատվածների: 1827թ. վերաբերող մի տեղեկության համաձայն՝ պետական գյուղացիության թիվը հաշվվում էր 7592 ընտանիք, իսկ կալվածատիրականը՝ 6754[6]: 30-ական թթ. վերջերին վերաբերող մեկ այլ աղբյուրի համաձայն՝ Ղարաբաղի գավառի մասնավոր կալվածատիրական գյուղացիները կազմում էին 9855 ընտանիք[7]:

Ղարաբաղի հարկատու բնակչությունը բաժանված էր 2 խմբի՝ ռայաթներ և ռանչպարներ: Ռայաթի կարգավիճակում էին այն գյուղացիները,

---

[1] *АКАК, т. IX, док. 217, с. 196-197*
[2] *Նույն տեղում, էջ 194*
[3] *Նույն տեղում*
[4] *ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 4, գ. 1097ա*
[5] *АКАК, т. VIII, док. 354,с. 469-470*
[6] Ռշտունի Վ., ***Ուրվագծեր Հայաստանի գյուղացիության պատմության (1828-1917),*** *մաս Ա. (1828-1878), Երևան, 1960, էջ 75*
[7] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджанев 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с. 110*

որոնք ունեին իրենց տնտեսությունը, իսկ ռանչպարները տնտեսություն չունեցող գյուղացիներն էին, այսինքն՝ բատրակները:

Ռայաթները և ռանչպարներն անձնապես ազատ էին, քանի որ Ղարաբաղում ճորտատիրական իրավունք գոյություն չուներ[1], սակայն նրանք իրենց կարգավիճակով բավականին տարբերվում էին միմյանցից: Ղարաբաղի **ռայաթներին**[2] իրենց հողատիրական հարաբերությունների բնույթով Իվանենկոն դասակարգել է 4 խմբի[3].

1. Ռայաթներ, որոնք ապրում էին սեփական հողերի վրա: Դրանք ազատ հողագործներն էին, որոնք իրենց հողի համար ոչինչ չէին վճարում՝ բացի պետական հարկերից՝ բերքի 1/10 չափով: 2. Ռայաթներ, որոնք ապրում էին կալվածատիրական հողերի վրա, որպես ժառանգական վարձակալներ: Բացի պետական հարկերից, նրանք հողատիրոջն էին տալիս բերքի 1/10 մասը, մետաքսի, փայտի 1/5 մասը: 3. Ռայաթներ, որոնք ապրում էին իրենց սեփական հողերի վրա, բայց այն գյուղերում, որոնք խանը, շնորհագրերով տվել էր հոգևոր անձանց և բեկերին: Վերջիններս, որպես այդ գյուղերի պետական պաշտոնյաներ, աշխատավարձի փոխարեն ստանում էին պետական տուրքերի որոշ մասը[4]: 4. Քոչվոր մահմեդական ռայաթներ, որոնք Ղարաբաղի տարբեր շրջաններում ունեին իրենց ամառային և ձմեռային արոտավայրերը, յուրաքանչյուր գլուխ անասունից հարկ էին վճարում:

Ռայաթները կազմում էին Ղարաբաղի բնակչության ճնշող մեծամասնությունը: Նրանք, փաստորեն, ամրագրված են հողին և այլ հողեր անցնելու դեպքում խոչընդոտներ էին հարուցվում՝ ինչն իր հերթին նպաստում էր գյուղացիության ամրագրմանը[5]: Ղարաբաղում գյուղացիության այս կարգավիճակը գոյություն ուներ ինչպես խանական շրջանում, այնպես էլ ռուսական վարչակարգի հաստատումից հետո:

Առավել ծանր վիճակում էին **ռանչպարները**: Նրանք չունեին սեփական տնտեսություններ և որպես բատրակներ՝ աշխատում էին ունևոր խավի համար: Պարսկերեն **«ռեչբար»** բառը նշանակում է՝ լուծ կրող, աշխատող: Ի տարբերություն ռայաթների՝ ռանչպարները չէին հաշվվում գյուղական համայնքի թվաքանակի մեջ: Եթե ռայաթներն ամրագրված էին հողին,

---

[1] Մարկոսյան Ս., ***Իմունիտետի իրավունքը Արարատյան երկրում XVII-XVIII դարերում,*** *Երևան, 1975, էջ 155*

[2] *Հարկատու, հողագործ, հիմնականում՝ նստակյաց բնակչության վրա տարածված ընդհանրական անվանում*

[3] Иваненко В., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 134*

[4] Անանուն Դ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 55*

[5] Сейранян П., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 48*

ապա ռանչպարները՝ իրենց տիրոջը[1]: Նրանք խանից ստանում էին որոշակի սեփականություն՝ հող, այգի, արտ և այլն, և պարտավորվում էին իրենց ստացած բերքի 1/4-ից մինչև 1/2-ը վճարել խանին կամ որևէ մասնավոր անձի: Ռանչպարները պետությանը ոչ մի հարկ չէին վճարում, նրանց փոխարեն պետական բոլոր տուրքերը վճարում էին նրանց տերերը[2]:

Լեոն փորձել է ապացուցել, որ Ղարաբաղում ձևավորված դասային սանդուղքի ամենաստորին աստիճանին կանգնած էր ճորտ գյուղացիությունը[3]: Իր տեսակետի ապացուցման համար Լեոն հենվում էր մի շարք արխիվային վավերագրերի վրա, որոնցում Գանձասարի վանքապատկան գյուղացիները վանական գրագրության մեջ կոչվում էին **«ճորտ»**[4] և **«ստրուկք»**:

Արխիվային վավերագրերից մեկում կարդում ենք, որ 1841թ. Բաղդասար մետրոպոլիտ Հասան Ջալալյանը՝ ծերանալով և չկամենալով, որ իր մահից հետո իր տիրապետության տակ գտնվող գյուղացիները. «...սեպհական **ստրուկք** նորին բարձր սրբազնութեանն բնակեալք ի մասին ընդ ստրկաց որովհետեւ յուրաքանչիւրույն կառավարիչք ու տիարք եղեալ են միեւնոյն անձինք, այսինքն նախորտք նորա Հասան Ջալալյանք և նա ինքն մնացեալ նոցա անտէր կամ ինքնագլուխ ... ցրուիլ յայկոյս և յայնկոյս ի տեղւոջ բնակութեան իւրեանց, ուստի վնաս մեծ հասցէ վանականաց և վանիցն Գանձասարու...»[5]: Լեոն Գանձասարի վանքի անշարժ կայքի I հոդվածում մեջբերում է այն տվյալը, որ Գանձասար և Կճողուտ գյուղերում ապրում են «43 ընտանիք **ստրկաց**»[6]: Կամ գրում է, որ Բաղդասար մետրոպոլիտը Գանձակում գտել է 15 **«ճորտ»** ընտանիք և իր հետ տարել Գանձասար[7]:

Լեոն գրել է նաև, որ 1808թ. երբ Բաղդասար վարդապետը Սարգիս կաթողիկոսի հանձնարարությամբ ուղևորվում է Ղարաբաղ, նա նպատակ ուներ «նորոգելոյ Գանձասարայ աթոռն և կառավարելոյ զծառայսն նոցա, նույն վանքին վերապատկանեցեալ»[8]: Վերը հիշատակված ծառաները

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 49*
[2] Иваненко В., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 135*
[3] Մարկոսյան Ս., ***Ագրարային հարաբերությունները Արարատյան երկրում XVII-XVIII դդ. և XIX դարի առաջին քառորդում,*** *Երևան,1959, էջ 156-175*
[4] Լէօ, ***Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Թեմական հոգեւոր դպրոցի 1838-1913,*** *էջ 144*
[5] *Նույն տեղում, էջ 107*
[6] Լէօ, ***Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Թեմական հոգեւոր դպրոցի 1838-1913,*** *էջ 144*
[7] *Նույն տեղում, էջ 107*
[8] *Նույն տեղում, էջ 106*

վանքի «ստրուկ» կամ «ճորտ» գյուղացիներն էին, որոնք ցրվել էին զանազան կողմեր: Դրանց մեծ նշանակության մասին կարելի է դատել Բաղդասար մետրոպոլիտի մի թղթից, որ նա գրել է Կովկասի փոխարքա իշխան Վորոնցովին 1849թ. ապրիլի 23-ին: Նա գրել է. «Ի ժամանակս իշխանութեան վաղեմի արքայիցն պարսից վանքն Գանձասարու էր ի ծաղկեալ դրութեան և ճոխացեալ և բաւական արդեամբք ի սնունդ ինքնեան և կատողիկոսունք նորա հանդերձ միաբանութեամբք իւրեանց լեալ են ի բարօրութեան, վասն զի վանքն ունէր ինքեան ի սեպհական **ստրուկ** զհարիւր յիսուն գերդաստանս՝ բնակեալս ի վերաց վանքական հողոյն ո՛չ ենթարկեալս պահանջման հիմք յօգուտ տէրութեան և ազատս յամենատեսակ հարկատուութեանց և ի հպատակութեանց, որք միայն վանիցն հատուցանեին զամենայն սահմանեալս հաստատութեամբ»[1]:

Ովքե՞ր էին այդ «ճորտերը»կամ «ստրուկները»: Իրականում նրանց կարգավիճակը 19-րդ դարի առաջին կեսին միանգամայն նոր բովանդակություն էր ստացել և անգամ հեռավոր չափով չէր համապատասխանում իր սովորական իմաստին: Եվ եթե հիմնվելու լինենք Վ. Իվանենկոյի՝ «ռանչպար» գյուղացիության վերաբերյալ տվյալների վրա, ապա Գանձասարի վանքի «ստրուկներին» կարելի էր համարել «ռանչպարներ»: Նրանք պատկանել են Գանձասարի վանքին, որը նրանց փոխարեն պետք է վճարեր պետական հարկերը: Հատկանշական է, որ Լեոյի պնդումները Ղարաբաղում ճորտության գոյության մասին քննադատության են արժանացել Ս.Մարկոսյանի կողմից, որը վերջնականապես հերքել է Լեոյի՝ Ղարաբաղում «ճորտության գոյության ապացույցները» և ռանչպարների որոշակիորեն իրավազուրկ դրությունը փորձել է բացատրել նրանց ինքնակամ տեղափոխման «տնտեսական սահմանափակմամբ»[2] (անշարժ ունեցվածքը թողնելու, բնակեցման հետ կապված ծախսերը տիրոջը հատուցելու պայմանը):

Այսպիսով՝ մեր կողմից քննության առնված ժամանակաշրջանում դասային հարաբերությունների ուսումնասիրությունը ցույց է տվել. որ՝ ա) Գյուլիստանի պայմանագրի կնքումից հետո Ղարաբաղում ավատատիրական սանդուղքի ամենաբարձր աստիճանը շարունակում էր զբաղեցնել խանական ընտանիքը. բ) դասային հարաբերություններում փոփոխություն

---

[1] *Նույն տեղում, էջ 107*

[2] Ալեքսանյան Ս., ***Արևելյան Հայաստանի նոր շրջանի ագրարային հարաբերությունների պատմագրությունը,*** *Երևան, 1991, էջ 242*

է արձանագրվում միայն 1823թ. ռուսական վարչակարգի մուտքից հետո, մասնավորապես, իրավազրկվում է խանական ընտանիքը, սակայն ինքնակալության թողտվության պայմաններում բեկերը շարունակում էին մնալ, որպես տիրապետող դաս, որն անխնա շահագործման էր ենթարկում գյուղացիությանը. գ) պատմագրության մեջ տեղ գտած «ճորտության գոյության ապացույցները» քննադատության չեն դիմանում. Փաստերն ապացուցում են, որ, այսպես կոչված, «ճորտ» կամ «ստրուկ» գյուղացիությունն իր կարգավիճակով լիովին համապատասխանում էր «ռանչպար» գյուղացիության իրավական դրությանը. դ) Ղարաբաղի 19-րդ դարի դասային հարաբերություններն առանձնանում են իրենց բարդությամբ, քանի որ ժառանգություն էին մելիքական շրջանի, խանական և ռուսական տիրապետությունների, որոնցից յուրաքանչյուրն իր կնիքն է թողել նրա ձևավորման վրա:

Գ)ՂԱՐԱԲԱՂԻ ՌՈՒՍ ՎԵՐԱԲՆԱԿՆԵՐԸ (ՌՈՒՍԱՍՏԱՆԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳՐԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄԸ)

Անդրկովկասը միացնելուց հետո ցարական կառավարությունը ձեռնամուխ է լինում վերաբնակեցման քաղաքականությանը: Վերաբնակեցման համար ընտրվում է ռուս գյուղացիության մեջ առաջ եկած աղանդավորությունը[1]: Ցարական կառավարության այս քաղաքականությունը հետապնդում էր մի քանի նպատակ.առաջին՝ նոր գրաված վայրերն ամրացնել ռուսական տարրի միջոցով՝ ստեղծելով ազգային հենարան, երկրորդ՝ ռուս աղանդավորներին հեռացնել կենտրոնական Ռուսաստանի ուղղափառ գյուղացիության միջավայրից և երրորդ՝ տեղացիների համեմատ արտոնյալ պայմաններ ստեղծելով՝ վերաբնակ աղանդավորներին վերադարձնել ուղղափառության[2]: Այս վերջին պայմանի իրականացումն էլ պատճառ դարձավ, որպեսզի առավել բերրի տարածքները բնակեցվեին Ռուսաստանի տարբեր նահանգներից բերված գաղթականներով, ինչը կատարյալ պատուհաս դարձավ հայ հողագործ բնակչության համար:

---

[1] *Տե՛ս* Բաղդասարյան Ն., ***Ղարաբաղի ռուս վերաբնակները 19-րդ դարի 30-40-ական թթ. (Ռուսաստանի ժողովրդագրական քաղաքականությունը),*** *Մեսրոպ Մաշտոց համալսարանի «Լրատու» (գիտական հոդվածների ժողովածու), Երևան,1/2012, էջ 50-54*
Демографическая политика России: русские переселенцы в Карабахе во второй четверти XIX века, «Общероссийская и национальная идентичность»: материалы международной научно-практической конференции, 19-20 апреля 2012 г., Центр информационных и образовательных технологий ПГЛУ, Пятигорск, 2012, с. 369-373

[2] Հայթյան Ա., ***Հայաստանի ռուս վերաբնակները (1830-1920 թթ.),*** *Երևան, 1989, էջ 33-34*

Վերաբնակեցման քաղաքականությունը դժգոհությունների տեղիք տվեց նաև Ղարաբաղում, որտեղ ազատ հողատարածություններ չկային, և ռուս աղանդավորներին հողով հնարավոր էր ապահովել տեղական գյուղաբնակչության հողաբաժինների հաշվին:

Հպատակ տիրույթներում գաղութային և վերաբնակեցման քաղաքականության անհրաժեշտությանն են անդրադարձել ռուս մի շարք հեղինակներ[1]: Նրանց թվում ռուս պատմաբան Ն. Շավրովը չի քողարկում իր տեսակետները վերաբնակեցման անհրաժեշտության հարցում: Նա գրել է. «...1800-1864 թթ. մենք մեկը մյուսի ետևից միացրել ենք պրովինցիաներ աղքատ բնակչությամբ և հարուստ բնական պայմաններով: Այդ նվաճված հարստությամբ, որը լրիվ արդարացիությամբ չի կարելի չհամարել Ռուսաստանի անբաժանելի սեփականությունը, մենք կարող ենք ազատորեն տնօրինել այնպես, ինչպես պահանջում են Ռուսաստանի պետական շահերը և այդպես ամրագրել այն այնպես, ինչպես Հյուսիսային Կովկասը՝ անհապաղ այստեղ վերաբնակեցնելով ռուսական տարրով»[2]:

Ցարական կառավարությունը Անդրկովկասի վերաբնակեցումը սկսել է դեռևս 19-րդ դարի սկզբից: Վերաբնակեցման քաղաքականությունը, միմյանց հերթափոխելով, կատարել էին Կովկասում գտնվող ռուսական պետական պաշտոնյաներ Ա. Երմոլովը, Ի. Պասկևիչը, Ա. Ֆադեևը և Մ. Վորոնցովը[3]: Սկզբնապես նախատեսվել էր ստեղծել զինվորական բնակավայրեր, ինչն այնքան էլ իրեն չէր արդարացրել[4]:

Պետական խորհուրդը 1830թ. հոկտեմբերի 20-ին որոշեց ռուս աղանդավորներին՝ դուխոբորներին, իկոնոբորներին, մոլոկաններին, վերաբնակեցնել Անդրկովկասում: Փաստացի տվյալներով՝ 1830թ. ռուս աղանդավորները՝ Դոնի կազակ դուխոբորները և մոլոկանները[5] (266 մարդ) հայտնվում են Ղարաբաղում՝ հիմնավորվելով Շաբա-կիշլյաղ (Շաբո-կիշլյաղ) բնակավայրում՝ Տող գյուղի մոտ: Տեղանունը Կովկասի հնագիտական հանձնաժողովի փաստաթղթերում հիշատակվում է որպես Կիզըլ-Կիշլյակ[6]: 1830թ.

---

[1] Авалов З, ***Национальный вопрос на Кавказе, выр. Из журнала "Русская мысль",*** *СПб, 1911, с. 74-91.* Бороздин К., ***Переселенцы в Закавказье, выр. Из журнала "Русский вестник",*** *СПб, 1891, с. 117-161.* Иванович Ив., ***Колонизация Кавказа, "Вестник Европы",*** *СПб, 1900, с. 587-636*

[2] Шавров Н., ***Русская колонизация на Кавказе,*** *СПб, 1883, с. 133*

[3] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 5, էջ 222-224*

[4] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 247*

[5] *Դրանք «առավել վտանգավոր աղանդների» ներկայացուցիչներն էին: Այս մասին տե՛ս* Семенов И., ***История закавказских молокан и духоборов,*** *Ереван, 2001, с. 31*

[6] *АКАК, т. X, Тифлис, 1885, док. 295, с. 285*

Ղարաբաղի գավառում վերաբնակեցված մոլոկանների և դուխոբորների մոտ 50 ընտանիք հաստատվեցին նաև Մամատազուր գյուղում: 1832թ. Նախիջևանի գավառում վերաբնակեցված մոլոկանները և դուխոբորները հիմնադրում են Բազարչայ գյուղը: Մի քանի տարի անց տեղական անբարենպաստ կլիմայական պայմաններն ստիպում են վերաբնակներին տեղափոխվելու Ղարաբաղի գավառի Ղարաբուլաղ գյուղը[1]:

1832թ. Վոսկրեսենսկի աղանդի մոլոկանները բնակություն հաստատեցին Վարանդայի Դուդուկչի բնակավայրում, սակայն անբարենպաստ կլիմայի և հողասակավության պատճառով 1839թ. վերաբնակները տեղափոխվեցին Բազարչայ գյուղը, իսկ 1842թ. արդեն նստակյաց կյանքի անցան Ջրաբերդում՝ հիմնադրելով Բորիս գյուղը[2]: Նույն աղանդի մեկ այլ խումբ, 1832 թվականից սկսած, երկար դեգերումներից հետո 1841թ. հաստատվեց Բալուղայա կոչվող վայրում՝ հիմնադրելով համանուն գյուղը[3]:

1834թ. Ռուսաստանի Տավրիչեսկի նահանգից սկոպեցները վերաբնակեցվեցին Ղարաբաղի գավառի Զանգեզուրի Գիրյակ բնակավայրում[4]: Կլիմայական անբարենպաստ պայմանների հետևանքով վերջիններս 1843թ. այստեղից տեղափոխվում են Ջրաբերդի՝ Մելիք Բեգլարյանին պատկանող Հին Թալիշ գյուղը և չնայած անբարենպաստ կլիմային, վերջնականապես հաստատվում են այստեղ:

1836թ.՝ Բազարչայում, իսկ 1841թ.՝ Գյուլիստանում բնակություն հաստատեց ռուս աղանդավորների մի նոր խումբ: Հատկանշական է, որ ցարական կառավարությունը քաղաքաբնակ աղանդավորներին թույլատրում էր բնակվել ուժեղ կայազոր ունեցող քաղաքներում, այդ թվում՝ Շուշիում[5]:

1839-1844 թթ. ռուս աղանդավորները հիմնավորվում են Ղարաբաղի հետևյալ գյուղերում՝ Տող (Կիզիլ-Կիշլյաղ) (745 մարդ), Ղարաբուլաղ (338 մարդ), Բալուղայա (298 մարդ), Գյուլիստան (35 մարդ), Ռուս Բորիս (37 մարդ), Հին Թալիշ (194 մարդ), ընդամենը՝ 1647 մարդ[6]:

---

[1] Долженко В., ***К истории образования русских поселений Закавказья 1830-1840-е гг.***, *«Լեռնային Ղարաբաղի հանրապետություն. անցյալը, ներկան և ապագան» միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2007, էջ 316*

[2] *АКАК, т. X, док. 293, с. 284*

[3] *Նույն տեղում, էջ 281*

[4] *Նույն տեղում*

[5] *АКАК, т. VIII, док. 34, с. 61*

[6] *АКАК, т. X, док. 293, с. 281.Ռուս վերաբնակների մասին որոշակիորեն տարբերվող տեղեկություններ է պարունակում Նիկոլայ I-ին՝ Մ. Պոգենի ուղղված զեկույցը, ըստ որի՝ Ղարաբաղի գավառում 1844 թ. ապրում էին 1747 աղանդավորներ: Ընդ որում, կլասպիական մարզում այդ թիվը կազմում էր 6811, իսկ ամբողջ*

Ինչպես վերը նշվեց, աղանդավորները հիմնականում հաճախակի փոխում էին իրենց բնակավայրը: Տեղափոխումների հիմնական պատճառն անբարենպաստ կլիմայական պայմանների հետևանքով բռնկվող համաճարակները և մահացություններն էին: Այսպես, օրինակ, կլիմայական պայմանների հետևանքով Ղարաբաղի Գյուլիստան գյուղում բնակություն հաստատած ռուս աղանդավորները հիվանդությունների հետևանքով վերջնականապես վերանալուց փրկվելու համար 1846թ. ցրվում են մերձակա գյուղերը[1]: Բացի այդ բերքատվության ցածր մակարդակը ստիպում էր վերաբնակներին՝ որպես հիմնական բնակատեղի ընտրել առավել բերքառատ վայրերը: Գյուլիստան գյուղի ռուս վերաբնակների մի մասը տեղափոխվում է Արևելյան Հայաստանի Ելենովկա, Կոնստանտինովկա և Դիլիջան գյուղերը[2]: Իսկ Ղարաբաղը որպես հիմնական բնակության վայր ընտրած ռուս վերաբնակները Դիզակի, Վարանդայի և Ջրաբերդի սակավահող հողատարածությունների հաշվին հիմնում են Նիկոլաևկա, Կարյագինո, Սկոբոլևկա, Լևոնարխ ռուսաբնակ գյուղերը[3]:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ եթե հաստատման սկզբնական շրջանում ռուս վերաբնակները պատուհաս դարձան Ղարաբաղի բնակչության համար, քանի որ ազատ հողատարածությունների բացակայության պայմաններում նրանց հողով ապահովելը տեղի էր ունենում տեղական գյուղաբնակչության հողատարածքների հաշվին, ապա հետագայում հայ և ռուս բնակչության միջև հաստատվում են տնտեսական կապեր:

Ե) ՀԱԿԱԱՎԱՏԱՏԻՐԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱԿԱՑԱՐԱԿԱՆ ԵԼՈՒՅԹՆԵՐԸ ՂԱՐԱԲԱՂՈՒՄ

19-րդ դարի 30-50-ական թվականները Արևելյան Հայաստանում, այդ թվում՝ Ղարաբաղում նշանավորվում են հակաավատատիրական և հակացարական ելույթներով, որոնք պայմանավորված էին ծանր և չհամակարգված հարկային համակարգի, հարկահավաքության ընթացքում կիրառվող կամայականությունների և բռնությունների հանգամանքով:

Անդրկովկասում 8618 մարդ, այս մասին տե՛ս Исмаил-Заде Д., ***Русское крестьянство в Закавказье 30-е годы XIX-начало XX в.,*** *Москва, 1982, с. 38-39*

[1] Долженко В., ***К истории образования русских поселений Закавказья 1830-1840-е гг.,*** *«Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն. անցյալը, ներկան և ապագան» միջազգային գիտաժողովի նյութեր, էջ 318*

[2] *ՀԱԱ, ֆ. 133, ց. 1, գ. 329, թ. 285-293*

[3] Բալայան Վ., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 247*

1822թ. վերացվեց միայն խանական վարչակարգը, սակայն խանական հարկային համակարգը չնչին փոփոխություններով շարունակեց պահպանվել մինչև 1840-ական թթ.: 1822թ. խանության վերացումից հետո մտցվել էր պարետային կառավարում, և հարկաչափը, ըստ օրենքի, պետք է որոշվեր գավառական դատարանում՝ բնակիչների կողմից ընտրված անդամների կողմից, սակայն իրականում այն որոշում էր պարետը[1]: Ռուսական վարչակարգի հաստատումը մասնակիորեն միայն թեթևացրեց բնակչության դրությունը, քանի որ չարաշահումները, զեղծումները, «տեղական բարձր դասի»՝ իշխանությունների կողմից հովանավորվելու դեպքերը շարունակում էին մեծ չափերի հասնել, ինչը երբեմն լցնում էր ժողովրդի համբերության բաժակը՝ հուզումների պատճառ դառնալով:

Ղարաբաղի գավառը բաժանված էր մահալների, որոնք ղեկավարում էին մահալների նայիբները, վերջիններս էլ չարաշահումների գլխավոր հեղինակներն էին: Նայիբների պարտականությունն էր հետևել մահալների կարգուկանոնին, մինչդեռ իրականում գողություններն ու սպանությունները տեղի էին ունենում նայիբների մասնակցությամբ: Հարկահանությունը ևս իրականացվում էր նայիբների միջոցով, որոնք գործընթացն իրականացնում էին կամայականությունների ու բռնությունների ուղեկցությամբ:

Շուշիի հերոսական պաշտպանությունից հետո նրա բնակիչներին թվում էր, թե կառավարությունն ինչ-որ ձևով կփոխհատուցի իրենց մատուցած ծառայությունները և կնվազեցնի հարկերը, բայց սխալվում էին, որովհետև ցարական կառավարությունն այս ուղղությամբ ոչինչ չձեռնարկեց, ավելին՝ նրա լուռ համաձայնությամբ հայ բնակչությունը ստիպված էր հարկեր վճարել նայիբների, նրանց յասաուլների, մահմեդական աղաների և բեկերի օգտին: 1828թ. ցարի հրամանագրով պարետների իրավունքներն ու պարտականությունները կանոնակարգվեցին. դա առանց փոփոխությունների հաստատեց գոյություն ունեցող իրավիճակը: Այն հնարավորություն տվեց պարետներին, մահալների բեկերին, նայիբներին և յուզբաշիներին՝ ավելի մեծ թափ հաղորդելու չարաշահումներին և կամայականություններին:

Ղարաբաղի գավառում «ռուսական օրենք» բառը հեգնանք էր առաջացնում: Սամադ սուլթանին՝ քոչվորական համայնքներից մեկի ցեղապետին, երբ

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 349*

փորձել են զգաստացնել օրենքով, նա, խփելով գրպանին, ասել էր. «Ես լավ գիտեմ ռուսական օրենքը, փառք աստծո, այն այստեղ բավականաչափ է»[1]:

Ռուս աստիճանավորների և մասնավորապես պետական ծառայության մեջ գտնվող տեղացի պաշտոնյաների կողմից աշխատավորությանը ճնշելու, հարստահարելու մասին ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում 1829-1830 թթ. Ղարաբաղն ուսումնասիրելու գործուղված Դ. Զուբարյովը: Նա գրում է. «Հայերն այս երկրում ամենից հավատարիմն են մեր կառավարությանը, և կարելի է ասել, ամենաազնիվը հասարակ ժողովրդի մեջ... Ղարաբաղի տեղական իշխանությունը, հայերի դեմ ինչ-որ նախապաշարմունքներ ունենալով, ճնշում է նրանց շատ աններելի կերպով: Իզուր հայերը դիմում են արդարադատությանը, նրանց բավարարում են միայն ծեծելով»[2]: 1830թ. հունիսի 10-ին գեներալ-ադյուտանտ Ստրեկալովին ներկայացրած իր զեկույցում Զուբարյովը, ներկայացնելով Ղարաբաղում տիրող իրավիճակը, գրում է. «Մահալների նայիբները Ղարաբաղում ճնշում են բնակիչներին և մեծ անկարգություններ անում, բայց Վարանդայի մահալի նայիբ պրապորշչիկ մելիք Խուդադադը[3] գերազանցել է բոլոր մյուսներին: Լինելով անբարոյական և հարբեցող, նա իր հարբած և անզուսպ ծառայողների խմբով անցնում է գյուղերը, հարբում և հարբած վիճակում, առանց որևէ պատճառի, խիստ պատիժների է ենթարկում բնակչությանը...»[4]:

Զուբարյովը գրում է նաև Շուշիի ոստիկանապետի օգնական Կազիմ բեկի մասին, որը բացահայտ կերպով բնակիչներին կողոպտում է, նրանցից կաշառք վերցնում, ծեծում և այլն: Քաղաքի բնակիչներն ընդհանուր բողոք և դժգոհություն են հայտնում, բայց շնորհիվ իշխան Ի. Աբխազովի հովանավորության՝ Կազիմ բեկը մնում է իր պաշտոնում:

Զուբարյովը վկայում է, որ թալանը և գողությունը Ղարաբաղում մեծապես իշխում էին: Դրա համար ձևականորեն ցարական օրենքով պատիժ էր սահմանված: Իրականում ցարական կառավարությունը պատժելու փոխարեն աչք էր փակում պետական պաշտոնյաների և տեղական բարձր դասի ներկայացուցիչների անկարգությունների դեմ[5]:

---

[1] Иваненко В., ***նշվ. աշխ.,*** *էջ 209*
[2] *АКАК, т.VII, док. 412, с. 464*
[3] *Մելիք Խուդադադը ցարական պաշտոնյա էր, Մելիք-Զումշուդ Շահնազարյանի թոռը*
[4] *АКАК, т. VII, док. 413, с. 464-465,* Ալլուբաբյան Բ., ***Արցախի պատմությունը սկզբից մինչև մեր օրերը,*** *Երևան, 1994, էջ 183*
[5] Պարսամյան Վ., ***Յարիզմի գաղութային քաղաքականությունը Հայաստանում,*** *I մաս, Երևան, 1940, էջ 142*

Ղարաբաղում տիրող չարաշահումների մասին վկայություն է տալիս ռուս պաշտոնյա Ն. Նեֆեդեևը, որը, 19-րդ դարի 30-ական թթ. լինելով Ղարաբաղի գավառում, իր նկարագրության մեջ ներկայացրել է Ղարաբաղի գավառի Զանգեզուրի մահալի նայիբ «Ագլինցովի դեպքը»: 1835թ. հունիսի 22-ին գեներալ-մայոր Կ. ֆոն Կրաբբեն Վրաստանի կառավարչապետին տեղեկացնում է Զանգեզուրի մահալի բնակիչների՝ Ագլինցովի դեմ բողոքի մասին: Կառավարչապետը Ագլինցովին ժամանակավորապես հեռացնում է պաշտոնից և «դատական գործ» հարուցում: «Հետաքննությունը պարզել էր», որ բողոքներն անհիմն են, փաստեր չկան: Բողոքողներն ու բողոքի ներքո ստորագրողները խստորեն պատժվեցին, իսկ 1836թ. հունվարի 31-ից Ագլինցովը նորից նայիբ էր Զանգեզուրի մահալում: 6 ամսվա ընթացքում մահալի բնակչությունից ապօրինաբար 17 հազար ռուբլի արծաթով[1] հարկ գանձելու պատճառով՝ Ագլինցովըիր իսկ փրկության համար հեռացվեց պաշտոնից: Ն. Նեֆեդեևն իր նկարագրության մեջ ներկայացրել է նաև Շուշիի ոստիկանապետ «Կորգանովի գործը»: 1834թ. հունվարի 9-ին նրա չարաշահումների մասին քաղաքի բնակիչները բողոք են ներկայացնում գեներալ Կ. ֆոն Կրաբբեին, որն ընթացք չի ստանում: Քաղաքի բնակչությունը 1834թ. նոյեմբերի 29-ին կրկին պարետին է ներկայացնում 200 հոգու ստորագրությամբ բողոքը, որտեղ Կորգանովը մեղադրվում էր կաշառակերության և բռնությունների մեջ: Հարուցվում է քրեական գործ՝ կանխատեսելի ընթացքով. բողոքարկուների մեծ մասը հետ են վերցնում իրենց բողոքները, իսկ մնացածները՝ խստորեն պատժվում: 1836թ. հուլիսի 20-ին կառավարչապետը համարելով, որ բողոքները մտացածին են, գործը փակում է, իսկ 1837թ. հունվարին Կորգանովը նայիբ է նշանակվում Իգիրմիդորդի մահալում:

Ռուս պաշտոնյա Ա. Նեֆեդեևը «Ղարաբաղի նկարագրության մասին» փաստաթղթում չարաշահումների և անկարգությունների պատճառը տեսնում է պարետների ինքնիշխանության, բեկերի կառավարման և սահմանված կարգերից ու պարտավորություններից զատ բնակչությանը կամայական հարկերով ծանրաբեռնելու մեջ[2]:

Վերոնշյալ դեպքերը, որոնք ներկայացրել էր Ն. Նեֆեդեևը, բացառիկ երևույթ չէին Ղարաբաղում, դրանք արտացոլում էին տվյալ ժամանակա-

---

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджанев 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с. 352.*
[2] *Նույն տեղում, էջ 349*

շրջանում վարչական մարմիններում տիրող քաոսը, ապօրինությունները, բռնությունը և այլն: Բնակչության շահերը ոտնահարվում էին, հազվադեպ բարձրացող բողոքի ձայները՝ խեղդվում: Իսկ ցարական կառավարության կողմից նշանակված աստիճանավորները, զգալով իրենց անպատժելիությունը, ավելի ու ավելի էին աշխուժացնում իրենց գործունեությունը՝ աշխատանքային ծառայությունը համարելով հարստության կուտակման աղբյուր:

Նայիբները հաճախ համագործակցում էին մելիքների (այս դեպքում՝ գյուղի ավագի, գեղջավագի) հետ: Թերևս, այդ փաստը վկայող մի օրինակ. նայիբը մելիքին կարգադրում է, որ վերջինս բանվորներ ուղարկի՝ Արաքսի վրա կամուրջ կառուցելու համար: Մելիքը հայտարարում է, որ անհրաժեշտ է 50 մարդ, իսկ ճանապարհին յուրաքանչյուրից վերցնելով 1-2 ռուբ. արծաթով կաշառք՝ նրանց հետ է ուղարկում: Իրականում այդ գործը կատարելու համար անհրաժեշտ է 10 մարդ[1]:

Գյուղերը պարբերաբար շրջագայելու ընթացքում հարկահանության ժամանակ նայիբներին ուղեկցում էր յասաուլների մեծ «շքախումբը», որոնք էլ իրենց հերթին մեծ պատուհաս էին Ղարաբաղի բնակչության գլխին: Յուրաքանչյուր գյուղ գնալու ժամանակ յասաուլին առաջին հերթին հյուրասիրում էին, բայց նա հրաժարվում էր դրանից՝ ասելով, որ չի ուտի և չի խմի՝ մինչև իրեն չտան **«դիշքիր»**, այսինքն՝ ատամների աշխատանքի համար վարձատրություն: Մի գյուղից մյուսը տեղափոխվելու համար յասաուլը իր ձին թողնում էր բնակիչներից մեկի մոտ, փոխարենը գյուղից մեկ այլ ձի վերցնում: Վերադառնալուց հետո, եթե յասաուլին թվում էր, թե իր ձիուն լավ չեն կերակրել, ապա «հանուն կառավարության նա պետք է պատժեր խնամողին»[2]:

Նայիբը չուներ մշտական բնակատեղի և գյուղից գյուղ էր տեղափոխվում: Նրա ժամանումը շատ ծանր բեռ էր բնակիչների համար: Նայիբները հաճախակի փոփոխվում էին: Ժողովրդի մեջ տարածվել էր հետևյալ տեսակետը. «Չենք հասցնում կշտացնել մեկին և մեզ են տալիս մեկ այլ սովածի, որը նոր ագահությամբ ձգտում է հարստության»[3]:

Բռնաճնշումների և կամայականությունների տիպիկ օրինակ կարելի է համարել 1837թ. նոյեմբերի 25-ին գրված՝ Պարսկաստանից Զանգեզուրի

---

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с. 350*
[2] *Նույն տեղում*
[3] *Նույն տեղում, էջ 351*

Ուզ (Ույծ) գյուղում վերաբնակեցվածների խնդրանքը. «Մեզ Պարսկաստանից այս պրովինցիայում է վերաբնակեցրել կոմս Պասկևիչ-Էրիվանսկին և տվել է յուրաքանչյուր ընտանիքին 1 չետվ. ցորեն, 1 եզ, 1 կով և մենք մեկ տարի լավ ենք անցկացրել: Դրանից հետո մեր ղեկավարները դարձել են գայլեր և սկսել հոշոտել մեզ: Մեկը մեկ կովից վերցրեց 30 ռուբ.՝ արծաթով հարկ, երկրորդը՝ հացահատիկի համար 20 ռուբ., երրորդը՝ եզան համար 40 ռուբ.: Դրանից հետո սկսեցին գանձել բոլոր հարկերը և պարտավորությունները, բեռնակրի դիմաց՝ 30 ռուբ. և վերջապես, ստիպել են գերան կրել: Մինչև այդ ժամանակը և այժմ մենք չգիտենք՝ որքան ամենամյա հարկ պետք է վճարենք և պարտավորություն կատարենք, նրանք մեզանից վերցնում են, ինչքան ուզում են»[1]: Նրանք խնդրում էին հստակեցնել իրենց հարկերն ու պարտավորությունները:

1837թ. նոյեմբերի 26-ին բողոքի ձայն են բարձրացնում Զանգեզուրի մահալի Պարկագյուտ գյուղի բնակիչները. «Սահմանված հարկերը նայիբների կողմից հաստատվելուց հետո երկու անգամ մեծացնում էր պարետը, որը մշտապես Շուշիի ամրոցում էր գտնվում և իր սեղանի համար ամեն օր գանձում էր 1 ռուբլի՝ արծաթով: Յուրաքանչյուր 6 ամիսը մեկ նայիբները փոխվում էին: Նայիբի յուրաքանչյուր ճաշի համար պահանջվում է 1 ոչխար, մեկ լիտր սարաչինի օղի, կես լիտր յուղ, նրա խոհարարին՝ 5 ռուբ.՝ արծաթով, ծառային՝ 4 ռուբ.՝ արծաթով, միրզային՝ 12 ռուբ., իսկ իրեն՝ 50 ռուբ.՝ արծաթով դրամ: Նայիբն ունի 10 ծառա, որոնք մեր ձիերն են օգտագործում և վերադարձնելու համար գանձում էին 1 ռուբ.՝ արծաթով»[2]:

1837թ. նոյեմբեր-դեկտեմբերին, իրենց դրությունը բարելավելու խնդրանք են հղում նաև Զանգեզուրի մահալի Գորիս գյուղի բնակիչները, ովքեր մատնանշելով իրենց հողերի անբերրիությունը, գրում են, որ ամեն տարի ղեկավարության կողմից 2 բեկ, բերքի հաշվառման ժամանակ հաշվի չառնելով բերքի չափը, նշանակում են նույն հարկը, ինչից բացի նրանցից փող էին վերցնում[3]:

Վերը նշված բոլոր փաստաթղթերն արտահայտում էին Ղարաբաղի բնակչության բողոքն անկանոն հարկահավաքությունից և ցարական աստիճանավորների չարաշահումներից: Հարկաչափը որոշվում էր գավառական դատարանում, որը պետք է հաստատեր պարետը, սակայն

---

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с.368*
[2] *Նույն տեղում*
[3] *Նույն տեղում, էջ 369*

իրականում այդ գործը կատարվում էր այլ կերպ. պարետն իր անձանց ուղարկում էր գյուղերը՝ բերքի իրական չափը գրանցելու համար, նրանք գյուղում սակարկում էին բնակիչների հետ՝ ինչ-որ բան ստանալու և հարկերը քիչ գրելու համար: Շուշիի բնակիչների խոսքերով՝ հարկահավաքները, որոնք ընտրվում էին չքավորներից, չունենալով ոչ մի ունեցվածք, միանգամից հարստանում էին[1]:

Փաստորեն, հարկահավաքներն ու պարետը կամայականորեն էին տնօրինում հավաքված հարկերը, ուստի Ղարաբաղի գավառից սկզբնապես նախատեսված եկամուտը բավականին նվազեցված չափերով հասցվում էր պետական գանձարան, իսկ կուտակված ապառքի համար պատասխանատու էր հարկատու բնակչությունը:

Բացի սահմանված հարկերից և պարտավորություններից, Շուշիի բնակչությունը ճնշվում էր բնակարանային պարտավորությունից: Շուշիի լավագույն տները վերցվում էին նրանց տերերից՝ տրամադրվելով աստիճանավորներին[2]:

Օրենքով պաշտպանված չէին նաև Շուշիի առևտրականները: Ն.Նեֆեդեևի՝ Շուշի ժամանման ժամանակ ոստիկանի մտրակով ծեծվել և բանտ էր նետվել Միքայել Թառումյանը՝ քաղաքի պատվավոր անձանցից մեկը: Վերջինս այդ կապակցությամբ բողոք է գրում մահմեդական նահանգների կառավարիչ Կ. Կրաբբեին, ինչն անհետևանք է մնում[3]:

Ծանր էր նաև Շուշի քաղաքի արհեստավորության վիճակը: 1837թ. նոյեմբեր-դեկտեմբերին բողոք-խնդրանք են հղում նաև Շուշի քաղաքի մի շարք արհեստավորներ. «...Անցած տարվա հունվար ամսից մեզանից 200 ռուբ. ռուսական արծաթով փող է հավաքվել և մեզ համար անհայտ է մնացել՝ դա որպես հա՞րկ, որպես տուգա՞նք, թե՞ որպես պարտք է գանձվել: ...Մենք՝ արհեստավորներս, այժմ հայտնվել ենք ծայրահեղ թշվառ վիճակում»[4]:

19-րդ դարի 30-ական թթ. երկրորդ կեսին բռնաճնշումներն և անօրինություններն այնքան էին ծավալվել, որ Ղարաբաղի բնակչությունը հարկերը թեթևացնելու խնդրանքով 1837թ. դիմում է Նիկոլայ 1-ին ցարին. «... մենք կատարում ենք տեղական ղեկավարության պահանջները և ենթարկ-

---

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с.354-356*
[2] *Նույն տեղում, էջ 354*
[3] *Նույն տեղում*
[4] *Նույն տեղում, էջ 369*

վում բռնությունների այն աստիճան, որ կորցնելով մեր սեփականությունը՝ այժմ գտնվում ենք ամենաչքավոր վիճակում, մեզանից ամենահարուստները գտնվում են անհամար պարտքերի մեջ»: Ղարաբաղի բնակչությունը խնդրում էր ցարին չափավոր հարկեր սահմանել, որպեսզի հնարավորություն ունենային վճարումներ կատարելու[1]: Բողոքն ուներ իր բացատրությունը. 1826-1828 թթ. ռուս-պարսկական պատերազմում ռուսական կողմին ցույց տված օգնության դիմաց Ղարաբաղի բնակչությունը որոշակի արտոնություններ էր ակնկալում, ուստի ցարական պաշտոնյաների կողմից իրենց բաժին հասած չարաշահումներն անակնկալ էին: Այս ամենով հանդերձ՝ անհերքելի փաստ էր, որ ցարական աստիճանավորների չարաշահումները չէր կարելի համեմատել պարսկական անտանելի բռնաճնշումների հետ:

Ղարաբաղի տնտեսությանը ծանր հարված էր հասցնում հատկապես շինարարական աշխատանքների ժամանակ պահանջվող աշխատուժը, որի թիվն ամեն տարի փոխվում էր: Աղյուսակի տվյալները որոշակիորեն ներկայացնում են տիրող իրավիճակը: (Աղյուսակ 14)

Ըստ տարեթվերի	Բանվորների թիվը	Բեռնակիրների թիվը
1826	300	74
1827	450	590
1828	599	699
1829	359	455
1830	359	644
1831	3656	631
1832	5200	365
1833	710	227
1834	252	137
1835	1100	815
1836	1100	3500
1837	900	815

Բանվորներից ու բեռնակիրներից բացի՝ ամեն տարի հավաքվում էր 150 հոգանոց սահմանապահ պահակախումբ: Շինարարական աշխատանքների ժամանակ գյուղատնտեսական աշխատանքներից կտրվում էին նաև բանող անասունները: Այսպես, օրինակ, Շուշիում գտնվող գնդի շտաբ-բնակարանի կառուցման համար անտառում կտրվել էր 7250 գերան, իսկ

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с.372*

դրանք տեղ հասցնելու համար օգտագործվել է 3900 զույգ ցուլ: Քաղաքում ամեն ամիս ոստիկանապետ Դոլուխանովի /Դոլուխանյան/ պահանջով 100-170 ձի էր հավաքվում: Այն բնակիչները, որոնք չէին կարողանում ձի տրամադրել, վճարում էին 50 կոպեկից մինչև 2 ռուբ. 50 կոպ.՝ արծաթով[1]: Ձիերն օգտագործվում էին ջուր կրելու և աստիճանավորների ընտանիքների համար:

Ձիեր էին պահանջվում նաև Ղարաբաղ ժամանած պատվավոր հյուրերի համար. դրանք տրամադրելուց գյուղացիները երբեմն հրաժարվում էին: Այսպես, օրինակ, 1863 թ. Ջրաբերդի որոշ գյուղացիներ հրաժարվում են երիվարներ տրամադրել գավառում շրջագայության եկած Պրուսիայի արքայորդի Ալբերտին և նրան ուղեկցող շքախմբին: Գործն ունենում է կանխատեսելի վախճան. գյուղացիները ենթարկվում են խիստ պատժի՝ գանակոծության[2]:

Ղարաբաղի բնակչության ճնշման և հարստահարման վերը նկարագրված դեպքերի ուսումնասիրությունը հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Ղարաբաղի խանության վերացումից մինչև 1830-ական թթ. վերջը Ղարաբաղի բնակչությունը միայն բողոք-խնդրանքներ էր հղում ղեկավար շրջաններին, որոնք լավագույն դեպքում անարձագանք էին մնում, հակառակ դեպքում բողոքարկուները ենթարկվում էին խստագույն պատիժների:

Իրադրությունն առավել սուր բնույթ է ընդունում, երբ 1840թ. Ռուսաստանի կենտրոնական նահանգների օրինակով ռուսահպատակ տարածքներում անցկացվում է վարչական և դատական բարեփոխում: Դրանով առավել մեծ չափեր են ընդունում հարկերը, աճում է աստիճանավորների թիվը, ինչը հանգեցնում է դժգոհությունների: Բարեփոխմամբ օրինականացվում է ամենաանն շան հանցանքի դեպքում ինչպես արական, այնպես էլ իգական սեռի ներկայացուցիչների պատիժը: Այժմ դժգոհ գյուղացիների թվին ավելացել էին արհեստավորները, առևտրականները, ավատատերերի մի մասը, որոնցից ցարական կառավարությունը խլել էր հողերը կամ զրկել էր բեկի կամ աղալարի կոչումից[3]:

Բարեփոխումը փաստորեն ոչնչով չթեթևացրեց, այլ հակառակը՝ առավել ծանրացրեց ժողովրդի վիճակը 1840-ական թթ. սկզբներին: Այդ շրջանում համարյա ամբողջ Կասպիական մարզում ժողովուրդն անհնազան-

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с.366*
[2] *ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, գ. 84, թղթ. 58, թ. 163-170*
[3] Агаян Ц., ***Крестьянская реформа в Азербайджанев 1870 году,*** *Баку, 1956, с. 156*

դությունից անցում կատարեց խռովությունների: Այս մասին Լեոն գրում է. «Ռուս յանցագործ բիւրօկրատիային միանգամայն յաջողուեց ամբողջ Ղարաբաղը գերի դարձնել Թուրք բէկերին, որոնց հարստահարութիւնները շատ անգամ էին առիթ դառնում գիւղացիական ապստամբութիւնների»[1]:

1840թ. բարեփոխումից հետո չարաշահումները և անկարգություններն առավել ուժեղացան: Փաստաթղթերից մեկում ասվում էր. «Ղարաբաղի կառավարման համակարգի բարեփոխումից հետո առանց չափազանցության կարելի է ասել, որ գողության և ավազակության գրեթե ոչ մի հանցագործություն չի հետաքննվել դատական կարգով»[2]:

Սկսած 1840-ական թթ. սկզբներից՝ հուզումներ ծայր առան Ղարաբաղի գավառի տարբեր գյուղերում, որոնք շարունակվեցին մինչև 1850-ական թթ.:

1841թ. Ղարաբաղում մեծ աղմուկ էր հանել Շուշիի ուեզդի Զարդանաշեն կամ Վերին Թաղավարդ գյուղում կատարված դեպքը: Զարդանաշենցիները բողոք են ներկայացնում գյուղի կալվածատեր Հովսեփ բեկ Մադաթյանի դեմ՝ նկարագրելով իրենց ծանր դրությունը և հարկահանությունը: Ցարական կառավարությունը, բնականաբար, պաշտպանեց Մադաթյանի շահերը: Այդ մասին ներքին գործերի նախարար կոմս Լ. Պերովսկին գրել է. «Այդ առիթով անցկացված հետաքննությունը պարզել է բողոքի ամբողջ անարդարացիությունը և բնակչությանը հարկ վճարելու հրաման է արձակվել»[3]: Չնայած հրամանին և տեղական ոստիկանության ջանքերին՝ հուզումները շարունակվում են: Արդյունքում՝ գործը հանձնվում է դատական վերանայման: Կասպիական պալատի քրեական և քաղաքացիական դատարանի 1842թ. մարտի 20-ի որոշմամբ՝ անկարգության և անհնազանդության 12 գլխավոր հրահրիչները ենթարկվեցին մեկամսյա ազատազրկման: Եթե ապագայում նրանք նորից հրաժարվեին հարկատվությունից, այդ դեպքում կպատժվեին օրենքի ամբողջ խստությամբ: Չնայած դրան՝ զարդանաշենցիները համառորեն շարունակեցին չենթարկվել Մադաթյանի հրամաններին՝ կասկածի տակ դնելով նրա կալվածատիրական իրավունքների օրինականությունը: Զարդանաշենցիների գործով դատավարությունն ավարտվեց նրանով, որ Անդրկովկասի գործերով կոմիտեն, լսելով գործը, որոշեց, որ Մադաթյանը Զարդանաշեն գյուղի օրինական տերն է, և նրա

---

[1] Լէօ, ***Մահմանամէջ,*** *Աթէնք, 1990, էջ 101*
[2] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. I, с. 31*
[3] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 11*

բնակիչները պատկանում էին ինչպես նրա հորը՝ Պետրոս-բեկ Մադաթյանին, այնպես էլ իրեն՝ Հովսեփ Մադաթյանին: Մյուս կողմից՝ կոմիտեն գտավ, որ խռովարարներին անպատիժ թողնելը ծանր հետևանքներ կունենա և վտանգավոր օրինակ կարող է ծառայել մնացած գյուղացիների համար:

Անդրկովկասի գործերով կոմիտեն հանձնարարում է Կովկասի կառավարչապետին զարդանաշենցիների համար պատիժ սահմանել՝ առավել նվազ մեղավորներին թեթև պատիժ և ժամանակավոր աքսոր Սիբիր: Կովկասի կառավարչապետ Ե. Գոլովինի հանձնարարությամբ 13 մարդ ռազմաքրեական օրենսգրքի 223-րդ հոդվածով զրկվեց ունեցվածքի իրավունքից և ճիպոտահարվելուց հետո ուղարկվեց տաժանակիր աշխատանքի[1]:

Վարչադատական բարեփոխման անցկացման շրջանում, երբ դեռ չէին հստակեցվել ավատատերերի և գյուղացիների միջև իրավահարաբերությունները, 1841թ. հուլիսին հուզումներ սկսվեցին Ղարաբաղի Կարագյադուկ գյուղում: "Закавказскийвестник"-ը գրում է, որ «Կասպիական պալատի քրեական և քաղաքացիական դատարանը Ղարաբաղի գավառի Կարագյադուկ գյուղի բնակիչներին և Միրզա Յուսուֆի, Միր Հաշիմի և Հաջի բեկի ժառանգորդներին հրավիրում է՝ լսելու առաջինների՝ վերջիններից ազատություն պահանջելու գործի մասին որոշումը»: Սակայն Անդրկովկասի կառավարչապետ Ա. Նեյդգարտը մերժում է ռուսական օրենքները Անդրկովկասում կիրառելու փաստը՝ նշելով, որ մահմեդական գավառներում բնակիչների սեփականության իրավունքները դեռևս որոշված չեն[2]:

Թաթար բեկերի կողմից հայ բնակչության ճնշման ու շահագործման վկայությունն է Դիզակի Բանազուր գյուղի դեպքը, որը մեծ աղմուկ էր հանել 1849-1850 թթ. ընթացքում: Այս մասին արխիվային վավերագրերը բավականին ծանրակշիռ տեղեկություններ են հաղորդում:

1849թ. փետրվարին Դիզակի Բանազուր գյուղի բնակիչները բողոք-խնդրանքով դիմում են Ներսես կաթողիկոսին՝ նկարագրելով այն տանջանքները, որը նրանք կրում են գնդապետ Ջաֆար-Ղուլի խանից. «Ղարաբաղու պօլկովնիկ Ճափար-կուլի խանն, ի ներքոյ կառավարութեան որոյ գտանեմք իբր ռահաթ, վարի ընդ մեզ հիանալի տանջանօք, և հեղմամբ յանձինս մեր անպատմելի նեղութիւնս, որ հարուածովք, և որ զանազան տուժիւք մինչև

[1] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 11-12.* Գալոյան Գ., ***Ռուսաստանը և Անդրկովկասի ժողովուրդները***, *Երևան, 1978, էջ 242*

[2] *Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в., ч. II, с. 13-14*

անգամ յամենայն կենցաղավարութենէ այժմիկ զրկեալ սովալլուկ եղեալ՝ մատնեալ կամք լուսաւորչեան ծնունդքս անօրէն բռնադատութեան նորա»[1]: Դիմելով կաթողիկոսին՝ նրանք խնդրում էին. «Ողորմած Հայր, զչարագործ վարումն նորա ընդ մեզ թշուառականացս մանրամասնաբար թուել ծանրութիւն վարկանիմք Սրբութեան Ձերում, այլ միայն զողբալի տեսարանն, որով անօրէնն այն ած և արկանել ետ ընդդէմ կրօնի մերոյ զփիլոն քահանային մերոյ տէր Մինասայ ի շանն, և ստիպեաց զժողովուրդն ծնրադրութեամբ հետևել այնմիկ, պատուիրելով թէ այդ իցէ ձեզ սուրբ և քահանայ, որոյ աղագաւ և յիշեալ քահանայն նեղասրտեալ վախճանեցաւ յայնժամ: Քանի՞ անձինս ի մէնջ գանահարութեամբ մեռուցեալ է որպէս և ի 1848 ամի պահանջմամբ 350 մանէթ դրամ ի Բաղդասար Մարտիրոսովէն, գանելով սպան զնա, ի նեղ անկեալ բնակիչք գեղջ մերոյ ցրուեցան ամենեքեան յայլ և այլ տեղիս, ջանալով զերծուցանել զինքեանս ի գերութեանէ նորա, վասն որոյ երկոտասան տունքս անցեալ ի վիճակ Վրաստանի...»[2]:

Իր հերթին բանազուրցիների ծանր վիճակի մասին Ներսես կաթողիկոսին է դիմում Սարգիս վարդապետ Ջալալյանցը. «Յաւելում և զայս ամենախոնարհաբար թե՝ ես իսկ մտի ի գիւղն Բանազուր, տեսի զողորմելի դրութիւն այնոցիկ հայոց, տեսի և զաղի արտօսր այրեաց և որբոց անտերունչ մնացելոց, որք երանի կտային հարց իւրեանց և նախնեաց, զի ոչ ծնան ի ժամանակս Ջաֆարղուլի խանի»[3]:

1849 թ. մայիսի 31 թվագրված արխիվային մի վավերագրում Հովհաննես քահանա Երեմյանը հայտնում է, որ Բանազուր գյուղի բնակիչները, փախչելով Ջաֆար Ղուլի խանի չարչարանքներից, ապաստան էին գտել Ղարադաղում. «Ըստ բանաւոր պատուիրանաց Ձերդ Բարձր Արժանապատուութեան, տաց զցուցումն վասն ողորմելի արանց բանազօրեցւոց, որք յայսմ ամի յերեկոյի ջրօրհնեաց ժողովեալ ի տուն ումեմն ղարատաղլուեցւոյ Գրիգոր Նիազովի ուտէին զհաց և չէին աւարտեալ ողորմելիքն զհացկերութիւն իւրեանց, յանկարծ թափեցան ի տուն անդր արք ինն տաճիկք ի ծառայից Շափառ-ղուլի աղայի և կապեալ զամենին ընդ միմեանս սաստիկ գանիւ վարէին արտաքս հանդերձ կանամբք և որդւովք իւրեանց, յայնմ սաստիկ պահու ձմրան և որպէս գերի անողորմաբար

[1] *Վաւերագրեր Հայ եկեղեցու պատմութեան, գիրք Թ, էջ 169*
[2] *Նույն տեղում*
[3] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 145, վավ. 212, էջ 2*

հարկանելով առաջի իւրեանց արկեալ տանել կամէին, և նոցունց աղաղակ և վայք բարձրացեալ յերկինս հասանէր»[1]:

Իր հերթին Ներսես կաթողիկոսը 1849թ. ապրիլի 26-ին գրություն է ուղարկում Կովկասի փոխարքա Մ. Վորոնցովին՝ նկարագրելով Ջաֆար Ղուլի խանի կողմից իրականացված դաժանություններն ու սպանությունները. «Ձերդ Պայծառափայլությանը հատուկ արդարամտությամբ իհարկե անհրաժեշտ կհամարեք անցկացնել խիստ և օրինական հետաքննություն Ջաֆար Ղուլի աղայի նման գործողությունների համար»[2]: Ի պատասխան բողոքագրի՝ 1849թ. մայիսի 4-ին Մ. Վորոնցովը գրել է, որ Ջաֆար Ղուլի խանի արարքների իսկությունը պարզելու համար գործի քննությունը հանձնել է իշխան Բեհբութովին, իսկ անձամբ ինքը կարծում է, որ գործի էությունը չափազանցված է: Ապա Վորոնցովը շարունակել է. «Ինչ վերաբերում է քահանա Մինասին հասցված վիրավորանքների գործին, ապա այստեղ ես իմացել եմ, որ այն տեղի է ունեցել դեռևս 1843թ. և իմ նախորդի ժամանակ վերջնականապես լուծվել էր: Այդ պատճառով իմ կարծիքով այն վերաբացել հնարավոր չէր, իշխան Բեհբութովը Ձերդ Սրբազնությանը կներկայացնի այդ գործից քաղվածք»[3]:

Գործի քննությունն ավարտվում է նրանով, որ 1849թ. նոյեմբերի 30 թվագրված արխիվային մի վավերագրում Մ. Վորոնցովը Ներսես Աշտարակեցուն գրել է. «Արդյունքում գեներալ-մայոր բարոն Վրանգելը ամփոփել էր, որ իր կողմից Շամախիի նահանգի կառավարման ամբողջ ընթացքում չի ստացվել ոչ մի բողոք Ջաֆար Ղուլի աղայի կողմից բանազուրցիներին ճնշելու, հակառակը՝ նրա հեզահամբույր և զիջող վերաբերմունքը իր հպատակ գյուղացիների նկատմամբ կարող է օրինակ ծառայել Ղարաբաղի պրովինցիայի մնացած գյուղացիների համար»[4]: Վերջում Մ. Վորոնցովն ավելացրել էր, որ բանազուրցիների բողոքն անհիմն է, ինչը պարզվել է մանրամասն քննությունից հետո:

Բանազուր գյուղի գործն ավարտվեց նրանով, որ գնդապետ Ջաֆար Ղուլի աղան, զրպարտություն համարելով հայերի բողոքը, խնդրում է կաթողիկոսին միջոցներ ձեռնարկել, որ Գանձակ փախած 11 տուն հայերը ետ վերադառնան իրենց բնակավայրը: Այս մասին ավելի մանրամասն

---

[1] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 211 ա, թ. 5*
[2] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 215, թ. 2, ռուսերեն*
[3] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 215, թ. 12, ռուսերեն*
[4] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 145, վավ. 217, թ. 16-21, ռուսերեն*

տեղեկություն է տալիս մեկ այլ վավերագիր. «Այժմ ես պարտք ինձ համարելով՝ Ձեր Վեհափառութեան իմացնում եմ-նախ՝ որ ես ահա վաթսուն տարեկանից աւելի եմ, որ մինչև յիմայ տիպայ ինձ հպատակեալ հայերն ինձանից ոչինչ օրէնքիցն դուրս բան չի ծնվիլ, այժմ որպէս կարելի է ինձանից այդպէս վատ բաներ գոյանայ, դեռ որ աւելի ծանօթացել եմ աշխարհումս քանի մի զանազան գործերի և փորձել, մանաւանդ որ Նորին Կայսերական Մեծութեան հովուութեան տակին եմ և տեսնում եմ զանազան ազգեր էլ կան, որ նա ամէն մէկին իւրեանց օրէնքովն տանում է, կամ թէ մեր նախնեաց անից, որ առաջուան ժամանակին Ղարաբաղին տիրող են էլէլ, ոչինչ վատ բան դիպայ իւրանց հպատակներն դուրս չի եկել»[1]: Իր անմեղ լինելը նա պատճառաբանում է նաև այն հանգամանքով, որ իր հպատակ հայերն ամենահնազանդն ու ամենաանվնասն են, և իրեն պետք չէր նրանց բռնաճնշումների ենթարկել[2]:

Փաստորեն, Բանազուր գյուղի դեպքը վերոնշյալ մյուս դեպքերի նման ցարական կառավարության կողմից ստացել էր իր «սպասված» լուծումը:

Բանազուր գյուղի օրինակը, ըստ էության, միակը չէր: Վավերագրերից մեկը պատմում է Ղարաբաղի՝ Շուշուաղալա, ինչպես նաև Սգաքար, Նորաշեն և Ձեյվա գյուղերի բնակիչների մահմեդական խաներից կրած հարստահարությունների մասին: Վավերագիրը թվագրված է 1850թ. օգոստոս՝ ուղղված կաթողիկոսին: Այստեղ կարդում ենք. «Զբազմատեսակ նեղութիւնս և վիշտս կրելով օր ըստ օրէ ի ձեռաց բարբարոս տէրանց, ընդ որոց կամք ի ծառայութեան ի վերջին շունչ հասեալ, ստիպեցաք ի մերոց վշտաց խնդրամատոյց լինել առ հոգևոր Տէրդ Ազգի մերոյ իբր գլխոյ եկեղեցւոյ, քանզի մեք բնակիչքս Շուշուաղալու և Սգաքար գեղջ գոլով հարկատու իշխանաց տաճկաց հատուցանելով զի վերայ մեր եղեալ զհարկս և տուժեալ բազմիցս աւելորդովք, ոչ կարեմք զերծանել ի դառն տառապանաց եկելոց ի նոցանէ ի վերայ մեր, որոց տառապեցուցեալ զմեզ իբր գերւոյ ոչ տան թոյլ կատարել մեզ զքրիստոնէական մեր զաստուած պաշտութիւն»[3]: Աղբյուրների պակասը հնարավորություն չի տալիս այս դեպքը լրիվությամբ լուսաբանելու:

1849-1850 թթ. խոշոր հակաավատատիրական ելույթ տեղի ունեցավ Զանգեզուր գավառի Տեղ գյուղում: Ելույթն ուղղված էր Տեղի կալվածատեր

---

[1] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 224, թ. 24-26*
[2] *Նույն տեղում*
[3] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 157, վավ. 400, թ. 1-3*

Ասադ բեկ Ռուստամբեկովի դեմ: Մոտ 700-800 տուն ունեցող գյուղը ստրուկն էր դարձել Ասադ բեկ Ռուստամբեկովի, որն, ինչպես ապացուցում էին գյուղացիները, գյուղին տեր էր դարձել մի կեղծ թղթի միջոցով[1]: Այս մասին ժողովուրդը հայտնում է գավառապետ Ավետիս Մատվեևիչ Մուրաչովին: Հետագա դեպքերի մասին տեղեկություն ենք ստանում գյուղի քահանա Սահակ Բաբայանի՝ Ներսես Աշտարակեցուն ուղղված նամակից՝ թվագրված 1850թ. մայիսի 10: Ինչպես փաստաթղթում է նշվում, Մուրաչովը «սպառնացաւ գրիլ և յայտնիլ զմէնջ նահանգապետին Ղարաբաղայ կնիազ Թարխանովայ, որպես խռովարար և խարդախախոս ծանուցիլով նմա զժողովուրդսն մեր և վասն այնպիսի սպառնացեալ Մուրաչովայ , քանի մի անձինք յօժարեցան ըստ կամաց նորա գրիլ և ցուցանիլ թէ այս գիւղ պատկանի Ասադ բէկին և յետ գրութեամբ իւրեանց խնդրիցին և ինձ ի տեղի նոցա ստորագրիլ»[2]: Այնուամենայնիվ, գյուղացիներն այս մասին հայտնում են իշխան Թարխանովին, որը խոստանում է ուսումնասիրել գործը: Սակայն ուսումնասիրության փոխարեն Թարխանովի ուղարկած աստիճանավորները գյուղացիներին բավարարում են գանակոծությամբ և բանտարկությամբ: Իսկ Թարխանովի ուղարկած հերթական աստիճանավորը, գյուղացիներին հարկադրելով ստորագրել, գյուղը կրկին ամրագրում է Ասադ բեկին[3]:

Ինչ վերաբերում է «գլխավոր խռովարար»՝ Տեղ գյուղի քահանա Սահակ Բաբայանին, ապա Մատենադարանի արխիվային վավերագրերը բավականին հանգամանալից տեղեկություններ են հաղորդում: 1850թ. հունվարի 18-ին կաթողիկոսին ուղղված նամակում գործի նկատմամբ իր հետաքրքրությունն էր հայտնում Անդրկովկասի կառավարչապետ իշխան Բեհբութովը[4]: Ի պատասխան նրա հարցման՝ կաթողիկոսը հայտնում է, թե քահանային կանչել է Թիֆլիս[5]: Իրադրությանն անձամբ ծանոթանալու համար Տեղ գյուղ է ժամանում ինքը՝ գավառապետ իշխան Կոնստանդին Թարխանովը: 1850թ. ապրիլի 29-ին Աշտարակեցուն ուղղված իր նամակում Կ. Թարխանովը քահանայի պահվածքը բացատրում է կրոնական

---

[1] Գյուղն իր կալվածքներով հանդերձ՝ հնում պատկանել է Տաթևի վանքին, ապա հայոց իշխաններին, այնուհետև համարվել է արքունական կալվածք, որին հետագայում կեղծ շնորհագրով տիրացել էր Ռուստամ բեկը՝ Ասադ բեկի հայրը

[2] Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 145, վավ. 220, թ. 1 և շրջերես

[3] Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 220, թ. 1 և շրջերես

[4] Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 218, թ. 1

[5] Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 219, թ. 1

շարժառիթներով, որ նրա նպատակն էր «ազատել իր հավատակիցներին կալվածատեր-մահմեդականի իշխանությունից, չնայած այդ կալվածատերն առաջիններից մեկն էր Ղարաբաղում, որն իր հպատակների հետ այնպես լավ և արդար է վարվում, որ մինչև այժմ նրանցից ոչ մի բողոք չի ստացվել»[1]: Ահա թե ինչպես էր ցարական պաշտոնյան բացատրում գյուղացիական հուզումների պատճառը՝ տալով նրան իրականությանը չհամապատասխանող որակումներ:

Գյուղում տիրող իրավիճակի և իր անմեղության մասին 1850թ. մայիսի 10-ին Ներսես Աշտարակեցուն ուղղված իր նամակում քահանան գրել է. «Թեպէտ բազումք ցանկան յայտնիլ զնեղութիւն յիւրեանց բարձրագոյն իշխանութեան, բայց խստիւ արգիլին ի բեգայ իւրեանց և սաստիկ պատուհասին որպես և պատահեցաւ Կօռնիձորցի քահանայի որդւոյն, որ վասն խնդրելոյն զայցելութիւն ի նորին պայծառափայլութեան կնիազ Վորոնցովայ ի լինիլն իւր ի Շուշի յետ մեկուսանալոյ նորուն անտի կնիազ Վօրօնցովի պատժեցաւ չարաչար իւրոյ բեգայ և եղեւ գանահար յոյժ»[2]: Քահանային ուղղված մեղադրանքները շարունակվում են նաև հաջորդ տարիներին: 1852թ. ապրիլի 30-ին Բեհբութովը դիմում է Աշտարակեցուն՝ հանձնարարելով քահանային տեղափոխել այլ գավառ[3]: Ի վերջո, 1853թ. դեկտեմբերի 4-ին Ղարաբաղի հայոց վիճակային կոնսիստորիայի հրամանագրով Սահակ Բաբայանն իր ընտանիքով տեղափոխվում է Օրդուբադի գավառ[4]:

Զանգեզուրում բռնաճնշումները շարունակվել են նաև հետագա տարիներին, այս մասին «Մեղու Հայաստանին» գրում է. «Մի քանի գյուղեր տեսնում ենք Ղարաբաղու ինքնակոչ բեկերի տիրապետութեան տակ, որոնք ժողովրդին այն աստիճան նեղում են, որ շատերը սգում ու ողբում և անիծում են իրանց ծնուած օրերը: Արդարև ինչպե՞ս կարելի է դիմանալ այս թշուառներին, երբ բէգերը Շուշում նստած հրամաններ են ղրկում գիւղացւոց և ստիպում են, որ մինչև իրանց գալը ոչինչ չանեն. բայց թէ երբերբ որ իրանց կամքը կհրամայէ և գալուց յետոյ երբ կանեն իրանց բարբարոսական պահանջները՝ բոլոր ստացուածքից 30-40%»: Հոդվածագիրն անդրադարձել է նաև աշխատանքային պարտավորությանը. «Մօտ 8

[1] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 221, թ. 10-12*
[2] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 145, վավ. 220, թ. 1 և շրջերես*
[3] *Նույն տեղում, թղթ.145, վավ. 227, թ. 13-14*
[4] *Նույն տեղում, թղթ. 145, վավ. 234, թ. 1*

տարի է, որ Զանկեզօրում ճանապարհներ են շինում Շուշվից Նախիջևան, Գորիսից անտառը և այս ճանապարհների վրա ձրիապես բանում են Զանկեզօրցիք»[1]:

Քահանային խռովարարության մեջ մեղադրելու Տեղ գյուղի դեպքը միակը չէր եղել: Ղարաբաղի գավառապետ Թարխանովի՝ 1850թ. ապրիլի 29-ին կաթողիկոսին ուղղված վերոնշյալ վավերագրից հայտնի է դառնում նաև, որ Մարաղա գյուղի բնակիչները քահանայի դրդմամբ հրաժարվել են ենթարկվել կալվածատեր Շամիր-խան Բեգլյարովին, սակայն Բաղդասար մետրոպոլիտի միջամտությամբ անկարգություններն ավարտվել են: Նույն փաստաթղթում Թարխանովը նշել էր նաև, որ հուզումներ են բռնկվել նաև Ղարաբաղի մի քանի այլ գյուղերում, որոնց գլխավոր հրահրիչները դարձյալ քահանաներն էին[2]: Վերոնշյալ դեպքերն էլ պատճառ են դառնում, որ Բաղդասար մետրոպոլիտի հատուկ կարգադրությամբ քահանաները լրիվ մեկուսացվեին աշխարհիկ գործերից:

Ըստ էության, եկեղեցու սպասավորները, լինելով ժամանակի քիչ թե շատ ուսյալ մարդիկ, հնարավոր է, որ եղել են հուզումների առաջնորդներ, բայց ոչ երբեք հրահրիչներ, քանի որ վերոնշյալ ելույթների հիմքում ընկած էին սոցիալական խոր պատճառներ, որոնք չնչին իսկ առիթի դեպքում վերաճում էին հակասության: Հուզումների հրահրման արդյունքում նրանց մեղավոր ճանաչելը կամ դժգոհությունների անձնավորումը ինքնակալության մեզ ծանոթ հեռահար քաղաքականություն էր:

Այսպիսով, եթե մինչև 19-րդ դարի 30-ական թթ. վերջը Ղարաբաղի գյուղացիությունն իր դրությունը բարելավելու համար բավարարվում էր անպատասխան և անհետևանք խնդրագրերով ու բողոքագրերով, ապա 19-րդ դարի 40-50-ական թթ. անցնում է պայքարի առավել վճռական ձևերի: Դժբախտաբար, չի կարելի ասել, որ պայքարի այս ձևը որևէ դրական արդյունքի հասցրեց, այլ, ինչպես ցույց է տալիս փաստաթղթերի ուսումնասիրությունը, հուզումների օջախ հանդիսացող բնակավայրերում խնդիրը լուծվում էր հօգուտ կալվածատիրոջ:

---

[1] *«Մեղու Հայաստանի», թիվ 50, 29 դեկտեմբեր, 1873*

[2] *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 145, վավ. 221, թ. 10-12*

Н. Шахназарян

С благодарностью посвящается моей жене,
бесконечно влюбленной в свои карабахские высокогорья

В ТЕСНЫХ ОБЪЯТИЯХ ТРАДИЦИИ: ПАТРИАРХАТ И ВОЙНА

Введение

Женщины отнюдь не игнорировались в традиционных этнографических и антропологических работах благодаря заинтересованности антропологов проблемами родства и брака. На уровне полевой работы поведение женщин было исчерпывающе описано. Двусмысленность с которой социальная/ культурная антропология обращалась к теме женского заключается не в сфере эмпирических исследований, а скорее в сфере их (женщин) репрезентации. Иными словами проблема лежит на общетеоретическом и аналитическом уровнях. Проблема собственно - в женской аналитической «невидимости», что требует анализа самой эмпирической категории «женщина» (в той же мере как конструктов «семья», «брак», «домашнее хозяйство»).

Вместе с тем обнаружились принципиальные различия в интерпретациях, которые давали женщины-этнографы и мужчины-этнографы в отношении жизненных позиций и сущностных свойств женщин. Эти различия рассматриваются в общем и в перспективах конкретных культур в работах западных антропологов[1]. Феминистские антропологи увидели свою главную задачу в деконструировании мужских предубеждений путем фокусирования внимания на самих женщинах, на записи и анализе утверждений, ощущений и позиций самих женщин. Было много сказано о привилегированном статусе женщины-этнографа в отношении исследований женщин, связанной с формулой “нужно самому быть таким, чтобы понять это”.

Феминистская антропология, таким образом, столкнулась с задачей переработки и переопределения антропологической теории в целом: “По мере того, как все большее число феминисток обнаруживало, что цели женского движения не могут быть достигнуты посредством метода “добавь и размешай”, примененного в отношении женщины, ученые, ориентированные на женские исследования, обнаружили, что не только антропология, но и вся

---

[1] *См., например:* Ardener, Edwin. ***“Belief and the Problem of Women”, in S. Ardener, ed., “Perceiving Women”*** *London: Dent, 1975; Rohrlich-Leavitt, Ruby; Sykes, Barbara; Weatherford, Elizabeth. “Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives”, in Rayna Reiter, ed.; “Toward an Anthropology of Women”. NY: Monthly Review Press, 1975;* Мур Г. ***Феминизм и антропология: история взаимоотношений // Введение в гендерные исследования.*** *Ч. 2. Харьков, СПб: “Алетейя”, 2001*

академическая наука не могут быть вылечены от сексизма (дискриминация по признаку пола) посредством простого добавления женщины в список исследуемых предметов”[1].

Отношения, складывавшиеся между феминистской теорией и этнологией (антропологией), претерпели несколько этапов, начиная с критики мужской системы предрассудков внутри самой дисциплины антропологии, с критики пренебрежения женщиной и искажения ее образа. Следующая фаза базировалась на критической переработке универсальной категории “женщина”, которая сопровождалась столь же критичным взглядом на вопрос о том, действительно ли женщина так хорошо приспособлена к тому, чтобы изучать других женщин. Это привело к страхам по поводу “геттолизации”[2] (то есть возможного формирования поддисциплины в рамках антропологии) этой сферы исследований уже внутри антропологии как дисциплины. Однако в результате этих обсуждений антропология женщин стала находить новые подходы и переопределять свой собственный проект уже не как “исследование женщин”, но как “исследование гендера”.

Фокус исследований в гуманитарных науках (этнология, социология) в последнее время смещается на изучение маргиналов, девиантов. Такое смещение обусловлено тем, чтобы установить баланс между традиционными исследованиями высших социальных слоев и элит (публичной стороной жизни) и “немых”, “молчащих” категорий общества. Предложенная Эдвином Арденером теория “молчащих групп” показывает, что доминантные группы генерируют и контролируют доминантные модусы человеческого выражения. “Немые”, “молчащие” группы, напротив, наслаждаются тишиной: к этому их вынуждают структуры доминирования[3]*. К одной из единиц категории “немых” относятся женщины, которым в основном и посвящено данное исследование. Если традиционная наука неизменно концентрировала внимание на эксплицитно-демонстративной стороне жизни, то новая современная наука обращается к культурному анализу повседневности, отталкиваясь от посылки, что субъективное восприятие прошлого и настоящего дает новое прочтение и источников и реальности. Так, детальное исследование женского опыта, его субъективное изучение возможно, или даже наверняка, поколеблет те исторические модели, которые учитывают лишь мужской опыт и обосновывают мужскую власть.*

---

[1] Boxer, Marilyn. ***“For and about Women: The Theory and Practice of Women’s Studies in the United States”, in N. Keohane, M.Rosaldo and B. Gelpi, ads., “Feminist theory: A Critique of Ideology”. Brighton: Harvester Press,*** *1982; цит по: Мур Г. Указ. соч. С.564*

[2] Мур Г. ***Феминизм и антропология: история взаимоотношений.*** *С. 588*

[3] *Там же. С. 585*

В представленной работе впервые предпринимается попытка аналитического описания положения женщин в обществе карабахских армян. С выбранных позиций тема в антропологической науке практически не разработана, хотя трудно переоценить значение отношения полов для развития и воспроизводства культуры (общества). Существует убеждение, что в «традиционном» армянском обществе имела место гармония гендерных взаимоотношений. Власти женщины в доме, “над половником” *(tany shirephy tzerkes a*), приписывается преувеличенно большая роль. Однако эта “власть” сильно зависит от множества измерений, таких, например, как возраст, локальность проживания семьи[1]. Доказать факт угнетения женщины, выявив конкретные механизмы этого явления, на сегодняшний день, как выяснилось, непростая задача.

В то же время, исследования в области маскулинности за последние двадцать лет показали, что существует иерархия и внутри мужской субкультуры. Они отразились в спорах о разных маскулинностях: верхнее звено, верхушка пирамиды - гегемонная, или доминантная маскулинность[2].

Цель данной книги - изучить существующую гендерную композицию в современном Карабахе и отразить господствующие гендерные установки. В соответствии с этой целью предстоит решить следующие исследовательские задачи:

Во-первых, описать гендерный контекст культуры, детально изучив дискурсы, воспроизводящие существующий гендерный порядок (современный обыденный и публичный дискурсы, анализ фольклорных текстов);

Во-вторых, установить диспозиции, определяющие социальный статус женщины (“нормы” и “отклонения” внутри этих статусов) и дать развернутое описание и научный анализ каждой из женских позиций посредством озвучивания аутентичных “голосов” самих женщин;

В-третьих (одна из центральных задач исследования), деконструировать, демифологизировать и демистифицировать основы патриархатных политик; сделать видимыми эти политики через проговаривание и описание рутинизированных повседневных практик, ускользающих из-под контроля сознания. Этой же цели подчинен анализ ветеранских историй последней войны в

---

[1] *Ср.:”...половник был носителем исключительно важного знака, ибо он олицетворял функции распределения пищи в семье, принадлежал старшей хозяйке дома, был как бы олицетворявшим ее власть скипетром, к которому не смели прикоснуться младшие женщины семьи”. См.:* Маркарян Э. С., Арутюнов С. А., Барсегян И. А., Енгибарян С. Е., Мелконян Э. Л., Мкртумян Ю. И., Сарингулян К.С. ***Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры).*** *АН Арм. ССР. Ереван. 1983. С. 253*

[2] *См. подробнее: Connell R. Gender and Power. 1987;*
The Gendered Society Reader. ed. M. Kimmel, A. Aronson. NY Oxford Oxford University Press

Карабахе (см. гл. 4), который показывает, что патриархат как идеология может ущемлять интересы не только женщин, но и молодых мужчин.

Таким образом, фокусом исследования являются социально обусловленные взаимоотношения полов в неотрадиционном (со)обществе в перспективе конкретной группы (карабахских армян), а также механизмы конструирования гендерных отношений и факторы, вызывающие их трансформацию через женскую субкультуру, а также культурные стереотипы, связанные с этим кругом вопросов.

Хронологические рамки исследования охватывают в основном современный период, начиная с конца 80-х гг. 20 века. Таким образом, в эпицентре исследования находится современное карабахское общество, пережившее вооруженный конфликт (последние 15 лет), войну, то есть общество, находящееся на изломе времен, претерпевающее трансформации. Трансформации эти настолько динамичные, что видны одному поколению людей. Однако, по существу, эти временные рамки гораздо шире, поскольку экскурсы в историю вооружают исследователя объяснительными инструментами и категориями. Так, в качестве иллюстраций приводятся описания и более ранних периодов. Что касается географических пределов исследования, они по большей части ограниченны одним из пяти районов Нагорного Карабаха - Мартунинским с райцентром в Мартуни. Выезды в другие города и села позволяли судить о репрезентативности собранных сведений. Работа в других населенных пунктах Нагорного Карабаха (города Степанакерт и Шуши (другой вариант Шуша), села Чартар, Ашан, Гиши, Гаце, Мадагис, Амарас, Ванк, Дагназ, Мехмана, Азёх, Хунушинак, Мачкалашен, Карвин и целый ряд др.) дополнила и обогатила мартунинский материал.

Книга состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографического списка, а также приложения (собранные автором тексты самих участников исследования/информантов) и фотографий.

В главе первой, основанной на анализе некоторых проекций структуры языка, фольклорных текстов и авторских интервью, описывается дискурсивное поле гендерных отношений в исследуемом регионе. Она посвящена рассмотрению гендерных аспектов лингвистических практик, производящих и воспроизводящих отношения господства и подчинения, и представляет собой критику лингвистических форм патриархатного дискурса. Автор считает, что изложение этого материала вводит в исторический и современный контекст исследуемой культуры, освобождая его от многих разъяснений в ходе последующего анализа. Кроме того, трудно переоценить значение доминирующих дискурсов в регуляции и контроле друг друга членами общества. Безусловным, по мнению автора, является и то, что эти дискурсивные

практики способны задавать векторы и корректировать социальное поведение членов сообщества.

В задачу второй и третьей глав входит описание типовых вариантов женских статусов, “нормальных”, “правильных” (социальные роли замужних женщин и вдов) и отклонений от “нормы” (разведенные и незамужние (за чертой определенного возраста) женщины), выведенных по основному ценностному критерию, принятому в исследуемой культуре - диспозиции к браку.

Вторая глава состоит из двух структурно связанных частей. В первой из них исследуются нарративы, поведение, ролевые установки, связанные с “самым правильным” статусом - замужней женщиной, то есть, что значит быть “настоящей” женщиной по-карабахски. Кроме идеалов женственности и приемов их конструирования, здесь также затрагиваются проблемы сексуальности и взаимоотношений на микроуровне, что дополняет эту картину. Во втором параграфе рассматриваются некоторые аспекты женского безбрачия в Карабахе (вдовы, старые девы, разведенные), а также намечается показать, как конструируется образ вдовы в исследуемой культуре и какие смысловые нагрузки несут в себе подобные конструкции; какие поведенческие стратегии реально демонстрируют вдовы и каков их статус в обществе. В фокусе исследования оказались устные истории женщин, овдовевших в результате военных событий. Глава написана на основе многочисленных структурированных и глубинных интервью.

Дальнейшая логика выстраивания текста на первый взгляд “ломается”: сначала за единицу структуры берется социальная позиция, статус, состояние в браке, потом вдруг критерий меняется, фокусируясь на событиях. Но при вдумчивом прочтении можно ухватить внутреннюю связь этих явлений и в конечном итоге логику самого перехода, которая подчиняется освещению жизненно значимых событий, всерьез повлиявших не только на трансформацию гендерной конфигурации в обществе, но и на жизнь в регионе в целом. Это карабахская война и экономическая (трудовая) миграция мужчин, неразрывно связанная с последствиями первой. Не случайно практически во всех взятых интервью фигурируют слова “это было до/после событий”, не конкретизируя, какие события подразумеваются - все знают какие.

Третья глава также состоит из двух параграфов. Эта часть работы посвящена теме “женщина и война”, “материнство и война”. В первом параграфе описываются изменившиеся в постсоветский период условия, и достаточно подробно анализируется положение женщины, разведенной дефакто - речь идет о женах мигрантов. Здесь же описывается феномен гастарбайтерства и его последствия для женщины. Во втором параграфе интенсивно используется информация одного человека, наиболее адекватно, по мнению автора,

отражающего более или менее типичные мотивации и стратегии поведения женщин-воинов.

В четвертой главе предпринимается попытка показать, как конструируются идеалы гегемонной/доминантной маскулинности в обществе патриархата и как эти идеалы используются для мотивирования активной позиции на переднем фронте войны. Последняя глава важна тем, что вносит некоторое равновесие в фабулу книги, приглашая к трибуне одну из групп мужского сообщества - молодых людей. В ней анализируются основания молодежных солидарностей в контексте войны. Эти солидарности и идеалы, взращенные и функционирующие под вездесущим давлением традиционного канона, могут быть смертоносны по своим последствиям для самих же акторов в описанной социальной игре. Образно говоря, последняя часть книги - это эссе «о корове, мечтавшей стать гамбургером», как остроумно выразился герой одной современной мультипликации.

В заключительной части подводятся итоги исследования, говорится о перспективах трансформаций гендерного порядка в регионе в пику патриархатной модели. Обсуждается позиция самих женщин, их собственные оценки своего положения.

Как писалась эта книга: источники и методы работы с ними.

Исследование основано на разнообразных источниках, в том числе оригинальных, собранных автором в ходе многолетних наблюдений, опросов аудио и видеосъемок. Их можно классифицировать так: печатные, в том числе нетиражные, виртуальные; письменные (рукописи, дневники, письма); устные (структурированные и неструктурированные интервью), устнописьменные (опросы-анкетирования), фото- и видеоисточники.

По мнению автора, для исследования идеальных конструкций человеческого сознания с множественностью различных интерпретаций одних и тех же феноменов необходима качественная методология. Речь идет обо всех разновидностях глубинных интервью (биографическое, лейтмотивное, нарративное, фокусированное, свободное) и исследовании одного примера как некоторого единства, гомогенности объекта.

В поисках наиболее адекватных источников информации для решения задач, связанных с отслеживанием микропроцессов и микрополитик “создания гендера” (doing gender), выбран метод “включенного наблюдения” (participant observation). Он предполагает, как известно, проживание в исследуемой культурной среде на правах его обычного члена, естественное подключение ко всем сферам жизни и деятельности изучаемого общества. Ввиду этого с октября 2000 по июнь 2001 года я проживала в г. Мартуни Нагорного

Карабаха для сбора полевого этнографического материала. Наблюдения в процессе непосредственного участия в жизни городка точно записывались в полевой дневник, который велся на протяжении всего пребывания. Работа в средней школе в качестве учителя этнологии в старших классах открыла возможность общаться в молодежной среде (беседы, походы в горы, сочинения на заданные темы), а также с коллективом школы.

В результате интервьюирования зафиксированы беседы, рассказы, фольклорные тексты, биографические сведения местных жителей разных возрастных групп. Центральное место в работе занимает основанный на изучении личности в контексте истории биографический метод исследования, который является частью метода *устных историй (oral histories)*. Другими словами, биографический метод обращает исследователя к конкретным судьбам обычных людей и влияние на них социальноэкономических и политических катаклизмов. Биографический метод прошел немалый путь с 1960-х годов, когда он считался ненаучным. Автобиографии представляют собой "нарративы о практиках, ориентированные на сущностную реальность и истину, где истина рассматривается с уникальной позиции автора, который одновременно и является рассказчиком, и рассматривает себя в качестве такового"[1], это способ "постичь объективность из субъективности"[2].

Классическое автобиографическое исследование строится на таких базовых понятиях как контекст, аутентичность, референциальность и рефлексивность[3]. Встает также серьезная методологическая проблема - каким образом можно использовать рассказы о жизни. В задачи биографическо-нарративного интервью входит стимулирование участников исследования/информантов на рассказы (нарративы) о своем жизненном опыте. Коммуникация в процессе такого интервью подобна коммуникации в повседневности, она протекает в форме непринужденной беседы, а её ход может задаваться интервьюером, как в определенном тематическом русле, так и предоставляться свобода в выборе тем и сюжетов повествования (автор чаще шла вторым путем). В случае с информантами в Мартуни живое интересное общение, касающееся непосредственно собеседника, фактов его жизни, географии передвижений по стране, свадьбы, кажется, не только не утомляло людей, но и вызывало

---

[1] Й. П. Руус, ***Контекст, аутентичность, референциальность, рефлексивность: назад к основам автобиографии.*** *С. 10 // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997*

[2] Берто Д., ***Полезность рассказов о жизни для реалистичной и значимой социологии.*** *С. 16. // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997*

[3] Й.П. Руус, ***Контекст****.... С.10*

умиление и ностальгию по прошлым временам. При этом подобного рода нарративы выступают как разновидность ретроспективной рефлексии.

Незначительную методическую проблему представляет здесь то, что Л. Альтюссер назвал “ретроспективной телеологией”, когда собственным решениям в прошлом post factum приписывается гораздо больше смысла и рациональной целенаправленности, чем это могло быть на самом деле. Здесь можно говорить о биографическом конструкте, который явно связан с контекстом настоящей жизни участника исследования/информанта. Выяснить, вычленить, что в интервью из “тогда” и что из “сейчас” - задача исследователя уже на стадии анализа результатов полевого материала. Мне как инсайдеру, человеку из описываемой культуры, в этом смысле яснее открывалась картина селекции информантом повествуемых событий, учитывая некоторые пласты собственного фонового, контекстуального знания что, в свою очередь, тоже является интересной “информацией” для выявления ценностных ориентаций информанта[1]. Что касается непосредственной реализации методики биографических нарративов в “поле”, то наиболее охотно откликались на неё люди старшего поколения в отличие от молодых людей, опасающихся сплетен и кривотолков.

Метод изучения одного случая (Case Study) применен в главе о женщине-воине. Выбор средств микроанализа обоснован тем, что “он позволяет достичь желаемой глубины скорее, чем “пилотажные” построения глобальных процессов... и он же, как никакой другой, позволяет не упустить из виду “маскарад” гендерных проявлений”[2].

Одним из методов сбора информации было так называемое структурированное интервью, задуманное вначале как анкетирование (с помощью специалиста по гендерным исследованиям Эльзы-Баир Гучиновой было составлено 53 вопроса по гендерной тематике для замужних женщин и вдов). О раздаче и сборе анкет речь не шла, проводилась продолжительная индивидуальная работа с каждым респондентом по отдельности, чтоб разъяснить суть поставленных вопросов, требующих не односложных ответов.

При поддержке В. М. Аванесяна, профессора истории нового времени, преподавателя Арцахского Государственного Университета и группы студентов-историков удалось проанкетировать 81 информанта/респондента (79 женщин и двое мужчин) на русском и армянском языках. Некоторые из анкет остались недописанными из-за крайней занятости опрашиваемых женщин.

---

[1] *Ср.:* Абу-Лугход Л., ***Полевые исследования послушной дочери // Женская устная история: гендерные исследования /*** *Сост.* А. Пето. Б.: ***«Центр издательского развития»,*** *2004. С. 271-299.*

[2] Пушкарева Н.Л., ***Гендерная методология в истории // Гендерный калейдоскоп****. М. 2002. С. 73.*

Структурированные интервью было сложно провести, но легче обработать его результаты.

Ответы на его вопросы, возможно, прольют свет на гендерное поведение конкретных индивидов в карабахском обществе, как то: гендерные представления, суждения и оценки, их соотношение с традицией, распределение статусных ролей, критерии “женственности” и “мужественности”, разделение труда в семье, проблемы номинального и реального лидерства в семье, проблемы морально-этического характера, воспитание детей (различие подходов в зависимости от пола ребенка).

Большие трудности вызвал перевод текстов и прочих материалов. Однако они показались незначительными по сравнению с трудностями, которые заключались в сфере эмоционального восприятия - каждый из участников исследования/информантов нес в себе впечатления войны и в процессе беседы настроение сильно менялось (доходило часто до слез и причитаний, особенно, у средней и старшей возрастных групп).

Помимо того, автору была доступна еще одна важная категория источников - это статистические данные ЗАГС и архив бракоразводных дел районного суда за последние десять лет (с 1990 г.). Эти сведения составили информационный костяк параграфа о фактических вдовах гастарбайтеров/иммигрантов.

Каждая категория охарактеризованных источников охватывает какой- либо или несколько аспектов темы. Так, материалы ЗАГС о рождаемости и смертности воссоздают конкретную картину в числах: состояния рождаемости, смертности, гражданского состояния (межэтнических браков), акты усыновления/удочерения в течение “конфликтных” лет с 1988 г. Архивы суда передают динамику брачной системы, ее изменение в ту или иную сторону, влияние войны на это, заявляемые мотивации расторжения браков и отражение традиционных гендерных представлений, установок и ценностей в судебных формулировках. Так, определенную роль в исследовании сыграл и количественный метод, хотя и вспомогательную.

В качестве источника автором также были привлечены визуальные средства антропологии двух типов. Это просмотр различного рода видеокассет, отснятых самими носителями культуры, с вытекающими отсюда акцентами и представлениями своей реальности. Второй тип - это отснятые автором картины повседневной жизни, визуальная фиксация свадеб, ритуалов, праздников. К этому же типу источников, по-видимому, можно отнести фотоматериал (собранные у информантов и отснятые автором) и артефакты, которые имеются в изобилии.

Технические средства (видеокамера, диктофон) сделали возможным документацию серии подлинных сюжетов и текстов. Собран богатый видео- и аудиоматериал, позволяющий зафиксировать не только сам ритуал, обряд, быт, хозяйственный уклад, поведение (праздничное, траурное, повседневное), но и диалектные особенности местного языка (интонации, акценты, жесты, полилингвистические тексты), мимесис, зафиксировать невербальную культуру информантов через фото и видиосъемку.

Надо сказать, что все перечисленные методы исследования комплементарны и попытка их комплексного применения, предполагается, позволила уловить социальный контекст изучаемого сообщества в его целостности насколько это возможно.

В смысле метода, эта работа - тот случай, когда можно сказать, что теория появилась из практики. Такое утверждение связано с тщательно продуманной методикой и тактикой проведения полевых исследований. Речь идет не только о многомесячном "участвующем наблюдении", но и о том, с каким теоретическим багажом исследователь отправилась в поле. Вполне осознанно до выезда в поле не было прочитано ни одной книги по гендерной теории. Все они осваивались после возвращения с "поля", таким образом, не могли влиять на сбор и интерпретацию материала. Информация попадала на свободную от тисков различных научных парадигм почву, не вгонялась в их прокрустово ложе.

Историографический обзор.

Начало этнографического изучения основных историко-культурных областей Армении было положено во второй половине 19 в. армянским этнографом Ервандом Лалаяном, охватившим в своих публикациях практически все этнографические районы Армении и с определьных областей, населенных армянами. Так, в работе "Арцах" (древнее армянское название Нагорного Карабаха) Е. Лалаян приводит материалы по двум областям: Варанде[1], границы которой сейчас примерно совпадают с территорией Мартунинского района современного Нагорного Карабаха, и Гандзаку. Собранный Е. Лалаяном материал остаётся одним из немногих источников по истории и этнографии района. В работе приводятся сведения о состоянии земледелия, животноводства, производства шелка, домохозяйства. Особый интерес представляют описания семейного этикета, взаимоотношений внутри *гердастана* (большой расширенной патриархальной семьи), верований и ритуально отмеченных дней, четко отражающих гендерные иерархии патриархального сообщества.

[1] Е. Лалаян, ***Труды.*** *Ер. 1988. (на арм. яз.) с. 11-202*

Следующий фундаментальный труд по этнографии Нагорного Карабаха был выполнен профессором Стафаном Лисицианом[1]. Его монография “Армяне Нагорного Карабаха” написана в жанре этнографического очерка в середине 1920-х гг. в результате научной экспедиции в районы Зангезура, Нагорного Карабаха и Нагорного Курдистана. В работе отражены основные аспекты хозяйства и материальной культуры (занятия жителей, поселения, жилище, его интерьер, утварь, пища, одежда), семейно-обрядовой сферы (свадебная, родильная, похоронная обрядность), различные стороны духовной культуры жителей Нагорного Карабаха. Эта работа, кроме того, что воспроизводит контекст гендерных отношений в Карабахе, интересна описанием традиций отходничества в карабахском обществе и влиянии этого фактора на семейный уклад[2].

Кроме того, следует упомянуть брошюру И. П. Петрушевского[3], отражающую некоторые стороны дохристианских верований и культов, наблюдавшихся среди населения края вплоть до 1930 г. Сведения о карабахских селах и их быте можно найти также в выпусках “Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа” (Издание Управления Кавказского Учебного Округа), выходившем в свет в Тифлисе[4].

Все перечисленные труды носят описательный характер. Тем не менее, именно эти детально описанные сцены из повседневной жизни позволяют реконструировать исторические паттерны поведения исследуемой группы, предоставляя возможность проведения параллелей с современными реалиями и, в конце концов, подводя основания для анализа.

Блестящие кавказоведческие работы продолжали выходить и позже, в советский и постсоветский периоды. В 1960-х гг. в ряде районов НКАО работала этнографическая экспедиция Института археологии и этнографии АН Армянской СССР под руководством Дереника Суреновича Вардумяна, и в

---

[1] *См.*: Варданян Л. М., ***Степан Данилович Лисициан (1865-1947 гг.)*** *// Советская этнография. №6. 1986. С. 59- 70*

[2] Лисицян С., ***Армяне Нагорного Карабаха. Этнографический очерк.*** *Ереван: АН Армении. 1992*

[3] И.П. Петрушевский, ***”О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха”,*** *Баку. 1930*

[4] Давидбеков И., ***Село Гадрут, Елисаветпольской губернии Джебраильского уезда.*** *С. 153-192. СМОМПК. Вып 6. Тифлис. 1888;* Израелов Г. ***Село Касапет.*** *Там же;* Ибрагимбеков Б. ***Шушинский уезд: Агдамское общество,*** М.Погосов ***Селение Туг, Селение Мухренес.*** *С. 79-89.* И. Давидбеков ***Джебраильский уезд: сел. Гадрут.*** *С. 113-116.* Юсуф-бек Мелик-Ахназаров. ***Город Елисаветполь.*** *С. 116-120; Занятия шелководством при народных училищах Елисаветпольской губернии в 1889 г. с.229-239. СМОМПК, вып. 11. Тифлис. 1891;* О. Джейранова. ***Селение Чайкенд Елисаветпольского уезда Елисаветпольской губернии.*** *С. 59-100.* Г. Осипов. ***Селение Даш-Алты Шушинского уезда Елисаветпольской губернии.*** *С. 101-136. СМОМПК, вып 25. Отд. 2.Тифлис, 1898*

1970-80-х гг. под руководством Аллы Ервандовны Тер-Саркисянц. Работы последней, в основном, посвящены проблемам современной семьи у армян[1].

Систематическое изучение культуры армян, в том числе и карабахских, было предпринято коллективом авторов в начале 1980-х: Маркарян Э.С., Арутюнов С.А., Барсегян И.А., Енгибарян С.Е., Мелконян Э.Л., Мкртумян Ю. И., Сарингулян К.С. На примере культуры жизнеобеспечения и отдельных ее составляющих эти авторы показывают полифункциональность большинства элементов культуры и образуемых ими комплексов. Кроме базовых, витальных потребностей людей, культура призвана обеспечивать, по мнению авторов, социогенные потребности, например, престижносимволические и эстетические[2]. Фольклору армян Нагорного Карабаха посвящена работа армянского фольклориста А. С. Газиян[3], материалы которой активно использовались мною в главе о языке и дискурсах.

Многие общие вопросы, связанные с семейно-брачным циклом в других культурах кавказского ареала, были прояснены благодаря трудам Я. С. Смирновой[4], Л.Т. Соловьевой[5], Н.Г. Волковой[6], Г.А. Сергеевой[7], Я. В. Чеснова[8] и др.

---

[1] Тер-Саркисянц А.Е., ***"Современная семья у армян Нагорного Карабаха" // КЭС. Т. 6. М. 1976; Она же. Новое и традиционное в современном быту армян Нагорного Карабаха // ПИИЭ.1975. М. 1977; Она же. Изучение структуры сельской семьи у армян // ПИИЭ. 1983. М. 1987; Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX нач. XX в.// КЭС. вып. 9. М. 1989; Армяне. История и этнокультурные традиции. М. "Восточная литература" РАН. 1998***

[2] *Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Авторский коллектив:* Маркарян Э.С., Арутюнов С.А., Барсегян И.А., Енгибарян С.Е., Мелконян Э.Л., Мкртумян Ю. И., Сарингулян К.С. *Ереван: АН Арм. ССР. 1983. С. 37*

[3] Газиян А. С., **Арцах. Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования.** 15. АН Арм. ССР. Ер., 1983 (на арм. яз); Она же. Устное народно-поэтическое творчество Арцаха (обзор). ВОН, №7, 1990. (на арм. яз.)

[4] Смирнова Я.С., ***Положение «старшей» женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование.*** *КЭС. 8. отв. ред.* Гарданов В.К. *М. «Наука». 1984*

[5] Соловьева Л. Т., ***К изучению современной сельской семьи у грузин/ Новое в этнографии.*** *Вып. 1. М. Наука, 1989.* Соловьева Л. Т., ***Родильная обрядность у грузин*** *// ПИИЭ. 1979. Наука. 1983. Она же. Обряды и обычаи грузин, связанные с охраной здоровья детей // ПИИЭ. 1980-1981. Наука. 1984. Она же. Современная свадьба цахуров Азербайджана // ПИИЭ. 1982. Наука. 1986*

[6] Волкова Н. Г. ***У греков Грузии*** *// ПИИЭ. 1974. Наука. 1975. Она же. Ингило // ПИИЭ. 1977. Наука. 1979. Она же. Рехцы //* ПИИЭ. *1978. Наука. 1980. Она же. Армяне Абхазии // ПИИЭ. 1979. Наука. 1983*

[7] Сергеева Г., А. ***Об обычае избегания у народов Грузии*** *// ПИИЭ.1974. Наука. 1975. Она же. Женские головные уборы народов аварской группы Дагестана // ПИИЭ. 1977. Наука. 1980. Она же. Балхарцы // ПИИЭ. 1979. Наука. 1983. Она же. Этнографические наблюдения в Хнове (Дагестан) // ПИИЭ. 1980-1981. Наука. 1984. Она же. Этнографические наблюдения в Азербайджане // ПИИЭ. 1982. Наука. 1986*

[8] Чеснов Я., ***Женщина и культурогенез*** *// Семья, гендер, культура. Отв. ред* В.А. Тишков. *М. 1997; Он же.* ***Представления о человеческом теле в традиционной абхазской культуре*** *// Новое в этнографии. Вып. 1. М. Наука. 1989; Он же. Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении // ПИИЭ. 1980-1981. Наука. 1984*

К числу авторов, занимающихся проблемами Закавказья и в частности Карабаха, относятся А. Б. Крылов[1] и А. Н Ямсков[2]. Их исследования касаются экономических аспектов (землепользование и др.) исследуемого региона.

Описанию гендерного конструирования пространства в культурных традициях Кавказа посвящена книга петербургского ученого Ю.Ю. Карпова[3]. Правила распределения социального пространства, его структурирования, по мнению автора, отражают и воспроизводят отношения власти. Книга является первым исследованием женской субкультуры в традиционной общественной практике народов Кавказа, прямо и опосредованно связанная с женщиной и составляющими ее "мир" явлениями. Этнокультурное своеобразие Кавказа анализируется также в другой его книге под названием "Джигит и волк", связанной с исследованием социально-исторического феномена мужских союзов[4].

Цикл работ армянского этнографа Л. Абрамяна непосредственно затрагивает вопросы взаимоотношения полов. "Беседы у дерева"[5] - его ключевая работа по семиотике и представляет собой этнографический комментарий традиций и верований народов в виде внутреннего диалога автора. В монографии "Первобытный праздник и мифология"[6] проблемы гендерной иерархии в контексте первобытных обществ и мифологии освещаются во второй главе "Первобытная мифология: границы истолкования" (С.с. 69-131). Исходным пунктом книги является противопоставление "торжественного ритуала" и "веселого праздника" в первобытном обществе. Описывая перемещения "верха" и "низа", разграничивая "сакральное" и "профанное", автор интерпретирует проявления последнего (т. е. вульгаризацию официальных праздников) как "иное сакральное"[7]. В контексте данной работы интересны попытки ухватить структуру иерархических отношений. В том же стиле "народнокарнавальных" интерпретаций написана его неопубликованная

---

[1] Крылов А.Б., ***Как в Карабахе землю делили*** *// Новая политика. Интернетиздание.* www.novopol.ru *(дата просмотра 19.08.2004)*

[2] Ямсков А.Н., ***Традиционное землепользование кочевников исторического Карабаха и современный армяноазербайджанский этнотерриториальный конфликт****//Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе (под ред. М. Б. Олкотт и А. Малашенко). М., Московский Центр Карнеги, 1998*

[3] Карпов Ю.Ю., ***Женское пространство в культуре народов Кавказа.*** *СПб. 2001*

[4] Карпов Ю. Ю., ***Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа****. СПб. 1996*

[5] Абрамян Л., ***Беседы у дерева // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира.*** *М. 1979.С. 55-85*

[6] Абрамян Л., ***Первобытный праздник и мифология****. Ер. АН Арм. ССР. 1983*

[7] *Там же. С. 95*

статья “Хаос и космос в структуре массовых народных выступлений (карабахское движение глазами этнографа)”, Ереван, январь 1989г.

На основе конференции в Кембридже, Массачусетс, организованной Зорьяновским институтом в мае 1998 г. в честь 10-летия Карабахского движения сделан сборник статей “Создание Нагорного Карабаха: от сецессии к республике”. В нем помещена и статья Л. Абрамяна “Гражданское общество, рожденное на Площади: карабахское движение в перспективе”[1].

Интерес для исследования представляет работа российского этнолога-арменоведа И.В. Кузнецова[2], написанная также в семиотическом ключе на основе анализа артефактов, фотографий из семейных альбомов, рисунков и других типов полевых материалов. Детальное описание ритуальномифологической функции женской одежды различных локальных групп армян и в особенности их семантические интерпретации делают прозрачными всевозможного рода властные вертикали в отношениях полов, стабильно закодированные в костюмных комплексах. Подобные объяснения, связанные со свойственным людям бинарным мышлением, подспудно проявляют императивные ценностные ориентации армянской культуры, устанавливаются интереснейшие универсальные параллели с древнейшими культурными традициями.

Особый интерес представляет диссертация Артура Мкртчяна под названием: “Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина XIX - начало XX вв.)”[3], оставшаяся незащищенной ввиду смерти автора при загадочных обстоятельствах, кстати баллотировавшегося на пост президента новоиспеченной нагорно-карабахской республики. В рукописи автор сделал попытки исторических реконструкций социальной жизни в армянских селах региона на основе комбинирования полевых исследований и тщательного изучения имеющихся письменных источников. Вслед за этнографическим описанием региона в означенный период, А. Мкртчян детально охарактеризовал социальные и материальные компоненты общественного быта. Последняя глава касается обычаев и норм, регулирующих внутриобщинные и межобщинные отношения в Нагорном Карабахе. Со ссылкой на Ю.И. Семе-

---

[1] Abrahamian L., ***Civil Society Born in the Square: The Karabagh Movement in Perspective.*** *(p.116-134). In: The Making of Nagorno-Karabagh: From Secession to Republic. Ed. by Levon Chorbajian. Houndmills, Basingstoke: Palgrave, 2001*

[2] Кузнецов И.В., ***Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры.*** *М. “Восточная литература” РАН. 1995*

[3] Мкртчян А. А., ***Общественный быт армян Нагорного Карабаха /вторая половина XIX-начало XX вв. / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук.*** *М. Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. 1988. См. также:* Мкртчян А. А. ***Межэтнические контакты в Нагорном Карабахе (вторая половина XIX- начало XX в.)*** *// Межэтнические контакты и развитие национальных культур. Институт этнографии АН СССР. М. 1985*

нова Мкртчян говорит об основном механизме жизнедеятельности сельской общины в терминах взаимопомощи и услугообмена. Эквивалентный взаимопомощи характер носит так называемый *канч* (букв. зов) - деньги, собираемые по случаю свадьбы в пользу супружеской пары[1]. Текст диссертации дает не только последовательное описание значимых событий и явлений, но и описание распределения социального пространства в реалиях сельского уклада. Ссылаясь на данные газеты "Пайлак" (№№ 17, 18, 20), А. Мкртчян также отметил интересный факт, согласно которому "в 1915 г., когда во многих селах Нагорного Карабаха собирали добровольные пожертвования в помощь армянским беженцам из Западной Армении, в с. Тог Дизакской провинции в сборе средств приняли участие азербайджанцы"[2]. В заключительной части работы Артур Мкртчян охарактеризовал Нагорный Карабах как арену сложных политических, этноязыковых и культурных процессов, одну из интенсивных этноконтактных зон[3].

Серия социологических статей в области гендерных исследований представлена на русском и армянском языках в книге "Женщины в развитии: гендерные проблемы современного общества". Исследования касаются проблем положения и социального статуса женщин в Армении в условиях трансформирующегося общества и выполнено Центром гендерных исследований Ассоциации женщин с университетским образованием. Опираясь на данные социологических опросов, проведенных в 1999 г. в г. Ереване и восьми областях Армении, авторы анализируют "положение женщин с высшим образованием в условиях рыночной экономики и формирующегося гражданского общества, степень активности интеллектуального слоя женщин в процессах демократизации, их социальный статус и представленность в органах власти, состояние и перспективы развития женского движения в Армении"[4]. Следующий сборник, вышедший годом позже под названием "Гендерная динамика современного общества. Женщины Армении в 21-м веке", представляет собой публикацию материалов конференции в Цахкадзоре в апреле 2000 г. и также как и предыдущий резумирован на трех языках: армянском, русском, английском. Отмечая факт "дискриминации в отношении женщин в экономической и политической сфере" и "гендерном конфликте в армянском обществе", в аннотации к изданию говорится об отсутствии

---

[1] Мкртчян А.А., *Общественный быт... с. 163*
[2] *Там же. С. 182*
[3] *Там же. С. 183*
[4] *Женщины в развитии: гендерные проблемы современного общества (по результатам социологического опроса). Центр гендерных исследований Ассоциации женщин с университетским образованием. Ереван. 1999*

механизмов формирования государственной политики по обеспечению прогресса в женском развитии[1].

Книга, выпущенная в Армении под редакцией А. Мхитарян и М. Оганян в 2000 г. под названием “Женщина и вооруженный конфликт. Война в Карабахе” также привлекла внимание автора, поскольку представляет собой публикацию жизненных историй (life-stories) 11 женщин, воевавших с оружием в руках наравне с мужчинами на фронтах карабахской войны[2]. Те же исследовательницы в одноименной статье (“Женщина и вооруженный конфликт. Война в Карабахе”) делают попытку анализа войны, увиденной глазами женщин, сквозь призму женских историй. Статья написана на основе интервью с женщинами, которые либо воевали на полях сражений, либо побывали в плену, либо жили во время войны в Карабахе. Мотив участия этих женщин в боевых действиях был в том, что они понесли личные потери (смерть близких, ограбление годами нажитого имущества) в ходе погромов в Азербайджане и начавшейся войне. Однако авторы делают вывод, что даже на войне женщина не теряет своих лучших человеческих качеств: сочувствие, сопереживание к врагу[3]. Статьи Светланы Погосян, написанные на армянском языке, по сути посвящены теме женщины-государства-нации-войны[4]. Перечисленные работы относительно роли женщины в войне были существенным подспорьем при написании главы о женщине-войне.

Западное исследовательское поле также содержит ряд работ, прямо относящихся к выбранной тематике. Сюда входят и специализированные сборники статей, посвященные армянской женщине. Непосредственно Карабаха касались следующие авторы (антропологи, социологи, историки): Нора Дадвик (Nora Dudwich), Клер Мурадян (Clair Mouradian)[5], Рачья Чилингирян (Hratch Tchilingirian), Рон Суни (R. Suny)[6], Стефан Астурян (Stephan Astourian)[7], Виген Четерян (Vicken Cheterian) и некоторые другие.

---

[1] *Гендерная динамика современного общества. Женщины Армении в 21-м веке. Материалы конференции. Цахкадзор, апрель, 2000. Ассоциация женщин с университетским образованием. Ер. 2000*

[2] *Women in Military Conflict War in the Karabakh. Ed. by Armineh Mkhitaryan, M. Ohanyan. Yerevan: Youth Center for Gender Studies. 2001. 162 p.*

[3] Оганян М., Мхитарян А. *Женщина* ***и вооруженный конфликт. Война в Карабахе//*** *ГИ. Харьков. 2001. №6.*

[4] Погосян С., ***Армянка и национально-освободительное движение // Традиции и инновации в армянской культуре.*** *Ереван. 1998. С. 36-39 (на арм. яз.)*

[5] Mouradian C., ***The Mountainous Karabagh Question: Inter-Ethnic Conflict or Decolonication Crisis? //*** *Armenian Review. 1990. 43*

[6] *Suny, Ronald Grigor (1989). Nationalism and Democracy in Gorbachev's Soviet Union: The Case of Karabakh. Michigan Quarterly Review 28, 3 (Fall): 15-36*

[7] *Astourian,* Stephan H**., *In Search of Their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogenesis*** *(p.41-94). In: Nationalism and History: The Politics of Nation Building in Post-Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia. Ed. by Donald V. Schwartz and Razmik Panossian. Toronto: Univ. of Toronto, 1994*

Сугубо тематическую направленность имеют сборники статей, изданные Ереванским государственным университетом совместно с Колледжем Уэллесли. Выступления участниц международной конференции, изданные в формате сборника статей «Голос армянских женщин», касаются таких тем как женская литература, гендерные роли, воздействие армянского геноцида на женскую субкультуру, положение армянской женщины в Стамбуле, современное состояние вещей[1]. Следующее издание из той же серии увидело свет в Лондоне в 1995 г. и называется "Армянская женщина в меняющемся мире". Сборник также затрагивает широкий спектр тем, таких как «женщина и власть в Армении (политика и бизнес)», женское здоровье, исторические перспективы смены социальных и политических ролей, участие армянских женщин в национальном движении, детство в призме политических и экономических факторов[2].

В книге "Дилеммы полевой работы: антропологи в постсоциалистических государствах", изданной Университетом Висконсина, опубликована методологическая по характеру статья Н. Дадвик с ее рефлексиями исследовательского поля[3]. Характеризуя армянское поле, охваченное страстями военного времени, автор говорит о таких явлениях, как политизация повседневности (politicizacion of daily life), жертвенность (victimhood) (p. 18). Статья Н. Дадвик "Нагорный Карабах и политики суверенитета"[4] рассматривает различия в восприятии и концептуализации категорий нация, территория, государство, отчизна среди населения Армении и Азербайджана. В сознании армян нация ассоциируется с нарративами примордиального толка (narratives of primordial affiliation), в то время как в сознании азербайджанцев определяющим критерием является региональная идентичность, в основе которой лежит привязка к территории (base their attachments to territory). Разъясняются современные трактовки понятия самоопределение, которое отсылается к принципу включения (право индивидов и групп участвовать в коллективном принятии решений), чем исключения (право групп настаивать на отделении)[5].

---

[1] *Voice of Armenian Women. Papers Presented at the International Conference on Armenian Women. Paris,France. Ed. By Barbara Merguerian Yerevan State Un-ty and Joy Renjilian-Burgy Wellesley College. AIWA Press. 2000*

[2] *Armenian Women in a Changing World. Papers Presented at the First International Conference of the Armenian International Women's Association. Ed. by B.Merguerian, D. Jafferian. AIWA Press. Belmont, Massachusetts. 1995*

[3] Dudwick N., ***Postsocialism and the Fieldwork of War. In Fieldwork Dilemmas. Anthropologist in Postsocialists States.*** *Ed. By H. G. De Soto and N. Dudwick. The University of Wisconsin Press. 2000*

[4] Dudwick N., ***Nagorno-Krabakh and the Politics of Sovereignty. In Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the Histrory of Armenia, Azerbaijan, and Georgia.*** *Ed. By R.G. Suny. Ann Arbor The University of Michigan Press. 1996. C. 439-440*

[5] *Ibid., p. 431*

В 2003 г. Р. Чилингирян (Лондонская школа экономики и политических наук) представил и защитил диссертацию на степень доктора философии, озаглавленную: “Борьба за независимость на постсоветском Южном Кавказе: Карабах и Абхазия”. Использование библиографических источников трех типов (академическая литература, журналистская и литература по разрешению конфликта (conflict resolution literature) трехмесячным в сочетании с трехмесячным включенным наблюдением существенно расширили исследовательскую базу исследования. Результатом многолетних изысканий стали следующие выводы: суть и мотивации конфликтов в большинстве своем в реструктуризации отношений большинство - меньшинство. С социологической точки зрения, межэтнические споры отражают попытку “непрестижных” (disadvataged) групп преодолеть преграды и барьеры, возведенные государственной системой для сохранения идентичности “другого”, которая, в свою очередь, имеет как объективные, так и субъективные измерения. Доминантная группа, постоянно поддерживая образ меньшинства как “других”, “их”, отчуждает меньшинства и интегрирует свое восприятие группы. Таким образом, обоюдное отчуждение, дистанцирование, приписывание “инако(во)сти” (othering) становится определяющим фактором в негативном процессе продолжения конфликта[1]. В унисон Норе Дадвик автор определяет движение за независимость в Карабахе как деколонизацию[2].

К разряду журналистских исследований относится работа “Малые войны и большая игра” В. Четеряна, в которой автор приводит систематические данные, касающиеся четырех постсоветских государств-сецессионистов, “независимых и непризнанных”: Нагорного Карабаха, Абхазии, Южной Осетии и Чечни[3].

Несмотря на многочисленный список литературы, относящийся к теме исследования, немногие из перечисленных работ, как было видно из обзора,

---

[1] *Отдельная статья Tchilingirian H., Nagorno Karabagh: Transition and the Elite. Central Asian Survey. 1999. 18 (4). P. 454. посвящена освещению роли политических и интеллектуальных элит (экономическая пока еще не сложилась ввиду бедственной послевоенной экономики) в карабахском движении*

[2] *Р. Чилингирян также автор серии статей о церкви и современном религиозном дискурсе в Нагорном Карабахе. В одной из них он отмечает, что в Шуши, что являлось редким феноменом в Армянской церкви, были женщины служители церкви (монашки, дьяконессы), которые были вовлечены в социальную и пасторскую работу под эгидой епархии (например, Варвара Баатрян, 1887 г.) См.: Tchilingirian H. (1994). A Theology of War: Faith and Evangelism in Karabakh. A conversation with Bishop Barkev Mardirossian. Window Quarterly (San Jose, CA) 4, 1. Tchilingirian, H. (1996) On Campus in Karabakh. Armenian International Magazine March: 35. См. Также: Tchilingirian, H. (1997).Religious Discourse and the Church in Mountainous Karabagh 1988-1995. Revue du monde armenien moderne et contemporain 3. p. 69*

[3] Четерян В.**,** ***Малые войны и большая игра.*** *Ереван. Кавказский институт СМИ. 2003. К этому же разряду относится книга журналиста кампании BBC World Service и сотрудника Института войны и мира (IWPR) в Лондоне Томаса де Ваала о последствиях карабахского конфликта. См.: de Waal, Thomas Black Garden: Armenia and Azerbaijan Through Peace and War. New York UP. 2003*

фокусируются на исследовании гендерного порядка в карабахском регионе, или в лучшем случае лишь затрагивают некоторые аспекты патриархатных отношений. Возможно поэтому было бы уместно привести краткий обзор работ, касающихся этой темы, выполненных в более широком поле международного академического сообщества, включая темы “женщина на войне” и “женщина и национализм”.

Проблема взаимоотношений гендерных и этнических идентичностей наиболее последовательно разработана британской исследовательницей Нирой Ювал-Девис. Ее фундаментальная монография по этому вопросу - “Гендер и нация” - переиздавалась четырежды (с 1997 г.). Одна из глав этой книги посвящается анализу участия женщин, как в неформальной демократической борьбе, так и в современных вооруженных конфликтах. Различные группы мужчин и женщин занимают самые различные позиции в обществе, соответственно, по-разному участвуют в войне. По мнению автора, этот аспект в отношении войны особенно важно подчеркнуть из-за проникновения конструкции мужчины-воина сквозь все социальные деления. Это не значит, что не существует конструкций образов женщин-воинов (начиная от амазонок, кончая американскими женщинами-солдатами в войне в Персидском заливе). Речь о том, что обычно этот образ воспринимается как неестественный[1], кроме того, с ним связано немало предрассудков[2].

Современные научные разработки по антропологическому анализу участия женщин в войне, так же как и непосредственно войны в Нагорном Карабахе не так обширны в постсоветской науке[3], в отличие от англоязычных источников[4].

Гендерное конструирование войны, по мнению Д' Амико, неизбежно, поскольку сама война постигается как “мужская сфера, владение”, где женщины могут выступать как жертвы, наблюдатели или награда. Женщина - отрицаемый агент, который присутствует, но остается в тени[5]. Очевидно, поэтому многие западные феминистские исследователи фокусируют внимание

---

[1] Yuval-Davis N,. ***Gender & Nation. SAGE Publications.*** *London-Thousand Oaks-New Delhi. 2003. P. 93-94*

[2] *Ibid., p. 100*

[3] Петроне К., ***Герои и пол.*** *Подвиги советских летчиц в 1930-е годы. // Семья, гендер, культура. Отв. Ред. В.Тишков. М.1997;* Тишков В. А. ***Гендерные аспекты глобальных трансформаций и конфликтов //*** *Семья, гендер, культура. Отв. ред. В.Тишков. М.1997; Оганян М., Мхитарян А., Женщина и вооруженный конфликт. Война в Карабахе // ГИ. № 6. Харьков. 2001*

[4] *См:* Dudwick N., ***Out of the kitchen into the crossfire: women in independent Armenia //*** *Post-Soviet women: from the Baltic to Central Asia. Cambridge University Pres; Elstain J. B. Women and War. The University of Chicago Pres. Chicago and London. 1995; Reardon B. A. Women or Weapons? // Peace review. A Transnational Quarterly. 1996,V.8, № 3, p. 315-321; Woman and Military Conflict. War in the Karabakh. Edited by A. Mkhitaryan and M. Ohanyan. Yerevan: Youth Center for Gender Studies, 2000.162 p., etc.*

[5] D’Amico F., ***Feminist Perspectives on Women Warriors //*** *Peace review. A Transnational Quarterly. Oxford. 1996,V.8, № 3, p. 379*

на теме женщина и война, провоцируя женщин “рассказать свою собственную историю войны”. При этом “образ женщины-воина представляется одновременно экстремальным, вынужденным, интригующим. Авторы-нефеминистки называют этот образ неестественным и предостерегают, что повышение женского военного участия подрывает основы как семьи, так и гражданского общества”[1]. Положения же феминистской теории по-разному оценивают проблему женщины и войны. Радикальные феминистки видят в образе женщины-воина потенциального представителя для внедрения во власть (empowerment). Некоторые из них усматривают милитаризацию как необходимость для освобождения от патриархатной модели общественных отношений. Другая часть феминисток связывает образ женщины-воина с хорошим основанием для равноправия женщин и мужчин. С этих позиций цель милитаризации женщин - женское равноправие и подрыв теории различий, путь к постепенной трансформации военных сообществ в аиерархическую, более демократическую социальную институцию. И третья группа феминисток предостерегает об опасности образа женщины-воина, которая исходит из “загадки воина” (warrior mystique), то есть мистификации образа воина и войны, и больше протаскивает бойцовские и маскулинные ценности, нежели гендерно-сбалансированные социальные приоритеты. Зачарованность образом женщины-воина связывают с “женским освобождением” (women’s liberation). “Принимая концепт “загадки воина”, женщины смягчают образ военных как разрушителей и помогают продвижению мифа о военных как демократическом институте”[2]. Наоборот, “мы можем и должны деконструировать “загадку воина” и построить на месте этого позитивную концепцию гражданства и равенства”[3].

Теме событий 1988 г. и войны в Армении посвящена упомянутая работа Н. Дадвик “Из кухни в перестрелку: женщины независимой Армении”[4]. Анализируя влияние постперестроечных событий на гендерные отношения, автор пишет об упадке экономики и обострении гендерных различий. Тем самым патриархатное доминирование напрямую связывается с неомарксистским подходом, а точнее сказать с диспозициями полов/гендеров в экономической структуре общества. Она касается также вопросов, связанных с женскими организациями и участием женщин в войне. Посягнув в своих текстах на «святая святых» националистической и патриархатной идеологий, как кажется

---

[1] *Ibid.,c.379-380*

[2] *Ibid., p. 382*

[3] *Ibid., p. 384*

[4] Dudwick N., ***Out of the kitchen into the crossfire: women in independent Armenia//***

их ревнителям, Нора Дадвик сегодня персона нон- грата в республике Армения.

Основываясь на материале, собранном в Ирландии, Югославии, Израиле, английская исследовательница Синтия Кокберн[1] в своей книге касается того, как женщины пытаются выжить в национальных, военных и религиозных конфликтах и войнах. Центральная проблема исследования С. Кокберн поставлена так: кем они считают себя прежде всего - женщинами и матерями или католичками, сербками, палестинками?

Методологические основы исследования.

Исследование основано на нескольких концептуальных теоретических предпосылках из области социальной/культурной антропологии, социологии, феминистской антропологии и гендерных исследований. Среди них - теория социального конструирования реальности (Питер Бергер и Томас Лукман), социоанализ Пьера Бурдье и теория драматургического интеракционизма (Ирвинг Гофман).

Суть конструктивистской концепции состоит в том, что окружающий нас мир скорее сконструирован людьми, нежели предопределен природой. Бергер и Лукман в своей концепции, изложенной в работе “Социальное конструирование реальности” (1966г.)[2], исходят из того, что в интеракции самое существенное - выразительные движения, жесты и прежде всего язык, посредством которого осуществляется коммуникация. Их роль двояка: с одной стороны, они длятся не дольше, чем конкретная ситуация общения, но с другой - они являются обобщенными знаками, складываются в знаковые системы и тем самым становятся объективированными образцами, которые выходят за пределы субъективных намерений “здесь” и “сейчас” и, таким образом, делают возможной “реальность”. Среди множества “реальностей” существует одна, представляющая собой реальность “par excellence” (по преимуществу). Это - реальность повседневной жизни. Ее особое положение позволяет ей называться “высшей” реальностью. Реальность обыденного мира не только полна объективации, в значительной мере благодаря этим объективациям она существует. В противном случае каждый жил бы только в мире своих представлений, а мышление, деятельность и бытие других было бы для него “нереальным”. В этом плане язык - это едва ли не самая важнейшая информационно-знаковая система человеческого общества. Посредством языка передаются смысл, значение, мнение, которые не только являются прямым

---

[1] Кокберн С., ***Пространство между нами. Обсуждение гендерных и национальных идентичностей в конфликтах.*** *М.: Идея-прес, 2002*

[2] Бергер П., Лукман Т., ***Социальное конструирование реальности.*** *М.: “Медиум”. 1995*

выражением субъекта “здесь” и “сейчас”, но и образуют семантические поля, смысловые зоны. Люди связывают общие значения с понятиями и жестами, по крайней мере, в пределах их сообщества. Именно это и делает возможным понимание. Несмотря на то, что знания, языковые системы и символы обусловлены культурой и обществом, а потому существуют различия в значении, тем не менее Бергер и Лукман основное внимание обращают не на обоснование различий, последние служат лишь для отграничения общего жизненного мира. В данном случае целью является объяснение и обоснование общности, регулярности и типичных явлений в жизненном мире[1].

Человеческое общество у Бергера и Лукмана в одно и то же время и объективная, и субъективная реальность, оно есть продукт поведения людей. В силу того, что действия людей осмыслены с точки зрения языка, общество рассматривается индивидом и как субъективная данность, во всяком случае, как созданная человеком, которую каждое новое поколение должно усваивать путем интернализации. Институт интернализации представляет собой процесс объективирования социального опыта. Институционализация, по мнению Бергера и Лукмана, имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация “опривыченных” действий деятелями разного рода[2]. Ее результатом является типизация действующих и типизация действий в ролях. Институты - это овеществленная деятельность людей, которая отражается в общественном знании как в объективированной осмысленности институционального действия.

Чрезвычайно важны для интерпетационных целей данного текста идеи французского социолога Пьера Бурдье, вводящего в научный оборот понятия т. н. *габитуса* (лат. habitus) и накопления капиталов. Под габитусом П. Бурдье понимает “ментальные структуры, через которые агенты воспринимают социальный мир”. Именно под действием габитуса агенты, которые им обладают, “ведут себя определенным образом в определенных обстоятельствах”. Таким образом, габитус является объективным фундаментом упорядоченного поведения. Разработанная им теория накопления капиталов (экономических, культурных, символических), которые являются основными видами социальной власти, суть различные формы капитала, воспринимаемые и признаваемые как легитимные. Совокупность этих капиталов как “козыри в игре” в ходе конкурентной борьбы за присвоение дефицитных благ. Это предполагает то, что агенты распределены в социальном пространстве в двух измерениях: по общему объему капиталов в различных его видах, которым они располагают; по структуре их капитала - по относительному весу различных видов капитала в общем объеме имеющегося у них капитала. Важной, по

[1] *Ibid., C. 60-78*
[2] *Ibid., C. 92*

мнению автора, представляется идея П. Бурдье о некоторой гибкости, ситуативности и неоднозначности традиционных правил в социальных практиках. Бурдье иллюстрирует эту мысль цитатой М. Вебера: “Социальные агенты подчиняются правилам, когда выгода подчиняться им одерживает верх над выгодой их нарушать”.

По мнению Бурдье, во всякой социальной науке сосуществуют два внешне непримиримых направления: объективизм и субъективизм, или физикализм и психологизм (в различных интерпретациях). Первое предполагает рассматривать социальные факты в качестве вещей в соответствии с известным требованием Э. Дюркгейма и таким образом не учитывает, что они являются объектами познания или ложного познания. Второе редуцирует социальную реальность к субъективным представлениям о ней и сводит роль общественных наук к “оценке мнений” социальных субъектов. В первом подходе овладение научным знанием предполагает отвлечение от первичных представлений, названных “допонятийными” Дюркгеймом и “идеологическими” Марксом. Во втором утверждается генетическая связь научного знания с повседневным знанием, выступающим научным понятием в преобразованном “вторичном” виде.

В концепции Бурдье предпринимается попытка преодолеть указанное противоречие и доказать диалектическую связь объективизма и субъективизма. Действительно, доказывает он, если объективные структуры составляют основу субъективных представлений, регулируют взаимодействия субъектов, то субъективные представления играют определенную роль в постоянных индивидуальных и коллективных столкновениях, направленных на трансформацию или поддержание данных структур. В этом рассуждении субъективистский компонент, вопреки его внешней близости к интеракционизму или этнометодологическому анализу, имеет качественное своеобразие: представления рассматриваются как таковые и связываются с положением соответствующих субъектов в структуре. Окончательно изжить искусственное противопоставление структуры и представлений, по мнению Бурдье, возможно только отказавшись от субстанциализма как образа мышления. Важной заслугой конструктивистского структурализма стала идентификация реальности с взаимосвязями, а не с субстанциями.

Возможно множество различных трактовок и моделей социальной реальности в соответствии с исходными принципами ее рассмотрения и разделения, например, по этническим показателям, что позволяет говорить о конструировании мировоззрения. Поскольку символический капитал есть не что иное, как признанный экономический или культурный капитал, соответствующий навязываемым категориям восприятия, символическая власть стремится

воспроизвести и укрепить отношения подчинения, составляющие структуру социального пространства[1]. Так, согласно Бурдье, имеет место борьба классификаций, которая лежит в основе борьбы классов. Власть, навязывающая определенные представления, выявляющая и определяющая имплицитное социальное расслоение, преимущественно оказывается политической властью: она способна создавать группы, манипулировать объективной структурой общества. Путем обозначения, называния власть организует в институциональные, конструированные группы простые множества людей.

Классическая работа И. Гофмана "Представление себя другим в повседневной жизни"[2] была опубликована в 1958 г. Она содержит подробное изложение процессов и значений повседневных интеракций. Отправным пунктом так называемого символического интеракционизма является анализ микропроцессов. Многослойное событие Гофман пытался охватить с помощью драматического анализа, который переносит принципы театра на социальную интеракцию. Он использует такие структурные элементы театральной ситуации, как отношения актер-публика, личность-роль, сцена-закулисье, чтобы отразить социальные ситуации и интерактивное поведение. Интеракция рассматривается как представление, актерская игра, формируемая средой и аудиторией, сконструированная с целью произвести впечатление, соответствующее целям актера. Гофман говорит также о выразительном поведении, используемом для представления себя, для создания (производства) впечатления (impression-management). Ролевая игра индивидов изменяется в зависимости от того, идет ли речь о регулярно повторяющихся социальных ситуациях или о разовой ситуации. В связи с этим Гофман вводит понятия "регулярные исполнители" (regular performer), "закрепление роли" (role-attachment), "принятие роли" (role-embracement), "симуляция роли" (role-simulation) и "выход из роли". Он полагает, что Я - социальный продукт и может пониматься только в связи со своим социальным контекстом[3].

Книга И. Гофмана, таким образом, представляет анализ социального взаимодействия посредством драматической, театральной перспективы; законов и ритуалов социального поведения людей при встречах лицом к лицу. Основное предположение И. Гофмана заключается в том, что социальное взаимодействие зависит от установления взаимопонимания условий взаимодействия. Это взаимопонимание диктует, который из статусов человека должен быть активизирован. Таким образом, отводится важное место индивидам с социальными позициями и социальной динамике.

---

[1] Бурдье П., ***Социология политики.*** *М. Socio Logos. 1993*

[2] Гофман И., ***Представление себя другим в повседневной жизни.*** *М. Канон-Пресс-Ц Кучково поле. 2000*

[3] Курбатов В. И., ***Современная западная социология.*** *Ростов-на-Дону. 2001*

И. Гофман в работе “Гендерный дисплей” (1976)[1] рассматривает социальные ситуации как арены взаимного мониторинга, в которых социальные церемонии транслируются посредством разыгрывания своих ролей друг перед другом, или посредством перформанса, когда аудитория делится на зрителей и участников. Сами социальные ситуации интересуют автора в контексте того, как “индивидуумы используют свои лица и тела, предметы в руках для того, чтобы набрасывать свой социальный портрет”. Он утверждает, что гендерные экспрессии в процессе социальной жизни рутинизируются, являясь не более чем шоу. При этом большая часть социума вовлечена в постановку именно этого шоу. Однако гендер не исчерпывается понятием роли или совокупности ролей, предписанных обществом по признаку пола. Именно поэтому И. Гофман вводит в научный оборот понятие гендерного дисплея, то есть множества проявлений культурных составляющих пола. Множественные размытые, зачастую не замечаемые культурные коды, проявляющиеся в социальном взаимодействии суть гендерный дисплей.

Кроме общетеоретических работ, методологическое значение имеют также те из них, что специально посвященны гендерной проблематике. Многократно переизданная фундаментальная книга Генриетты Мур “Феминизм и антропология” была написана ею в 1988г. Выяснив «взаимоотношения двух дисциплин - антропологии и феминизма», Г. Мур приступает к объяснению позиций женщин в различных культурах. Она говорит о “культурном конструировании гендера”, о том, что культурное понимание категории “женщина” различается в пространстве и времени. Вопрос в том, как это понимание соотносится с положением женщин в различных обществах. Социальная организация «незападных» обществ устроена так, утверждает автор, что аспекты этого понимания связаны с такими категориями, как “родство” (kinship), “семья” (the family), “домохозяйство” (the household) и “сексуальные нравы” (sexual mores)”[2].

Важный вклад в разработку вопросов, связанных с антропологией женщин, согласно Мур, вносит углубление анализа о гендерных стереотипах и символах, связанных с понятием о женской нечистоте (concept of pollution), различными ограничениями и табу. Как эти представления соотносятся с половой идеологией, Мур показывает на примере меланезийских обществ[3]. Культурное конструирование понятия матери также происходит различными культурно

---

[1] Гофман И., ***Гендерный дисплей // Введение в гендерные исследования.*** *Ч. 2. Хрестоматия. Под ред. С. Жеребкина. «Алетейя». Харьков, СПб. 2001*

[2] Moore H., ***Gender and Status: Explaining the Position of Women// Feminism and Anthropology.*** *Oxford. Polity Press. 1994. p. 12*

[3] *Ibid., p. 13-16*

обусловленными путями и связано с такими атрибутами, как плодовитость (fertility), материнская любовь, забота-уход (nurturance), рождение (life-giving), воспроизводство. Так, пол, гендер представляется как социальная роль.

Свою теорию репродукции Мур увязывает с такой социальной единицей, как домашнее сельскохозяйственное сообщество, которое имеет черты патрилинейности и патрилокальности. Мур утверждает, что существует три ключевых фактора, определяющих социальное воспроизводство: пища, семена и женщины. Взрослые мужчины в каждом домашнем сообществе контролируют эти три фактора. Они контролируют женщин, потому что контролируют своих жен и дочерей, они контролируют молодых мужчин и их трудовой ресурс (labour), они контролируют зернохранилища (grain stores), которые удовлетворяют не только потребности в пропитании в течение года, но также в запасах семян для воспроизводства сельскохозяйственного цикла[1].

Важное место в книге занимает анализ организации домохозяйств и полового разделения труда, осмысленных скорее в терминах обмена, нежели складчины (pooling)[2]. Рассмотрению изменений структуры домохозяйств в различные исторические периоды, их связи с такими категориями, как родство и труд, посвящена четвертая глава книги[3]. Далее автор анализирует систему взаимоотношений женщина-государство. В заключительной части работы Мур обсуждает различия в терминах и дефинициях, определяющих связи феминизма и антропологии: антропология гендера, феминистская антропология, символическая антропология.

В книге “Гендер и власть. Общество, личность и сексуальная политика” (1987 г.) австралийский ученый Роберт Коннелл предлагает свой вариант обобщения разнообразных феминистских подходов к анализу различия полов. Автор рассматривает четыре основные парадигмы анализа гендерных отношений: марксистскую; поло-ролевой подход; “теорию гендерных категорий”; теорию практик. Первая парадигма[4] включает в себя такие теории, как классовый подход, теорию социального воспроизводства и теорию “двойных систем”. Угнетение женщин рассматривается здесь как следствие производственных и воспроизводственных отношений капиталистического общества. При этом капитализм не отождествляется с патриархатом, напротив, эксплуатация женщин концептуализируется как результат воздействия этих двух относительно независимых систем господства. В рамках такого подхода,

---

[1] *Ibid., p. 49-50*

[2] *Ibid., p. 56*

[3] *Ibid., p. 73-127*

[4] Коннелл Р., ***Современные подходы*** *// Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2000.С. 253-256*

однако, сохраняются трудности осмысления патриархата как социальной системы и способа взаимодействия двух систем доминирования.

Вторая парадигма - поло-ролевой подход[1], объясняющий зависимость личности от социальной структуры. Согласно этому подходу, быть мужчиной или женщиной - значит выполнять роли, приписываемые данному полу и усваиваемые индивидами в процессе социализации. Понятие роли содержит пять общих моментов, образующие логическое ядро теории ролей. Первые два из них постулируют основную метафору, актора (actors) и сценарий (cript): 1) аналитическое различение личности и социального положения, которое она занимает; 2) набор действий или типов ролевого поведения, закрепленных за социальным поведением. В трех последующих тезисах формулируются способы, с помощью которых запускается и затем развивается, согласно определенному сценарию, социальная драма: 1) ролевые ожидания, или нормы, определяют, какие действия соответствуют данному положению; 2) этих ролевых ожиданий придерживаются люди, занимающие “противоположное положение” (counter-position) (те, кто задает роли, или референтные группы); 3) эти люди обеспечивают исполнение ролей с помощью санкций - наград, наказаний, положительных и отрицательных подкреплений.

Преимущества теории ролевой игры, по мнению Коннела, в том, что, во-первых, ее инструментарий дает возможность отойти от биологических интерпретаций различий между полами и сделать акцент на том, что поведение мужчин и женщин различно потому, что оно соответствует разным социальным ожиданиям. Во-вторых, она связывает социальную структуру с формированием личности, что является важной и трудной теоретической задачей. Основная мысль здесь заключается в том, что это включение происходит путем “усвоения роли”, “социализации” или “интериоризации”. Таким образом, женский характер формируется путем социализации в женскую роль, а мужской, соответственно, - в мужскую роль, а девиации возникают из-за какой-либо неудачи в социализации. В результате такого хода рассуждений возникает интерес к индивидам и институтам, ответственным за обучение, так называемым агентам социализации (мать, семья, учителя, сверстники, СМИ). И в третьих, теория половых ролей содержит в себе принципы политики реформ. Если подчиненное положение женщины является, главным образом, следствием ролевых ожиданий, согласно которым она определяется как помощник и лицо подчиненное, а ее характер как пассивный или экспрессивный (а не инструментальный), тогда путь к продвижению в том, чтобы изменить эти ожидания.

---

[1] *Там же. С. 258-266*

Ролевая теория со своей концепцией ожиданий в основе сосредоточивается на том, как индивиды попадаются в ловушку стереотипов. Однако здесь встает проблема соотношения между деятельностью отдельного человека и социальной структурой, которую ролевая теория избегает, растворяя структуру в действии. Происходит следующее: недостающий элемент структуры скрыто восполняется биологической категорией пола. Сами термины "женская" и "мужская" роль, привязывающие биологический термин к драматургическому, говорят о сочетании образов инвариантной биологической основы и гибкой социальной надстройки. По этой причине обсуждение половых ролей постоянно сводится к обсуждению различий между полами, "просвечивая" биологическую дихотомию. В конечном итоге теории ролевой игры опираются на биологические основания в интерпретации различий полов, они не в состоянии объяснить, как люди изменяют роли, какой вклад они вносят в критику существующего гендерного порядка, действуя как активные агенты.

Третья парадигма - "теория гендерных категорий"[1], в рамках которой общественное устройство описывается как отношения неравенства между двумя социальными категориями - "мужчины" и "женщины". К этой группе Коннелл относит теорию гендерной системы Г. Рубин и теорию воспроизводства материнской заботы Н. Ходоров, где гендер определяется как социальный статус, постоянно воспроизводимый отношениями патриархата. Для того, чтобы быть соотносимыми с конкретными обществами, такие теории должны быть дополнены, во-первых, анализом категорий класса, расы и национальности, и, во-вторых, объяснением того, как возможно интерпретировать социальные структуры. Решение таких проблем предлагается в четвертой теоретической парадигме - теории практик. В рамках последней проблема организации гендерных отношений рассматривается как процесс взаимодействия агента и социальных структур, где структура складывается исторически и женственность и мужественность предстают как постоянно создаваемые идентичности. Для нового подхода характерно наряду с признанием властного измерения гендерных отношений и обоснование практической политики, исходящей из понимания субъекта как агента и действующего лица, ограниченного структурами, но изменяющего их.

Работа Коннелла "Гендер и власть" известна также в связи с теорией "гендерной композиции". Автор рассматривает разделение труда в сфере экономики, структуры власти и эмоциональные отношения (катексис) как основные структурные модели гендерной композиции, которые обуславливают возможные в их рамках практики. Коннелл отказывается от термина

[1] *Там же. С. 267-272*

“система”, восходящего к функционализму, и указывает, что метафора “композиция” более адекватна для анализа гендерных отношений как структурированных и структурирующих практик. Структурные модели являются главными элементами гендерного режима, понимаемого как правила игры (state of p1ay) гендерных взаимодействий в конкретных институтах, таких как семья, государство, организация городского пространства. Теория практик позволяет проследить, как создаются и воспроизводятся образцы мужественности и женственности и их иерархии в повседневной жизни. Коннелл утверждает, что в патриархатном социальном порядке не только женственность вторична по отношению к мужественности, но и среди вариантов мужественности существует гегемонный образец, по отношению к которому другие модели оказываются подавляемыми[1].

Концепты и категории: инструментарий исследовательского анализа.

С целью избежания неточностей и взаимного непонимания автор считает необходимым привести принятые в исследовании интерпретации “проблемных” в науке терминов.

Термин «гендер» истолковывается в научной литературе по-разному. Понимаемый как “социальный пол”, то есть система взаимоотношений между мужчинами и женщинами, созданный через социальные связи (в отличие от естественно-природных взаимоотношений), термин замыкает исследователя на вопросах социального функционирования общества. Высшим достижением такого понимания оказывается положение о том, что гендерными зависимостями пронизана вся общественная жизнь. С позиций следующего подхода гендерная проблема понимается как проблема культуры или как культурные нормы определенного рода[2]. Конечно, культурные нормы имеют отношение к статусу полов и проявляются на социальном уровне, однако они представляют собой “особый тип нормирования - такой, на основании которого возникают как статус, так и социальные нормы. Иными словами, мы исследуем не столько социальные условия, сколько культурные предусловия. Механизмы, действующие на этом уровне, весьма своеобразны, поэтому методология их анализа должна быть специфирована”[3]. Понимание гендера как “социального пола” критикуется в связи с тем, что оно граничит с социальным конструкционизмом и нейтрализует “естественное тело”. Тело в свою очередь - это не

---

[1] Здравомыслова Е., Темкина А., ***Введение.*** *Феминистский перевод: текст, автор, дискурс // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2000. С. 17-18*

[2] Клименкова Т. А., ***Насилие как основа культуры патриархатного типа. Гендерный подход к проблеме // Гендерный калейдоскоп.*** *М. Academia. 2002. С. 123*

[3] *Там же. С. 123*

столько эмблема анатомии, сколько эмблема легитимации определенных стратегий угнетения.

Структурное описание гендерных реалий облегчают разработанные учеными концепты «гендерный порядок (или уклад)» и «гендерный режим». Гендерный порядок (gender order) - это исторически сконструированный паттерн властных отношений между мужчинами и женщинами и соответствующие ему определения фемининности и маскулинности. Концепт гендерный режим применяется для структурного описания осуществления половой политики в конкретных институтах, применяется к более частным случаям[1]. Главными эмпирическими макроструктурами в области гендерных отношений, позволяющими понять институциональные и психологические проблемы, по мнению Р. Коннела, являются структуры труда, власти и сексуальности (катексис, по Коннелу: термин, обозначающий психо-биологическую энергию, эмоциональную сферу жизни)[2]. Избегание использования термина гендерная система, замененного понятием гендерная композиция, вызвано опасностью приписывания каждой отдельной системе последовательности и завершенности. Единство исторической композиции, отраженное в трех структурах гендерных отношений в любом обществе – это всегда незаконченное и находящееся в состоянии становления единство[3].

Особой осторожности при обращении к ним требуют концепты «культура» (понимается как адаптивный механизм, облегчающий человеку жизнь в мире), «традиционное общество», «конфигурация культуры» (особое соединение, сцепление элементов культуры, придающее последней специфическое своеобразие). Следует специально отметить, что общепринятого определения культуры в социальной/культурной антропологии на сегодня нет, точнее было бы сказать, что таких определений собрано по меньшей мере около 200. В данной работе принимается такая интерпретация культуры, как “внебиологически выработанный и передаваемый способ человеческой деятельности”[4]. В некоторых случаях, в том числе и в контексте данной работы, концепт культуры отождествляется с обществом, социумом, хотя “в современном мире ситуация изоморфности этих понятий становится все реже и реже.

---

[1] Коннел Р. У., ***Основные структуры: труд, власть, катексис*** *(Из работы “Гендер и власть. Общество, личность и политика по отношению к полу” - Connel R. W. Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge: Polity Press, 1987. P.91-141) // Трансформация гендерных отношений: западные теории и российские исследования. Учебные материалы Российской летней школы по гендерным исследованиям (1-12 июля 2003 г.). Самара. 2003. С.6*

[2] *Там же. С. 1-5*

[3] *Там же. С. 17*

[4] Арутюнов С.А., ***Народы и культуры: развитие и взаимодействие****. М. Наука.1989. С. 5*

Антропологи соотносят общее определение культуры с “системой символов и убеждений (beilefs)”, миропредставлением людей (the “word view” of the people), “образом жизни”, “этосом” и т. д.”. Г. Мур говорит о теоретическом кризисе ввиду того, что “мейнстримная” антропология видит свою главную задачу в интерпретации “другой культуры”, фокусируясь на культурных различиях[1]. Эти идеи отражены в главе второй книги Мур «Гендер и статус» (Gender and Status: Explaining the Position of Women). Считаю необходимым оговорить, что, в общем, тождественны в работе не только понятия «культура» и «общество», но и «традиционное общество». Понятия «традиционное общество» и «патриархатная (патриархальная система)» также взаимозаменяемы.

Термины «маргинальность» (состояние человека или группы людей, оторванных от привычной среды и образа жизни и не принявших нового, находящихся в промежуточном, пограничном состоянии), «маргинализация» используются в тексте в смысле “вытеснение на обочину”, дезактуализация личностей или групп.

«Дискурс» - академический термин, употребления которого автору не удалось избежать, невзирая на его размытость и многозначность. Под дискурсом в данном тексте следует понимать социальное взаимодействие, основанное на языке: обыденный и публичный дискурсы взаимосвязаны (влияют друг на друга посредством всех каналов информации). Поскольку именно эти дискурсы и конструируют, формируют социальную реальность, если о последней вообще можно говорить в позитивистском смысле этого слова. Деление на доминирующие и маргинальные дискурсы и ввод в текст этих понятий было важным в смысле понимания и интерпретации инверсий и параллельных нарративов, многообразия этих нарративов и тех ниш, которые они занимают. При возможности слово дискурс заменялось такими научными категориями, как нарративы, лингвистические практики, рассуждения, (само)презентации.

Понятие «идентичность» нагружено теми же примерно недостатками, что и слово дискурс - это пластичность и изменчивость смысла, что приводит к потере аналитического свойства термина, делая его неоперациональным, не работающим. Авторы статьи “За пределами “идентичности” вывели определения как минимум пяти значений слова “идентичность” в социальном языке, разделяя их на “сильное” (примордиалистское) и “слабое” (конструктивистское) понимание термина. “Если все есть “идентичность”, ее нет вообще”; категория “идентичность” несет в себе зерно амбивалентности, если не

[1] Moore H., ***Feminism and Anthropoly.*** *Polity Press. 1994. P. 197*

сказать противоречивости”[1]. «Идентичность» - используется в тексте в одном из значений, определенных Брубейкером и Купером как “продукт, обусловленный социальной и политической активностью, и в то же время - как основание или базис, обусловливающий последующие действия”[2].

И мои самые романтические ожидания...

С теоретической точки зрения новизна настоящего исследования заключается в выявлении национальных и локальных особенностей конструирования гендерной идентичности, детальное описание этих особенностей через анализ структуры языка и повседневности (обыденной жизни). Предполагается, что представленные скрупулезному читательскому суду изыскания пополнят базы этнографических данных, предоставляя более широкие возможности для ученых, проводящих кросс-культурные исследования в ключе соотношения понятий гендер и культура, гендер и нация, патриархат/гендер и война. Презентация настоящего материала важна также в свете проблемы “различий” женского опыта, а также опыта молодых мужчин в зависимости от структурных категорий возраста, класса, расы, культуры.

Помимо этого, теоретиками гендерных исследований неоднократно отмечался факт недостатка исторических и этнографических деталей, обозначающих то, что «непристижные» социальные группы сами[3] говорят, делают, думают, как они сами оценивают свое положение. Стиль и жанр данной работы дают такой рупор женщинам и молодым мужчинам, отражая их “прямые, подлинные голоса” (authentic voice). Романтические ожидания автора таковы, что детальный анализ социального статуса женщин, множественность и децентрированность проявлений этого статуса, проговаривание, осмысление повседневности в состоянии вызвать новый взгляд на эту повседневность, что в свою очередь может послужить почвой для преодоления гендерных стереотипов мышления в бинарных патриархатных оппозициях мужского/женского, активного/пассивного, субъекта/объекта, центрального/маргинального, рационального/иррационального, трансцендентного/имманентного, глубины/поверхности. Деконструкция, демифологизация, демистификация основ патриархатных политик - одна из задач исследования, в то же время подводящих основы для проявлений женской субъектности. Таким образом, при условии дальнейшей популяризации разработанных в исследовании идей,

---

[1] *См:* Брубейкер Р., Купер Ф., ***За пределами “идентичности”*** *// Ab Imperio, М. 3/2002. С. 62; с. 76*

[2] *Там же. С. 75*

[3] *См:* Said E., ***Orientalism, Penguin Books.*** *1995: “Встреча Флобера с египетской куртизанкой [пересказанная в одном из его писем] стала классикой представления “женщины Востока”: она никогда не свидетельствует о себе, ничем не выдает своих чувств, своего присутствия, своей истории. Он говорит от ее лица”. P. 6;* Moore H., ***Feminism and Anthropology****. P. 51*

знание женских историй может повлиять на жизнь женщин и возможно даже кардинально изменить ее. Отдельные части “наивного”[1] текста, нарратива могут быть соотнесены с собственным опытом и переосмыслены. Это может послужить толчком для рефлексирования событий своей жизни и выработки дальнейших стратегий поведения с учетом этого знания. Кроме того, сила этих подлинных текстов, пронизывающих всю книгу, в том, что они дают переинтерпретацию трационного общества в целом и истории женщин в частности (их образцы можно найти в армянской литературе, кинематографе, истории) с точки зрения самих женщин и отчасти мужчин. С позиций “наивности”, нерефлексированности своего нарратива и в силу этой “наивности” приведенные здесь в изобилии тексты неидеологизированы и неангажированы. Есть некоторая доля их ангажированности лишь в том смысле, чтобы презентировать себя (участника исследования/информанта) адекватно представлениям и ценностям группы. В результате изучение культурных ценностей группы не только проясняет мотивации социального поведения этой группы, но порождает осмысленные инновации, новые идентичности и образцы женского субъективирования.

При благоприятной социальной ситуации, когда государственные институты взаимодействуют с научными и сообща формируют политики социального благоденствия, некоторые идеи книги могли бы быть руководством для чиновников в реформировании общественных отношений.

В мультикультурной среде материалы, изложенные в данной книге, могут быть использованы социальными работниками. Знакомство с ними позволит им наиболее адекватно оценивать социальное поведение людей, в частности в сфере гендерных взаимодействий.

Исторический контекст.

Символически и стратегически важная как для Армении так и для Азербайджана провинция Нагорный Карабах стала эпицентром националистического соперничества в 1917-1920 гг.[2]. В ходе гражданских войн и погромов проводимых националистами с обоих сторон погибло около одной пятой населения Карабаха. Горечь и цепенящая память о травматическом опыте тех лет, невзирая на жесткую официальную пропаганду, была пронесена армянским населением региона через все советское время.

---

[1] Козлова Н.Н., Сандомирская И.И. ***Я так хочу назвать кино.*** *“Наивное письмо”: опыт лингво-социологического чтения. М. Гнозис. 1996*

[2] *Более подробный исторический контекст можно получить обратившись к интерпретациям Р. Сюни: Ronald Grigor Suny, The Baku Commune: Class and Nationality in the Russian Revolution (Princeton, 1972); емкое описание спора, основанное на материалах многочисленных интервью см.: Thomas de Waal, Black Garden: Armenia and Azerbaijan at War and Peace, New York: NYU Press, 2003*

В 1920-1921 гг. Красная Армия большевиков обрела контроль над всей территорией Закавказья (Южного Кавказа). В результате этого южнокавказские национальные государства Азербайджан, Армения и Грузия получили независимость. Вопрос о контроле над Карабахом предстал досадной дилеммой перед новой коммунистической властью. В июле 1921 г. было решено создать этно-территориальную единицу для армянского населения, но под юрисдикцией советского Азербайджана. В то время предполагалось, что такого рода федералистский компромисс усмирит этническую вражду и в дальнейшем приведет к прогрессу и просвещению советских национальностей. К тому же большевистские нациестроители прочили Карабаху культурные и экономические бонусы от ассоциированности с Азербайджаном с его продвинутым нефтяным центром Баку, нежели чем с Арменией. Предполагалось, что заодно будет покончено с иррациональными предрассудкамихристианско-мусульманского противостояния[1]. В реальности же, несмотря на некоторое развитие вызванное советской экономической политикой индустриализации, Карабах остался довольно отсталой аграрной областью по сравнению с процветающим Баку.

В 1988 г. вдохновленные горбачевскими лозунгами о демократизации и обещаниями исправить ошибки прежних советских правителей, представители армянских граждан Карабаха обратились в Москву с петициями о возвращении области под юрисдикцию со-этнической Армении, соседней советской республики, отделенной от Карабаха лишь узкой полоской азербайджанской территории. Однако это движение спровоцировало резкую реакцию среди азербайджанцев, которые усмотрели в нем угрозу со стороны «армянских сецессионистов». Пока горбачевская Москва быстро теряла контроль, армяно-азербайджанская конфронтация стремительно нарастала, постепенно переходя от словесных баталий к войне воинственных подростков, вооруженных камнями, палками и ножами; а позже и к настоящим преследованиям и погромам на почве этнической ненависти. Оказавшись в кольце блокады, население Карабаха не просто потеряло сбережения всей жизни, но и встало перед угрозой голода, холода и физического уничтожения.

Крошечный, отдаленный и малозначительный Карабах совершенно неожиданно стал проблемой, положившей начало дезинтеграции Советского Союза. Начался так называемый парад суверенитетов. Спор перерос к началу 1990-х гг. в настоящую этническую войну с широкомасштабным использованием регулярных армий и тяжелого вооружения. После нескольких лет лютой борьбы Азербайджан потерял контроль над Нагорным Карабахом, который

[1] *См подробнее об этом:* Georgi Derluguian, ***Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus.*** *Pp. 173-175*

тут же самопровозгласил себя республикой Нагорного Карабаха (НКР). Вдобавок к этому близлежащие к Карабаху азербайджанские территории были завоеваны хорошоорганизованными армянскими военными силами. В мае 1994 было подписано соглашение о прекращении огня на десять лет. Несмотря на военную победу, Карабах вышел из войны беднее чем когда-либо, к тому же отрезанной от всего мира в результате блокады со стороны Азербайджана территорией-анклавом.

Глава 1. Язык как маркер отношений господства и подчинения

Ментальная организация гендерной реальности происходит в том числе и через языковые категории, вербальными средствами, формируя гендерную идентичность. “На формирование этой идентичности оказывают влияние многие факторы вплоть до семантической структуры языка, отражающей изначальное доминирование одного пола над другим[1].

Задача этой главы - выяснить, насколько карабахское наречие армянского языка склонно к маскулинизации и андроцентричности. Как происходит конструирование и воспроизводство гендерных стереотипов в культуре армян Карабаха посредством лингвистических практик? И наоборот, как дискурс может порождать практики? Я попытаюсь показать, что карабахский диалект армянского языка (впрочем, как и многие языки мира) отражает отношения господства и подчинения, по возможности ответив на следующие вопросы:

- как описываются концепты мужчина/женщина в карабахском наречии;
- при помощи каких речевых форм это происходит (дискурсивные практики).

Существует мнение, что социальный мир возможен только как названный, то есть как обозначенный при помощи категорий языка. Поэтому проявления, определяемые как “господство” и “подчинение”, неотделимы от категорий, в которых их описывают и воспринимают. Представления о “господстве” и “подчинении” выстраивают и легитимизируют поведение людей. Наконец, на основе этих представлений действительность, жизнь организуется в сознании людей. Наиболее существенным представляется вопрос о власти номинации. Кто имеет право называть, тот осуществляет власть, вызывая названные явления к “существованию при помощи номинации”[2]. В рассматриваемом случае в социальное действие вовлечено все общество сверху донизу, на всех его уровнях.

---

[1] Тишков В.А., ***Гендерные аспекты глобальных трансформаций и конфликтов // В Семья, гендер, культура***. *М. 1997. С. 8*

[2] Бурдье П,. ***Социальное пространство и генезис “классов” // Социология политики.*** *М. Socio-Logos. 1993. С.67*

В целом ряде работ специалистов по гендерной лингвистике внимание сконцентрировано на соотношении значений слов ‘человек’ и ‘женщина’, ‘человек’ и ‘мужчина’[1]. Можно предположить, что по умолчанию подразумевается квази-синонимия слов человек и мужчина. Однако, как признают специалисты, “в разных языках такой семантический параллелизм выражен с разной степенью интенсивности”[2]. Как и во многих языках, в карабахском диалекте невключенность женщины в общество передается эквивалентностью слов ‘мужчина’ и ‘человек’ - эти слова идентичны - *mard.*

Есть также отдельное диалектное слово, передающее категорию ‘человек’ вне пола - джувар *(juvar).* Ученые этимологизируют его по- разному. По А. Мкртчяну, оно буквально означает ‘распорядитель воды’. Но, несмотря на нейтральность этого слова в современном употреблении, *джуварами,* распределявшими воду в карабахских селах, выбирали исключительно мужчин, отличавшихся честностью, добротой, человечностью и справедливостью (интервью с Л. Арутюняном). “...Община выбирала исходя из нужд своей хозяйственной деятельности распорядителей воды /джувар/”, принимая во внимание его личные качества[3]. Поэтому нейтральность эта двойственна[4].

Большое количество подобных примеров языковой асимметрии можно найти и в классическом армянском языке. Например, слово деторождение звучит в литературном армянском языке *(tłaberk’,* что буквально переводится как

---

[1] *См.:* Городникова М.Д.*,* ***Гендерный аспект обращений как фактор речевого регулирования. Гендерный аспект перевода // Гендер как интрига познания.*** *Сб. ст. М.: “Рудомино” 2000*
Лакофф Р. ***Язык и место женщины // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия****. Ч.2. Алетейя. Харьков, СПб. 2001; Попов А.А.* ***Об учете гендерного аспекта в лексикографическом кодировании // Гендер как интрига познания.*** *Сб. ст. М.: “Рудомино” 2000; Потапов В.В.* ***Попытки пересмотра гендерного признака в английском языке // Гендер как интрига познания.*** *Сб. ст. М.: “Рудомино” 2000; Спендер Д.* ***Мужчина создал язык // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия.*** *Ч.2. Харьков, СПб.: Алетейя. 2001; Халеева И.И.* ***Гендер как интрига познания // Гендер как интрига познания****. Сб. ст. Изд. “Рудомино” М, 2000*

[2] Weiss D., ***Kurica ne ptiza, (a) baba ne celovek // Slavische Linguistik****. 1987. p. 413-443*

[3] Мкртчян А., ***Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина 19 - начало 20 вв.)*** *Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ереван. 1988. С. 13*

[4] *Польский лингвист-арменовед, профессор А. Писович дает этому слову другое значение, выводя его из фарси: армянское карабахское juvar < перс. janvar (с долгим первым а), в просторечном варианте (colloqual Persian) junvar ‘животное’ (бук. ‘одушевленное’), где jan ‘душа’, а var - первоначально суффикс со значением определения. “Звонкое” начало (в карабахском диалекте за редким исключением буква j не представлена) является аргументом в пользу того, что слово заимствовано. Позже А. Писович высказал серьезные сомнения семантического характера, поскольку трудно поверить, что человека могли отождествлять с животным. Он предположил, что, возможно, в контекст (распределение воды) вписывается другая этимология - "ju(y)" значит "ручей; оросительный канал, арык; русло ручья, канава" (словарь Рубинчика, том 1, стр. 447, 1970 г.). Сложное слово (не фигурирующее в словарях, но теоретически возможное) "juy-avar" могло иметь значение “тот, кто проводит арык, оросительный канал”*

‘мальчикорождение’. У армянского этнографа Ерванда Лалаяна глава, описывающая родильные обряды, точно так и называется[1].

Обилие похожих примеров выразительно демонстрирует то, как нормы языка фиксируют установку на мужскую власть. Отождествление мужского с общечеловеческим, присущее многим культурам, зиждется “на классических когнитивных дуальных оппозициях культуры и природы, активного и пассивного, рационального и иррационального, мужского и женского. Простое дуалистическое мышление, работающее в режиме бинарных оппозиций, дискурсивно соответствует иерархии властных отношений господства и подчинения”[2]. Более того, по мнению И.В. Кузнецова: “Антитезы, структурирующие эти классификации (“смерть-жизнь”, “женское-мужское”, “черное-белое”), подчиняются. оценочности с точки зрения большей причастности одного из их компонентов к сфере смерти, …каждая бинарная оппозиция логически связана со всеми остальными благодаря …связи, которая существует в виде метафор и метонимий”[3].

Устоявшееся в карабахской традиции отношение к женщине (девочке, девушке) как к “временному” человеку в отчем доме (вербализуется посредством метафор ‘свеча чужого очага’ (слово ‘очаг’ применяется в смысле ‘дом’), ‘головня чужого очага’) и как к ‘чужой’ (в косвенной речи ее иногда так и называют) в доме мужа обрекают ее на пожизненную маргинальность.

Такое отношение подтверждает содержание некоторых притч, имеющих хождение и сегодня. Вот одна из них: «Раз царь и его придворный повстречали на дороге крестьянина, везущего на осле воз дров. На вопрос придворного, что он собирается делать с дровами, крестьянин отвечал: “частью расплачусь с долгом, другую часть отдам в долг, третью выброшу в воду”. Царь подозвал крестьянина поближе и потребовал разъяснения. Объяснение было: “мать с отцом согрею - долг верну; два сына растут, их согрею - в долг отдам; дочь имею, её согрею - в воду брошу» *(то есть потеряю, замуж выдам) (из интервью А. 04.12.2000, г. Мартуни).*

Описание образа женщины как упрямого, одиозного существа рефреном звучит в притчах, которыми изобилует карабахский диалект. Информантка из с. Чартар рассказала притчу о женском упрямстве, объясняющую, “почему могилу для женщин роют на пол аршина глубже, чем для мужчин”:

«Шли по лесу муж с женой и наткнулись на труп лисицы. Муж высказал сожаление по поводу гибели лисицы. Жена откликнулась - “это не лисица, а

---

[1] Лалаян Е., ***Труды.*** *1988. (на арм. яз.) с. 120*

[2] Здравомыслова Е., Темкина А., ***Феминистский перевод: текст, автор, дискурс//Хрестоматия феминистских текстов.*** *Переводы. СПб.2000. С. 10*

[3] Кузнецов И.В., ***Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры.*** *М. 1995. С. 50*

волк". Завязался спор. Жена уселась посреди леса и заявила, что пока муж не признает животное волком, она не сдвинется с места. После долгих пререканий жена объявила, что умрет, если муж не признает в звере волка. Муж не отступался. И вот уже за покойницей едет арба. Муж взмолился: "Согласись со мной и вставай, глупо так умирать". Жена - нет! После похорон мужчина рассказал все попу, что жену заживо погребли. На что поп ответил: "Что же ты раньше не сказал, мы бы могилу ей глубже вырыли, за упрямство". С тех пор и повелось женщинам рыть могилу на пол аршина глубже» (А. Григорян, с. Чартар).

Социальная малозначимость женщины (дочери), ее маргинальное положение в обществе в противовес возвышению и возвеличиванию мужчины (сына) четко выражено в текстах колыбельных песен. Это выливается в специальное разграничение текстов для мальчиков и девочек.

Колыбельная для девочки:

Axč'ік onim, saz axč'ікä
Aškerд ča1-ča1 axčікä
Pürt'д perек' pežinк' капіт
Ołterд perninк' taninк'

Есть у меня девочка, девочка что надо,
Светлоглазая,
Принесите шерсть овечью, приготовлю ей приданое,
Нагрузим верблюдов и увезем.

И снова эта коннотация временности, подчеркиваемая уже с колыбели и в течение всей жизни в доме родителей. Совсем иные надежды и ожидания связываются с мальчиком, сыном.

Колыбельная для мальчика:

Balum, balum Barxudar,
Ašana mhälen tar Barxudar,
Mec-mec mülк'eren tar Barxudar,
Lai, lai, lai Barxudar, lai:
Mec-mec palaten tar, Barxudar lai,
Hord mec błeren tar, Barxudar lai:
Ere bałд, Nerк'ē bałд,
Xačin hart'д, Bałen такд,
Burxudara tap'д, Xymhatд,
K'ülin łuzen, Šmala hart'д,
Xsiren tap'д, mer Turnaŕtд
Lox к'ez matał, Barxudar lai:

Ēnк'an к'ureric' etд
Äziz bala, Barxudar lai...
Дитя моё Бархудар,
Владелец (хозяин) ашанцев (село, откуда родом мальчик), Бархудар, Владелец огромного имущества, Бархудар,
Владелец хоромов, Бархудар лай,
Владелец больших садов, Бархудар лай,
Верхний сад, Нижний сад,
Окрестность Хача, местность за садом,
Владение (букв. 'земля') Бурхудара, поляна,
(Далее идет перечисление местных именных владений)
Всё это принесу тебе в жертву, Бархудар лай.
После стольких сестер [родившийся]
Дорогое дитя, Бархудар лай[1].

Здесь отражается традиционное отношение к мальчику как продолжателю рода, наследнику, хозяину и господину. Видимо, подобное отношение идет со времен, когда мужской труд считался для обеспечения жизни семьи гораздо более важным и значимым, чем женский. Именно от деятельности и статуса мужчины зависят экономическое процветание и престиж семьи, рода. Метафора "семь сыновей" в этом контексте равнозначна благополучию:
T'an, t'an, t't'o t'an,
Oxtд tła onim - oxtд k'üt'an,
Pirum дn tom lc'num,
Minд tдrnav, minд hürt'av:
Minim peracд maz a, mininд - pürt'a,
Minд mheng a pirum, minд - sürt'a,
Baic' es minin penд pürt'a:
Oxtд tła onim - oxtд k'üt'an,
Min hars onim - t'amam k'üt'a:
Тан (прохладительный напиток из кислого молока), тан, кислый тан,
Семь сыновей у меня - семь плугов,
Всё приносят в дом, наполняют его,
Через дверь да через дымоход,
Один шерсть, другой волос,
Один сейчас приносит, другой раньше,
А у этого дела плохи (букв. дело - шерсть, идиома)

[1] Газиян А. С., ***Устное народно-поэтическое творчество Арцаха (обзор).*** *ВОН, №7, 1990. С. 156. (на арм. яз.)*

Семь сыновей у меня, семь плугов.
А сноха у меня одна - у нее все из рук валится[1].

В этих предпочтениях отражаются и властные аспекты. Женщины заинтересованы в том, чтобы иметь мальчиков потому, что в перспективе сыновья приведут молодых женщин, невесток, над которыми они, матери, смогут осуществлять контроль, другими словами, реализовывать власть.

Подчиненное и вспомогательное положение женщины имплицируется через множество метафор и ассоциаций. “Семья - это жернова: женщина нижний камень, мужчина - верхний. *ɔntanik’ɔ - arkank’a: kɔnegɔ - tɔkak’arna, mardɔ - eřak’arɔ”* (интервью с Л. Арутюнян, с. Ашан). Однако, некоторые из пословиц и метафор передают и осознание взаимодополнительности мужских и женских функций и ролей. Это было подмечено и Н. Дадвик (Dudwick Nore), которая делится своими наблюдениями о том, как армяне описывают семью. Она пишет буквально следующее: “крепкие мужчины, как “внешние стены”, ограждают от неожиданной опасности, пока женщины, “внутренние стены”, оберегают домашний очаг и гармонию»[2]. Согласованное отношение каждой части к целому также выражается в сравнении брачной пары и частей тела, где мужчина - это голова, а женщина - шея…[3] Обе пословицы подчеркивают поддерживающее и подчиненное отношение женщин по отношению к мужчинам”[4]. В с. Ашан информант рассказал притчу о споре между мужем и женой на предмет того, чья работа тяжелее - мужская или женская. Обменялись на день обязанностями: в результате жена справилась с мужской работой, а муж - нет (однако предпринял комически-безуспешные попытки механизировать процесс домашнего труда).

Язык также выразительно фиксирует различие статуса девушки (более светлые характеристики) и женщины (отрицательные). Нет плохих девушек, нет хороших женщин (=жён). *Več pis axč’ik tēsenk’, vec’ l’av kɔneg*. Следующая поговорка отражает отношение к браку как переходу в иное состояние, и необходимость полностью подстроиться под новые условия и правила в новой семье: “выходишь замуж - меняешь нижнюю (нательную) рубашку”.

---

[1] *Там же. С. 157*

[2] *Подобные сравнения часто повторяются и в речи информантов. Из интервью с Л. Арутюняном: Муж - внешняя стена, жена - внутренняя. Mard - tusi patna, kneg - tači pat?; из той же серии - Муж - несущая стена, столб дома, жена - его огонь, свет. Mard - tan? sut’un’na, kneg - tan? čirak’?, ojał?*

[3] *Эта пословица популярна в Армении и в виде тоста. На самом деле, мужчины не очень любят это сравнение, поскольку усматривают в нем намек на тайное, скрытое превосходство женщин, которые подобно шее принимают решение в какую сторону повернуть голову, то есть мужчину, хотя внешне ограничиваются второстепенными ролями*

[4] Dudwick N., ***Out of the kitchen into the crossfire: women in independent Armenia // Post-Soviet women: from the Baltic to Central Asia.*** *Cambridge University Press. P. 235*

Mart'uvдs k'in'um - halavдt p'oxums. Здесь также коннотируется непременная смена идентичности, полный отрыв от прежней семьи, и чем резче, тем лучше. Для достижения этой цели жестко регламентируется посещение замужней женщиной своей семьи - речь идет о канонических нормах - не чаще раза в две недели (в реальности же правило систематически нарушается). Попадаются поговорки с шуточно-карнавальной подоплекой, переворачивающие ценности с ног на голову. "Для карабахской женщины, что муж помрет, что соседский осел подохнет, все одно". *(Łarabałc'un kдngaпд hētē ya mart'д mērac, ya hrevanēn ēšд stakac).* Не исключено, что в данном случае артикулируется иной, параллельный дискурс, когда культурные нормы, предполагающие жесткий социальный контроль, диктуют женщине вести себя нарочито сдержанно по поводу смерти мужа (имплицитное выражение безразличия в связи с утратой сексуального партнера)[1].

Важно, мне кажется, отметить ситуацию со статусом старшей женщины в семье (в роду). С возрастом вес и авторитет женщины неуклонно растут, что выразительно проявляется в терминах родства, обиходных в некоторых селах и ныне, но общих для недавнего прошлого (начало прошлого века, вплоть до 50-60-х годов) повсеместно в Карабахе. Термины родства выступают как система категорий и статусов, которые в нашем случае противоречат действительным генетическим связям. Эта семейная иерархия в женской половине дома выглядит снизу вверх так: мать детей (как и отец) называется всеми, в том числе детьми, просто по имени (принижение статуса посредством номинации); мать мужчины, свекровь невестки все члены семьи называют 'мама', свекровь свекрови - 'старшая мама' *(mec mama);* свекровь 'старшей мамы' (если она жива), называют самым почетным и авторитетным термином *"айя" (aya)*[2]. Так, самая старшая в роду женщина приобретает с годами самый высокий статус среди женщин и молодых мужчин[3]. Старость семейной женщины характеризуется светлыми описаниями и пронизана пиететом. (Мужчина в семейной иерархии переживает примерно те же стадии -

---

[1] *Показателен случай в с. Ашан. Женщина не перенесла потери своего мужа и покончила с собой "до истечения 40 дней со дня его смерти". Она и её ближайшие родственники подверглись резкому порицанию. Это продолжается сейчас, спустя много лет, оставаясь "болезненной" темой для родственников, чьё "лицо", репутация представляются подпорченными*

[2] *Племянники называют тетю "сестра" (k'urik), предполагается, с той же целью снижения статуса молодых женщин, ставших тетями*

[3] *Ср.:* Smadar, ***Lavie The Poetics of Military Occupation.*** *Mzeina Allegories of Bedouin Identity Under Israeli and Egyptian Rule. Un-ty of California Press Berkeley Los Angeles. 1990. P.189*

фамильярное обращение по имени, следующий этап - папа, наивысший семейный статус - *“ana” (apa))*[1].

Есть основания полагать, что в обыденном сознании карабахских армян воспринимается как данность ущербность и вредоносность женского, равно как полноценность и положительность мужского. Считается, что: “Образ женщины-носительницы смерти, зла довольно обычен для различных культур. Механизм связи состоит в следующем: сущностный признак фемининности - vagina - обладает всеми атрибутами раны, метафорически отождествляемой со смертью (отверстие, кровоточащее после дефлорации и в период менструаций)”[2]. Как отголосок этих представлений, добрая весть *(xer xabar)* и сейчас обозначается как ‘мальчик’, в то время как дурная весть *(šaŕ xabar)* - ‘девочка’. Обычно спрашивают - ты мальчик или девочка, подразумевая, ты с доброй вестью или дурной?

Один из хрестоматийных примеров гендерной дихотомии - принятые в языке формулы для холостяка *(äzäp’)* и запоздавшей с замужеством женщины, “старой девы” *(tanд mnac’ac* - букв. ‘оставшаяся дома’), носящие неприкрыто оценочный характер. Первая, “мужская”, характеристика окрашена положительно, вторая, “женская”, намекает на анормальность ситуации. Это подразумевает в обыденном коллективном сознании, что мужчина сам не желает обременять себя брачными узами, а женщина осталась за пределами поля выбора.

“Некорректность” языка явно проступает и в выражении категорий бесплодия для женщин и мужчин. Бесплодных женщин называют *č’perk’, songsuz* (пропускаем здесь огромное количество метафорических и метонимических обозначений), для мужчин слов такого класса не существует. Предполагается, что мужчина не может быть носителем причины бесплодия, он - “полноценен”. Интересно, что сами жены рьяно (и сознательно) поддерживают заблуждение общества относительно её бесплодности, таким образом, ограждая мужа от насмешек, которые наносят символический ущерб всей семье и роду. Здесь снова встает вопрос конфликта практических разрешений и канонических норм, который в принципе не может не вставать ввиду ирреальной категоричности последних[3].

---

[1] *В том же контексте, видимо, можно интерпретировать повсеместное использование в современном карабахском диалекте обращения апер для отца (“брат”, от формы ахпер в карабахском диалекте и ехбайр в классическом армянском), бытующее в отношениях между детьми и их отцом*

[2] Кузнецов И.В., ***Указ. соч.*** *С. 57-58*

[3] *В недавнем прошлом (конец XIX в.), если все же становилось ясно, что мужчина “повинен” в бесплодии пары, старшая женщина в семье предпринимала попытку разрешить ситуацию, подослав к снохе одного из братьев мужа. Действо обставлялось специальным образом, превращаясь почти в социальный акт для его непосредственных участников. На лицо женщины накидывался платок, чтобы она не видела того, с кем*

В связи с актуализацией за последние десять лет военно-героической риторики внимание привлекает обозначение у людей таких свойств, как смелость и отвага. Женщин, отличившихся этими качествами, называют в порядке высшей похвалы *(tłamard-kдneg',* что буквально означает 'мужчина-женщина'. В аналогичной ситуации, когда речь идет об отважном мужчине, используется тавтология *tłamard-tła-* 'мужчина-мужчина', понимая под этим "настоящий мужчина", биологически и по духовной силе. Такое обозначение маркирует установившееся мнение об исключительно мужском характере доблести и героизма.

"Двойные стандарты" в проявлении любовных отношений для мужчин и женщин отразились в языке через эпитеты и определения. К примеру, есть множество слов, чтобы описать распутство женщины *(lerp', boz, pornik, p'č'ac'ac, tüspдrcac, cerk'a дngac, łaxpa, anbaroyakan, mankivoł, iyłiyłvac, ailaservac, t'et'evabaro)* и только пара-тройка таких слов, к тому же имеющих универсальное значение, для мужчины *(mankivoł, p'č'ac'ac, anbaroyakan).*

В продолжение представления целой системы негативно окрашенных установок и предубеждений относительно женщин кажется уместным сказать о придавании "демонических", "злых" черт, якобы неизменно присущих женскому образу (в особенности это касается немолодых женщин). Это устойчивое отношение формируется посредством «букета» слов - *jadu, kaxard, sevk'aš, p'дlдbaxan.* Смысл этих слов сводится соответственно к значениям «ведьма», «злая сущность», «черная дьяволица», «ясновидящая-колдунья». Здесь присутствует момент страха перед таинственными женскими силами, перед некой невидимой "интуитивной" властью женщины, которой придаются негативные качества и происхождение. Самая светлая, положительная характеристика для женщины - 'не женщина, а море' *(Kдneg č'i - cov a*). Здесь актуализируется пафос женской жертвенности, многотерпения, покорности, опять-таки в интересах служения мужчине, семье, роду. Есть еще одна пара положительных женских характеристик, также отражающих глубину иерархии мужчина-женщина: соответствующую представлениям, строго канонизированную женщину называют *kadriēl kдneg.* Есть другое слово, отражающее то же представление - *nдstдc'дrac кдneg* (букв. 'посаженная', усмиренная, укрощенная, приведенная в соответствие с критериями женщина). Обычно так говорят о женщине с совершенным чувством своего места (sense of one's

---

это происходит. "Донор" также отказывался от наблюдения процесса. При этом соблюдалась полная конфиденциальность, секрет оставался в семье. Более поздняя, демократизированная форма разрешения такого рода проблемы - знахарка-повитуха (tatmar) от имени бога нашептывала "больной" женщине совет вступить в связь "на стороне" с целью забеременеть

place), с тонким и точным ощущением “позиции, занимаемой в социальной структуре”[1].

Карабахский диалект, кроме жестко дифференцированного воспитания, как в семье, так и во всех социальных институтах, на уровне общественного сознания вносит свой колоссальный вклад в стереотипное восприятие мужчин и женщин. В нем существует обширный диапазон языковых средств, позволяющих раздельно описать мужчин и женщин. Слов, негативно характеризующих женщин (соответственно и установок), как показывает анализ дискурса, гораздо больше, чем таких же слов, характеризующих мужчин. Все это в результате создает фон для такого “гендерного контракта”, когда в повседневных практиках демонстрируется высокая степень терпимости и деликатности к мужчине. Причем речь идет как о дискурсивных практиках, так и канонизированном поведении. Очевидно, эти “великодушие” и “доброта” существуют за счет другой половины общества, женщин. Характерно при этом то, что нередко сами женщины выступают проводниками этих идей, принимая активное участие в продуцировании андроцентричного дискурса и ретрансляции фаллоцентричного образа мышления у молодого поколения, таким образом, по сути, формируя общественное сознание.

Нет ничего удивительного в том, что женщины часто говорят на “мужском” языке: другого языка в отношении некоторых сфер жизни просто нет, соответственно нет выбора. Однако в ряде случаев, как уже отмечалось, женщины не просто автоматически используют андроцентричный дискурс, но полностью принимают его. Более того, они выступают как трансляторы этого дискурса в самых различных жизненных ситуациях, постоянно акцентуализируя его (dis-cursus - в переводе Р. Барта “бегать туда-сюда”, хождение взад и вперед, то есть изначально действие)[2]. Вот только несколько примеров.

Женщина называет своего мужа в косвенной речи “хозяином” *(tar).* Вдову во многих селах до сих пор называют “безголовая женщина” *(anklox kyneg),* при этом, стараясь при случае оказать ей эмоциональную и материальную поддержку. Девушка, согласно дискурсу, не представляет ценности как индивидуальность, а привязана к своей фамилии, роду, отцу. Брачные стратегии часто могут сильно зависеть от этих категорий. *“Может благодаря доброму имени своего отца она и выйдет замуж за хорошего парня... Да и дед ее с материнской стороны именит”.* Эти символические капиталы могут удваиваться, перекрещиваться, выступать в различных комбинациях.

Из уст женщин: *“Если муж (мужчина) говорит жене (женщине), что*

---

[1] Бурдье П., ***Социальное пространство и генезис “классов” // Социология политики.*** *М. Socio-Logos. 1993. С. 65*

[2] Барт Р., ***Фрагменты речи влюбленного.*** *М. Ad Marginem. 1999. С. 6*

мацун (йогурт) - черный, она должна признать, что он черный" (Martд ver asuma тасиnд seva, kдnegд bidi vдzyav one ver tiya). "Женщина без мужа, что собака без хозяина " (Anmard kдnegд hanc'a andar šon дni).

Для практик домашнего насилия также существуют "железные оправдания" типа "бьет, значит, любит", "бьет, потому что мужчина, таков порядок". *"В нашем селе .жила женщина по имени Мина из соседней деревни Пырджамал. Ее мужем был невысокий тщедушный Атун по кличке Папачызт (маленькая птичка). Он избивал ее часто и с редкой жестокостью. Она же обладала удивительной силой. Кюм [хлев] тогда выстраивался на первом этаже, на уровне земли, а жилая часть располагалась на втором этаже, над хлевом. Когда корова отелилась, она на руках таскала теленка вверх по лестнице в жилую часть, чтоб он молоко не высосал у коровы. А теленок каждый день прибавляет в весе и надо иметь сильные руки, чтоб с этим справиться. И в деревне было немало случаев, когда Мина доказала свою силу. Как-то бык рассвирепел, - она его за рога остановила, а то мчался прямо на них. Сельчане спрашивали ее: "почему ты терпишь побои мужа, ведь тебе его под себя подмять легче легкого?" На что она отвечала - "так уж заведено, что муж жену бьет, ну а я родилась женщиной". (Ädät'na - mardд kдnganд kдt'akē, de es ē1' kдnegum cдnval)".*

Аутентичный текст из скорбной песни на могиле сына (в присутствии тещи умершего) звучит буквально так: *"Сынок, я тебе вот почему говорила, - не женись на Л. Вот этот день я имела в виду. Говорила тебе, не бери ее, у нее братьев нет, у тебя в жизни опоры, "спины" не будет в тяжелую минуту. Мой несчастный сын, ты обрек себя на одиночество, женившись на ней. А будь у тебя шурин, была бы поддержка. И сейчас, когда тебя не стало, он позаботился бы о твоих детях..."* Однако, в данном случае выявляется с большей отчетливостью дискурс выживания, чем актуализация полового господства-подчинения. И это, возможно, новый ракурс для изучения языковых практик. Хотя в то же время предполагается, что поддержать семью и помочь ей в состоянии только мужчина (брат), ибо он "свободен", значит, активен, но не женщина (сестра), ибо она уже относится к другому дому и "не свободна", значит пассивна. Этот текст проливает некоторый свет также на мотивы предпочтений в выработке матримониальных стратегий.

Молодая женщина сетовала: "моя свекровь не переносит меня... ну а за что меня любить, нарожала им одних девочек..."

Подобный дискурс используется не только в приватной сфере. Он артикулируется и на публичном уровне, озвучиваясь в устах власть предержащих: "Это было в советские времена. Я записалась в очередь за машиной, хотела подарить любимому зятю машину "Жигули". Через восемь

лет подошла моя очередь. Но я тогда так и не смогла приобрести свою машину, потому что Н. (председатель райисполкома), сидя в своем кабинете, сказал мне прямо в лицо: "Зачем тебе машина, у тебя и сына-то нет, пять дочерей. Другим она нужнее". Меня это так задело, что я наговорила им много обидных вещей. В этом кабинете сидели две женщины, и они поддержали его - одна бесплодная, вторая "оставшаяся дома" (устойчивая фраза равная по значению "старая дева" - см. выше*)*. Я вышла из себя и ответила, что я, по крайней мере, не бесплодная, у меня пять сыновей, мои зятья - мои сыновья! Но очередью так и не смогла воспользоваться, отобрали ее у меня в пользу другого.".

Некоторые женщины в кризисных ситуациях в порядке обета перед богом за выпрашиваемые блага зарекались не роптать при рождении девочек и даже просили о них бога в обмен на исполнение желания, обычно здравствования сына (символическая "жертва", приносимая ради сохранения жизни сына, мужчины): *"1941 год шел. Свекровь сына своего в 19 лет спешно женила на мне. Он работал в военкомате, и она переживала, что его в первых рядах заберут на фронт, и детей от него не останется. Когда родилась наша первая дочь, свекровь, как сейчас помню, села на наш порожек и, обратив просящий взор на полную луну, взмолилась: "О, луна (lüsnigä), пусть она родит моему сыну семь дочерей, лишь бы только он жив был". Накликала, так, почти, и случилось. Родила пять девочек. А когда делала аборты, она все горевала, что же ты делаешь, еще моих двух девочек не дорожала"* (г. Мартуни). Или:

"У моей бабушки было три сына. Шла Отечественная война. Она получила две похоронки и просила бога - "пусть мой сын вернется с фронта и невестка родит ему семь дочерей " (Astuc, kdlxavdt šot tam, t'oł tdłas bdnakan kya, hart'nds oxtd axč'ig' piri). Так и случилось. Мальчики рождались дважды, но умирали " (с. Чартар).

В с. Чартар Парандзем, садясь в машину, чтобы ехать в больницу для родов, погрозила мужу указательным пальцем и сказала - *"Смотри, Согомон, если на этот раз тоже родится дочь, я тебя убью!"* (У них уже было 4 дочери).

Ни одна карабахская свадьба не обходится без тоста "да состаритесь на одной подушке и да будете садиться за стол с семью сыновьями".

В целом существенно различаются не только дискурс, но и фон, степень оживления, поведенческие практики, само настроение родственников при рождении девочки и мальчика: бурные поздравления и подарки во втором случае контрастируют с успокаиванием членов семьи в первом случае. При рождении мальчика по обычаю требуют у отца ребенка специального воз-

награждения за добрую весть - *mдštдlдł, aškalyusank'*. В случае рождения девочки ведут себя скромно, не выказывая особенной радости. В прошлом воцарялось тягостное молчание, а в лучшем случае роженицу и ее родственников успокаивали словами-формулой: "Родившая дочь родит и сына" *(Axč'ik pirołд tдła ē1 kдpiri)*. Есть другая речевая формула- пожелание: *"Пусть будет при здоровых родителях" (Horav-morav дni)* - потому как родителям потребуется немало сил и здоровья, чтоб вырастить и "отдать" дочь. Весть о рождение сына вербализуется словами: "Твоя жена родила золотокудрого (букв. 'золоточубого' - устойчивое выражение, не связанное с реальным цветом волос ребенка)". Мажорные интонации последнего "послания", очевидно, контрастируют с предыдущими.

Иногда уже в наши дни такой подход превращают в игру, используя устоявшийся языковой дискурс по инерции, по принципу "именно так должен вести себя мужчина и именно это говорить в определенной ситуации". Да и реакция окружающих уже не так однозначна и может вызывать сопротивление.

Интервью С. от 2001 г.: *"... Когда у нас родилась наша дочь, муж был на работе, на рынке (продавал персики). Женщина, торговавшая по соседству, "принесла ему весть" и, согласно обычаю, попросила подарка. Но муж сердито буркнул: "Хорош, однако, повод требовать подарка.*

Подумаешь, велика радость - девочка". Работница была немного шокирована. Но, на самом деле, он, конечно, пошутил. Просто тут так принято говорить. К тому же наш первый ребенок - мальчик и он был рад девочке, даже ждал её. Позже он отнес ей ящик отборнейших персиков, и все остались довольны".

К. ждал третьего ребенка после двух первых девочек. Ждал мальчика. Но когда родилась третья дочь, вернул в магазин купленный в подарок жене дорогой "импортный" сервиз и бриллиантовое украшение (в советские времена тотального дефицита эти товары приобретались с большим трудом "из-под полы", по знакомству). Кроме того, долго не хотел забирать "не оправдавшую надежды" жену из больницы. И люди, включая женщин, относились к такому поведению с пониманием и сочувствием.

Вот серия других случаев, когда окружающие пытались задавать это поведение, ожидали его, вопреки представлениям самого человека: *"У меня было уже две дочери, когда мы с женой решили иметь третьего ребенка. Конечно, мы оба надеялись, что это будет сын, продолжатель фамилии, ну и, кроме того, я мечтал воспитать футболиста. И вот 1973 год, жена рожает, я жду в больнице. Слышу стоны жены, потом плач ребенка, вроде бы разрешилась, но никто [из медперсонала] не выходит ко мне, ну, чтоб*

сказать, кто у меня родился. Я страшно испугался, боялся, что жена плоха, а, может, умерла? Стучу в двери - никого. Тогда я врываюсь в родильную комнату, чтоб самому убедиться, что там с ними. Оказалось, что акушерка побоялась выходить ко мне с вестью о рождении третьей дочери. Роды принимали три женщины, все они были в комнате и, застыв, смотрели на меня, ожидая, не знаю, какой реакции. Я достал деньги и роздал всем по 25 рублей. И я действительно был счастлив, родился ребенок, живой-здоровый, грех жаловаться на судьбу. Она теперь вон какая красавица, писаная".

В другом случае персонал больницы проявил свои культурные стереотипы более открыто: *"Когда у нас родилась пятая дочь, медсестра позвонила и с ужасом сообщила мужу: "у вас родилась дочь, но не расстраивайтесь, в крайнем случае, отдадите ребенка бездетным". Муж рассердился. Взял заранее приготовленное шампанское, конфеты, пришел за мной. И все вокруг пораскрывали рты, когда он по истечении сорока дней закатил кеф (пиршество) на 600 человек. Зарезал скотину - баранов, корову. Вот такой был великодушный человек".* Асмик: *"Когда мама родила девочек-двойняшек (пятая и шестая по счету девочки), моя старшая сестра прибежала с больницы и оцепенело сообщила отцу об этом. Отец рассмеялся и проговорил: "вот молодец, жена, не сделала мой дом двухродным (tonys ērku c'dłane č'i šinal'). Люди до сих пор об этом случае вспоминают".*

Идеологическая ангажированность карабахского диалекта в сторону андроцентричности явно проступает и в столь значимом и знаковом явлении как имянаречение. Здесь также выявляются интересные моменты гендерной иерархизации. Давать ребенку имя в былые времена было неизменным правом мужа и его родственников (сейчас это правило все чаще нарушается).

"Все наименования, - подчеркивает Д. Спендер, - это своего рода вынужденная предубежденность, а сам процесс наименования есть процесс кодирования этой предубежденности, выбора того, на что нужно поставить особый акцент и того, чем можно пренебречь на основании "строгого использования заранее предопределенных материалов". ... Однако сложность возникает фактически тогда, когда одна группа имеет монопольное право на наименования и способна навязывать свое особое предубеждение любому. Когда одна группа имеет монополию в словообразовании, ее предубеждение может отразиться в семантике имен, которые она создает, и эти "новосозданные" имена помогают сохранить и закрепить заложенное в них первоначальное предубеждение"[1].

---

[1] Спендер Д., ***Мужчина создал язык*** *// Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Ч.2. Харьков, СПб. Алетейя. 2001. С. 781-782*

Итак, бытующие в Карабахе мужские имена Весьмир (из рус. – механическое соединение в единое целое двух слов ‘весь’ и ‘мир’), Ашхар (‘мир, вселенная’), Патвакан (‘уважаемый’), Ерджаник (‘счастливый’), Горди (из русского, ‘гордый’), Мрав, Масис, Арарат (по названиям гор), Тheван (‘сильнокрылый’), hАмаяк (‘талисман, оберег’), Баласан (‘бальзам’), Нвер (‘подарок’), Бахши (‘дар’), hОрьди (‘бурный’), Вреж (‘месть’) говорят сами за себя: *«Корень* -ар- *означает Солнце, мужчина подобен солнцу: обращение “ара”, имя Ара, Арарат, Армен, Арсен, Арамаис и мн. др.»* (информант Л. Арутюнян, с. Ашан). Мужские имена Наполеон, Фараон, Цезарь, Нельсон, Вильсон, Сталин, Берия (когда Берия стал непопулярным, называли Борис) более чем выразительно маркируют ориентированность их носителей на власть. По сути, большинство мужских имен утверждают активное, субъектное начало, в отличие от женских имен, утверждающих, соответственно, пассивное, объектное начало.

Женские имена “сочинялись” в основном идентично названиям цветов[1], растений[2], драгоценных камней, металлов и, соответственно, различные производные от них: Манушак (‘фиалка’), Шушан (‘лилия’), Хурма, Маркарит (‘жемчуг’), Сатеник (‘темный янтарь’), Тангакин (‘драгоценная’), Вэскэ (‘золото’); эпитетные формы - прилагательные, преимущественно характеризующие женщин как пассивных, стыдливых: hЫназанд (‘покорная’), hАмест (‘скромная’), Хунар (‘робкая’), Кынкуш (‘нежная’); обозначающие пассивную привлекательность - Сирун, Нахшун, Гёзал (инварианты эпитета ‘красивая’). Многие имена представляют феминизации мужских: например, Армену(h)и, Тиграну(h)и, Арцаху(h)и. Интересны в этимологическом смысле имена Тжутжуп (‘пучок’; возможно, как намек на плодовитость), Шогик (‘лучик’), Аревик (‘солнышко’), Вараг (в значении ‘свежесть’, ‘целомудренность’, а также ‘завеса’)[3]. С откровенно отрицательным уклоном нарекали и продолжают нарекать (уже по большей части в деревнях) девочек Бавакан, hЕрик (бук. ‘достаточно, хватит’) в случаях, когда подряд родились несколько девочек.

---

[1] *О тождестве “женщина - растительное” см. у Кузнецова И. В. Одежда армян... с. 94*

[2] *Показательно метафорическое название вегетарианского блюда в карабахском диалекте - “вдовый” суп, к примеру (irp’iveri sup). Так, мясо, животное ассоциируется с мужчиной, растительное - с женщиной*

[3] *Через метафору завесы- n(h)арда объясняются концепции поведения в семье и в обществе в целом. Девочек с детства учат “держать завесу” (p’ardapahel’), не открываться до конца не только в общении со всеми окружающими, но и в отношениях со своим мужем в будущем. Такое дистанцирование могло облегчить жизнь в обществе с жестким контролем “всех за всеми”, с декларацией вечного стремления к ригоризму. О метафоре завесы и гендерной иерархии и идеологии в египетской бедуинской общине см.: Abu-Lughod L., Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society. University of California Press Berkeley & Los Angeles London. 1999. P. 118-159*

Однако и здесь не обходится без противоречий и инверсий. Меня озадачило, к примеру, такое женское имя, как Парон, что переводится с литературного армянского языка как ‘господин’. Именем Размик (‘воин’) нарекаются в Карабахе и женщины. Девочку, родившуюся после семи лет бесплодия, назвали Ераник (‘везение’). Кроме того, советский период внес некоторые (впрочем, незначительно повлиявшие на статусы) изменения в продуцировании имен, коснувшиеся как женщин, так и мужчин. Из ряда женских имен: Октябрина, Кремлина, Сталина, Родина, Аврора (скорее по названию революционного крейсера, чем по имени греческой богини). Мужские: Мэлс (аббривиатура из начальных букв коммунистического квартета - Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин), Вилен (произвольное сокращение от Владимир Ильич Ленин), Ленсер (сокращение словосочетания ленинское поколение - арм. *leninyan serund),* Кима (Коммунистический Интернационал Молодежи), Карлен (произвольное сочетание Карл Маркс, Владимир Ленин), Марлест (начальные слоги фамилий Маркс, Ленин, Сталин), Победа, Гастелло (фамилия летчика, героя Великой Отечественной войны, протаранившего самолетом немецкий грузовик с боеприпасами), Арпат (справедливая война - *art’arac’i paterazm),* Фурман (по фамилии советского писателя Д. А. Фурманова, писал романы о гражданской войне, коммунистах-воспитателях масс; по имени армянского футболиста Фурмана Абрамяна). Причем это не всегда и не столько была идеологическая преданность и фанатизм советскому порядку, сколько функциональная демонстрация этой преданности и лояльности существующему режиму. Сравните это со вступлением многих советских людей, описанных в контексте Армении, в ряды компартии “в процессе инициационного обряда перехода”[1], то есть просто как социально востребованный акт, необходимый и, в некоторой степени, неизбежный для дальнейшего социального роста, не более идеологизированный, чем женитьба или поступление в вуз. Оба эти явления выступали больше как способ адаптации к реальности, нежели выражали особенный пафос.

В карабахском диалекте существует табу на произношение отдельных слов, в том числе слов, обозначающих женские половые органы. Причем табуация распространяется как на мужчину, так и на женщину. Поражает обилие вариантов названий мужских гениталий (кроме того, фотографирование нагого мальчика широко распространено в традиции, что исключается в случае с девочкой). В соотношении число названий женских гениталий

[1] Абрамян Л.А., ***Тайная полиция как тайное общество: страх и вера в СССР*** // *Этнографическое обозрение. № 5. 1993. С. 36, 41*

заметно проигрывает. Гениталии мальчика остаются в центре внимания в течение всего детства, тогда как девичьи почти совсем не актуализируются.

Гендерно отмечены также и оклики и обращения женщин и мужчин друг к другу в прямой речи. Наиболее распространенные в просторечии оклики - это "*ахчи*" для женщины и "*ара*" для мужчины, выделенные особой интонацией. (В обоих случаях ударения падают на первый слог). Полагаю, эти обращения связаны с историческим периодом соблюдения в семейных отношениях обычаев избегания и регламентирования общения между отдельными родственниками, когда мужчины и женщины, находящиеся в браке, в присутствии третьего лица не смели обращаться друг к другу по имени[1]. Нарочито сдержанное и официальное обращение супругов друг к другу считалось нормой. Например, в прямой речи: мужчина (=муж), эй, мужчина! *(A mard, he a mard).* Повсеместное бытование ранних браков в прошлом порождало ситуации, когда жена (13 лет) обращалась к мужу (35 лет) "дядя" *(dadai).*

Мать избегала обращаться к своему ребенку по имени (особенно если он носил имена родственников со стороны мужа) и прибегала а) к этим окликам (ара), б) к параллельно существующим мусульманским именам типа Гасан, Али, Гули[2]. Как объясняют информанты, подобные регулирования речи связывали с боязнью сглаза, *кох-а* - попранием сатаны, т.е. "логика" такая - темные силы услышат имя ребенка (обычно это касается только мальчиков) и легко и беспрепятственно нанесут ему вред, вплоть до болезни и смерти. Именно так объясняли внезапную болезнь и смерть детей. Что касается девочки, то про нее говорили: "пусть ослепнет тот глаз, что сглазит девочку". *(K'uŕana ēn aškд ver bidi дxč'дkanд nikya).* Здесь подразумевается, что она уже несчастна тем, что родилась девочкой, которая сама по себе "ущербна", по биологическому факту своего рождения. В настоящее время такие представления постепенно отходят в прошлое. В последние годы на окрики "ахчи" все чаще можно услышать недовольное возмущение женщин - "Я не "ахчи", "ахчи" - на базаре! У меня есть имя".

Обращает внимание эквивалентность в армянском языке слов мужчина - муж *(mard),* женщина - жена *(kдneg),* хотя существует и более формальное

---

[1] *См. так же* Волкова Н.Г. ***Ингило*** *// ПИИЭ.1977. Наука". М.1979. С. 95*

[2] *Это отражено в карабахских детских скороговорках и считалочках, например:*
K'at', k'at', min c'uval c'akat,
Vec' kot' one, vec' arkat',
CHac'en k?lxen oxt? kul,
Oxt? k'ulin min bul-bul,
Bul-bul, bul-bul torn? pec ',
Hasan? kyamak?lxpec'. (Информант Р. Шахназарян, с. Дагназ)

название супруга-супруг *(amusin)*. В Карабахе часто также используют для обозначения супружества - мой суженый (букв. ‘тот, с кем я обручена’ - *ndšanacds)*. При этом часто речь может идти о супружеской паре, история брака которых исчисляется не одним десятилетием. Так коннотируется установка на необратимость выбора, предопределенность партнера.

В косвенной речи до сих пор сохранилась архаичная форма речевой номинации мужа женой и наоборот - ‘наша жена’ *(mer kdneg'д)* и ‘наш муж’ *(mer mart’д),* что при переводе на русский язык звучит абсурдно[1]. Мать и отец ребенка также не должны были выпячивать напоказ свое материнство и отцовство. Соответственно до сих пор употребляется сочетание ‘наш ребенок’ *(mer xoxan),* то есть ребенок всего рода, всей фамилии, клана. Подобные ограничительные словосочетания в речевом этикете призваны соблюсти толерантность, вежливость и скромность говорящего по отношению к присутствующим здесь людям, обделенным семьей, бесплодным или просто старшим. Интерес представляет также повсеместно распространенная в Карабахе форма представления мужчиной своей супруги: ‘мать моих детей’, вместо - ‘моя жена’, или просто имени. Такая форма презентации зафиксирована и в контексте городской культуры (г. Степанакерт, 1996 г., полевой материал Р. Чилингиряна). Многие мужчины, изменяя своим женам, рьяно доказывали, что при этом жену свою они “высоко почитают” как “мать своих детей” (сакрализация материнства, репродуктивной функции), тем самым жестко разграничивая функции жены- матери и сексуального партнера. Более или менее мирное сосуществование этих двух статусов, по крайней мере в сознании традиционалистски ориентированного мужчины, можно связать в целом с отношением к сексуальности, разграничением половых отношений для продолжения рода и для личного удовлетворения, удовольствия.

Статусные обращения в советский период отсутствовали, поэтому и сейчас не обиходны. Пожилые люди могут позволить себе обращение по признаку биологического пола, возраста и гражданского состояния - девушка, невестка, молодой (-ая) *(ai axč’ig’, a oriort’; a har’nд; a jähil’)*. Здесь также можно наблюдать физиологическую тенденцию, биологический императив в номинациях и обращениях, как косвенных, так и прямых. Например, пожилую женщину, так и не побывавшую замужем, будут упорно называть ‘девушкой’ *(axčig’)*. Соответственно, состоящую в браке девушку, будут называть

[1] *Однако при всей нелепости звучания этих номинаций в ключе ценностных представлений современного человека, явление это, по всей видимости, достаточно древнее. Исторические источники зафиксировали его, по крайней мере, в культурно-историческом контексте средних веков. Читаем в исследовании Натали Земон Девис (профессор Принстонского университета) цитату из эпистолярного источника: “вчера, 13 апреля 1546 г. я был несказанно обрадован тем, что благодаря удачным родам нашей супруги Катрин стал отцом мальчика”. Дэвис Н. З. Возвращение Мартена Герра. М. Прогресс. 1990. С. 145*

‘женщиной’ *(kдneg),* даже если ей нет 18-ти[1]. Концепция “женщина” (общая для всех жизненных периодов и статусов женщины) малоупотребляема и выражается словом *kinarmat* (букв. ‘женский корень’), что также актуализирует сущностные, биологические характеристики.

Не находящиеся в отношениях родства мужчины и женщины часто обращаются друг к другу ‘сестра’, ‘брат’, что тут же на вербальном уровне исключает возможность сексуальных отношений, учитывая табу на инцест[2].

Инвективная практика в культуре карабахцев также ограничена системой гендерно маркированных табуаций. Она транслируется почти всегда мужчинами и является ярчайшим маркером маскулинности. Инвектива *(ušunc’)* в Карабахе связана чаще всего с нарушением сексуальных табу и оскорбительно сочетает мать адресата с обсценным коитальным глаголом. Часто используется смягченный вариант инвективы того же класса - “Я заставлю плакать твою мать” *(Mamat l’дc'дc’дnnanum).* Все эти ругательства имеют исключительную взрывную силу в связи с пиететом, испытываемым к матери и почти никогда не используются как чисто междометные, в отличие от русского языка[3]. Еще более кощунственными для носителей культуры представляются инвективы скатологического характера, означающие кишечные испражнения или семяизвержение от лица говорящего или собак на могиле предков, обычно отца *(K’a hor geŕen k’ak’in šдnerд, ...t’orum anin).* Поношение могилы отца (возможно, представляющего весь род) считается направленным против отца и предков вообще и применяется чаще в социальных ситуациях.

Ругательства “Сын собаки!” или “Сын осла!” в зависимости от интонации и настроения имеют смягченное значение и обычно не вызывают резких реакций (если произнесены шутливо-снисходительным тоном, тут же теряют свою взрывную силу). Есть случаи, когда они даже передают восхищение (опять-таки в зависимости от ситуации и тональности голоса). Наиболее применимы и к женщинам и женщинами точно в тех же коннотациях.

Страшным оскорблением для мужчины считается обвинение в гомосексуализме в пассивной роли, причем используется наряду с армянским вариантом и тюркский (соответственно *vertu* и *göt’veran).* Зачастую для экспрессивного усиления речи они произносятся вместе как редупликация, как бы через дефис.

---

[1] *Этим своим наблюдением, сделанным в Карабахе в 1996 г., любезно поделился со мной социолог доктор Р. Чилингирян (LSE).*

[2] *См.:* Абрамян Л.А., ***Оскорбление и наказание: слово и дело //*** *Этнические стереотипы поведения. Л. 1985*

[3] Жельвис В.И., ***Инвектива: мужское и женское предпочтения // Этнические стереотипы мужского и женского поведения.*** *СПб. “Наука”. 1991. С. 268*

Психологическую нагрузку несет инвективная идиома, связанная с ехсгетепШт и направленная на *шапку-папах* мужчины *(k'ak'in p'ap'axumдt)*. Шапка, как и усы[1], олицетворяют честь и достоинство мужчины, поэтому считается верхом унижения сказать про него: 'только платка на голове не хватает' *(kдlxen leč'akna pakas),* или просто назвать его женщиной *(kдneg)* или самкой *(k'ac)*. Ср. с ругательством в адрес мужчины, буквально означающее плевок в шапку, идиоматично подразумевающее унизительный плевок в лицо, попрание мужской чести. Эта инвективная стратегия применяется для обвинения оппонента в бесчестии *(annamus, anabuŕ),* утрате мужских качеств, мужского достоинства и задевает мужчину и его семью особенно глубоко[2]. Такая инвектива применяется в принципиально других социальных ситуациях, к примеру, если жена, дочь или сноха адресата уличены в незаконной половой связи, или просто ведут себя неэтикетно, или "по-мужски", активно. Это подразумевает, что мужчина не имеет силы и авторитета для управления своими женщинами (т.е. по-женски пассивен). Таким образом, на женщин в отношении сексуальных практик возлагалась большая ответственность за социальный имидж, "лицо", "имя" всех мужчин семейства[3]. Для последних подобная инвектива в отдельных случаях считается более позорной, нежели обсценная брань, поскольку имеет острую адресность. Здесь мы, по-видимому, имеем дело с ситуацией, когда тело женщины превращается в символический капитал, что, возможно, порождено представлениями о женщине как о собственности и в целом представлениями о враждебной природе сексуальности (или, наоборот, представления о негативной природе сексуальности вызывают к жизни взгляд на женщину как на кланово-родовую собственность).

Особенно часто используются в мужской речи безадресные ругательства и междометные восклицания. Обращение мужчин к безадресным инвективам как к словам-паразитам подчеркивают маскулинную, мачистскую сущность ругательств и их роль эвфемизма-разрядки. Любые ругательства воспринимаются женщинами порой буквально и вызывают часто более резкую эмоциональную реакцию, чем среди мужчин.

Итак, использование в речи инвектив, особенно обсценных, считается прерогативой мужчин, причем по этикету исключительно в мужском окружении. Существует табу на их применение в присутствии женщин. (Табу не

---

[1] *О символическом тождестве усы-фаллос см.: Кузнецов И.В. Указ. соч. М. 1995. С. 65*

[2] *Существует богатый спектр категорий, передающих понятие (мужской, семейной, родовой) чести: намус (namus), абурр (abur), патив (pativ), анум (anum), ирес (ires), тhасиб (t'asib)*

[3] *Сравните с речевыми оборотами "сделала светлым (благородным) мое лицо" (iresysparz'ala), не "оставила лица на мне" (ires c'i t'ołał); уронила мое имя (anum?s k'?c'yala), подняла мою честь (pativ?s pic'?rc'?rala), уронила, ударила озем мою честь (pativ?s tap'avna tuval)*

распространяется на женщин легкого поведения, проституток.) Нарушение табу означает неуважительное отношение к этой женщине. По тому же неписаному этикету отец, брат или муж женщины должны вступиться за “честь” женщины-родственницы (жены) при нарушении инвективного табу, пусть даже произнесенного не в ее адрес (часто доходит до кулаков и поножовщины). Информант Р. (с. Дагназ Аскеранского района) рассказал ситуацию, имевшую место в одном из горных сел Карабаха в годы коллективизации. *“Через месяц после раскулачивания нашей семьи сельский пастух, погоняя “колхозных” буйволов (но каждый в селе знал, что это наш буйвол), выругался k’u ternu kдnegд k’omim (обсценное ругательство в адрес жены владельца буйвола). За это мой отец избил его. Ведь это были наши буйволы, значит, ругательство относилось непосредственно к моей матери. Я сам в 1966 году в Баку ударил своего директора центральной автотранспортной конторы за “е. твою мать”, да так, что его респектабельная шляпа улетела на 10 метров. Правда, пришлось убегать, потому что против всей конторы я не устоял бы. Прибежал к брату, взял кое-какие вещи и деньги и прямо на поезд. Так и уехал я из Баку, хотя работа на самосвале в той конторе меня вполне устраивала, зарплата была отличная по тем временам - 250-300 рублей в месяц. Правда, при поступлении на работу заплатил взятку, но она потом очень быстро окупилась. Так и пришлось распроститься с Баку и переехать в деревню”.*

Безадресное произношение названий мужских и женских “тайных частей тела” воспринимается мужчинами (также только в отсутствие женщин) как вульгаризм, а не инвектива. Таким образом, “инвективы как один из атрибутов, характеризующих маскулинность, усиливают “дух корпоративности” среди мужчин. Инвектива относится к серии тех языковых фактов, которые резко разграничивают две половые группы”[1].

Женщины демонстрируют гиперкорректное речевое поведение. В эмоционально окрашенных случаях они используют, как правило, ругательства-эвфемизмы, связанные с животными и эпитетными ассоциациями, внешне очень скромно звучащие междометия. Гнев женщин, как правило, старшего возраста имеет тенденцию проявляться словами, наносящими скорее психологический ущерб адресату, чем собственную эмоциональную разрядку. Подобный эффект достигается посредством проклятий разной крепости, устыжения, высказывания антипатии, часто направленные против всего рода, клана оппонента.

[1] Жельвис В.И., ***Указ. соч***. *С. 282*

К одной из наиболее агрессивных и оскорбительных женских инвектив относится краткое слово *pič* - букв. “незаконнорожденный” (оно имеет другое смягченное значение - хитрец, жулик, изворотливый человек), которое равнозначно ругательству “сын или дочь блудницы, шлюхи”. Однако многие инвективы, включая последнюю, могут восприниматься как легкая эксплетива, “карнавальная” шутка или обсценное оскорбление в зависимости от социального контекста и интонации адресанта.

В исключительных по эмоциональному накалу случаях женщины применяют слова и инвективы (включая коитальные, приводимые от лица своего брата или определенных животных (осел, собака)), характерные для мужской речи, прекрасно осознавая, что пользуются “чужими”, “не своими” вербальными средствами. И в связи с этим они воспринимаются еще более резко, шокирующе. В подобных ситуациях женщина рискует потерять к себе уважительное отношение окружающих, как женщин, так и мужчин. Молодая девушка рискует утратить к себе матримониальный интерес со стороны молодых неженатых мужчин. Вот почему такое поведение со стороны незамужних женщин почти исключено. Зафиксированы случаи, когда в семье, где много девочек при отсутствии мальчиков, одна из девочек воспитывается как мальчик - своего рода общественный договор, компенсирующий семье печальное отсутствие мальчика. Поведение такой девочки может существенно отличаться. Она в целом ведет себя более активно и решительно, но инвективное табу на нее все равно распространяется.

Использование обсценных инвектив возможно среди женщин старшего возраста в исключительно женской среде. Это носит обычно ярко выраженный “карнавальный” характер. Народная (крестьянско-сельская) культура в некоторых деревнях демонстрирует примеры шуточного превращения обсценных инвектив. Вероятно, мы имеем дело с эсхрологией, подразумевающей ритуализацию сквернословия. В этом случае обсценная инвектива, равно как и карнавальное упоминание названий мужских и женских гениталий, может выполнять функцию обеспечения плодородия и утверждения жизни[1]. В результате такое речевое поведение увязывается скорее с идеями плодородия и умножения как жизнеобеспечивающей основы жизни, чем несет адресную психологическую нагрузку с целью оскорбления (подобные явления описаны в антропологии, к примеру, Э. Эванс- Притчардом[2]).

Приведенные тексты и обиходно-дискурсные примеры передают картину, проводящую тезис о безраздельном доминировании патриархатных установок в карабахском обществе (по меньшей мере, в речевой практике), хотя тут

[1] Абрамян Л.А., ***Первобытный праздник и мифология.*** *Ереван. 1983. С. 96*

[2] Evans-Pritchard E. E., ***Some collective expressions of obscenity in Africa****. London. 1965. P. 90*

могут обнаруживаться различия, касающиеся урбанизированного и сельского контекста. Концентрация исследования именно на сельской культуре обоснована тем, что Карабах представляет собой в основном аграрную культуру. Однако надо принимать во внимание и тот факт, что этот дискурс, как правило, использует старшее поколение, вызывая все чаще и чаще противодействие и неприятие молодежи[1]. Молодое же поколение часто попадается в речевые ловушки, используемые бессознательно, по инерции. Таким образом, человеческие жизни оказываются погруженными в устаревший контекст времен прошлого, и этот язык влачит, тащит их за собой, навязывая строго определенные модели социального поведения.

Итак, мы частично проанализировали карабахскую речь, ее подспудные коннотации, закрепленные в общественном сознании с точки зрения отражения в них гендерных отношений карабахского общества. Приведенный материал, очевидно, обнаруживает высокую степень гендерной идеологизированности карабахского общества, его ангажированность в пользу утверждения патриархатных ценностей. Именно эта идеологизированность и продуцирует андроцентричный дискурс, неусыпно защищая социальные интересы конкретных групп общества - мужчин. Имена собственные, инвективная практика, вкупе со всеми рассмотренными номинациями и речевыми оборотами пронизывают дихотомией «мужское-женское» всю жизнь исследуемого общества. Приведено, кажется, достаточное количество языковых единиц, дающих возможность обоснованной оценки культурных стереотипов, выявляющих доминирующие оценки. Если из изложенного выше материала явствует, при помощи каких языковых средств эксплицируется женственность и мужественность “по-карабахски”, как именно конструируются идеальные “карабахский мужчина” и “карабахская женщина”, отражаясь в обозначенных в главе образах, репрезентациях, мифах, идентификациях, значит, поставленная автором задача может считаться выполненной. Такими средствами мы пытались рассмотреть то, что в социоанализе Пьера Бурдье называется “докса” – совокупность выражений обыденного мнения, укоренившихся преданий и представлений, - того, что принимается на веру без обсуждения и обдумывания, как само собой разумеющееся[2]. Так, патриархатная тенденциозность, присутствуя в языке и сознании носителей карабахской культуры,

---

[1] Иногда молодые демонстрируют полное незнание “правил коммуникации”, посылаемого кода. Такие ситуации чреваты конфликтами. “Я *сказала в присутствии матери своей свекрови: “я и мой муж решим это вопрос сами ". От этой фразы она аж отпрянула, ужаснулась, прикрыв руками рот. Когда мой муж целовал и ласкал нашего сына, она также возмущалась “где же это видано, чтоб отец свое дитя ласкал на людях"*

[2] Бурдье П., ***Социальное пространство и генезис “классов” // Социология политики.*** *М. Socio-Logos. 1993. С. 77*

оправданная формулами “так было всегда”, “так жили наши предки”, выступает как стратегия структурирования реальности, как способ организации действительности и залог некоторой стабильности общества. Это также способ противостоять пугающим неуправляемым инновациям, страх, что культура, общество теряют контроль над индивидом.

Однако в современном поствоенном обществе, где жизнь диктует новые ценности, постепенно становится востребованным иной гендерный стандарт, способный реализовать особенности и ценности обоих полов. Процесс этот, как и все таковые, связанные с общественным сознанием, долгий и противоречивый, наталкивающийся на противодействия к инновациям. Война, в которой женщины продемонстрировали самозабвенность и отвагу, сыграла роль катализатора этих трансформаций. Ощутимую лепту вносит в то же время телевидение[1] с трансляцией ценностей западной культуры. Пропаганда этих приоритетов ведет к установлению новых гендерных парадигм, при которых ценятся интеллект, компетентность, работоспособность, целеустремленностьи последовательность независимо от биологического пола.

Следует отметить и то, что данный анализ охватывает лишь один, возможно, самый мощный пласт языковой реальности. За рамками этого исследования остались нюансы, связанные с микрополитиками языка в области интенсивно используемого здесь русского и литературного армянского языка.

[1] *Из интервью. “Когда смотрим сериалы, то мы видим заботливых мужчин, тогда мы себя чувствуем очень угнетенными”. (С. Тог, Гадрутский р-н)*

Глава 2. Женщины в обществе стабильности
2.1. Грани традиционного уклада. “Нормальная” женщина - замужняя женщина

Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям.

теорема У. Томаса[1]

Аспекты культурного понимания концепта “женщина” связаны с такими категориями, как родство, семья, домохозяйство (экономическая единица, в отличие от понятия семья), сексуальные нравы[2]. В данной главе мне предстоит с разной степенью фокусировки коснуться этих категорий. Каков “нормальный” женский тип, “правильная” женственность в представлении носителей карабахской культуры? Как культурно конструируются эти идеи и как они влияют на повседневную жизнь? Чьи интересы защищают эти возвеличенные до норм идеи? Чтобы ответить на эти вопросы, мне потребуется показать состав семьи, гендерную иерархию и уровни коммуникации внутри нее; критерии нормальности и девиации, ценности, нравы, мораль; отражение последствий войны.

В жизни карабахской женщины четко выделяются несколько периодов. Её положение в каждый из этих периодов соотносится с диспозицией к брачному состоянию и способности к деторождению. “Правильные” периоды женского жизненного цикла, “как должно быть”: скромная жизнь в родительском доме (под бдительным контролем родственников-мужчин), замужество (переход под контроль родственников мужа), материнство, приобретение высокого статуса старшей женщины (свекрови) как награда за пожизненное служение интересам семьи. В соответствии с этими этапами выстраивается и семейная гендерная иерархия - по нарастающей.

Весь период жизни в родительском доме девочку готовят к браку, и от последнего зависит вся её дальнейшая жизнь и, соответственно, её “энергетическое” состояние[3] и статус. Брак имеет колоссальный эмоциональный вес в обществе - это кульминационный момент жизни женщины. Можно без преувеличения сказать, что от успешности/безуспешности этого события зависит вся ее дальнейшая жизнь.

---

[1] Гофман И., ***Представление себя другим в повседневной жизни.*** *М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц. КУЧКОВО ПОЛЕ. 2000. с. 9*

[2] *H. Moore Gender and Status: Explaining the Position of Women // Feminism and Anthropoly. Polity Press. 1994. P. 12*

[3] *Мистифицированные представления о чистоте и нечистоте, витальности и невитальности*

Некоторые попытки замерить ценностные ориентации главным образом среди женщин[1] показали, что семья, ее благосостояние и процветание есть высшая ценность. Дом, подразумевающий семью и сложившийся порядок жизни, символически отождествляется с жизнью, судьбой[2]. Дом - это символ того, что “строится” всю жизнь, по кирпичикам и не только в буквальном смысле, но и в символическом. Построить дом, создать гармоничную семью с четко определенными гендерными ролями и есть главное дело жизни. Соответственно брачный статус в системе традиционных ценностей является самым значительным и весомым. Поэтому единственно оправданной и поощряемой в карабахской культуре женской жизненной стратегией считается создание “полноценной” семьи, которая предполагает наличие мужа и детей, при необходимости, жизнь в семье мужа, “служение” его членам[3].

Жертвенность и многотерпение - центральные категории естественного языка карабахской субкультуры. Женщина несет доминанту этой жертвенности, соответственно самый романтизируемый и идеализируемый образ - женщина-жертва: пассивная, безропотная, кроткая, бессловесная альтруистка. Этот образ часто поддерживается самой женщиной на уровне повседневных рассуждений-нарративов, даже если подобное самоописание противоречит реальному положению вещей. Терпение как универсальная характеристика и жизненная стратегия имеет многократное озвучивание в естественном языке. Плодовитая, витальная - следующий набор эпитетов, описывающий образцовую женщину. Женская добродетельность манифестируется как ценность, точнее сказать, ценность- норма - “нормально”, если женщина добродетельна.

Жесточайший контроль производится над женской сексуальностью, телесностью, эмоциями в целом. Механизмы этого контроля прозрачны: все члены общества следят друг за другом и особенно за молодыми женщинами (в том числе молодые женщины друг за другом), при этом нормативные представления об адекватном поведении женщин прямо противоположны по значению правилам для мужчин. Идеалы маскулинности предполагают наличие многих сексуальных “побед”. “Левые” половые связи (зачастую резко

---

[1] *По результатам анкетирования 2001 г.*

[2] *В языке: в экстремальной ситуации, для выражения полного краха употребляют метафору дома - tonys khandvits, букв. дом мой разрушился*

[3] *Какой-то промежуток времени (если не всю жизнь) женщина в семье мужа обязательно проживает. Это как инициация, своего рода экзамен не только и не столько на “звание жены”, сколько “нашей невестки” (термин родства по свойству): проверка и если нужно корректировка того, как женщина управляется по хозяйству, как общается с мужем и членами семьи, как встречает и провожает гостей*

приукрашенные, а иногда начисто придуманные)[1] эмоционально обсуждаются мужчинами между собой в различных местах мужских социализаций и формируют одну из важнейших граней мужского образа. Это обычно ежедневные сборы в специальных местах: на стационарных или выездных *кефах* (от арабского - 'кейф', 'застолье, пиршество') и прочих мужских посиделках (за игрой в нарды, в шашки, шахматы) или постоялках (за курением и досужими разговорами). Риторика, касающаяся поведения девушки до брака (не исключая и тех случаев, когда "честность" ее подтвердилась), моделируют ее дальнейшую жизнь и положение в семье мужа (чем больше компромата собрано на молодую невестку, тем легче держать ее в зависимом положении, в естественном языке - легче "подкоротить язык"). Заигрывание с компрометирующими суждениями, когда молодая женщина вынуждена постоянно оправдываться, делают ее положение непрочным и внушают чувство вины. В этом ряду женщина, ее "лицо", "честь" остаются потенциально уязвимым звеном - "пятно" на имени женщины остается при любом исходе, потому что "нет дыма без огня", потому что о "хорошей женщине не говорят". Но в то же время "настоящий" мужчина должен отреагировать на разговоры о своей жене, потребовав сатисфакции либо у жены, либо у злословящих, либо у тех и других. Эти дискурсы активны и являются мощным орудием стигматизации. Отрицательно характеризующие человека суждения могут актуализироваться по желанию оппонентов. Они затеняются или артикулируются в зависимости от ситуации и социального положения пропонента.

Молодая женщина сильно зависит от того, какие о ней есть мнения и в каком свете различные события из ее жизни будут представлены, поэтому она обычно ориентирована на создание и поддержание добрых личных отношений и вынуждена строить свое поведение с постоянной оглядкой на социальных нормоконтролеров. В то же время возможно некое давление со стороны семьи девушки, если она имеет сильные социально-экономические позиции и может управлять дискурсом в свою пользу. Высокий статус семьи создает некий защитный ореол вокруг женщины, обеспечивая ей своего рода иммунитет порой на протяжении всей жизни.

Генеалогическая история, то есть по сути дела сумма символических капиталов представителей рода, определяет генеалогический статус, который также может выступать как один из рычагов контролирования; как один из факторов как возвышения и возвеличивания, так и стигматизации и социального исключения. Эта изустная информация о представителях фамилий попеременно уходит в пассив или вытаскивается в актив. При

[1] *Интервью В., М., С. и др. не приводятся в тексте по причине узнаваемости социальных акторов и деликатности темы*

“идеальном” выстраивании матримониальных стратегий припоминается и обсуждается вся жизнь семейства в разрезе нескольких поколений, причем с материнской и отцовской стороны. Нормальной, образцовой считается женщина, которая в течение всей жизни была в физическом контакте с одним мужчиной - своим мужем[1].

Легитимными причинами для развода считаются женская измена (или хорошо обоснованное подозрение в ней) и бесплодие. Усилиями женщин семейства (также посредством формирования и управления дискурсами) “виновницей” бесплодия обычно оказывается женщина и ни в коем случае не мужчина (также в интересах защиты мужского статуса, а мужской статус = статус семьи). Такая идеология устойчива во времени - слова для выражения бесплодия у мужчин практически отсутствуют.

П. Бурдье настаивает: “Что существует, так это *пространство отношений,* которое столь же реально, как географическое пространство, перемещения внутри которого оплачиваются работой, усилиями и в особенности временем”[2]. Трудно переоценить роль “мнения окружающих” в жизни каждого индивида в рассматриваемой культуре. Социальный контроль столь жёсток и общественное мнение столь активно, что нарушение устоявшихся гендерных ролей, ролевой конфликт не сулит ничего приятного ни одному из полов, максимально дискредитируя семью в глазах сообщества. Каждая семья стремится к созданию благоприятного образа о себе, “избегая эффекта символической девальвации”[3]. А образ (“лицо”) подразумевает здесь “не визуальный, а чисто виртуальный, семиотический объект - интериоризованное представление других людей о субъекте (“то, что другой скажет или подумает обо мне”), форму отчуждения личности” [от самого себя][4].

В карабахско-армянской семье обычно складывается (или должна складываться) особая психологическая атмосфера, которая сконцентрирована на удовлетворении потребностей мужчин. Семья – это сцена, где мужчины постоянно должны утверждать “естественные” иерархии - показывать, кто в доме главный. Женщины подыгрывают мужчинам, позволяя, чтобы их пугали, держали в повиновении, изображая зачастую страх и почтение (подлинные

---

[1] *Один мужчина в маршрутном такси бравировал, что в его “почтеннейшем роду нет ни одной женщины, которая вышла бы замуж дважды”. Ср.: “стабильность супружеских союзов носит культурно-обусловленный характер...”* Тишков В.А. ***Реквием по этносу****. Исследования по социально-культурной антропологии. М. Наука. 2003. С. 75*

[2] Бурдье П., ***Социальное пространство и генезис “классов”*** *// Социология политики. М. Socio-Logos. 1993. С. 60.*

[3] *Там же. С. 75*

[4] *Ролан Барт сравнивает образ с “социальной воинской повинностью”, от которой невозможно получить освобождение. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного. М. Ad Marginem. 1999. С. 29*

или нарочитые). Чаще всего женщина прилаживается к условиям, “примиряясь” со своей ролью и положением. Встречаются и случаи женского протеста, скрытого или явного. Мудрой считается та женщина, которая понимает: чем виртуознее она сыграет свою роль, подстраиваясь к жизненным обстоятельствам, тем лучше ей удастся создать эмоциональный фон “идеальной” семьи. Женщина добровольно принимает подобную стратегию поведения, отдавая себе полный отчет в том, какие символические потери может нести ее семья в противном случае. В случаях “противного случая” супружеская пара подвергается явным или скрытым насмехательствам, поведение пары бурно обсуждается - а это “позорно!”. Женщина пострадает не меньше, если у ее мужа будет репутация “не-мужчины” - есть целый ряд уничижительных метафор, способных просто уничтожить образ мужчины и превратить его существование в сообществе в психологическую муку. Среди наиболее выразительных и употребляемых метафор - уподобление униженного мужчины “рисинке, упавшей с усов” *(begha ver yngats prindz’);* сравнение его с чучелом *(chechul);* метафора огурца *(xjar)*[1]. И одновременно именно женщина часто ответственна за эти характеристики в адрес своего мужа, ее повседневное поведение отражает, как в зеркале, нюансы маскулинного статуса мужа. Так, окружению в значительной мере отводится роль регулятора и регламентатора семейных отношений. Учитывая негласную солидарность большинства в “деле” контроля друг за другом и высокую скорость распространения информации среди членов общества (а по сути, доносительства), присутствие третьего лица в доме тут же делает ситуацию публичной и диктует смену поведения. Понимание действенности и ненадуманности сентенции “что скажут люди о моей семье?” негласно объединяет членов семьи в мини-труппу, команду, скрепленную солидарностью и, в конечном счете, общей целью - производства благоприятных впечатлений о себе в процессе рутинных микровзаимодействий.

От качества этой вечно длящейся игры, исполнений зависит имидж семьи и главной фигуры в этой пирамиде - мужчины. То есть доброе имя мужчины и созданной им семьи и есть то, что требует постоянных “вложений” через жесткую регламентацию публичного поведения всех членов семьи. Иначе “мою дочь не предпочтут взять в жены из “такой” (т. е. плохой) семьи, “моему сыну откажут в невесте в “такую” семью. Это перекликается также с

[1] *Это несоответствие порождает анекдотические случаи и сами анекдоты. Например: армянская семья едет в поезде. Муж не понимает русского языка. В купе подсаживается русскоязычная женщина и на все лады расхваливает мужчину, употребив среди прочих характеристик “как огурчик”. Муж в нетерпенье толкает жену в бок, что она обо мне говорит? Жена переводит на армянский: что говорит-да-что говорит? - говорит, что ты - огурец! (inch kasi-inch kasi - kasi xjar es!) (т. е. размазня, слюнтяй - смысл при переводе меняется на прямо противоположный в армянском языке)*

обыденными представлениями о том, что “девушка - это точное подобие ее матери” *(вымешана из того же теста,* оценочные аналогии с лепешкой *(pyuly lav a (phis a) huntsatz)* и, более того, повторяет судьбу своей матери *(mor pashary axchka phechky kngne).* Теми же соображениями преданности интересам семьи продиктованы нежелание выносить “сор из избы” при обсуждении отношений “свекровь-невестка”[1]. Таким образом, женское бытие, впрочем, как и мужское, скрупулезно выстраивается существующим культурным порядком. Строгий социальный контроль порождает жесткое самоограничение как женщин, так мужчин, которые выступают такими же (если ни большими) пленниками своих социальных ролей. При этом любые “девиации” вызывают резкую реакцию со стороны общества, неизменно приводя к конфликту индивида с его окружением. Однако меры воздействия на женщин при этом более репрессивны, потому что мужчина как вечно “смеющий” может противостоять (и это даже прибавляет ему очки мужественности), пусть даже это будет эскапизм, изоляция от своего окружения: *“За несколько дней до свадьбы приятели*[2] *С. “по-дружески” предупредили, что его невеста гуляла с другими. Мы ждали, что он расстроит свадьбу. Вместо этого он через несколько месяцев переехал в другой город, подальше от этих разговоров. При каждой встрече в мужском кругу ему намекали бы на это. Какой мужик такое вытерпит”.* Женщина в отличие от мужчины не мобильна. Социальное давление испытывают, безусловно, не только женщины, но условия и возможности противостояния существенно различаются - критерии иные, мягче, терпимее к мужчине. Существуют и другие менее конфликтные и подрывающие основы бытия выходы из конфликтных семейных ситуаций, когда акторы находят хитроумные возможности обойти складывающуюся не в их пользу “объективную реальность”, при этом минимально повредив свой социальный престиж и статус семьи.

---

[1] *Разговор между исследовательницей и ее приятельницей после интервью:* З. почему-то не захотела рассказывать тебе о своих кошмарных отношениях со свекровью. Она мне о них рассказывала на работе - это истории, достойные сериалов. Скорее всего, она не хочет выставлять в дурном свете семью своего мужа. *Такого рода игры с дискурсом являются условием социальной стабильности семьи в рамках своей культуры и призваны обеспечивать бесконфликтное сосуществование людей с общепринятыми канонами поведения. Все это происходит иногда неотрефлексированно, не попадая на уровень проговаривания. В данном случае женщина проявила дискурсивную последовательность, определенную моральную дисциплину исполнителя своей роли, “драматургическую верность”* [Гофман И., *Представление себя другим в повседневной жизни. М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц. КУЧКОВО ПОЛЕ. 2000. С. 25]. В контексте ее нарративов, представляющих удавшуюся семью, рассказ о страшных коллизиях со свекровью свел бы на нет её собственные презентации и произведенные впечатления*

[2] *Ср.: Осведомитель. Он хлопочет и всем все сообщает. См.:* Барт Р.,*Фрагменты речи влюбленного. М. Ad Marginem. 1999. С. 244*

При этом, или как следствие этого, эгалитарная и традиционная модель семейного взаимодействия могут сосуществовать в рамках одной семьи - только эгалитарная в приватной, интимной сфере, традиционная - для посторонних глаз в публичной сфере, для демонстрации лояльности к “нормам” и поддержания престижа. Нередко обнаруживается разница между декларируемыми ценностями в поведении в мужской субкультуре и реальным, скрытым от посторонних глаз поведением мужчин. В семье в этом деле помогает мужчине жена и другие члены семьи, превращая все отношения в непрерывную игру, в процессе социальных взаимодействий определяя ситуации и сменяя одну маску на другую[1]. В расширенной семье с множеством старших членов, перед которыми также нужно соблюсти “правильные” гендерные иерархии, супруги затевают еще одну игру - как бы игру в игре. При этом жестко разграничивается сфера приватного (очень узкий круг членов семьи и ближайших родственников, лояльных по определению) от публичной, но сама приватная сфера может дробиться на сегменты. Элемент игры в соблюдении привычных статусов помогает избежать социального осуждения по различным поводам и в то же время дать послабление себе, выход эмоциям, скинуть груз правил вдали от посторонних глаз. В результате люди немалую часть своей жизни проводят как бы на сцене. И, понятно, совсем нежелательно, чтобы зрители проникали в закулисье и особенно в гримерную. Помощь мужчины по домашнему хозяйству, то есть по части “женской работы”, если таковая оказывается, по возможности хранится в строгом секрете от окружающих. За счет этих нюансов сексизм в некоторых случаях на деле проявляется больше в речевых, чем поведенческих практиках и неизменно вычерчивает более брутальную картину взаимоотношения полов, чем это есть на самом деле. Так что внутрисемейные отношения, как правило, более гуманизированы, чем представляются неискушенному взгляду.

Ввиду этого факта следует принимать в расчет ситуативность поведения как мужчин, так и женщин[2]. Само поведение женщины превращается тут как бы в единицу измерения мужественности ее мужа. В этом смысле роль женщины в “строительстве” имиджа мужа вполне ясно осознается вплоть до вербализации посредством набора пословиц и метафор. Это поведение искусственного самоуничижения женщины компенсируется: кардинальной переменой поведения в приватной обстановке, где мужчина, наконец, может расслабиться и “снять маску”; прибавлением символических очков в общем

---

[1] *См. там же. С. 130: “образ - это волшебная маска”, которая одевается из страха “потерять лицо”*

[2] *В гендерной психологии это называют фундаментальной ошибкой атрибуции - тенденция недооценивать влияние ситуации на поведение человека, в то же время, переоценивая влияние диспозиции* [Берн Ш. *Гендерная психология. М. 1997]*

объеме семейного капитала, одобрительными откликами окружающих. Иные “простодушные” мужчины и женщины вживаются в роль в той степени, что и дома придерживаются всех описанных условностей[1], интериоризируя роль (маска прирастает к лицу). Следуя все тем же представлениям правильной маскулинности, некоторые мужчины (позволить себе это могут обеспеченные) запрещают своим женам работать на общественной работе. Это дополнительный маркер маскулинности, “я достаточно сильный мужчина, чтобы моя жена не работала ради денег”[2].

В данном случае последовательное принятие роли домохозяйки выступает символическим знаком материального благополучия и принадлежности к элите (в отличие от стратегий вынужденно безработных). Поскольку это считается “нормальным”, более того, престижным (один из признаков процветания семьи), многие женщины остаются довольны своим положением. “Нормальная” женщина “должна быть” счастлива возможности не отвлекаться на думы о хлебе насущном, которым обеспечит семью муж, а заниматься домом и детьми. Но нередки случаи, когда удел домохозяйки не устраивает женщину. Собственно, оба состояния могут быть у одной и той же женщины в различные периоды жизни (уровень образования выступает как фактор). Существуют примеры компромиссного варианта, когда муж, используя свои связи, подыскивает “символическую” работу для жены, если она “уж очень просится”.

Принципы “гегемонной маскулинности, или гипермаскулинности”[3] по-карабахски компонуются из следующих пунктов: добывание денег и их щедрое растрачивание; отрицание эмоциональности, суровость и даже некоторая грубоватость в общении; категорический отказ от выполнения

---

[1] *В некоторых семьях, стремящихся к жизни по букве традиции, часто наблюдается противоположное тому, что называется “приватизацией” публичной сферы* [Ходоров Н. *Психодинамика семьи// Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. С-Пб. 2000. С.65], когда, наоборот, приватная сфера идеологизируется, когда эмоции загоняются вглубь, вплоть до легких форм “алекситимии, когда мужчина ведет себя так, как будто у него вообще нет чувств, в конечном счете, теряет способность распознавать и выражать их” (Kilmartin, 1994, цит. по:* Берн Ш. *Гендерная психология. М. 1997. С.189). Такая же ситуация с женщинами: “Моя мама никогда не разговаривала со мной ласково, всегда сухо, грубовато, без уси-пуси. Я всегда думала, особенно в детстве, что она не любит меня. Когда я стала взрослой, она объяснила мне, что это не принято ласкать своих детей, проявлять эмоции, особенно в отношении девочек”. В арсенале интервью автора большое количество подобных высказываний*

[2] *Объяснение сопротивлению мужчин работе женщины вне дома, данное Эриком Хобсбаумом при анализе социально-экономической, политической, гендерной ситуаций 19 века такое. “Тот факт, что женщина работает, мог повредить репутации семьи, так как это означало бы, что семья бедствует. Таким образом, все обстоятельства были за то, чтобы замужние женщины не работали, оставаясь экономически зависимыми. Обычно женщины работали до замужества или когда оставались вдовами либо одинокими. Выходя замуж, они, как правило, бросали работу...” [Хобсбаум Э. Век империи: 1875-1914. Ростов-на-Дону.1999. С. 292]*

[3] *См.:* Connell R., ***Gender and Power.*** *1987*

“женской” работы, социальная активность; компетентность; обязательный список дон жуана, постоянный поиск сексуальных приключений для “нарциссическо-фаллического самоутверждения”[1], расценивание “нелегальных” связей[2] как побед. Эти настроения находят воплощение в желании уберечь жену даже от взглядов других мужчин. Такой подход легитимизирует постоянное пребывание женщины в доме. В итоге, разделение на приватную и публичную сферы в повседневной жизни “есть механизм исключения женщины из публичного мира и политического дискурса, в результате которого она оказывается немой”[3].

Распределение социального пространства в карабахской традиции таково - *шенамач (shenamach)*[4] для мужчин и квартал-таг *(thagh)* для женщин, детворы и стариков. Женская солидарность осуществляется через регулярное общение на квартальных посиделках[5]. Посиделки открывают взору фасадность и демонстративный характер женской субкультуры, являясь своего рода трибунами для женщин. Именно здесь и формируется то, “что сказали и что подумали люди”. Женщина на протяжении всей своей жизни (в традиционалистской среде) должна доказывать свою состоятельность как хозяйки, жены, матери. Вся повседневная жизнь приобретает скрытый или явный окрас соревнования. На вечерних женских посиделках - зимой в чьем-нибудь доме, летом во дворе на лавочке - персонализированно обсуждаются насущные вопросы: морали, ведения хозяйства (мастерства в вывешивании белья[6], чистоты “территории”[7], консервировании продуктов на зиму[8] и др). Отличившихся отмечают восторженным возгласом - Вот так женщина! *(Tes hinch*

---

[1] Ходоров Н., ***Психодинамика семьи // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы***. *С-Пб. 2000. С.147.*

[2] *Именно эти сексуальные контакты принято обсуждать в кругу друзей для прибавления себе веса.*

[3] Эльштайн Дж. Б., ***Императивы приватного и публичного // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы.*** *СПб. 2000. С. 11. “Женщины несчастны здесь не тем, что много работают по дому, а тем, что они живут в страхе. Прерывают разговор с кем бы то ни было и бегут к мужу, чуть завидев его, постоянно оправдываются, в компании молчат, быстро стареют, теряя интерес ко всему " (наблюдения иностранца)*

[4] *Буквально переводится как центр села, лобное место - им может быть церковная паперть, одиноко стоящее дерево, возвышенность с хорошим обзором, в советское время - площадка перед клубом, кинотеатром*

[5] Мкртчян А., ***Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина XIX - начало XX вв.)*** *Автореф. дис. канд. ист. наук. Ереван. 1988. С. 16-17*

[6] *В каком порядке (правильном-неправильном) белье вывешено, вывернуто наизнанку при полоскании или нет; “цвет” постиранного белья, т.е. чисто выстирано или не очень, накрахмалено-посинено или нет*

[7] *Приводятся плотные описания хозяйками убранных и начищенных до блеска пространств и предметов*

[8] *Специально отмечу консервирование овощей и фруктов на зиму и “рапорты” женщин на этот счет. Часто продуктов “закручивается” гораздо больше, чем семья в состоянии съесть за зиму. Это явление можно назвать, перефразируя “потребление на показ” П. Бурдье, “производство напоказ”. В то же время это создает ресурс для обменов, при этом одаренные могут оценить способности хозяйки и отметить ее*

kynegya!), имеются в виду не биологические характеристики, а навыки ведения домохозяйства (то есть, навыки = женственнность). Пожалуй, это самый лестный отзыв для женщины, ориентированной на домохозяйство, а “нормальная” женщина “должна” быть ориентирована именно на это. К редким женщинам, которые проявляют себя в социальной сфере и не справляются по дому в ожидаемой мере, выражается терпимое и в то же время снисходительное отношение - “она не женщина - мужчина”, “когда ей это делать”? И все могут дружно начать ругать мужа, который дает жене много свободы или доводит жену “до такого”. Но это обычно удел высокообразованных и высокостатусных женщин, которые или достаточно сильны, чтобы влиять на сами дискурсы вокруг своего имени, или эти дискурсы на них не оказывают влияния (за счет экономической мощи, элитности).

При малейшей попытке молодой женщины самовольно участвовать в социальной жизни следуют открытое давление и репрессивные меры. Вот пример: *«У меня были серьезные конфликты с мужем, свекровью, даже бабушкой мужа, когда я стала ходить на евангелистские собрания. Они называли меня тронутой. Добились своего, больше не хожу...».*

Возможности женщины в выборе подруг зачастую крайне ограничены и выбор должен быть одобрен всеми членами семьи, в первую очередь мужем. Эта сфера жестко контролируется во избежание “дурного влияния”, лишая женщину возможности эмоционального общения с другой женщиной.

Патриархатное общество негативно относится к лидерству женщины. Может, по этой причине при альтернативном выборе между профессиональной карьерой и семьей женщины не только на словах декларируют семейную идентичность, но реально выбирают служение семье, что, впрочем, не всегда приводит к комплексу неполноценности и жертвенности. Как раз наоборот, такая женщина имеет огромные преимущества и чувствует самодостаточность перед “неудавшимися”. К числу последних относятся разведенные, одинокие матери, бесплодные женщины, “старые девы”, вдовы. Все опрошенные женщины хорошо представляли свою роль в семье, которая в целом соответствует традиционной, но уже несет на себе печать модернизации (под мощным влиянием телевидения, представителей западной армянской диаспоры). По мнению респонденток, роль женщины в семье: *«в первую очередь - уважать, любить мужа, во вторую - воспитывать детей.».* И эта роль женщины не последняя - *«домохозяйка, но равноправная... Роль средняя, но, смотря в каком вопросе, не главная, но считаются... Важная, со мной все советуются, что дети, что муж - я в курсе всех событий, контролирую ситуацию... Главой семьи является муж, но все решения принимаются с обоюдного согласия, после совместного обсуждения».* Такой статус женщины

связывается с ее предназначением. *«Женщина должна быть преданной, скромной, не предавать своего мужа. Хранительница очага и домашнего уюта. Кроме того, должна держать семью на высоте, поддерживать престиж, уважать его стариков и родню, поддерживать мир и покой в семье»*. Все что связано с экономическим положением жены, распоряжением семейными деньгами, тут высказывания среди опрошенных также оптимистические - «*я полноправная хозяйка бюджета.*

...Распоряжаюсь деньгами я, потому что он совсем не умеет это, проматывает все. Так уже было, когда нам пришлось занимать у соседей из-за его расточительности. ...Я могу распоряжаться деньгами как хочу, просто сама считаю своим долгом посоветоваться с ним, и обычно все разрешает. ... Свою учительскую зарплату полностью трачу сама, если не достает - у мужа тоже беру, зависит от ситуации, проблем. ...Мое положение независимое, родители его уже не вмешиваются, покупаю все, что надо для дома, сама решаю что. ...Абсолютно всеми средствами в доме распоряжаюсь я, но ему, конечно, выделяю на карманные расходы, чтоб в кармане всегда были деньги, вдруг с друзьями куда-то пойдут, чтоб мог расплатиться. Не краснеть же ему в такой момент...»

Однако, тут имеет смысл отметить два факта: опрошенные женщины из семей с отделившимся хозяйством, или женщины из больших семей, но с немалым семейным “стажем”, когда отношения, в общем-то, утряслись; личность исследователя могла влиять на ход интервью - респондентки учитывали, что я, скорее всего, приветствую либеральные отношения в семье. Полагаю, самопрезентации выглядели бы иначе, если бы общение происходило с соседской женщиной пожилого возраста. Так что, возможно, самопрезентации ситуативны.

Современная послевоенная экономика Карабаха имеет некоторые особенности, которые проявляются в возврате к натуральным формам хозяйства, что в свою очередь актуализировало консервативные формы семейных отношений с жестким разделением на женские и мужские виды работ. Тем не менее, информантами достаточно ясно осознается и взаимодополняемость этих работ *(“Мы зависим друг от друга.”)*.

Вся тяжесть домашних забот лежит на плечах женщины: “*вся домашняя работа на мне - готовить еду, делать сыр, мацун, делать сладости, печь хлеб в туруне или в духовке, готовить, ухаживать за комнатными цветами, мыть посуду, месить тесто, печь торты”; “все работы по двору: доить корову, ухаживать за курами, индюшками, цыплятами. Полоть огород, сажать саженцы - очень тяжелый труд. ... Сеять овощи и другие культуры, полоть. Подметать двор. Чистить хлев, хотя это и мужская работа.*

Ходить за водой на источник... Много сил затрачивается на то, чтобы соблюдать чистоту - чисто одевать мужа, стирать, убирать, гладить, чуть насорили - сразу подмести, помыть, соскрести грязь с полов и обуви..”. В отдельную обязанность почти все опрошенные женщины выделили уход за мужем - *“подавать-убирать еду, следить за тем, чтобы был всегда может и не с иголочки, но чисто одет”*.

По мнению многих респонденток, от женщины зависит атмосфера в семье: *“Забочусь, чтоб ели вместе всей семьей, готовлю вкусные завтраки, обеды и ужины ”*. Важная часть домашней работы заключается в воспитании детей - *“делать уроки, читать с детьми*”. Вменяется женщине и уход за старшими[1]. Одна из респонденток озвучила такой вид обязанностей, как *«быть матерью и женой»*. Другая: *«моя роль уважать и любить мужа»*. На вопрос должна ли женщина работать (вне дома), одна из женщин ответила: «*обязательно, должна же она где-то перевести дыхание, отдохнуть»*. Другая прямо противоположно: *«женщина не должна работать, дома и так много работы»*. Тем не менее, смысл сводится к одному и тому же - непомерности объема и тяжести домашних работ.

Главная из обязанностей мужа - финансовое обеспечение семьи, что подчеркивалось во всех без исключения интервью: *«Основная обязанность мужчины в доме - зарабатывать деньги в количестве, необходимом для удовлетворения семейных потребностей: чтобы в доме было много продуктов и, жена могла позволить себе приобрести, что пожелает... Чтоб купить детям то, что им надо, а надо им много. Главный добытчик, организатор...»*.

Обязанности мужчины по дому разнообразны - в первую очередь, это традиционно мужские занятия, связанные с сельскохозяйственным циклом: *«обрабатывает огород, гонит самогон и делает вино. Трусит шелковицу в сезон»*. Много времени занимает и животноводческий труд: *«пасет баранов по дворовой очереди (каждые 100-120 дней проводит весь день высоко в горах, на пастбищах), заготавливает хворост, сено, косит свежую траву для скотины»*. Работа, связанная с обустройством и ремонтом дома, а также “стратегическим” обеспечением его продуктами и теплом, также лежит на мужчине. Мужскими занятиями считаются и занятия, связанные с техникой: *«Муж сконструировал и собрал тестомешалку, чинит машину, чинит технику»*. Также к мужским обязанностям относится надзор за порядком в

[1] Гучинова, Э-Б., Шахназарян Н., ***Гендерные стереотипы армян Арцаха // Проблемы исследования семьи.*** *Материалы республиканской научной сессии, посвященной памяти Э. Т. Карапетян. Ереван. 2001. С. 83*

доме, за моральным климатом и за общением вне узкого семейного круга: «*воспитывать детей* (в форме наставительных бесед), *приводить гостей»*[1].

Традиционные полоролевые стереотипы имеют четкие границы разделения труда, исходящие из общего посыла, что наиболее тяжелой работой занимается мужчина, а более легкой - женщина: *"Он трудяга, но конечно по мужским делам. Без дела его не увидишь. Сейчас он занимается выкорчевыванием камня, строительного кубика и железа. Потом сдает это за деньги, изнурительный труд на самом деле". "По хозяйству помощи не прошу, управляюсь сама, а у него и так тяжелая работа - чинит машины, занимается сваркой, ремонтом"*. Помощь работы по дому со стороны мужчины находится в прямой связи с его занятостью вне дома и количеством заработка, приносимого в дом: *"…Мой муж собирается открыть офис, юридическую консультацию - мы с ним оба юристы. Тогда наверно уже не сможет помогать по дому как сейчас, будет слишком занят"*.

Если жена чувствует свою "вину" перед мужем, например в том, что родила одних девочек, она будет стараться освобождать мужа от домашней работы: *«по хозяйству мы - пять женщин (жена, мать и три дочери) - не позволим ему делать ничего: стыдно ведь»*. Также более традиционно соотношение полов в расширенной, трехпоколенной семье: *«Пока мы живем вместе большой семьей, мой муж не будет выполнять "женскую* работу", но я и не позволю, потому что на следующий день это будет обсуждать весь двор». Жену, очевидно, заботит не только имидж, репутация семьи, но и внутреннее самоощущение мужа: *"По обычаю, да и, по моему мнению, я должна внушать к нему уважение, возвышать его, всячески поднимать авторитет, чтобы он чувствовал себя мужчиной. Главное уважать его и держать на высоте его честь"*.

Понимая неактуальность собственной профессиональной самореализации, женщина часто без обсуждения соглашается на "одну карьеру для двоих": *"Он умеет делать все: электроработы, ремонтные, строительные, но предпочитает умственный труд. Раньше был директором огромного предприятия республиканского значения, теперь занимается лесным бизнесом, заключает договора с Арменией, иностранными фирмами "*.

Понятие сексуальности выступает как главное связующее звено между телом, самоидентификацией и социальными нормами. В рамках перечисленных трех конструкций определяются представления "нормы" и "отклонения"[2], а также совершенно четкие и проговариваемые двойные

---

[1] Гучинова, Э-Б., Шахназарян Н., ***Гендерные стереотипы армян Арцаха // Проблемы исследования семьи.*** *Материалы республиканской научной сессии, посвященной памяти Э. Т. Карапетян. Ереван. 2001. С. 81-87*

[2] М. Фуко, *цит. по: [*Тартаковская И. Н., *Социология пола и семьи. Самара. 1997. С. 123.]*

стандарты - что допустимо для мужчины, неприемлемо для женщин. В свою очередь, разделение женщин на “чистых” (рассматриваются как кандидатки в брачных стратегиях) и “нечистых”, “запятнанных”, “испорченных” (проститутки, женщины “легкого поведения”) закладывает основы для реализации ситуации с двойными стандартами. В свете этих представлений все еще предельно высок статус добрачного целомудрия.

Говорить о сексуальных отношениях, в особенности от первого лица, в некоторых культурах не принято, и карабахская относится к их числу. Тема сексуальности в целом табуирована, поэтому заводить беседы об этом со знакомыми женщинами представлялось невозможным. Пришлось прибегнуть к письменным формам общения и по большей части с незнакомыми женщинами из соседних сел или окраин города[1]. Вопрос “честности” девушки притягивает к себе максимум внимания. Результаты структурированных интервью, проведенных весной 2001 года, показали, что подавляющее большинство респонденток на вопрос “Должна ли девушка на свадьбе быть невинной?” ответили односложно: Да, конечно, безусловно, без сомнения, обязательно. Многие ссылались на “нашу армянскую традицию”, буквально *“Если мы армяне, давайте не нарушать наши традиции. Пусть девушка вступает в брак чистой, чтобы не оказаться перед другими проблемами*”[2];“*Да, это предмет обсуждения* [окружающих] ”. При этом критерии и стандарты для мужчин прямо противоположные. Следующий вопрос в анкете был: “Как вы относитесь к добрачной свободе мужчин?” Большинство

---

[1] *Реализовать проект помогли студенты исторического факультета Арцахского госуниверситета под руководством В. М. Аванесяна*

[2] *Другие варианты ответов. “Желательно, я уважаю это. Но не трагедия, если нет... если она не виновата, конечно”; “Да, конечно. Это честь, гордость ее матери, да и для нее тоже”; “Обязательно, это наша армянская традиция, порядок. И с этого начнется счастье семьи”; “До свадьбы, может, и нет, но впервые должна с мужем вступить в эти отношения. Надо убедиться, что станет мужем”; “Не знаю, разные бывают случаи. Если сам жених это сделал, то можно. Но по мне бы на это не обращали бы никакого внимания”; “Да, обязательно, хотя нецеломудренным больше везет”. “Да, должна. Этим самым по здешним обычаям она перед своим мужем на высоте. Но в жизни все бывает, это не догма. Просто, чтоб “лицо светлым было” (идиома Iresyt parz’ yni - чтоб не было стыдно), согласно обычаю...” “Да, на то она девушка, чтоб быть невинной” “Да. Девственность - это то, что надо подарить мужу” “Когда да - неплохо, но сейчас уже по- разному бывает. Это важно для мужчины, он чувствует себя мужчиной” “Да и нет. Смотря, как она стала невинной”. Отрицательных ответов было 6: “Это не обязательно, но в нашем обществе это необходимо для безупречного союза. Это архаично, но так у нас уж принято и от этого никуда не денешься” (ответ звучал на русском языке). Из двоих проанкетированных мужчин (оба сами вызвались ответить на вопросы интервью) один ответил “не должна”, второй “мы - карабахцы, а все наши предки женились на девственницах и поэтому все мы должны соблюдать этот обычай”.*

Информант Р.: Мамины сестры накануне свадьбы стали выспрашивать у мамы, все ли у меня в порядке. Мама, до того совершенно спокойная, вдруг занервничала... подошла ко мне и нерешительно спросила “доченька, скажи мне, все ли хорошо, не будет ли мне завтра стыдно за тебя?” Я немного обиделась за вопрос, но успокоила ее. Потом ее две сестры подошли и стали снова выспрашивать. Я подумала, какое счастье, что до этого не дошло

ответов: *“Это нормально у мужчин”; “Нейтрально, каждый пусть сам выбирает”; “Что мужчинам, это совсем другой разговор, для них нет запретов в этом”; “Положительно”; “Наверное, лучше, чтобы хоть мужчины имели опыт, чтоб и жену мог воспитать ”; “Я таких мужчин не видела, кто не вступал бы в связи до брака”,* и только три ответа *“отрицательно”*. Принятый повсеместно двойной стандарт, позволяющий промискуитетную сексуальность мужчинам и запрещающий любую свободу в сфере телесности женщинам, очевидно, связан с вопросом о власти мужчин, они субъектны по праву рождения мужчинами.

Женская генеративность также может подвергаться контролю со стороны старших в семье. Репродуктивное поведение у некоторых групп населения пущено на самотек как результат табуированности темы сексуальных отношений. “Абортная репродуктивная культура (как ее называют демографы) - культурное наследие советского периода, когда искусственное прерывание беременности является массовым женским опытом”[1]. Практика медицинских абортов рутинизирована[2]. Ответы на вопрос, касающийся количества абортов, отразил следующую картину: 4 женщины не имели опыта прерывания беременности; несколько женщин ответили - “много”; многие женщины сбивались со счету, одна из опрошенных назвала рекордную цифру 40, другая - 16, одна женщина - 13; следом - 11; три женщины - 4; 2 - по 2. В районном центре Мартуни аборты делаются без обезболивания, вручную, до достижения срока 12 недель. С 1 января 1999 года искусственное прерывание беременности производится на платной основе, с 1 июля 2000 года цена на аборт возросла без малого в два раза. Бесплатны аборты при наличии узких медицинских показаний, их называют “угрожающие” состоянию здоровья женщины (материалы медицинской статистики). Все эти меры свидетельствуют о тенденции к делиберализации законодательства по абортам и попытке регулировать репродуктивную политику, по всей вероятности с целью, как выразилась одна из информанток, “множить нацию - это естественная послевоенная мера”. Искусственный аборт все еще выступает как главное средство регулирования рождаемости, но тенденция к медленному переходу к контрацептивным методам уже наметилась, невзирая на стереотипные

---

[1] *Одной из важнейших и поразительных для своего времени мер большевистской гендерной политики была первая в мире легализация медицинских абортов в 1920 г. [*Здравомыслова Е., *Гендерное гражданство в советской России - практики абортов // Социальная политика в сравнительной перспективе. Под ред. Т. Григорьевой. СПб.: Санкт-Петербургский университет (в печати)]*

[2] *Первобеременные женщины практически никогда не идут на медицинский аборт, за исключением случаев внебрачных сексуальных контактов с последующим наступлением беременности*

представления об их вреде для здоровья женщины[1]. Ответственность за контроль репродуктивного поведения приписывается женщинам.

Проблемы предохранения и половой гигиены в целом лежат также в сфере морали. Населенные пункты настолько малы, что все члены общества на виду друг у друга: *"Я никогда не зашла бы в нашу аптеку и не купила бы презервативы, точно так же и мой муж, это неудобно, это тут же будет обсуждаться. Муж покупает их в Степанакерте сразу много, там его никто не знает". "Муж ездил в Прибалтику по делам еще в советские времена и привез тысячу презервативов, долго проблем не знали с этим "*.

Женщины пожилого возраста транслировали враждебное отношение к сексуальным отношениям и вынужденности занятия ими. Разговор на квартальной посиделке: *"Я за день так устаю, что на днях проснулась ... и ничего кроме раздражения не почувствовала."*. Фразы подобного содержания произносятся, по-видимому, для того, чтобы не обнаружить себя в качестве субъекта желания, подчеркнуть свою пассивную роль. Полное безразличие к сексуальным отношениям для удовольствия со стороны женщины выступает как "модель поведения, явно наделенная положительной ценностью"[2].

Кроме того, что женщина рассматривается как мощная экономическая единица в домашнем хозяйстве, статус замужней женщины относительно высок в связи с ее репродуктивной функцией. Материнство - сильнейший фактор, повышающий статус молодой женщины. Это событие знаменует переход в новое состояние, укрепляя ее позиции в семье мужа. В народе рождение первенца в шутку называют получением женщиной "диплома": *"Третий год не беременею, лечимся. Оба работаем в городе, живем на квартире. Каждую неделю по выходным ездим в село к его родителям. О покупке жилья в городе и речи быть не может, хотя возможность есть. Свекровь слышать ничего об этом не хочет, все причитает: "мой мадар, да мой мадар!"*[3]*. Я пока молчу, что говорить, детей нет и неизвестно, будут ли. Но как только родится, я останусь здесь в городе. Не хочу я ехать в деревню жить, да и муж не хочет".*

---

[1] *Результаты интервьюирования: Как вы предохраняетесь от нежелательной беременности? Большинство респонденток в старшем возрасте (выше 50 лет) ответили: "Никак не предохранялись". Наиболее популярна практика незавершенного полового акта. Женщины от 25 до 35 лет имеют представление о мерах современной контрацепции. "Когда жили в Ереване - презервативы использовали, здесь - просто прерываем акт" "механическим путем...", "об этом заботится мой муж" "Как родится малыш, наверно выберем между презервативами и спиралью. Таблеток постараюсь избежать", "Без медикаментов", "Предпочла бы спираль", "Принимаю противозачаточные таблетки". Женщина 55 лет: "беременности я избегала так: дожидалась пока муж уснет, и только после этого шла спать"*

[2] Фуко М., ***Использование удовольствий История сексуальности.*** *Академический проект. 2004. С. 28*

[3] *Мадар - специальное слово для передачи категории "единственный ребенок", хотя в семье, о которой идет речь, есть еще две взрослые дочери*

После карабахской войны остро стоит проблема бесплодия. Немало анкетных ответов, передавали эти проблемы: *“Пока не представилось счастья предохраняться”*. По мнению респонденток, это связанно с тем, что большинство мужчин во время войны и до сих пор стоят на постах, живут в холодных блиндажах. Кроме того, все население пережило стрессы в экстремальных ситуациях войны, так что врачи часто не находя прямых, физиологических причин бесплодия пары, называют психологическую причину (эта информация подтвердилась при беседе с работниками организации “Врачи без границ”).

Количество детей и их пол имеют значение. Рождение ребенка укрепляет позиции женщины, но в то же время это тяжелый экзамен для молодой неопытной хозяйки. Обычно девушки в семье приучаются ко всем видам домашних работ, включая навыки по уходу за детьми за счет практик “расширенного материнства”, когда многие из женщин-родственниц включаются в процесс ухода за детьми в порядке взаимопомощи.

Практически все женщины, принимавшие участие в анкетировании, на вопрос что такое бедность дали ответ, смысл которого сводится к следующему: это когда не можешь купить детям то, что они хотят. Воспитание детей также по большей части относится к заботам женщины: *“Уважать, любить мужа в первую очередь, детей воспитывать, во вторую очередь”*. Дети проводят почти все свое время с матерью и другими женщинами. В большинстве из рассмотренных случаев главный подход к воспитанию детей - это так называемое физическое выращивание детей[1] .

До определенного возраста (нет строгой фиксации этого порога) детям, особенно мальчикам, разрешается многое, удовлетворяются их малейшие прихоти. В семьях с однополыми детьми внимание концентрируется на любимцах: *“Мой муж и его родители баловали детей. Одну из наших пяти дочерей муж так избаловал, что я её ненавидела, собственного ребенка, возможно ли это? Она меня совсем ни во что не ставила, чувствуя поддержку отца и бабушки в любой ситуации. Правда, когда умер муж, я полюбила ее больше всех - сердце разрывалось от ее преображения - в одно мгновение дерзкая нахалка вдруг сникла, надломилась и посмирнела”*. В то же время мать управляет сферой интимного и эмоционального, наполняя ее идеологией: возвеличивание отца, виктимизация себя, прививание культуры поучительных нарративов с идеями уважения к родителям и популяризации гендерных и других социальных ролей. Мать представляет тот круг общения,

---

[1] Здравомыслова О., ***Российская семья в 90-е годы: жизненные стратегии мужчин и женщин //*** *Гендерный калейдоскоп. М. 2002. С. 476*

где есть место для проявления импульсивности, где не требуется “бюрократизация духа”[1] и дисциплина действий.

В другом русле складываются отношения с отцом. Отец, постоянно отсутствуя и держась на расстоянии, занимает позицию отдаленного авторитета. Постоянное отсутствие отца превращает его в тайну, окружая неким ореолом. Его присутствие переопределяет ситуацию, требуя обычно более сдержанного поведения. “*Подойдя к дому, отец возле калитки замешкивался и громко покашливал, чтобы женщины имели время привести себя в порядок (izinkhy huvakhe). Только М. (одна из дочерей) осмеливалась заговаривать с ним и через нее, и мать велись все “переговоры” с отцом - попроситься в кино, или на концерт. С приходом отца шумный гвалт тут же стихал, сестры говорили тише, не ссорились”*. Женщина всячески поддерживает высокий статус мужа, как посредством вербальных приемов, так и собственных примеров подчинения и послушания. Относительная недоступность отца конструирует его возвышенный, сакрализованный образ, чрезмерная доступность матери часто профанирует этот образ. В результате большую часть времени дети обычно проводят с матерью и в процессе этого очень эмоционального общения рождаются особенно теплые интимные отношения. Кроме того, идеология и психология воспитания мальчиков (девочки иногда недостаточно активно включены в этот процесс по той прагматичной причине, что они - люди временные в доме родителей[2]) в духе любви к родителям и в первую очередь к матери задают соответствующие акценты. Излюбленная притча карабахских матерей звучит так: “Юноша встречался с девушкой. На одном из свиданий девушка потребовала: “Если любишь меня, принеси мне сердце своей матери”. Когда юноша нес ей сердце матери, он, споткнувшись о камни, упал. Сердце матери заговорило: не ушибся ли ты, сынок?” (передача сюжета происходит миметически и эмоционально богато, сильно впечатляя детское воображение). На этом фоне речь матери по отношению к детям на протяжении всей жизни изобилует категориями жертвенности и самоотречения, например, целый ряд рутинизированых устойчивых фраз, несущих мощный эмоциональный потенциал кроткой, самозабвенной, безвозмездной и безусловной любви: принесу себя в жертву тебе, заберу твою боль, да умру у твоих ног и далее в этом роде (kylxavyt shor tam es, matagh ynim, tsavyt tanim mernim boit, dzhane, mernim vetanyt tak). Свадебный ритуал, по которому мать жениха, приплясывая, обходит вокруг новобрачных трижды (этим

---

[1] Гофман И., ***Представление себя другим в повседневной жизни.*** *М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц. КУЧКОВО ПОЛЕ. 2000. С. 90*

[2] *Ассиметричность отношений родителей к детям соотносительно пола иногда поражала своей вопиющей несправедливостью (особенно в рассказах пожилых информантов)*

действием мать символически приносит себя в жертву сыну, как это делается при приношении в жертву барана у храма) также транслирует соответствующие послания. Специальный песенный репертуар служит той же идее возвышения матери.

В особенной модели воспитания детей кроются, возможно, детерминанты дальнейшего поведения в семейных отношениях. Тесная эмоциональная связь между родителями и детьми (особенно между матерью и сыном) на протяжении всей жизни определяет их дальнейшие отношения, когда дети вступают во взрослую жизнь[1].

Отношения свекровь-невестка-сын-муж обычно складываются очень сложно. Кажется, мужчине в этой ситуации приходится труднее всех, он оказывается между любимыми людьми, которые постоянно требуют подтверждения лояльности: «*А. был четырежды женат, потому что мать его З. не поладила ни с одной. Причем, избавлялась от первой, приводила вторую. Как только отношения с ней ухудшались, она возобновляла отношения с первой. Первая родила дочь и двоих сыновей. Вторая была бакинка, прожила год, родила дочь и не выдержала, сбежала. Третья и неделю терпеть не стала, выматерила свекровь (обсценная брань от имени брата) и ушла* (такое поведение не нормально, шокирует рассказчиков, но и веселит). *Четвертая сиротой была, разведенная, со своей дочерью* (hetan *peratz) пришла к ним в дом. Очень добрый человек, дружила со всеми его побочными детьми. Она не возражала, чтобы муж ее (жестянщиком был, неплохо зарабатывал) материально помогал этим детям. Злые люди подначивали ее, "строполили", она не поддавалась: "сама испытала, что значит быть сирой". Конечно, свекровь была неисправима. Но сын, умудренный прежним опытом, при первой же размолвке построил в этом же дворе, рядом с материнским свой дом и ушел, несмотря на причитания матери, которая "сама, одна растила своего единственного, ненаглядного сына!"*

Существует определенная связь между глубиной эмоциональной связи матери с сыном и характером отношений свекровь-невестка в дальнейшей жизни, и это становится очевидным из следующего интервью: *"Моя мать очень любила меня, я был младшим сыном. Отец ушел на фронт в 1941 году,*

---

[1] *О культурных конструкциях эмоциональной сферы жизни см.: Scheper-Hughes N. Death Without Weeping. Berkeley Los Angeles London. 1992; Scheper-Hughes N. Maternal Thinking and the Politics of War // Peace review. A Transnational Quarterly. 1996, V. 8, № 3. P. 340-399. Автор показывает как эмоции формируются политическим и экономическим контекстом, равно как и культурой, актуализируя вопросы «политической экономии» эмоций. На примере исследования конкретного случая материнской любви и смерти ребенка, она пытается провести границу между естественными и «социализированными» аффектами, глубокими личными переживаниями и поверхностными публичными сантиментами, сознательным и бессознательным выражением эмоций*

когда мне было год от роду. Он велел ей кормить меня грудью, пока он не вернется с фронта. Она так и сделала. Пятилетним ребенком я все еще сосал грудь и был очень привязан к ней. Кормить грудью она меня бросила, когда пришла бумага о том, что отец "пропал без вести". В 29 лет моя мать осталась вдовой и так и не вышла замуж, "честная" (natusav) была женщина. Она посвятила своим детям всю свою жизнь. Она вела себя безукоризненно, в смысле общения с мужчинами и все ради нас, своих детей, чтоб нас упрекнуть в деревне не могли. За это я ей ни в чем отказать не мог. Мать никак не могла поладить с моей женой, но я ее так и не обидел, ни разу, в жизни, ни одним словом. Находился как между двух огней, потому что и жену тоже любил. Материально помогал матери... тайно, чтоб ни жена, ни мои сестры не знали. Сестры тоже очень вмешивались в нашу жизнь, науськивали мать. Сумасшедший дом, в общем. Доходило до абсурдных ситуаций... Прихожу как-то домой очень поздно, глубокой ночью, уставший, с рейса. Смотрю мать сидит на своей табуретке как всегда со своим вязанием, ждет меня. Она взволнованно рассказывает мне о своей ссоре с моей женой и требует, чтобы я разбудил ее сию же минуту и ... "поколотил как следует". Что делать... она взволнованна, нервничает. Я захожу в спальню, бужу жену, учиняю расспросы. Потом накидываю на нее подушку и через подушку бью, чтоб не больно было, делаю вид что бью, понимаешь? Прошу ее, "кричи". Но это ведь тоже женщина не простая, она громко кричит мне, чтоб мать слышала, "если ты мужчина, так бей же меня по-настоящему, не через подушку"! Настрадался я с ними, всю душу мне вынули (hokhis keralyn)". "Странный" поступок выступает здесь как некий текст, смысл которого может быть понят только в контексте конкретной культурной среды, конкретной человеческой жизни.

Очевидно, мужчина разрывается между социальной ролью, обязанностями сына и супруга. Между свекровью и невесткой складываются отношения конкуренции, подогреваемые "социальными надзирателями". Которая из женщин более значима для мужчины - животрепещущий вопрос: *"Страшно себя ощущал, когда в первые год-полтора они ругались. Я любил жену, иначе не женился бы на ней, но сколько лет до этого я любил свою мать. Это был ад, то матери угождал, успокаивал ее, говорил она молодая, все образуется, то жену упрашивал "если любишь меня, уступай иногда, просто промолчи". Старался всячески избегать этих ссор. Часто до поздней ночи играл с друзьями в шашки-шахматы, чтоб позже возвращаться домой, чтоб уже спали все, не жаловались. Когда совсем сильно ругались, увозил ее к матери на время, чтоб страсти поулеглись".* Тут на передний план выступает право на мобильность, на освоение социального пространства. Мужчина может отда-

литься от семейных проблем и неурядиц, “сбегая” из дому к друзьям, играть в шашки до полуночи, этой возможности почти лишена женщина. Ее мобильность, особенно самовольная, снижена до минимума. Ходить в дом матери можно “не чаще раза в две недели” (другой вариант - *“раз в восемь дней”*) часто назидательно проговаривали информантки в возрасте, которым роль свекрови и ее чаяния уже ближе, чем проблемы невестки.

Мужчина может оставаться под родительской опекой порой всю взрослую жизнь: *“Вообще, он обожает свою мать, она его тоже всегда поддерживает, особенно материально. А я совсем недовольна этим. Он уже достаточно взрослый, хватит его опекать. Чуть что, она уже сует ему деньги. Я хочу почувствовать, что я его жена, на его обеспечении. И мне надоело быть всю жизнь благодарной свекрови”*. Несколько женщин рассказывали, что их мужья прямо говорили им: *“таких как ты сколько угодно найду, а мать у меня одна”* (фраза превратилась в клише).

Встречались и случаи, когда отношения складывались идеально. Установка на такие отношения, помимо прочего, дается в день свадьбы через ритуал обмазывания маслом висков свекрови в знак вечного уважения и послушания[1]. Но в жизни идиллия в отношениях свекровь-невестка складывается либо в порядке исключения, либо спустя много лет после совместной жизни, когда происходит привыкание. Чаще всего об очень теплых “материнско-дочерних” отношениях говорят женщины в преклонном возрасте. Информант 1926 г. р.: *“Мои свекор со свекровью меня очень любили, с первого дня, мы очень хорошо ладили. Они меня в обиду даже своему сыну не давали, всегда на моей стороне были, в любом споре. Как-то раз рано утром свекровь подметала двор, а мы с мужем еще спали. Я слышу с верхнего этажа, как соседка напротив говорит ей: “почему это ты метешь двор, где невестка? Собаку в дом привела, а вместо собаки лаешь (идиома)”. Свекровь рассердилась и, понизив голос: “Замолчи! Я не собаку привела, а розу привела и положила в объятия своему*

---

[1] *Ритуал называется “умаслить волосы свекрови” (skysvory pochery eghel): свекровь выносила невесте горшок с коровьим маслом. Невеста бросала в него несколько монеток, смазывала маслом косяк входной двери и волосы свекрови у висков и только затем переступала порог дома. Это означало молчаливое обещание жить с новыми членами семьи в мире и согласии (полевой материал автора, собранный в с. Чартар, 1991г., информант Григорян Агуник). Этот ритуал изжил себя, хотя в словоупотреблении остался троп “умаслить волосы” - обещать уважение и послушание. В то же время как шуточная инверсия сообщения невесты в процессе исполнения другого свадебного обычая выноса “свадебного деревца” в доме невесты послания подмениваются. Обычно это сколоченное из древесины “дерево”, его ветки-прутья обвешаны нанизанными на нити бобами, изюмом, орехами, хурмой, фруктами, цветными лоскутами, горящими свечами (видимо символизирует плодородие). На макушку этого дерева насаживается отваренная с головой курица. Голова курицы, как правило, низко опущена, что символизирует скромность и застенчивость будущей невесты. Сегодня голова курицы уже не спущена, а, наоборот, высоко приподнята, в клюв ей втыкается сигарета, а хохолок подвязывается яркой ленточкой - шутливый намек на смелость и общительность невесты*

единственному (madares) [сыну]" А свекор и того добрее. Как мне было не любить их? Я обожала их, мы с мужем без них никто были. Я ведь с ними в несколько раз больше прожила, чем со своими родителями... Свекровь сына своего в 19 лет на мне женила, правда, он выбирал, просто шепнул ей, которая нравится. А мне было полных 16". Очевидно, такие отношения складывались тем чаще, чем сильней была зависимость пары от старших, чем бедственнее были, в целом, условия жизни. В реалиях, связанных с контекстом выживания, гораздо меньше места для выяснения глубины чувств, предпочтений и подчеркивания и без того очевидных иерархий. Это образ психологически стабильной матери, которая держит под контролем всю жизнь своей семьи и не сомневается в собственной незаменимости. Её наивысшая позиция в семье неоспорима.

Высказывания пожилых женщин о своих невестках: *«Хорошая невестка, но уж очень молчаливая, стесняется всего»*. Или, *«она неплохая, только весь день стирает»*. Наверное, именно эту ситуацию комментируют французские феминистки, говоря о "суперэгоистичном монстре", который держит женщину на "голодном пайке вечного чувства вины (вины за все и на каждом шагу: за обуревающие ее желания, за отсутствие желаний, за фригидность, за то, что слишком сексуальна, за то, что не фригидна и не сексуальна одновременно, за излишки материнской опеки и за недостаток ее, за то, что есть дети и что нет детей, за то, что кормит грудью и отказывается кормить...)[1].

Внутрисемейные отношения, как видно, характеризуются четко выраженной половозрастной субординацией. Власть женщины в патриархальной семье достигается через ее многолетнее угнетение. И перейдя в статус свекрови, она проходит тот же путь чаще всего, выполняя ожидаемую от нее роль. Это как "дедовщина" в армии, чем больше мучили солдата в бытность его "молодым", тем изощреннее он издевается над "молодыми", когда переходит на другую иерархическую ступень, становясь "дедом".

Один из рефренных тостов-пожеланий на свадебных торжествах гласит "да состаритесь на одной подушке". Чаще всего так и бывает, в связи с крайней непопулярностью разводов, пары не ориентированы на развод, склонны принять "свою долю", безропотно или ропща. Невеста получает богатые дары от родственников жениха, ювелирные украшения, подношение которых прочно вошло в моду с относительно недавних пор, в то же время успело ритуализироваться (ценные украшения как наиболее портативные считаются надежным обеспечением на случай жизненных невзгод). Эти драгоценные подарки со стороны родственников и друзей являются звеньями в цепи

[1] Сиксу Э., ***Хохот Медузы*** *// Введение в гендерные исследования. Ч. 2. Харьков ХЦГИ. СПб.: "АЛЕТЕЙЯ" 2001. С. 805*

цикличных обменов, в которые оказывается вовлеченной семья, что выражается в соответствующих подношениях в течение всей жизни в данном обществе. Это еще один фактор заинтересованности семей в крепости заключаемых браков, поскольку разрыв отношений означает для обоих сторон не только экономические потери (в виде годами раздаваемого капитала семьи, собранного в день свадьбы), но и социальные потери (страдает символический капитал (естественные языковые категории: “имя”, “лицо”), также годами накопляемый). Иногда эти подарки равноценны компенсации за “девичью честь”, что и узаконивает их “присвоение” в случае разрыва[1].

В последнее время в новых условиях модернизированного общества, когда вероятность развода уже не так незначительна, продумываются и предпринимаются попытки обезопасить “семейный капитал”:“Что *касается имущества, то я совершенно бесправна. Все золотые вещи, что мне подарили на свадьбу, а их было очень много, она [свекровь] забрала у меня “на сохранение ”, когда мы уезжали в Москву. Мне так не хотелось отдавать, знала, что с концами. Я считаю, если это мой подарок, то я могу им распоряжаться. А если не могу, то что это за подарок?” А что она сделала с домом - она переоформила его на себя (мой муж сделал ей дарственную, где это видано, чтобы сын делал матери дар). Чтобы сжечь мне все мосты, чтоб назад никакого пути не было. После переоформления всего его имущества на мать я дала ему понять, что вижу, что происходит. Что если говорить о разводе (я, конечно, не собираюсь, но гипотетически), то я с двумя детьми останусь совершенно ни с чем. Меня* бесит эта ситуация. Я чувствую себя полной идиоткой...” Такое “квазивладение” имуществом, только номинальное владение есть, видимо, результат возникновения новой модели отношений, когда расторжение брачных отношений в принципе может рассматриваться как выход в отличие от общинных времен, что вызывает “кризис подарка”. Подарки, подносимые с оговорками довольно туманно и метафорично декларируют то, что от невестки ожидается: «Моя тетя вручила ей тяжелое золотое кольцо и сказала: “Это моему племяннику, а тебе такое же приберегла, только вручу через год, если будешь достойной невесткой”. Но она ушла, не дождавшись года, и прихватила все с собой. Тетя мне простить не могла, что я не уберег ее подарок, кольцо было фамильное».

---

[1] *В риторике эти акценты неизменно выявляются: “Каждый раз, когда мы с его родителями сильно ссорились, и я уходила к подруге (родители жили в другом городе), я оставляла в пепельнице на своем столе все украшения, подаренные мне на свадьбу. Потом муж убеждал меня вернуться домой. Так повторялось несколько раз. Но когда приехала навестить меня моя мать, она отругала меня. “Ты понимаешь, что, оставляя это золото им, ты как бы говоришь всему миру, что не была “честной”. Никогда не оставляй их - это принадлежит тебе, независимо от того, есть у тебя ребенок или нет!”*

Подарки и другие ценности “нужно заслужить”. К тому же они могут выступать средством манипуляций и воздействия на поведение невестки, формирование этого поведения:

“Еще и года не исполнилось, как мы поженились. Мы собирались на свадьбу к очень уважаемым родственникам: свекор, свекровь, муж и я. Обычно свекровь не носила сережек, поэтому я обратила внимание, что она по случаю свадьбы надела их. Я сделала комплимент “очень симпатичные, мама (они заставили меня в первые же дни так называть ее)”. Она посмотрела мне прямо в глаза и сказала. “Это очень дорогие серьги. И я их отдам тому, кто будет ухаживать за мной в старости”. Я расстроилась, что она восприняла мою любезность за намек и ответила ей очень спокойно и, точно так же гипнотически смотря ей в зрачки, “если я буду ухаживать за вами в старости, то это будет не ради этих железок, а потому что вы - мать моего мужа”. Она не нашлась, что ответить мне... замяли... Больше подобных разговоров не было. Кажется, им [его родителям] было немного досадно, что не удастся управлять мною через эти вещи”.

Информант: «*Правильно, если хорошая невеста будет, тогда и отдать ей ничего не жалко.*

Н.Ш.: - *А что такое “хорошая невеста”»?*

Информант: *«Не знаю, для кого что».*

В то же время фольклорная традиция выработала некие паттерны “хорошей”, достойной (halal tzytzker - букв. ‘вскормленная молоком достойной, чистой матери’) невесты[1]. Условия дарения и оговорки во время подношения

[1] *“Жил был добрый человек. Подросла его единственная дочь. Раз приходит к нему друг из соседнего села: гляжу, дочь твоя подросла, и сын мой тоже - поженим их?” Отвечает добрый человек: “почему же нет, я знаю тебя много лет, семья у тебя достойная”. Договорились. На следующий день приходит его друг из другого села с тем же предложением. Добрый человек не может отказать другу, обещает свою дочь ему тоже. То же самое происходит с его другом из третьего села. Приходит мужик домой озадаченный, а дома его вместо одной дочери ждут три - осел и собака превратились в девушек. Обрадовался мужик, что угодит всем своим друзьям. Сыграли свадьбы. Через год собрались с женой навестить своих дочерей. Собрали подарки, отправились. Спрашивают в первом доме - “ну, как служит вам наша дочь, довольны ли вы ею?” “Да, да, тысячу раз да! Работяща, вынослива, только есть один недостаток - все время отгавкивается, никогда не промолчит”. Переглянулся мужик с женой - “ясно, это собака наша”. Пошли дальше, ко второму другу, задают тот же вопрос: “да, достойная девушка, из достойной семьи, с работой справляется хорошо, нечего сказать. Да вот только совсем уж бессловесная - все молчит, никогда не возразит даже на самые очевидные глупости”. Переглянулись муж с женой - “понятно, это наш осел”. Пришли в третий дом. Не успели войти: - “да что же вы нам за такое золото воспитали, не женщина - море”. Расселись обедать. А свекор своей невестке на сносях: “Сходи, дочь моя, на чердак и принеси арбуз. Невестка взобралась по стремянке на чердак, приносит огромный арбуз. “Нет, дочь моя, не этот, я другой имел в виду”. Невестка молча пошла во второй и также в третий раз - “вот! Наконец! он самый”. Потом, обращаясь к родителям: “Сами судите, как хороша ваша дочь, там на чердаке только один арбуз, а она даже не скажет об этом”. Переглянулись родители - “ну вот и дочь наша”. (Притча называется “О безукоризненной невестке” (hynazand harthnany masin), информант Р. Шахназарян. Интервью взято 29.05. 04.)*

подарков превращают женщину в “хранителя”, сторожа, лжесобственника имущества, потому что она никогда не сможет распоряжаться ими в полной мере[1]. Они уже в момент одаривания прочатся в передачу еще не родившимся детям, точно в соответствии с критическим замечанием Элен Сиксу: “Я говорю: женщина переворачивает смысл “личного” потому, что если с помощью законов, лжи, шантажа и замужества ее право на самое себя и на свое имя было отнято у нее, она смогла простым действием жестокого отчуждения, лучше увидеть бренность “собственности”, низменную скаредность супружеской (мужской) личной экономии”[2].

«Женщина счастлива своими детьми и семьей, служением им». Этот тезис является осью женского мировоззрения. Этой цели служат все ее действия, включая зачастую получение образования (как часть приданого (его символическая часть), для более качественного воспитания детей). Соответствующую представлениям, “правильную” женщину называют k*adriel kyneg;* или – *nystutsyratz kyneg* (букв. ‘посаженная’, усмиренная, укрощенная, приведенная в соответствие с критериями); следующий вариант - *tzivatz –kytratz kyneg,* в переводе ‘отрезанная по кройке’ (по лекало). Обычно это женщины с совершенным чувством “своего места” (sense of one’s place)[3]: *Ну, что, значит, быть “правильной”, хорошей женой и невесткой? Вот наша Н. такая. Все это признают, в пример приводят... После замужества я ее в иной компании кроме как с веником, подметающей двор не видела. А была дочерью заслуженного труженика, депутата Верховного Совета. Ездила на отцовской машине, которую получила в приданое. Так что думаешь, после свадьбы больше ни разу не села за руль, добровольно. И с первого дня работает по дому без устали, сама взвалила на себя эту ношу. Совсем не щадит себя. В семье три брата и по обычаю младший должен остаться жить с родителями, но он переехал в Россию, да и жена его совсем не работящая. Все равно все за всех делала Н., с раннего утра и допоздна. Зато муж к ней хорошо относится и, особенно, к ее родителям, за то, что воспитали такую дочь. Он в первые годы брака приходил с билетами в кино на руках, она ему говорила “хочешь, сам иди, у меня много работы”. Так и перестал предлагать»*[4].

---

[1] *“Владение и собственность, несомненно, фактически чужды женскому” - утверждает Люси Иригарэ, включая в этот комплекс в первую очередь сексуальность [*Иригарэ Л., *Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Ч. 2. Харьков ХЦГИ. СПб.: “АЛЕТЕЙЯ” 2001. С. 133]*

[2] Сиксу Э., ***Хохот Медузы*** *// Введение в гендерные исследования. Ч. 2. Харьков ХЦГИ. СПб.: “АЛЕТЕЙЯ” 2001. С. 814*

[3] Бурдье П., ***Социальное пространство и генезис “классов”*** *// Социология политики. М. Socio-Logos. 1993. С. 65*

[4] *Речь идет о женщине, живущей по соседству с моей бабушкой, у которой (у бабушки) я прожила все время моего полевого исследования. Помимо того, у меня была возможность наблюдения и общения с ней в течение всего моего детства и отрочества, когда я приезжала на каникулы к бабушке. Следует*

Однако предполагается, что эта полная отдача, видимо, устраивает женщину. Работа во благо семьи может иметь скрытый смысл, серьезное эмоциональное значение, некое удовлетворение для самой женщины, а не только членов семьи. Как бы конфликт внутри нее каким-то образом уравновешивается или его и вовсе нет. Вполне возможно символические приоритеты и капиталы играют не последнюю роль, что как-то балансирует этот сложнейший обмен. Одно кажется ясно, общественные представления, “нормы” и мнения, массированно транслируемые женщине через различные каналы в процессе социализации, являются непосредственными генераторами подобной стратегии поведения, а социальное одобрение может выступать здесь как одна из побудительных причин. Это “образцовый”, эталонный тип женщины, которая буквально восприняв тезисы гендерной идеологии, более всех близка к искреннему, нелукавому исполнению своей партии. Интериоризованные ею в процессе воспитания представления о “женском счастье” соответствуют выбранной жизненной стратегии.

Но есть второй тип стратегии в поведении “удавшейся” замужней женщины, он насчитывает в своих рядах большее количество женщин. Эти женщины, в отличие от первых, более гибкие и стараются построить свое поведение и социальные контакты так, чтобы по возможности обходить суровые жизненные реалии и неудобные социальные стандарты. Они обычно ищут компромиссы, чтобы как-то облегчить свое существование, при этом избегая явного конфликта с окружением. Эта категория иногда, по сути, но не в дискурсе, игнорирует часть канонизированных требований.

Важным фактором выступает здесь локальность брака - чаще всего - это патрилокальное размещение брачной пары (расширенная семья) или ее отдельное проживание (нуклеарная семья): *«Из-за того, что мы живем при его родителях (они хоть и спят на первом этаже, но все остальное время проводят с нами) приходится больше следовать традициям не только нам, но и детям. Но я не против, конечно... уже привыкла. Он единственный сын, не пойдут же они жить к зятю».* Согласно многочисленным свидетельствам информантов, отделение в нуклеарную семью повышает шансы к демократизации отношений между полами, и наоборот, проживание в патриархальной семье отодвигает эти перспективы все дальше[1].

Третий вариант поведения женщин - это, условно говоря, нонконформистки. Те, что идут напролом, ощущая всю остроту (при сравнении с

отметить, что эта женщина одна из немногих, чья “положительность” не ставилась под сомнение никогда и никем

[1] Джон Локк, *философ нового времени, связывал начало демократических отношений в человеческих обществах с возможностью отделения малой семьи*

ситуацией в своей прежней семье или в соответствии с другими представлениями) своей личной и социальной ситуации. Они открыто борются за свои минимальные права и обычно добиваются облегчения своего положения через отделение в малую семью. Таким образом, ослабевает структурное давление на нее и ее семью (мужа, детей), хотя и за счет некоторых символических потерь (в ущерб престижу семьи). Иногда борьба заканчивается сокрушительным поражением женщины, что, как правило, сильно зависит от позиции супруга, его мужской "правильности": *«Мы жили с его родителями и его бабушкой (матерью свекрови). Постоянно ссорились. Мне повезло, мой муж всегда был на моей стороне в спорах, не беспокоился, что его будут называть подкаблучником. Потом стало невмоготу так жить, каждый день скандалы... мы мечтали жить отдельно. Но это было совсем непросто, он был младшим сыном в семье. Несчастье помогло, началась война, и мы переехали в Россию».*

Отделение в свое хозяйство нелегкая задача, не только с экономической точки зрения, но и моральной, поскольку все окружающие считают необходимым высказать свое отношение к случившемуся (другое дело – вынужденный переезд). Особенно сложным становится разрешение этой ситуации, если речь идет о единственном или младшем сыне, учитывая прививаемую в течение всей жизни риторику любви к родителям и обычай минората. Собственно, видимо, потому и бурно радуются рождению сына, что это является гарантом безбедной, счастливой старости родителей.

Иногда позиции в семье настолько жестко сталкиваются, что дело кончается разводом. Информант - мужчина пожилого возраста (1943 г.р.): *"Л. привез свою невесту из города. Красавица была, он на нее налюбоваться не мог. Но она была очень избалованная, не захотела жить в деревне с его родителями. Работы, понимаешь, много, родители все подправляли. Она и не выдержала и уехала к себе в Баку в надежде, что он за ней поедет и там останется жить с ней. Но Л. настоящий мужчина, никуда не поехал. Так и расстались они. Он потом много лет спустя женился и все равно переехал, но по своему замыслу, а не по указке жены "*. Женщины принимают ту или иную стратегию поведения в зависимости от того, в какой степени объективно отсутствует в их ситуации выбор и возможность порвать экономическую и эмоциональную зависимость от супруга и особенно его семьи (разводы крайне непопулярны, но эта картина тоже меняется). Хотя даже при этой возможности символические рычаги остаются в силе. Зависимость женщины от окружения гораздо слабее, если она приезжая, соответственно, выключена из системы описанных отношений, социально не/(мало)компетентна, что дает ей особые права.

Родители имеют огромное влияние на детей и могут оказывать давление для продвижения своих проектов, в некотором роде шантажируя дискурсом. Сильная зависимость от мнения других порождает соответствующие, крайне эмоциональные нарративы-причитания: (речь, обращенная в пустоту, но в присутствии адресатов - молодой пары, приехавших погостить к родителям) *“что мне остается делать, как мне жить дальше, остается выкопать яму и лечь в нее, зачем мне жить, если мой единственный сын, мой наследник не хочет жить со мной, помогать мне. Как мне жить с этим позором, что скажут люди”. Так, довольно часто отношения сын-родители строятся на прямом ограничении свободы, нанесении психологического ущерба, устыжении, внушении чувства вины.*

Однако описанные выше типы “не идеальны”, и редко выдержанно и последовательно существуют в первоначальном виде на протяжении всей жизни. Повседневная практика обычно имеет дело с процессами, а не с застывшими состояниями, вопрос тут в амплитудах этих колебаний, вариаций: «По *началу, по молодости, да по неопытности я все время лезла на рожон, спорила, возмущалась, сопротивлялась. Обидно было до слез, несправедливо все это. И что? Чего я добилась? Жизнь была сплошным противостоянием. Потом мне стало жаль свою энергию, время, эмоции. Я как прозрела. Внешне, по мелочам я стала вести себя, как от меня этого ждали муж, его родители и родственники. Но когда речь шла о важных, значительных для меня вещах, тут я включала все свое искусство убеждения и вступала в общение прямо с мужем, без посторонних, глаза-в- глаза. Я устраивала разговор с мужем так, что он сам верил, что моя идея - это его идея, мои аргументы - его аргументы. Я и сейчас так делаю - ты же сам говорил. так-то, когда он этого мог не говорить. Жить стало куда спокойнее и веселее. Мои родители, наконец, обрели покой, а то ведь все претензии им высказывались, что не так, мол, воспитали дочь».*

Создавая выгодную иллюзию, женщина обеспечивает себе и своему ближайшему окружению условия психологического комфорта: *«Мои дети не являются свидетелями опустошающих скандалов, как это было в моем детстве из-за постоянного вмешательства родственников моего отца в жизнь родителей. Я подумала, что такого я своим детям не хочу».*

В процессе описания “правильной”, “нормальной”, “эталонной” женщины, выявились механизмы конструирования и воспроизводства этих “идеальных” моделей. Дискурс, развиваемый вокруг того, что считать правильным и неправильным сам по себе есть вид идеологии, артикулирующий мужские ценности. То есть в декларируемых вариантах мы имеем дело с “мачо-культурой”, когда общество болезненно сконцентрировано на своей мужской

половине, постоянно воспроизводит ассиметричный гендерный порядок. В то же время мужчины сами репрессируются манифестной мужской идеологией, “нормой”. Мужчины тоже виктимизированы, но об этом не принято говорить, в противоположность ситуации с женщинами, которая на различный лад развивает о себе нарративы жертвы. Реализуемые политики репутаций напрямую связаны с вопросами престижа и, в конечном счете, власти, доминирования и подавления.

Что касается статуса женщины в семье - о нем невозможно говорить однозначно из-за множественности вариаций, так что все описанные выше случаи призваны, скорее, выявить тенденции, чем установить застывшие образцы. Женский статус напрямую или косвенно зависит от множества факторов, как то: классовые различия (сильно размыты после советского периода, хотя социальные и символические капиталы “благородных” и “знатных” продолжают работать на людей до сих пор, принося вполне осязаемые дивиденды), образование/средства/политическая власть (ресурсы, приобретенные группами людей в советских реалиях), возраст/поколение, тип семьи, в которой женщина живет, ее собственная позиция (гибкость/ регидность) и степень приверженности ее мужа маскулинистско- мачистким идеалам.

Локальность брака приобретает серьезное значение. Если речь идет о локализации семьи на базе трехпоколенной семьи, это подразумевает повышение социального контроля и необходимость более последовательного и строгого представления своей ролевой партии. Чуть слабее прессинг социального “слежения”, если речь идет о нуклеарной семье. Тогда описанные выше случаи, как видно, отражают самые различные ситуации и степень подавления женщин в различных семьях, безусловно, различна в зависимости от совокупности (локально)значимых статусов.

Возможно, засилье общественных канонов и безальтернативная однобокость прививаемых в процессе социализации нравственных принципов вкупе с жестким механизмом социального слежения формируют тип человека, который сильно зависит от окружения, “стесняется” быть индивидуальным, отличным от других. В то же время все описанные внутрисемейные коммуникационные схемы свидетельствуют о том, что люди не есть пассивные объекты природы и социального порядка, они пытаются влиять на ситуацию и манипулировать своим окружением через приемы социальной драматургии. Параллельно с этим при определенном стечении обстоятельств включаются репрессивные механизмы социального и в этом контексте знание “моральных кодексов” - жизненно важный аспект, обеспечивающий локально-социальную компетентность, а значит относительно бесконфликтное с окружением

существование. Усвоив на протяжении многих лет свою рутинизированную партию, люди последовательно стремятся к производству нужных впечатлений о себе, к созданию видимости и техническим приемам дезинформирующей коммуникации[1]. Сбой игры в команде (семейной, родственной, дружеской или любой другой) приводит к разрушению впечатлений, сводя на нет усилия команды в достижении цели коммуникации. "Житейское лицедейство"[2] и "напяливание разнообразных масок в межличностных контактах" выступает как условие не только приспособления к конкретной среде с жестко заданными правилами, но и стремление соответствовать локальному социальному стандарту с наименьшими потерями и усилиями. В результате имеет место разница между декларируемым в "мужском" обществе и реальным положением дел. "Замаскированные ложные представлениям" и проблема создания видимости в контексте означенных условий вряд ли представляются аморальными, если ставить в центр обсуждения такое измерение, как психологическая стабильность и комфорт индивидов в окружающей их социальной среде (которую они не выбирают).

Безусловно, социальный контроль существует в любом обществе, но обычно он затрагивает сферу публичного поведения. В карабахском обществе "обобщенный другой"[3] проникает во все сферы жизни, сильно влияя на жизненные стратегии, поведение, повседневные практики людей.

Социальные интеракции истолковываются преимущественно как "игры людских воображений друг о друге"[4]. Скорректировать эти "воображения" помогают жестко заданные рамки "нормальности" и "отклонения" от нормы, которые являют собой не только технологии воспроизводства ассиметричных гендерных практик и в целом гендерного порядка, но и доминирующую идеологию, стоящую на страже интересов вполне определенных групп.

2.2. Маргинальные статусы. Вдовы, «старые девы» и разведенные

В этой части книги речь пойдет о женщинах, которые во многом противоположны тем, которые только что были описаны: о вдовах, «старых девах» и разведенных. Всех их объединяет одно качество - маргинальность. Для анализа статуса женщин из этого ряда я выбрала категорию «вдова» для более детального рассмотрения. В литературе вдов обычно классифицируют следующим образом: военные, "среднестатистические" вдовы мирного времени,

---

[1] Гофман И., ***Представление себя другим в повседневной жизни.*** *М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц. КУЧКОВО ПОЛЕ.2000. С. 25*

[2] *Там же. С. 23*

[3] *Там же. С. 14*

[4] *Кули, цит. по: Там же. С. 14*

вдовы знаменитостей[1]. Общественный статус вдов мирного и военного времени, как показывает анализ интервью, различен. Вдвойне высок он у военных вдов, чьи мужья погибли в зените славы и признания. Вдовство как социальный феномен во многом определяется особенностями культуры, поэтому для разных женщин, в разные исторические эпохи, в разных обществах оно означает различные вещи. В западной культуре, к примеру, вдовство воспринимается, прежде всего, как социальный и психологический феномен, требующий не только экономической, но и эмоциональной поддержки со стороны специальных общественных организаций и частных лиц[2]. Документы свидетельствуют, что в средневековой Европе вдовы в целом пользовались большими льготами, чем одинокие и замужние женщины"[3].

Действительно, в моем полевом дневнике тоже записан рассказ женщины, чей муж прошел войну, остался в живых, но не находил ни работы, ни других средств для обеспечения существования своей семьи: *«Узнав о том, что вдовам распределяли государственную помощь, муж был в бешенстве. Он громко выкрикнул работнику социальной защиты: "Лучше бы я умер в бою, тогда и моя фамилия была бы в этом списке и тогда мои дети хотя бы были сыты"*.

Однако в целом в так называемом традиционном обществе, каким является общество карабахских армян, существуют совсем иные парадигмы[4]. В армянской традиции в целом и в карабахской традиции в частности иные реакции на феномен вдовства. Сама риторика резко отличается от западной. Объясняется это особенностями традиционного траурного этикета и строгой канонизацией поведения вдовы в течение оставшейся жизни, порождающие соответствующий дискурс. Негативные коннотации можно, по всей видимости, увязать с новым энергетическим состоянием вдовы, перешедшим, как

---

[1] Гощило Е. И., ***Вдовство как жанр и профессия в России*** *// Семья, гендер, культура. М. 1997. С. 345*

[2] *В Англии, например, в 1971 году была основана "Национальная ассоциация вдов". Ее основательница Джун Хемер является также одной из авторов книги "Учебник для вдов". Американка Изабелла Тэйвс написала "Пособие вдовы", в котором прагматичные советы по улаживанию финансовых дел, проблем с трудоустройством и других проблем направлены на преодоление скорби, ужаса и чувства безысходности. Кроме того, многочисленные научные исследования на Западе способствовали превращению вдовства в популярную тему телепередач и объект постоянно расширяющихся исследований, сделав его при этом чем-то вроде современного социопсихологического ритуала. Все эти продуманные меры направлены на скорейшее восстановление психологической стабильности вдов и их скорейшую реинтеграцию в общество. Вследствие этого категории и стадии данного явления в настоящий момент укладываются в узнаваемые, готовые парадигмы поведения, для анализа которых уже подготовлен определенный дискурс [Указ. соч. С. 344]*

[3] *Там же. С. 347*

[4] *Автор осознает всю условность, натянутость и политическую некорректность термина традиционное общество" и считает необходимым оговорить, что используемый здесь для большего удобства термин "традиционное общество и/или культура" не несет в себе ни на йоту оценочности*

декларирует традиция, в резко отрицательный полюс, а значит и с новым негативным статусом. Жестко регламентируется их речь, одежда (манера, цветовые гаммы), поведение. Вдовы выступают и воспринимаются как живая воплощенная память о мужчине. Они многократно цитируют слова мужа, рассказывая ситуации из их совместной жизни и при этом хорошо помнят, что о мертвых говорят либо хорошо, либо ничего. По этой причине, видимо, рассказы вдов о своих погибших на войне мужьях откровенно хвалебны.

Малейшие отклонения от общепринятого шаблона поведения вдовы вызывают резкую реакцию со стороны окружения. Приобретя неосязаемый ореол мученицы и денежное "пособие по потере кормильца", вдова зачастую теряет многие права рядового члена общества, оказывается полностью исключенной из него, дезинтегрированной. Иногда это превращается в настоящую экономическую катастрофу в масштабах семьи. Суеверия, связанные с "отрицательной аурой" вдов, их негативным энергетическим состоянием, укоренившиеся в обыденном сознании, усугубляют их положение[1].

Вдов не приглашают (она сама не должна идти, даже если и приглашают из приличия) на празднества, свадебные церемонии из-за той же "отрицательной ауры", обладательницами которой они автоматически становятся, овдовев[2]. Такое отношение к себе в последнее время вызывает реакцию вдов, они объединяются в своего рода корпорации: дружат, проводят вместе свой досуг, помогают в решении проблем друг друга. Иногда к ним присоединяются разведенные женщины, при этом критерием их консолидации выступает фактор депривированности и "исключенности" из сообщества[3]. На самом деле,

---

[1] *Л. (1965 г. р.), мать троих детей, овдовела в результате несчастного случая на дороге. До смерти её муж занимался мелкооптовым бизнесом. Она в помощь мужу зарабатывала выпечкой на заказ для свадеб, обручений, именин и других торжеств. Став вдовой, она горько сетовала, что теперь не будет получать прежнего объема заказов, разве только для именин (для похорон не пекут)*

[2] *В специальной литературе эти моменты отражены у Арнольда ван Геннепа [Ван* Геннеп А., *Обряды перехода. М. 1999. С. 135]: "Траур мне кажется теперь более сложным явлением, чем в недавнем прошлом. Прежде я усматривал в нем лишь совокупность запретов и приемов, свидетельствующих об изоляции от общества в целом тех, кого смерть как реальная, материальная данность ввела в сакральное, "нечистое", состояние. На самом деле траур - промежуточное состояние для тех, кто остается в живых, в которое они входят благодаря обрядам отделения и из которого они выходят благодаря обрядам реинтеграции в общество в целом (обряды снятия траура)". "...В период траура живые и умерший составляют особое сообщество, которое находятся между миром живых, с одной стороны, и миром мертвых - с другой.*
... Обычно вдовец или вдова дольше всех принадлежат к этому особому миру. (Для вдовы срок траура растягивается на то время, в течение которого может обнаружиться её беременность)

[3] *Вдовы ни в коем случае не участвуют также в миджи (одна из форм взаимопомощи, пережиток родовой общины, по всей видимости), которые в селах Нагорного Карабаха продолжают практиковаться. Миджи - помощь сельчан семье в выполнении объемных работ. Чаще всего в наше время миджи организуются в случае приготовления приданого для девушки и стали своего рода женскими посиделками. Туда приглашаются молодые девушки и благополучные замужние женщины, исправно справляющиеся со своими традиционно-гендерными ролями*

реинтеграция, возвращение в свою социальную группу для вдов в некоторых случаях не происходит здесь в полной мере до конца их жизни (за исключением случаев, когда вдова выходит замуж, снова воспроизводя жизнеутверждающий, “полноценный” женский статус).

Среди обстоятельств, определяющих каноны вдовства, можно выделить по крайне мере три. Как явствует из интервью, это материнство, патрилокальность брака, жесткий социальный контроль. Большинство вдов оказываются перед дилеммой выйти замуж, лишаясь помощи со стороны родителей и родственников мужа или остаться с последними в течение всей оставшейся жизни, забыв о своей личной жизни, но приобретая “имя” и “лицо” для своих детей и одобрение общества. Общество приветствует и часто воспринимает как должное, если вдова остается одна в течение всей оставшейся жизни. Возможно, такие воззрения восходят к христианской морали[1], которая строится на представлении о греховности телесной жизни, нежелательности интимной близости.

Приняв такую стратегию поведения, вдова копит символический капитал для своих детей и потомков. И это, очевидно, тот случай, когда “культура не только решает проблемы, но и создает их”[2]:“Выйти *замуж?...Я не могу рисковать жизнью и благополучием своих детей... Да и трудно с детьми выйти замуж, вообще трудно выйти замуж. Молодые девушки (azaph yxchygekh) не могут найти мужей - те ребята, что не погибли, инвалиды или в лучшем случае получили контузии. ...Работы ни у кого нет. Какая тут личная жизнь, думаешь, как бы детей поднять. Да и детям так спокойней... Люди болтать не будут”.“Пришли недавно свататься, наотрез отказала. Я же не “сонгсуз” (songsuz - бездетная, бесплодная), зачем мне замуж. Дочь замужняя, сын уже взрослый, вот-вот из армии вернется. Удобно ли (букв. не стыдно)?”* Эти слова отражают обыденное представление, будто замужество нацелено исключительно на деторождение. Тезис о связке материнства-вдовства предполагает то, что если вдова бездетна, то ей в принципе можно выходить замуж для выполнения своего предназначения - реализации своей репродуктивной “миссии”[3].

Второй фактор, формирующий принятые каноны и влияющий на выбор поведенческой стратегии вдовы - патрилокальность брака, по условиям

---

[1] *Христианство имело здесь сильные позиции до революции 1917 и установления советской власти в 20-е годы*

[2] Клакхон К.К.М., ***Странные обычаи*** *// Зеркало для человека. Евразия. СПб. 1998. С. 49*

[3] *В случае бездетности вдова может испытывать давление, наоборот, выйти замуж: Г. в этом году, наконец, вышла замуж, представляешь, спустя 8 лет. Мы уже не надеялись, никак не могли её убедить. Слава богу, сама поняла, что ей надо свою жизнь строить и своих детей родить. А то все при золовке, да при её детях*

которого женщина живет в семье мужа с его родителями, а не отдельно: «Желающие на мне жениться были, еще какие! Да только я со своей свекровью после смерти мужа еще 20 лет жила, до самой её смерти. Да и пятеро зятьев у меня, что они подумали бы. У нас такого обычая нет сразу замуж выскакивать». То есть нуклеарная семья, возможно, иначе трактует вдовство, чем расширенная отцовская семья: «Муж подорвался на мине в 94 году. Живу с его родителями в его доме. А куда мне уйти? Если выйду замуж, тут же лишусь поддержки его родителей. А как сложится жизнь с новым мужем, кто знает...». Иногда вдова не решает вопроса выходить ей замуж или нет. Она может подвергаться открытому давлению со стороны родственников мужа, даже в случае, если живет отдельно. (фото дети у могилы отца)

В некоторых случаях вдова подвергается двойному давлению: со стороны родни мужа и претендента на её руку: *«Неродные дети В., дети мужа от первого брака, живут в том же селе, ультимативно заявили ей, что если она собирается повторно выйти замуж, то пусть выметается из дома их отца. Если нет и слухи ложные* (вот он конкретный механизм социального бдения и репрессивного давления)*, тогда пусть остается жить в этом доме с сыном, когда он вернется из армии. А мужик, который набивался к ней в мужья, хочет силой принудить её к замужеству. Нанес ей уже немалый ущерб. Огороды их находятся рядом: поломал ей все саженцы помидоров, уничтожил весь лоби, когда уже шесты воткнуты и основная работа проделана. Словом, вредит, житья не дает. Вот так она между двух огней, бедняжка, мучается* (записано со слов родственницы вдовы)».

Таким образом, повторное замужество вдовы имеет аргументы “за” и “против” и соотношение этих аргументов определяет исход решения. Начнем с того, что в данной культуре это всегда определенный риск для вдовы. Если есть взрослые, не пристроенные дети - это, как правило, большой риск, связанный с проблемой коммуникации детей с отчимом: *«Трудно женщине снова выйти замуж, . потому что у нее есть дети, потому что окружение не принимает такого выхода из ситуации. Чужой мужчина не может принять твоих детей как своих, они ему не нужны. Между ними нет ни духовной связи, ни кровной, никакой. Дети не примут чужого мужчину в доме, будут постоянные конфликты - причем, все дети в разной степени не примут, может быть. “Женщине трудно повторно выйти замуж, потому что новый муж плохо будет обращаться с ее детьми, и не думаю я выходить замуж”». (фото фидаины с детьми)*

Отдача ребенка в род отца - легальное разрешение вдовства: *«П. забрал к себе в семью у вдовы брата своего племянника, после чего вдова вышла замуж. Дядя с тетей дали образование, сыграли ему пышную свадьбу, купили*

ему дом там, где он запланировал жить». Е. Лалаян так описывает обручение вдовы: “Испросив согласие вдовы, спрашивают его у свекра и свекрови. Эта формальность соблюдается даже тогда, когда вдова больше не живет у родителей умершего мужа. Получив согласие свекра и свекрови, жених приходит в их дом и, поцеловав им руки, называет их отцом и матерью. Свекровь, упомянув своего сына, плачет, целует жениха, называя его сыном. Она дарит ему одежды умершего сына, после чего жених дарит вдове носовой платок и нож, вдова те же предметы дарит ему. Обручение считается состоявшимся... При наличии детей вдова обычно остается жить у родителей мужа и ухаживать за своими детьми. Некоторые все же решаются на повторное замужество. В таком случае они оставляют детей у родственников мужа”[1]. Сравните эти описания с современными деревенскими практиками: П. (с. Норшен) забрал в свою семью у вдовы брата своего племянника, после чего вдова вышла замуж. *«Дядя с тетей дали мальчику образование, сыграли ему пышную свадьбу и купили ему дом там, где он запланировал жить».*

Кроме того, и это самый сильный декларируемый аргумент “против”, почти все вдовы считают вторичное замужество “поруганием памяти” и “чести” не только умершего мужа - *«Портрет мужа увеличенный висит в доме, придется снять его, но я не сниму [никогда]..».* - но и “чести” детей, особенно мальчиков.

“Идеальное” разрешение ситуации вдовства по букве традиции выглядит примерно следующим образом: «*Моя мать очень пеклась о том, чтобы ни один мужчина в селе не мог оскорбить её сыновей в “мужских беседах”, каждодневно происходивших в “середине села” (shenatach). Она овдовела в 29 лет и так и не вышла замуж до конца своих дней. Я оценил эту жертву и через всю жизнь пронес свою любовь и благодарность к ней. За это я прощал ей многие странности, вмешательство в мою семейную жизнь, потакал её самым необычным желаниям. И я прекрасно понимаю, что это заслуга моей матери, что я всегда, всю жизнь ходил по селу с высоко поднятой головой... Она вела себя безупречно, это признавали все. Конечно, по-человечески я очень жалел ее, но таковы наши порядки и надо жить в ногу с окружением».*

Социальный контроль в данном случае может выступать как отдельный мощный фактор. В данном случае общество добровольно и “бескорыстно” выполняет функцию блюстителя нравов. Обладая социальной компетентностью в рамках своей группы, вдова знает, какие “штрафные очки” она может получить в случае нарушения “правил”: в лучшем случае беспощадное

[1] Лалаян Е., ***Труды.*** *Т. 2. Ер. 1988. С. 342, 385*

высмеивание, в худшем (наиболее явное игнорирование “общественного мнения”) - подвергнуться социальному исключению или даже остракизму.

Социальный контроль, осуществляемый посредством соответствующих дискурсов, может, таким образом, реально структурировать женские жизненные стратегии и выбор. На этот выбор, согласно многочисленным интервью, влияют взвешенные, рационализированные вдовой экономические, социальные и культурные обусловленности и реалии. Дети в свою очередь также могут влиять на выбор женщины, особенной непримиримостью отличаются позиции детей мужского пола: «Да и дети никогда не согласятся. В разговоре иногда тонко намекаю, и уже видно, никогда не допустят присутствия чужого мужчины».

При “идеально-нормативном” разрешении ситуации выигрывают многие - дети, родственники, престиж и репутация фамилии (что играет немалую роль при выстраивании брачных комбинаций), рьяные “блюстители” традиции, кроме самой вдовы. Она приносит себя в жертву всем этим символическим категориям, демонстрируя дальновидность и доказывая приверженность своим детям и семье. Заодно вдова проявляет лояльное отношение к традиции. Таким образом, как успешно показали в своих трудах гендерные исследователи, тело и сексуальность (причем не только женщин, и мужчин) может выступать элементом символического капитала, может являться “особым языком”. Вопрос в том, каковы особенности этого “символического капитала” для мужчин и женщин.

В столь невыгодном для себя положении вдова рефлексирует и, согласно (и в рамках) теории накопления капиталов, выбирает, как ей обойти объективную реальность. Точнее говоря, как уйти от всевидящего ока социальных контролеров. Как правило, это серьезная проблема вообще для женщины, в частности вдовы.

Здесь снова всплывают на поверхность фактор материнства в одной связке с представлениями о маскулинности: «*Я не против личной жизни. Организм требует - это всегда так. И все можно сделать “ограниченно” (sahmanaphak), принимая в расчет, что мы находимся в Карабахе. Если следовать традиции (orenkhav), надо заживо похоронить себя. Это неправильно. Я-то постарше, но есть совсем молодые, как они могут лишить себя всего., это ведь приведет к болезням... Это желание не зависит от самого человека, это природа. Выхода два из этого положения: кто-то плюет на общество, переходя из рук в руки, играя с судьбами своих детей; кто-то делает это “тихари ”* (орфография сохранена - втихаря - Н. Ш.), *дети страдают меньше. Дети от этого не должны пострадать. А так, я не против этих связей. Я была у врача три года назад. Доктор мне сказал, “ты не больна, просто*

выходи замуж". А дочь мне сказала, поступай, как врач говорит. Я не хочу снова болеть, но в этом городе не найдется и пяти мужчин, которые после связи с тобой сохранят это в секрете. И дети пострадают в первую очередь, их самолюбие».

В этом случае в конфликте оказываются интересы женщины и господствующие идеалы гегемонной маскулинности, к которым стремится большинство мужчин. Женское тело в этих представлениях и ценностях занимает особое место. Требования гегемонной маскулинности таковы, что следует иметь как можно больше сексуальных связей, а конечная цель этих связей (в том числе) - бравада среди других мужчин для утверждения мужского статуса (необходимы все новые доказательства, "освежающие" картину).

Вдовой должна соблюдаться определенная мера в выражении скорби по случаю смерти мужа на похоронах и других публичных местах. Нельзя сравнить по степени темпераментности и эмоциональности стенания и плач жены по мужу и матери по сыну. Вдова также должна быть осторожна при похоронах во время крепко бытующих здесь традиционных скорбных песнопений, чтоб содержание песни не перешло в плоскость интимности. Неприлично, с традиционной точки зрения, выказывать чрезмерную любовь к умершему мужу. В ходу шутливая пословица: *"Для карабахской женщины все одно, что муж помрет, что соседский ишак подохнет"*[1].

Проблема сексуальности в случае вдовства (равно как и в случае приобретения других маргинальных статусов) имеет в культуре несколько решений: полный отказ от сексуальных отношений (контроль общества играет важнейшую роль при этом сценарии, но встречались и случаи, когда отказ от сексуальных отношений связан не столько с социальным контролем, сколько с романтическим отношением к умершему мужу); тайное общение с партнером (или партнерами); открытое общение с различными партнерами в пику социальных норм (проституция здесь имеет особенности - зачастую это "душевная", "сердечная" проституция для поддержки экономики и личного удовлетворения); открытое общение с одним партнером.

"Тайное" общение имеет при этом различные интерпретации. Обычно вопрос ставится для различных групп сообщества так: признать или не признать существование связи. Причем признание / непризнание иногда не

[1] *Интересный случай имел место в с. А. Жена не перенесла потери мужа и повесилась до истечения 40 дней со дня смерти мужа. Ближайшие родственники подверглись общественному порицанию. Другое дело скорбь матери, она не знает никаких ограничений. Мне встречались, по крайней мере, три случая, когда мать, будучи не в состоянии пережить смерть сына (именно сына, но не дочери), обрекала себя на голодную смерть. Единственный сын М., П., умер от болезни. М. не ела, и к сороковине похоронили и её*

имеют отношения к реальному положению вещей. Социальный статус вдовы здесь играет не последнюю роль. В силу вступает принцип “не все, что дозволено Юпитеру, дозволено быку” и, конечно, параллельно другой принцип - “не пойман, не вор”). При этом открытое нарушение традиционных норм вызывает гораздо более резко-негативные реакции и предполагает, что индивид бросает вызов своему окружению (выражается в языке метафорой aph-ashkara - букв. ‘открыто для глаза’).

(ф. родник)

Нормативное правило для вдовы - табуирование любовных, сексуальных отношений, поскольку культурный уровень понимания сексуальности предполагает ее разрешение исключительно через брак. Но идея повторного брака кажется нелицеприятной по разным мотивам, также заключающим в себе компоненты материнства и лояльности патриархатным нормам: *«Это невозможно* (повторное замужество), *это поругание памяти мужа и я никогда больше не выйду замуж. Больше не хочу пережить то, что пережила тогда, выйдя замуж с дочерью за своего второго мужа. Все было прекрасно с его стороны, даже очень. Но я не могла забыть, ни на минуту, что Л. не его дочь и что он вынужден, поставлен в такие условия, быть ей отцом. Теперь сделать это еще с тремя его детьми значит причинить трехкратную боль себе. Да и никому, поверь мне, никому не нужны мои дети. Да и я не хотела бы быть неблагодарной по отношению к мужу».*

Последняя фраза предполагает, что маскулинность мужа чувствительна к поступкам жены и после смерти. Здесь снова вступает в силу обстоятельство, связанное с патрилокальностью брака: «свекор со мной живет... и на нервы мне играет. У меня есть друг. Он нужен мне для души больше, чем для тела. Но свёкор всячески мешает нашему общению, запрещает мне видеться с ним, пилит, натравляет его сестер на меня. Хоть и живем вместе в одном доме, не разговариваем *(говорит с комом в горле)».*

Так, сексуальное поведение вдовы всерьез проблематизируется, доказывая тезис о том, что тело в не меньшей степени социально, чем, например, система представлений и ценностей.

Нетрадиционную для этих мест “логику” демонстрируют и приезжие. К этим категориям населения относятся беженцы из Баку, армяне из диаспоры. Но к ним и особые мерки, иной подход и критерии. Из разговора женщин. Речь о женщине из западной диаспоры, друг которой погиб в войне:

- Она недавно вышла замуж и уехала с ним на Аляску. В этом году должна родить.

- Правильно и сделала, а то была непонятно кто - и не девушка и не женщина. А так хоть семья будет.

- *Ну и молодец, еще и долго траур держала, ждала несколько лет. У них там так долго не ждут.*

- *А вот и недолго, подумаешь несколько лет, я бы после такого мужчины в жизни больше на других не смотрела. Но у них другая жизнь.*

Р., беженка из Баку: *«Будь проклята эта война, будь проклят Карабах с его освобождением и воссоединением. Все мои дети, все три сына погибли здесь. С каким трудом я их вырастила, один Бог знает. Семья была только у старшего. Двое внуков у меня - это все что осталось от моих детей: старшая девочка эпилепсией страдает. Дом мы ему строили. Не достроили. Убили моих двух старших сыновей азербайджанцы в один день, еще войны не было, безоружные все были. Поехали в соседнее село за пшеницей, кондитерский цех хотели наладить. Зверски убили, издевательски. ... Что делать, не хоронить же заживо невестку, молодая совсем, тоже горя хлебнула. Я их умоляла, когда с Баку уезжали, поедем в Россию, мы работящие люди, у всех специальность, работу всегда найдем. Не согласились. Все мужики, муж и три сына, захотели в Карабах, на родину, чтоб больше никто не посмел выгнать. Будь проклят тот день... Продали мы дом недостроенный, еще и повезло, армянин американский купил, не торгуясь. На эти деньги купили квартиру в Армении в Ереване и перевезли туда невестку с внуками. Она работает, может, заживет снова нормальной жизнью. Посылки им с дедом отправляем с каждой машиной. Внуки приезжают к нам на каникулы. В общем, помогаем, как только можем».*

Не находя возможностей разрешить положение в свою пользу, вдова вырабатывает некие механизмы, позволяющие ей выжить, справиться с ситуацией. Мы подступаемся к феномену спиритуализации - вере именно как системе ценностей; не столько религиозных, сколько социальных. Социальный контроль дополняется у вдовы представлением, что её умерший муж даже после смерти контролирует ее, “наблюдает” за ней. Имеет место иконизация мужа, в том числе обвешивание стен портретами. Вдова ждет некоего знака от мужа, когда собирается осуществить важное начинание, верит в приметы, произвольно соответственно контексту истолковывает их. Она может, например, рассуждать, что муж воплотился в детях, в особенности, когда он погиб до рождения ребенка (таких случаев было немало в войну) - “муж умер, но он жив в ребенке”. Ребенку, особенно если это мальчик, приписывается роль взрослого, по сути дела отца в отношении к матери. Такой мальчик - само олицетворение отца. При помощи окружения вдова конструирует свою реальность, создавая себе смыслы и стимулы для жизни.

Дух “жертвенности”[1]- культурный этос, общий для женщин и мужчин в Карабахе. Причем особое место в культуре занимает именно идея “женской жертвенности” и “женской пассивности”, которые являют императивную стратегию поведения в воспроизведении гендерных ролей. В этом контексте многочисленные исторические ассоциации, связанные с войнами и гонениями, делают понятие “вдовства” исключительно удобным образом, более того, может быть, мифологемой.

Специальный исследовательский интерес вызывают, на мой взгляд, метафорические аспекты речи вдов, мифологизирующие и мистифицирующие их образ и в то же время указывающие на падение статуса овдовевшей женщины. Метафора является смыслопорождающим механизмом, аккумулирующим в себе жизненные (бытийные) составляющие на интуитивном уровне. Ее таинственные обороты и недосказанности, которые нужно додумать каждому самому, есть как бы актуализация мифа, мифология в действии. Затасканные метафоры, воспринимаемые как авторитетная данность, дают иллюзию, что “наши мудрые предки” знали выходы из подобных ситуаций, и они способны дать нам готовые, а главное легитимные ответы и решения. Метафора выступает как специальная знаковая система, как своего рода подсказка, шпаргалка правил-рецептов если не на все, то на многие случаи жизни. В своей застылости и незатейливости патриархальных символов метафора определяет ситуацию специальным образом, расставляя соответствующие акценты и моделируя соответствующие поведенческие стратегии.

Речь идет о некоторых устойчивых выражениях-идиомах, выявленных из нарративов информантов, в которых можно видеть клишированные патриархатные установки: ‘потерять хозяина’ (tar chonim), ‘остаться без владельца’ (andar mynal); или же - ‘с потерей супруга дни превращаются ‘в черную мглу’’ (sev tytheп) и проч.

Одна из информанток вспоминает: *«Когда мой отец попал в аварию и его жизнь висела на волоске, моя бабушка громко причитала, прося бога, чтобы он, “хоть калекой, хоть без рук и без ног”, но остался жить, “не оставлял мою дочь без хозяина (andar)”. Её ужас относительно того,* “кто же откроет дверь сватам *(tornyt pets anoghy huva ynnyan), когда придут делать брачное предложение девочкам”, был непонятен мне в силу буквального восприятия этих слов. 12 летним ребенком я думала, “ну кто- нибудь откроет, мама, или мы, дети, например».*

---

[1] *Не случайно эквивалентом наиболее употребляемого в классическом армянском языке tsavt tanem (букв. унесу твою боль), в карабахском диалекте выступает неизменно matagh ynim (букв. принесу себя в жертву). Хотя коннотация в принципе та же - жертвенность, с тем лишь отличием, что в карабахском диалекте она четче маркируется и буквально проговаривается (matagh - жертва)*

Дом без мужчины неполноценен, не самодостаточен. Репутация девочек, социализировавшихся в семье, где нет мужчины, считается не безупречной. Вдова, как сказала одна из информанток, *«невыгодна как родственник»,* поскольку не может, как мужчина, встать плечом к плечу в трудный момент и оказать поддержку и помощь - с нее и спрос мал. Соответственно, обычно женщины из таких семей воспроизводят низкий статус и более подчиненное и зависимое положение в семье мужа.

Практически все метафоры отличаются прямолинейностью символов. В них очень прозрачно маркируется носитель власти. Вдову в некоторых селах (с. Ашан) с большим сочувствием и жалостью называют "обезглавленная женщина" *(kylyoxy kytyrvatz kynegya).* Соседи и родственники помогают ей в хозяйских делах, обеспечивающих базовые потребности семьи вдовы. В советское время ее пропускали вперед в очереди за мясом и другими дефицитными товарами.

Статус овдовевшей женщины резко падает, позиции ее в семье, коллективе родственников и в сообществе в целом слабеют, что передается емкой метафорой-сравнением - "упавшая с уса рисинка" *(bedha ver yngatz prindz).* То есть без своего мужа, без главы она не представляет ровным счетом никакой социальной ценности. Из лексики информантов: "после смерти мужа наша айя уподобилась упавшей с уса рисинке" *(Mardy myrnelyany ety mer ayan teralla bedha ver yngatz prindz).* Женщина и сама оценивает свою социальную жизнь как законченную. Ей достается участь влачить физическое существование ради детей, внуков. Из похоронной песни-плача жены над гробом мужа: «что же ты наделал, ты похоронил меня заживо» *(sagh-sagh thaghalys).* Е. Лалаян описывает в своем этнографическом описании Карабаха положение престарелой вдовы - 'безголовой старухи' *(anglux parrav)* - в более ранний исторический период (рубеж 19-20 вв.), у которой старается отобрать власть в доме старший сын и которую не очень почитают невестки. Поэтому жизнь вдовы в гердастане, где ее обязанности не выходят за рамки "женской работы" (остальные заботы берет на себя деверь и другие мужчины гердастана), складывается гораздо удачнее, чем в отделившейся семье, где соблюдение обычая оставляется на сыновний произвол[1].

Мифологизируется и занимает свою специальную нишу в иерархиях особый статус в семье мужчины-сына, который выражается в его "исключительности" в смысле его пола, то есть особо оговариваются случаи, когда речь идет о мужчине, не имеющем братьев. Его, как отмечалось, называют специальным словом мадар, т.е. единственный. Сестры, таким образом, выпадают

[1] Лалаян Е., ***Труды.*** *Т. 2. Ер. 1988. С. 385*

из счета как не представляющие особой социальной ценности (фактор класса и социальной позиции, воспроизводящейся в поколениях, здесь значителен - женщины из благородных и богатых фамилий могут иметь отличный статус). Из других интервью: *"Моя кровь" не принимает замуж выйти* (здесь кровь = душа *(букв. aryunys jorchonum)* - сильное выражение, передающее физическое неприятие и отвращение чего- либо), *он был единственным сыном (madar tyghan) своей матери. Как я могла даже подумать о замужестве?»*

В связи с проблемой вдовства интересно рассмотреть и распространение среди карабахских армян такого явления, как левират. Левират - древнейший институт брака, который по-разному трактуется в этнографической литературе. Антропологический словарь Шарлотты Сеймур-Смит дает в небольшой словарной статье следующее определение левирата *(levirate):* форма брака, по правилам которого в случае смерти женатого мужчины его вдова выходит замуж за одного из его братьев. Это правило часто объясняется как выражение патрилинейности, которое предполагает, что замужняя женщина становится своего рода собственностью, неразрывно связанной с родом мужа. Однако правило левирата не обнаружено во всех патрилинейных обществах и зафиксировано в некоторых непатрилинейных сообществах. Так, практики левиратных браков должны быть интерпретированы не только в терминах рода, но также в терминах системы гендерных отношений и понятиях женского подчинения в рассматриваемом обществе[1].

Левират в Карабахе предстает как легитимное разрешение статуса вдовства. Ерванд Лалаян свидетельствует: "если до свадьбы обрученная девушка теряет своего суженого, ее обычно выдают замуж за брата или родственника. Если женщина потеряла мужа в браке, но детей не нажили, а братьев нет, то она возвращается к родителям и повторно выходит замуж. Тем не менее, более скромным и похвальным считается поведение вдовы, которая остается в доме родителей мужа. Возвращение невесты считается постыдным для свекрови и свекра. При наличии детей вдова обязательно живет у родителей мужа..."[2].

Эта практика хорошо известна с неспокойных времен революции и Великой Отечественной войны[3]. К началу карабахской войны этот опыт

---

[1] *Macmillan Dictionary of Anthropology / Charlotte Seymour-Smith. Macmillan Reference Book. 1993. P.166*

[2] Лалаян Е.,***Труды.*** *Т. 2. Ер. 1988. С. 385*

[3] *Р. рассказывает историю своей бабушки М. (1916 г.): "Красавица была. Еще училась в школе в девятом классе, когда вышла замуж за моего деда Д, предводителя революционной ячейки. Родители спешно выдали ее за него, уж очень настойчиво ухаживал. Он много ездил по районам с выступлениями, спал, где придется, простудился и умер. А бабушка успела забеременеть, и уже в дом приходили сваты просить ее руки. В 1934 г. у нее родилась моя мать. Моя прабабушка, ее свекровь, никак не хотела отдавать невестку другим, а сыновей других не было, одни дочери. Нашла выход: у старшей дочери рос сын С. лет на пять младше М. Свекровь забрала его (внука) к себе. С. подрос и женился на М. ". "П. сбежал от давления своей матери из родного села, Каракенда, в соседнее Спитакшен. После смерти брата в ВОВ, мать настаивала*

предков был почти забыт. Однако война, в результате которой многие женщины потеряли своих мужей, реанимировала позабытые традиционные практики. Нами собраны примеры таких брачных практик. А. (1976 г. р.) женился (лето 2001) на вдове старшего брата С. (1973 г.р.), который разбился в автомобильной аварии насмерть, оставив двоих детей: «*Брат повез жену на отдых, Россию хотел показать ей, чтоб отвлечь от тяжелых впечатлений войны. И вот тебе... Уже на похоронах сестры убеждали меня: "женись на ней, племянников жаль, да и мать уже привыкла к ней, обжились". Сначала отпирался, как, думаю, мой брат её любил. Обещал матери, что всю жизнь ей буду помогать детей растить, но жениться - не могу. Потом убедили, но она слышать ничего не хотела, слишком свежа была рана - отказалась. Но куда ей идти с двумя детьми, время тяжелое. Вот уже 3 года продолжала жить в нашем доме, общались, постоянно перед глазами... очень хорошая, хозяйственная, умелая... слишком скромная, легкоранимая, беззащитная. Привыкли уже друг к другу. Недавно вот дала согласие. Вожу ее вечерами в "Оазис", "Татев"* (название местных кафе), *развлекаю. Пусть веселится, слишком долго горевала»*.

Таким образом, практика левирата выполняет функцию защитника депривированной части общества - вдов. Посредством этих практик вдове и ее детям обеспечиваются определенные права и средства существования, бесконфликтно разрешая проблемы женщины в патриархальном сообществе. Описанная брачная стратегия выступает как одна из основ устойчивости существования социальной системы, бытующего уклада жизни. Хотя иногда встречаются случаи, когда индивидуальность побеждает вопреки ухищренным способам воздействия традиционалистски ориентированного окружения.

В селе Г., например, такая идея не удалась, несмотря на грубое давление родственников. Некто М. настоял на своем выборе. Вдовы также могут предрешать свою судьбу, хотя речь идет опять-таки о женщине, находящейся на "своей территории". *«В 1992 году в наш двор попал снаряд "града". Умер муж и дом сгорел дотла.»*. Вдова в дальнейшем предприняла ряд последовательных шагов и выбила средства из государственного бюджета на

на его женитьбе на вдове брата и требовала усыновить племянника. Он дал слово делить с вдовой свой заработок, полностью содержать мальчика, только не жениться. Он женился в Спитакшене и забрал к себе племянника, когда вдова брата вышла замуж ". Информант Р. "Моя свекровь Н., когда пришла бумага, что её старший сын пропал без вести, заставляла моего мужа (он им тогда не был), младшего сына жениться на снохе А. с сыном, то есть племянником. Он всячески отпирался: "как я могу положить в свою постель жену моего брата, и как мне смотреть на него, если он обнаружится ". Тогда свекровь предложила ей выбрать любую половину своего дома, где вдова с сыном прожили несколько лет. Через время брат А. позвал её жить в Баку. Сын вырос, хорошо жили в Баку. После "событий " переехали в Москву и там тоже неплохо устроился, трудолюбивый человек. Когда в эту войну дом наш сгорел дотла, он помогал нам всем: деньгами, продуктами, одеждой. До сих пор доллары шлёт, не забывает"

восстановление своего дома: *«Двоюродный брат мужа собирался жениться на мне, но я не захотела. Во-первых, он грубиян и алкоголик, во-вторых, азап* (букв. ‘ни разу не женатый, холостой’). *Я уже не представляю, чтоб кому-то подчинялась, слушалась. Зачем мне эти мужчины, пусть катятся (thogh rrad ynin) со своей нервотрепкой»* (Г., 1965 г. р.). Здесь, по-видимому, речь идет о другом сценарии. Возможно, это те случаи, когда вдовство способно предоставить женщинам большую свободу и возможность построить свою жизнь по-новому, при этом не понижая, а наоборот, даже повышая свой общественный престиж.

Послевоенная разруха, тотальный кризис экономики могут стать новыми условиями возврата к отошедшим в прошлое “культурным решениям” - повсеместной практике левиратных форм брака как к одному из способов выживания и воспроизводства семьи и рода в экстремальных условиях. В таких условиях брак превращается в “одну из сторон сложной системы экономических и иных взаимодействий между двумя семьями или двумя кланами”[1].

Как отмечалось, в системе традиционных ценностей карабахских армян брачный статус является самым важным и значительным. При альтернативном выборе (если он вообще возникает) между профессиональной карьерой и семьей женщины выбирают “служение” семье (супругу, детям, родителям супруга), что, впрочем, не всегда приводит к комплексу неполноценности и жертвенности. Наоборот, такая женщина пользуется уважением в обществе, имеет преимущества и чувствует самодостаточность перед “неудавшимися”, “несостоявшимися”. К числу последних относятся в первую очередь разведенные, бесплодные и старые девы.

Незамужняя девушка, возраст которой достиг 25 лет, ведущая “благопристойный” образ жизни в ожидании разрешения своего брачного статуса, вызывает к себе обычно амбивалентное отношение. С одной стороны, её образ недостаточно витальный: её “не выбрали” *(ozalchyn),* т.е. она не вышла замуж, не родила детей, не “служила” свекрови. С другой стороны, она “не вкусила порока”, невинна *(anmegh a),* что придает её образу ореол духовности и “чистоты” *(makhur a).* Даже при наличии полного набора условий для карьерного роста, девушки подвергаются жесткому давлению и социальной цензуре посредством дискурсивных практик: *«Сижу* за *компьютером круглые сутки, включая выходные. Было продвижение по службе, но я совсем и не рада, депрессия у меня... Не хочу ни читать, ни телевизор смотреть, ничего не хочу, хочу заснуть на два месяца. Чувствую такую подавленность... На*

[1] Клакхон К.К.М., ***Странные обычаи // Зеркало для человека***. *Евразия. СПб. 1998. С. 47*

меня смотрят как на неудачницу, даже не замужем до сих пор. Постоянно мне об этом говорят - прямо и между прочим».

В Мартуни известен случай, когда женщина дожила до старости, не вступая в брак. К ней почтительно относятся, упорно называя её “девушкой” *(axchik)* и безвинной *(anmegh),* в то же время жалеют, что она одинока. Одиночество воспринимается как большое горе, в некоторых коннотациях считается чуть ли не грехом, результатом эгоистичного выбора.

С точки зрения господствующей идеологии развод могут оправдать немногие причины - бесплодие и женская измена: «*Была у нас в районе красавица, белокожая, рыжая, волосы неизменно посаженные на бигуди, с золотым зубом в правом верхнем ряду, всегда при помаде, заглядывались все на нее. Вышла замуж, родить не смогла. Выставили...».* Разводы однозначно порицаются мужчинами и людьми старшего поколения.

Бытует представление, что женщине надо “терпеть” и безропотно переносить все тяготы и лишения семейной жизни, поскольку её мужчина=муж - её доля, удел и с этой мыслью нужно смириться, в особенности, если есть дети: *«Я не любила своего мужа двадцать лет, а с недавних пор влюбилась в него».* В противном случае, то есть случае развода, жизнь женщины подвергается примерно тем же ограничениям и регуляциям, что и жизнь вдовы, с тем отличием, что статус вдовы более почетный в обществе, она продолжает оставаться “правильной” женщиной, поскольку одинока не по своему выбору.

Множество разводов по инициативе женщин не происходят из-за того, что семья женщины (родители, или братья, живущие с родителями) не принимает её назад в семью “из самых благих побуждений”, в интересах самой женщины и её детей: «*Моя сестра потом благодарила меня за то, что я ей по молодости не позволил уйти от мужа в отчий дом (harants ton). Дело не в том, что я не хотел брать на себя труд обеспечивать её (hoksy khashim), просто я знал, что её жизнь превратится в ад и пройдет в затворничестве, она будет вечно униженной (vezy tzorr) и ущербной* (ynkytzhvatz). Я не хотел такой жизни для сестры, слишком люблю её для этого». Но нередко, наоборот, родители, защищая дочь от произвола мужа, приглашали её вернуться в “отчий дом”, но в результате рационалистических рефлексий женщина предпочитала отказываться.

При определенном стечении обстоятельств именно разведенные женщины являются, с одной стороны, обладательницами некоторой свободы, с другой - стимула для того, чтобы сделать карьеру (необходимо справиться с воспитанием детей без помощи мужа). Обязательным условием карьерной жизненной траектории является, несомненно, наличие ресурсов: образование, семейные социальные капиталы, связи.

Глава 3. Женщины времен войны и миграций

3.1. Изменившиеся условия, новые стратегии выживания

Многое из того, о чем говорилось выше, справедливо для нормальных, стабильных условий жизни. Однако события последних 15 лет, которые трудно назвать нормальными, радикально нарушили установившийся порядок. Они внесли заметные корректировки и в сферу семейных отношений, и в сферу морали и нравов. Речь идет о карабахской войне 1991-1994 г., точнее сказать, событиях, тянущихся от начала карабахского движения в 1988 г. Граница здесь четко маркирована - жизнь в сознании каждого карабахского жителя разделяется на период “до событий” и “после”. Никаких пояснений к этим словам не требуется - каждый знает содержание мощного информативного текста, свернутого в этих словах. Это была полномасштабная война с использованием артиллерии, бронетехники, авиации, кровавая и изнурительная. Это было то, что перевернуло все устои и правила с ног на голову. Война - период в жизни общества, когда ввиду невероятности происходящего “ощущение мира ускользает”[1].

В связи с карабахской войной изменилась структура семьи, что отразилось в переходе от малой нуклеарной к трехпоколенной, а иногда и к большой патриархальной семье[2]. В ситуации послевоенного развала малая семья оказалась в сложных условиях, в которых ей было трудно или невозможно воспроизводиться ни биологически, ни социально. В экстремальных военных условиях коллективы родственников объединялись в большие патриархальные семьи под одной крышей (по типу гердастана) для совместного выживания из соображений экономии ресурсов (дрова, расход электроэнергии, тепло, продукты и т.д.), а также с целью спрятаться от массированных бомбежек и обстрелов в высокогорных полузаброшенных родовых селах.

В результате войны к жизни возродились самые архаические привычки, реанимированные острой необходимостью: возрождение клановых структур, родственной взаимопомощи, натуральные формы хозяйства, практика левиратных форм брака. Как и в любом послевоенном обществе, здесь можно проследить тенденции демодернизации экономики. Возвращение к старым патриархатным моделям - оптимальная стратегия сопротивления ситуации, характеризующейся крушением всех ценностей, образа жизни.

Но с другой стороны, в положении и поведении женщины также наметились признаки нового. Женская активность поощрялась в процессе

---

[1] Бурдье П., ***Социальное пространство и генезис “классов” // Социология политики.*** *М. Socio-Logos. 1993. С. 67*

[2] Гучинова, Э-Б., Шахназарян Н., ***Гендерные стереотипы армян Арцаха // Проблемы исследования семьи***. *Материалы республиканской научной сессии, посвященной памяти Э. Т. Карапетян. Ереван. 2001. С. 81*

нарастания карабахского движения (согласно интервью с лидерами женских организаций в г. Степанакерте). Женщины проявили себя и на полях сражений, нарушая прежние границы, роли и иерархии.

Примечателен феномен послевоенного внедрения во власть женщин в Карабахе. К моменту исследования (2001 г.) три женщины оказались у кормила власти: Наира Мелкумян - министр иностранных дел; Жанна Галстян - помощник президента; Зоя Лазарян - министр здравоохранения: *«Замечательный специалист, за 2 года ранее разбросанную плохо организованную медицину и учреждения превратила в единый отлаженный механизм. Она терапевт, кардиолог, хороший организатор».*

Как и любая война, карабахская война предъявила к человеческой психике непомерные требования, вызвав к жизни "как последствие длительного физического и нервного напряжения, так называемый специалистами посттравматический синдром, или отложенный фактор (военные все чаще используют нетрадиционные терминологические обозначения, как боевая психическая травма, боевое утомление)"[1]. Поствоенный синдром, связан с переносом людьми реалий военного времени на мирную жизнь, с трудностями реадаптации к мирной жизни. Его прямым следствием является конфликтное поведение, его фронтовой максимализм переносится на условия мирного существования. Резкое падение престижа военной службы и участников войны вызывают разочарование и неудовлетворенность, толкая многих ветеранов к отъезду за пределы своей области. Информант - главный врач больницы: *"Послевоенный синдром, есть такое у здешнего населения. Что это? Те, кто воевали, рассчитывали на нормальную жизнь, почет и уважение после войны, но не получили ничего. Это не только у нас, афганский синдром, у нас вот карабахский - это так и должно быть"*.

Стал обнаруживаться гендерно-ролевой конфликт, кризис маскулинной идентичности. Послевоенный кризис экономики вызвал острую нехватку рабочих мест, выталкивая мужчин за пределы региона в поисках работы. Оставшиеся здоровые мужчины не имеют иной альтернативы, кроме как служить в армии. Инвалиды войны автоматически попадают в категорию социально исключенных. Информант С. А. (завуч средней школы): *"Сейчас специфика арцахской семьи в том, что женщины работают, а мужчины вынуждены сидеть дома на хозяйстве. Вот, к примеру, мы с дочерью работаем, а муж с сыном дома. Экономика парализована, неизвестно, когда все восстановится. Мой муж получил ранения в войне, потерял руку, сына еле-еле вырвала из армии, шесть лет служил. Я мужу недавно говорю, как*

---

[1] Сенявская Е., ***Войны 20 столетия: социальная роль, идеология, психология.*** http://archive.1september.ru/his/1999/his43.htm

хорошо, приходим, а дома натоплено, тепло, уютно. А он мне с горечью, "разве это хорошо, разве это моя работа?" Ну а что делать? Здоровые не могут найти работу".

Таким образом, правомерен вопрос, война усиливает патриархальные традиции или ослабляет их влияние? Ответить однозначно на этот вопрос не просто ввиду амбивалентности ситуации. С одной стороны на фоне разрухи, потерь и лишений общество оказывается отброшенным намного назад, возрождая к жизни домодернизационные реалии, с другой стороны в период войны мужчины от 18 до 45 лет участвуют в военных действиях, оставляя все заботы домашней экономики женщине. Последние обнаруживают, что справляются со всем и без мужчин. Информант М.: *«Приходится выполнять мужскую и женскую работу, всё на мне: стирка, обед, глажка, уборка, закупка дров, хвороста, отвезти зерно на мельницу. Дрова покупаю распиленные, если нет, сама колю.... В общем, тащу все на себе».* Информант О: *«Конечно, служба в армии изменила меня, характер стал жестче. Вот уже 9 лет общаюсь только с мужиками, стала принципиальнее... Здесь в Карабахе нет такой работы, которую женщина не может выполнить».*

Интересные изменения коснулись статуса вдовства. Вдова выступает как живая воплощенная память о мужчине, посвящая всю оставшуюся жизнь укреплению авторитета мужа, его величия. Вдовы мужчин- "мучеников за нацию" (погибших во время войны) отныне обречены прожить жизни своих мужей, а не свои собственные. Их прямая задача - порождать и постоянно воссоздавать дискурсы (нарративы) о мужестве и геройстве мужа, превращая вдов в живых носительниц и хранительниц "священной" памяти: «Муж мой - герой Нагорного Карабаха, был лучшим другом и соратником Аво (Монте Мелконяна (боевой псевдоним Аво) *командующий Мартунинским УР. Погиб в 1993 году. Посмертно присуждено звание героя Нагорного Карабаха), погиб в один день и в один час с ним, 12 июня 1993 года. Он был разведчиком и вообще не должен был ходить в бой. Но разве его возможно было остановить. Был таким отчаянным и храбрым.».* Та же информантка в ситуации "не-интервью" рассказывала, как тяжело было жить с ним, о его многочисленных изменах, о том, как он часто забывал об их пяти детях: *«Он был музыкантом, играл на свадьбах. Сколько раз, бывало, уедет на свадьбу в Россию и застревал там на месяцы. Возвращался, конечно, без денег. А как я тут с детьми, что они ели?. просто не задавался этими вопросами».*

Та же картина в случае информантки Н. «*Пробыл в Карабахе всю войну, и выполнял все виды медицинских услуг. В 1995 году умер от перенапряжения и злоупотребления алкоголем. Практически не спал ни ночью, ни днем. Алкоголь помогал, видимо, выдержать все это. Удивительный был человек, неорди-*

нарный. В неимоверных условиях делал потрясающие операции. ... Ереванские врачи были ошеломлены, неужели в районной больнице возможен такой профессионализм. Он очень переживал за судьбу каждого больного. Я была свидетелем, как он с ужасом хватался за голову, сжимая ее в тиски своих рук, и рычал как зверь, когда не мог спасти раненого. ...Ложился и тут же делал прямое переливание, если подходили группа и резус-фактор». Почти трехчасовая беседа - своего рода версия для печати, презентация семьи в выигрышных красках. Но люди рассказывали, что, по местным меркам, этот брак был далеко не удачным. Он вел жизнь оторванного от реальности врача-интеллигента, углубившись в свою мизерно оплачиваемую работу. За много лет до смерти мужа Н. решала все рутинно-семейные проблемы сама: домохозяйство, зарабатывание дополнительных денег, организация жизни трех дочерей. При этом она обеспечивала ему опрятный, ухоженный вид, своевременное и качественное пропитание, “как и подобает врачу, который постоянно на людях”. Между ним и детьми была пропасть. Однажды маленькая дочь спросила мать: «Наш папа русский?» Ответ: - Нет. «Но почему он говорит по-русски?» (на непонятном для дошкольника языке).

Таким образом, все эти женщины принимали правила некой игры, интуитивно понимая, что лучше извлечь различного рода капиталы, развивая положительно-характеризующие нарративы, нежели сетовать на трудности повседневной жизни. При этом все эти женщины четко разделяли публичный и приватный характер беседы (к тому же речь идет о населенном пункте, где все окружающие могли легко сами наблюдать жизнь соседей в процессе всей жизни, так что презентации и интерпретации вдовы имели социальное значении в формировании имиджа семьи). Не исключается, безусловно, существование не только инструментальных мотивов поведения вдов заслуженных мужчин-героев, но также и некая эмоциональная компонента, некое сплетение инструментальной и эмоциональной составляющих.

Частый приезд корреспондентов из разных мест, включая европейские страны, страны Ближнего Востока и США стимулируют эти настроения*: «...Он стоял у самых истоков карабахского движения. Журналистка Светлана Паскалева брала у меня интервью неоднократно, есть серия ее фильмов».* Практически все вдовы знаменитостей сетовали на недостаточное проявление уважения и внимания к памяти их героически погибших мужей. Хотя в действительности все наоборот, приобретают широкое распространение многочисленные средства увековечивания памяти (особенно славно погибших в бою) посредством установления различного рода памятников, выкладки родников, выписывание памятных надписей на камнях и т.д.: *«В селе Кагартзе в память о нем родник отстроили, мать его из тех мест».* Причем

эти мероприятия часто принимают государственные масштабы: *«Его имя носит соседняя с нами улица. Выстроен памятник- родник за городом».*

Карабахские вдовы погибших во время войны получают ежемесячное пособие по потере кормильца от государства. Специфические грани ментальности и ценностных ориентиров проступают в следующем факте. В качестве помощи от государства вдовы получают денежную помощь в размере 400 долларов “на камень”, подразумевается надмогильный памятник. Этот факт очень интересен, на мой взгляд, тем, какие смыслы в изучаемой культуре придаются ритуалам, связанным с похоронной атрибутикой. Здесь опять срабатывают категории “намуса-абурра-чести”, накопление символического капитала семьей.

Для “чужого” эта категория может показаться эфемерной, откровенно иррациональной. Выделять немалые по масштабам послевоенного Карабаха суммы из дырявого бюджета в фонд “умерших” может показаться, по меньшей мере, непонятным[1]. Однако для любого представителя карабахской субкультуры это вполне реальные вещи: слово, мнение, дискурс занимают здесь слишком важное место. Когда одна многодетная вдова все же решилась пустить эти деньги не по назначению, она была резко и однозначно осуждена и тут не помог даже её высокий социальный статус: *«Эта бесстыжая (annatus), не побоюсь сказать, С. потратила деньги на постамент мужа, да такого мужа (yndi mardin khar en phoghy xardzh’al’a). весь мир о нем говорит, герой он, герой, ни дать ни взять. Считает, видно, что ей все дозволено. Но все всё видят и запомнят. Никак она теперь это пятно с себя не сотрет. Брат ее погибшего мужа оставил свою семью на год и уехал в Россию на заработки, чтобы выполнить “долг чести” и установить “достойное имени брата” надгробие».*

На фоне бедности и недостатка, которые заполняют все ниши повседневной жизни жителей Мартуни, помпезные каменные надгробья с высеченными, приуроченными к ситуации смерти похороненного философскими афоризмами и дорогостоящими рисунками по сюжету представляют взору некий контраст. (К слову сказать, я сама этот контраст не улавливала, пока мне ни указал на него коллега-антрополог, исследователь-аутсайдер.)

Особую проблему составляет изучение типичных жизненных стратегий жен гастарбайтеров в отсутствие их мужей, что позволит понять процессы

---

[1] *Что, кстати, и произошло во время разрушения армянских надмогильных плит на Славянском кладбище в Краснодаре в апреле 2002 года. Этот дискурс зазвучал по местному телевидению при обсуждении действии вандалов. Зритель позвонил на телевидение и сказал свое мнение, смысл которого примерно в следующем: “Не стоит так сокрушаться по поводу “бедных” армян. Все эти памятники очень дорогие. Так что они далеко не бедные, сейчас хороший случай проверить это. Проследите сами, через неделю памятники будут восстановлены, заменены на лучшие, более дорогие”*

трансформации гендерной композиции общества в кризисных ситуациях. В контексте данной главы интересны характер, параметры миграции в послевоенный период и гендерное измерение этих событий.

Выезд за пределы региона в поисках заработка - довольно старая практика в Нагорном Карабахе. Карабахское крестьянство на протяжении веков перемещалось в поисках дополнительных заработков, во-первых, внутри региона - из нагорной части в низменный Карабах и в Муханскую степь на время пахоты и особенно сбора урожая. Позднее наступление весны в возвышенных областях позволяло нагорным жителям спускаться на низменности до начала полевых работ у себя. Во-вторых, отход на работы в большие города[1]. Трудовые миграции мужчин стали чуть ли ни самой характерной чертой жизни пореформенной карабахской деревни.

Трудовая миграция из Карабаха продолжалась и в советский период. “По утверждении советской власти, в особенности после образования Закавказской Федерации, объединившей край в одну хозяйственную и культурную единицу, отход в города набрал новые обороты”[2], - отмечал Степан Лисициан. Миграционные потоки были направлены в основном в сторону индустриального Баку, Тифлиса, Грозного, Средней Азии и России. В связи с особыми ресурсными условиями, а именно недостатком воды и отсутствием оросительной системы в некоторых районах Карабаха, земледелие носило богарный характер. Особенно интенсивным отходничество было в южной части Карабаха, где острое малоземелье в редкие годы не вынуждало население к побочному заработку[3]. Вопрос отходничества был одним из злободневных в дореволюционной карабахской прессе[4].

Дискриминационная политика Азербайджана в отношении армянских сел НКАО в советский период вызвала перманентный отток армянского населения за пределы области[5] в поисках наиболее благоприятных условий жизнедеятельности.

Характер и мотивации миграций в послевоенном Карабахе по сравнению с более ранними историческими этапами различаются. Условно говоря,

---

[1] Лисицян С., ***Армяне Нагорного Карабаха. Этнографический очерк. АН Армении***. *Ереван.1992. С.77-78*

[2] *Там же. С.78*

[3] *Там же. С. 77*

[4] Мкртчян А., ***Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина XIX - начало XX вв.) Диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук.*** *Ереван. 1988. С. 132-135*
См. также: **Suny R.** *Looking Toward Ararat: Armenian in Modern History. Palo Alto, CA: Stanford UP. 1993. P. 214. “Миграция из Армении коренится в нормализации диаспорального проживания, которая характеризует жизнь армян на протяжении веков”*

[5] *Социально-экономические последствия агрессии Азербайджана.*
http://news.artsakhworld.com/news/levon/melik/11.html

прежние миграции были “нормальными”[1], добровольными[2] в то время как постсоветские миграции - экстремальными, вынужденными. Трудовая миграция по “нормальной” модели, с точки зрения гендерных интерпретаций, была по большей части мотивирована стремлением к наиболее адекватному выполнению мужчинами своей гендерной роли, которая требовала значительных средств (в том числе для одаривания членов семьи, родственников и других членов общества в процессе участия в различных ритуалах жизненного цикла). В постсоветский период речь идет скорее о выживании. Истории современных передвижений драматичны, сложны и замысловаты: люди живут в состоянии постоянной турбулентности перемещающихся людских потоков. Многие беженцы из Азербайджана, прожив некоторое время в Карабахе, переезжали в Россию, пытались там обосноваться, затем, потерпев провал, возвращались в Карабах[3].

Карабахское общество претерпело серьезные трансформации в послевоенный период (состояние войны длилось с 1989 по 1994 гг.), в том числе социально-демографического порядка. В поисках рынков труда немалая часть мужского трудоспособного населения покинула регион. В связи с тотальной послевоенной разрухой многие семьи на момент исследования жили за счет помощи родственников как внутри, так и за пределами региона. Те, кто такой помощи не получали, вынуждены были мигрировать сами (срабатывает, так называемая, сила слабых связей).

Для реализации плана мигранты используют свои персональные социальные сети, что предусматривает наличие родственников или друзей, интегрированных в российское (или любое другое) общество. Информация о всевозможных экономических моделях и стратегиях циркулирует через земляческие сети. Чаще всего эти люди (друзья, родственники) обеспечивают новоприбывших жильем, а иногда и работой, по крайней мере, на первое время. Однако это не значит, что мигрантские социальные сети гомогенны по своей структуре и механизму. Анализ социальных сетей, или социально-

---

[1] Kosmarskaya N., ***Post-Soviet Russian Migration from the New Independent States //Engendering Forced Migration. Theory and Practice***. *Ed. By Doreen Indra. Berghahn Books. New York-Oxford. 1999. P. 179*

[2] *В движении добровольном и вынужденном. Постсоветские миграции в Евразии. Под ред. Вяткина А.Р., Космарской Н.П., Панарина С.А.. М.: “Наталис”. 1999. С. 19*

[3] ***Женщины-беженки (впрочем как и мужчины) из азербайджанских городов пострадали не только от грабежей и переезда в потенциально бедный регион, но также от культурного шока: они вынуждены были приспособиться к сельским патриархальным нормам и принять не практикуемый ранее образ жизни.*** *Брезгливо дою корову, убираю за курами, готовлю им еду - все это за счет моих нервов. Этот ужас длится уже третий год. Если бы только можно было бы прожить на мою учительскую зарплату, я была бы счастлива. А приходится держать изматывающее хозяйство: корову, кур, индюшек, баранов. Конечно, необходимые продукты всегда есть и даже излишек остается, но какой ценой! Сыну надо идти на музыку, а я его отправляю за бараном. Хочу, чтоб и учился, и с другой стороны помощь нужна*

сетевой анализ (Social Network Analysis) - теоретический конструкт, изобретенный учеными для описания “реальностей”, связанных с социальными связями и коммуникациями. В его рамках разработано понятие “Сила слабых связей” (The Strengh of Weak Ties), суть которого в том, что они соединяют людей с более широкой сетью обмена, поддержки и обязательств вне рынка[1].

Связи, бывшие раньше эмоционально и экономически слабыми из-за дистанцированности, в экстремальных ситуациях становятся “сильными” ввиду того, что предоставляют доступ в другое ресурсное поле, обеспечивая решение базовых жизненных проблем[2]. Было бы грубым упрощением назвать эти отношения инструментальными. Безусловно, они гораздо более сложные как в эмоциональном, так и финансово-экономическом отношении. Эта сеть была и остается ключевым механизмом выживания. Как свидетельствуют многие информанты, без финансовых трансфертов от гастарбайтеров население Нагорного Карабаха просто не выжило бы[3].

Мощные *мотивации* миграций из карабахского региона связаны с постперестроечными изменениями в структурах бывших советских обществ. Экстремальные миграции начались в конце 1980-х в результате следующих факторов:

1) Политический: ослабление влияния Москвы и усиление сепаратизма, сопровождавшегося кровавыми межэтническими и социальнополитическими конфликтами. С распадом СССР эти миграции стали массовыми[4].

2) Экономический фактор: бедность региона в советское время переросла в обнищание. События 1988-1994 гг. явились апофеозом лишений. Блокада, продолжительные военные действия, разрушение отраслей экономики, которые были основными составляющими жизнеобеспечения людей (сожженные в ходе войны виноградники, пасеки, поля; выведенная из строя оросительная система, техника, переоборудованная в военную, словом, коллапс аграрного сектора) полностью разрушили экономические связи и поставили население на грань нищеты. Помимо того, как и все советские люди, большинство карабахцев потеряли в результате инфляции все свои денежные средства, с

---

[1] Granovetter M. S., ***”The Strength of Weak Ties:” A Network Theory Revisited // Sociological Theory,*** *vol.1.1983*

[2] Гладарев Б.С., ***Дневниковый метод в изучении социальных сетей // Социология:*** *4 М, № 14, 2002. С. 53-69*

[3] *Выбор направления миграции по большей части в Россию обусловлен не только наличием платформы в виде неформальных сетей, но также осознанием общего советского прошлого, ощущением себя частью России (отсутствие языкового барьера представляется также одним из решающих факторов). Многочисленные проблемы, минимизируя шансы некоторых мигрантов на интегрирование в принимающие общества, нередко приводят к вторичной, а то и третичной миграции по оси Карабах-Россия-европейские страны, или США и Канада. Другим вектором миграционного потока из Карабаха является Украина*

[4] Витковская Г., ***Постсоветские миграции, "женевский процесс" и гражданское общество в России.*** http://pubs.carnegie.ru/briefings/2000/issue08-00.asp

тем различием, что они все время реформ находились “запертыми” на блокированной территории и не имели возможности обменять свои рубли по индексации. Ситуация ухудшилась с началом военных действий.

3) Психологические мотивы: страх перед началом новой войны ввиду неопределенности государственного статуса территории. Избегание службы в армии - еще один двигатель миграции. Несмотря на наличие рабочих мест в армии, многие мужчины предпочитают отъезд, поскольку не видят перспектив жизни в депрессивном регионе с постоянно маячащей угрозой начала новой войны.

4) “Культурные” мотивы: те виды работ, которые люди никогда не выполняли бы в местах своего проживания даже в моменты экстремальной необходимости из-за риторики, развиваемой вокруг понятий “стыд” и “честь”, они могли выполнять в принимающих странах, где их “никто не знает”.

Специфика постсоветских миграций заключается в том, что они долговременны[1]. Значительная часть доперестроечных миграций, в отличие от нынешних, имела стойкий сезонный характер. Если в советские времена мигранты могли позволить себе частые приезды к семье, то в постсоветский период в связи с непомерным подорожанием дорожных расходов гастарбайтеры приезжают навестить семью гораздо реже. Все эти обстоятельства отражаются на системе гендерных отношений, изрядно трансформируя ее. Однако отличие в положении женщины, советских жен гастарбайтеров и современных послевоенных соломенных вдов заключается в том, что, во-первых, стабильная советская система позволяла высылать денежное содержание, тем самым дистанцированно обеспечивать семьи. Во-вторых, традиционно-патриархальная система оставалась незыблемой, не переживала кризиса, все ее институты, направленные на защиту женщины, отлажено работали. Родственники мужа помогали ей в ее повседневных проблемах, попутно получая право и обязанность тотального контролирования поведения женщины и ее детей. В третьих, раньше семья была обеспечена поддержкой советского государства в виде пособий на детей. В постсоветский, поствоенный период на изломе времен, социального хаоса, обнищания и кризиса традиционной системы отношений ни муж- мигрант часто не в состоянии поддерживать свою семью материально, ни родственники-мужчины мужа не в состоянии помочь соломенной вдове, ни тем более государство. Такое положение вещей вызывает к жизни новые дискурсы и диктует выработку женщинами самостоятельных жизненных стратегий. Пересечение всех этих явлений обнаруживает конфликт суждений по оси традиционный/

[1] *См. подробнее:* Pilkington H., ***Migration, Displacement and Identity in Post-Soviet Russia.*** *Routledge. London and New York. 1998. С. 3-22*

доминирующий уз модернизационный/маргинальный. Модернизационный дискурс, бывший маргинальным, все чаще выходит на передний план, на доминирующие позиции. В отличие от прежних миграций, современные миграции вкупе с другими факторами обнаружили кризис патриархальных устоев жизни.

В сложившейся к моменту исследования ситуации самыми ущемленными в послевоенном карабахском обществе оказались некоторые группы населения, которые подверглись множественной маргинализации. Среди них беженцы из Азербайджана и женщины. Траектория беженцев выглядит так: выгнали из Азербайджана как армян, воспринимают как приезжих в Карабахе и Армении; их ограбили в Азербайджане и они приехали в бедный регион, плюс все постсоветские коллизии; переход на принципы клановости в социальных структурах также ударил в первую очередь по ним. Траектория женщин: продолжают соблюдать каноны патриархатного общества в одностороннем порядке - от них требуется выполнение обязанностей при утрате минимальных прав. Жены некоторых мигрантов оказываются наедине со своими проблемами без экономической и эмоциональной поддержки с чьей бы то ни было стороны. При этом критерии маргинализации пересекаются, перекрываются - то есть женщины-беженки, чьи мужья уехали в качестве гастарбайтеров оказываются наиболее уязвимыми.

Таким образом, социальный контекст феномена миграций в исследуемом регионе можно описать в терминах кризисной ситуации: поствоенное общество, кризис экономики, массовая безработица, бедность. Вследствие отказа от старых советских механизмов администрирования и отсутствия новых альтернативных форм социального управления наблюдается возрождение принципа клановости в распределении политических и экономических рычагов[1]. На фоне резкой поляризации общества некоторые слои населения оказались на грани нищеты, причем пострадали в первую очередь женщины.

---

[1] *Под категорией клан понимается финансово-политическая группа, иерархическая структура которой организована по типу клана. В клановой системе большую роль играют взаимная поддержка и взаимопомощь: отношения скрепляются родственными или дружескими связями. Безраздельная свобода этих групп, граничащая с вседозволенностью, имеет в качестве оборотной стороны несвободу большинства граждан общества - тех, кто не входит в могущественные кланы. См.: Динелло Н. От плана к клану: социальные сети и гражданское общество. http:*www.prof.msu.ru/book3/din.htm *(дата просмотра: 22.05.04.)*

Понятие клан используется здесь не в строгом антропологическом смысле (такие кланы никогда не существовали в Карабахе), а в целях смягчения используемого информантами слова “мафия”мании слова “мафия”. По смыслу оно ближе к слову непотизм. Понятие клан в данном случае отражает систему патронажных связей, то, что М. Вебер называет неопатримониальным образцом власти ("neopatrimonial pattern of power"). См. подробнее: S. N. Eisenstadt, Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism, London: Sage, 1973; Фисун, А. Политико-режимная трансформация Украины: дилеммы неопатримониального развития. Киев. Стилос 2002. С. 4-14

Феминизация бедности напрямую связана также с тем, что политика распределения рабочих мест зачастую отражает традиционные стереотипы о том, что кормильцем семьи является мужчина. Рабочие места, представленные лишь в армии (поскольку речь идет о чрезвычайно милитаризованном сообществе), учреждениях инфраструктуры[1], в слабовыраженном частном секторе, не могут удовлетворить запросов населения.

На этом фоне послевоенная демодернизация быта усугубила положение женщины, которая оказалась перед необходимостью выполнять вдобавок ко всем "женским" заботам "мужские" виды работ. В то же время отсутствие мужчины позволяет женщине реализовать свой собственный экономический проект[2]. Женщина выступает как экономически активный и социально независимый объект. Параллельно с этим она может неустанно развивать дискурсы жертвы, чтобы показать окружению вынужденность своего дистанцирования от традиционной женской роли. К тому же действия таких женщин легитимируются самым мощным "гуманистическим" аргументом - "нечем кормить детей". Иногда оправдываются самые скандальные с точки зрения патриархатно ориентированного общества женские стратегии, в том числе спонсорский гендерный контракт (см. ниже).

Рыночная экономика, безусловно, затронула систему традиционных отношений, в том числе и сферу традиционных обменов. Однако эти изменения не повсеместны и прежний порядок особенно устойчиво сохранился в селах. Информант из с. Хунушинак Мартунинского района: *«Нахожусь на полном обеспечении у родителей и брата. Дочь свою муж с тех пор так ни разу и не видел. А я всю жизнь прождала его, 8 лет, пока он 2 года назад ни приехал в Ереван. Говорят, снова женился... До села даже не доехал. Брат говорит, умно поступил, пусть лучше не суется в село, пристрелю»*. Вся работа в сельском домашнем хозяйстве производится вручную. Растянутые на целый день, а то и несколько дней операции занимают все время женщины, оставаясь при этом не престижным трудом, поскольку не приносят денежной прибыли: *«Весь день занята хозяйством: корова, куры, телята, свиньи, гуси. Корову дою, сыр делаю, взбиваю масло в хнеце (глиняная маслобойка), делаю мацун, варю мыло - весь день кручусь»*.

---

[1] *В учреждениях инфраструктурной сети востребован по большей мере женский труд. Функционируют: 1 детский садик, 2 средние школы, 1 банк, 1 библиотека, бюрократический аппарат администрации; зарплаты мизерные*

[2] *Необходимо отметить, что работать женщине на государственной работе в советское время не считалось зазорным, было даже почетно. К тому же ее заработная плата обычно не превышала заработка мужчины. Современная ситуация "возмутительна" тем, что женщина самостоятельна и мобильна, а, значит, недоступна для контроля. А женский заработок подчас настолько высок, что вызывает зависть мужчин*

В случае если женщина вырывается из сферы своей женской “не- работы” в хозяйстве и дома[1] и вторгается в сферу мужской “работы”, она интерпретируется обществом как нарушитель традиционных норм (особенно теми мужчинами, перед которыми вырастает новый конкурент), поскольку затрагивает диспозиции институционализированных патриархатных иерархий. Такой переход возможен благодаря тому, что женщина включает в этот процесс свои неформальные сети, эксплуатируя систему так называемого “расширенного родства”: помощь родителей, сестер, других родственников по уходу за детьми, которая в свою очередь является частью сложных реципрокных обменов.

Раздельное проживание супругов, связанное с миграцией мужчин, с одной стороны, безусловно, деструктивно влияет на семейные отношения, с другой стороны в женщине крепнет уверенность, что она в состоянии самостоятельно справиться с трудностями. Другой вопрос, что счастье и удовлетворение это ей вряд ли приносит, поскольку никак не увязывается с ее собственными интериоризованными представлениями о гендерных ролях и “женском счастье”. Гораздо чаще информанты говорили об уязвленности и чувстве собственной ущербности от вечного отсутствия мужчины, чем радостных ощущений от освоения публичной сферы: *«Женщина не должна этим заниматься. Да и престиж падает (букв. честь падает - pativyt yngnuma)»*. Некоторая эмоциональная свобода, полученная женщиной в случае, если муж исправно высылает содержание, или если ее собственный проект успешен, не компенсирует отсутствия мужчины. Это связано в первую очередь с символическими потерями семьи, психологическим дискомфортом женщины и ее детей.

Так, те преимущества, которые имеет женщина, проживая в патриархальном обществе, такие как ее полное обеспечение (в обмен на пассивную, подчиненную роль), отчуждаются от нее, что вызывает сбой системы, признаки ее кризиса. Выполняя “мужскую” работу, автономно, без помощи родственников, обеспечивая себя и своих детей, женщина приобретает право на субъектность. При этом интерпретации и оценки поведения такой женщины, сопряженные с “нормами”, также амбивалентны: с одной стороны, у нее не было выхода, и она пошла на это ради детей (пафос жертвенности, риторика сакрализации материнства); с другой стороны, “что это за мужчина (муж), который позволяет женщине быть предоставленной себе” и, в конечном счете, “что это за семья”. Эти витающие в воздухе, не всегда эксплицитно проговариваемые “смыслы” и обнаруживают символические потери семьи,

[1] Балибар Э., ***Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности.*** *Logosaltera. М. 2003. С. 19*

отдаляющие ее от идеалов “образцовости”, “нормы”. Тем не менее, отсутствующий, удаленный от семьи мужчина- мигрант - нормальное явление и его семья имеет минимальные символические потери ровно до тех пор, пока ни рождаются слухи об измене жены, или она вынуждена зарабатывать самостоятельно “неженским трудом”. Эти два факта делают ситуацию анормальной: изменяя мужу, она выступает как субъект желания, нарушая правило женской пассивности; внедряясь в социальную сферу, срывает покровы таинственности, пересекает границы, тем самым демистифицируя “мужскую провинцию” и создавая прецедент. Такие жизненные стратегии натыкаются на сопротивление среды через дискурсивные практики порицания и осуждения, подвергая женщин добавочной маргинализации.

Проблема сексуальности часто сливается с проблемами экономического характера, без экономических коннотаций и интерпретаций ее обычно нет в манифестных версиях. Встречаются случаи женских практик заключения так называемого спонсорского гендерного контракта, при котором предусматривается обмен сексуальных отношений на экономическое содержание: *«Прошел год с тех пор, как он уехал в Москву. Она звонила ему и говорила, что очень нуждается, дров нет, есть нечего, дочь-студентку нечем содержать. Пришли денег или сам приезжай, одна не потяну. А он все отговорки придумывал, то его дома нет. Раз позвонила, два. Обозлилась и завела любовника, который решил все ее проблемы и в хозяйстве, и денежные».* Прибегание к этой практике в условиях традиционного общества предполагает такую загнанность в угол, когда женщине не страшно растерять накопленные символические очки. К тому же следующая фраза дает объяснение и “оправдание” поведения: *«Дети взрослые, все поняли, что это все для них делается, ради них».*

Разрешается положение жен мигрантов самым различным способом. Наиболее частые случаи, когда мужчины, интегрировавшись в принимающие общества, тут же забирают к себе семью, таким образом, по сути дела сменив место жительства. Именно такой путь выбирают мужчины (в данном случае ответственность ложится на них), заботящиеся о респектабельном образе своей семьи. Таков удел наиболее успешных из них.

Менее удачливые из них, не находящие ресурсов, чтобы обустроиться и отправлять регулярное денежное содержание, либо забрать к себе семью, либо вернуться к ней, завязают в местах переезда на долгие годы (“мужья по дороге рассеиваются”[1]). При этом, оказавшись фактически главами своих семей, большинство женщин сталкиваются с патриархатными предрассудками. При

[1] Космарская Н.П., ***“Женское измерение” вынужденной миграции и миграционное законодательство России.*** *М. 1998. С. 50*

определенном стечении обстоятельств эти дискурсы влекут за собой серьезные последствия для семьи. Жизнь женщины в отсутствие мужа подвергается жесточайшему социальному контролированию. Вершители учета держат удаленного мужа в курсе “моральных” дел его семьи через неформальные каналы информации (под бдительным оком оказываются в первую очередь жены и дочери). Изучение судебных документов бракоразводных процессов выявили случаи развода, инициированные мужем на почве измены: *«Пока я был в России, она была неверна мне. Прошу развода»*. Социальная цензура, последовательно выполняя функции контроля и слежения, выступает здесь как некий “объективный” глаз, зачастую моделируя практические стратегии мужчин и женщин, конструируя их жизнь. Сознание людей (в зависимости от степени их лояльности традиционально-патриархатным идеалам) зачастую зомбируется, попадая под пресс представлений о “нормах”, “кодексах чести”, идеалах образцовой маскулинности, критериях подлинности, настоящести. Стабильно высокий для этих мест уровень разводимости, связанный с миграциями, также сильно бьет по женским интересам ввиду гнета гендерных стереотипов и более низкой вероятности повторного брака для женщин. В то же время, оказавшись разведенными де-факто, некоторые женщины требуют узаконенного развода, рассчитывая получить ту минимальную помощь от государства, которая им причитается. Процедура развода легально упрощается (разводы быстро оформляются в отсутствие мужчины) с одной стороны, разрушая основы семьи, с другой стороны, выступая как мера, направленная на минимальную защиту интересов женщины и ее детей.

“Идеальное” разрешение ситуации, когда все акторы достигают ожидаемого, выглядит так: *«Сосед наш К. на днях приехал из Риги. Привез жене красивый халат, толстую золотую цепь, кучу подарков детям и деньги в придачу»*. Однако будет неверно назвать такой сценарий окончательным разрешением, поскольку часты случаи, когда мужчины ведут двойную жизнь и спустя много лет после исправных приездов и существенных материальных вливаний в бюджет семьи, в конце концов, остаются на месте миграции с другой семьей. Таким образом, двоеженство как новый образец семейных отношений в ситуации трудовой миграции становится в некотором смысле нормой, приобретая статус гендерного контракта, одной из моделей гендерных отношений.

Редкие смелые женщины в карабахском обществе выражают активный протест против подобных мужских практик, не принимая обратно в семью мужа, отсутствовавшего десять-пятнадцать, а то и двадцать лет: *«Недавно приезжал, хотел вернуться в свой дом, но я ему сказала: “уезжай, не нужен ты мне. Где ты был, когда я с внуком сидела под бомбами, мерзла без дров,*

некому было мне блиндаж выкопать". Так и уехал назад к своей... Я не жалею <…> здоровье уже не то. Все эти переживания и страхи в войну даром не прошли, заболела сахарным диабетом, сижу на инсулине. Функции щитовидной железы тоже нарушены». В таких случаях большинство людей, в том числе и женщины, осуждают их.

Другой сценарий, когда уезжают на десять-пятнадцать лет, не присылая денег, не звоня. После чего вдруг обнаруживаются и забирают к себе семью. Из письма Л. от 04.01.2002.: *"…не написала самого главного и важного. Приехал муж З., моей золовки и забрал её с дочерью. Представляешь, через 10 лет? Даже не верится. Они уже в Обнинске, вчера говорили с ними. Девочка будет там учиться, пойдет в 4-й класс…".*

Итак, среди причин, порождающих миграцию, можно назвать массовую безработицу, повышение уровня бедности, нестабильность экономической ситуации, клановость управленческой системы (непотизм), ожидание новой войны, психологическое состояние населения: чувство безысходности и фрустрированность. Матримониальный статус женщины и "честь" ее мужа в условиях дистанционного проживания не подвергаются сомнению до тех пор, пока окружение ни сформирует об этом мнение. Становясь самостоятельным и активным экономическим актором, женщина не просто подрывает основания традиционалистского дискурса, но выступает как конкурент мужчины в публичном пространстве. Женщина в самопрезентациях обычно поддерживает мнение, что она нарушает социальные нормы и роли поневоле, что наряду с практиками тоже может быть информативным. Подобные презентации транслируют ценности презентирующего, его представления о "норме" и "отклонении", что в свою очередь обнаруживает соответствующие позиции традиционного общества, его немалую пока еще идеологическую власть. Несмотря на серьезный прорыв модернистского дискурса на фоне традиционалистского, о доминировании первого говорить еще рано, правомерно говорить о конкурирующих дискурсах. О сильных позициях традиционализма свидетельствует и тот факт, что, в отличие от сильной волны женской временной трудовой миграции из Армении[1], женщины Карабаха крайне редко (во время моей полевой работы в частности в г. Мартуни мне не встречался ни

---

[1] *См.:* Ishkhanian A., ***Mobile Motherhood: Armenian Women's Labor Migration in the Post-Soviet Period.*** *(LSE). P. 383-415. А. Ишханян пишет в своем исследовании о "транснациональном существовании" армянских женщин-мигранток, проживающих физически и культурно между двумя странами, создавая тем самым социальные поля, пересекающие национальные границы. При этом Армения остается центром их морального мира (moral universe). P. 383*

См. также: Бредникова О., ***Женская трудовая миграция: смена гендерных контрактов? // Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х гг. Самарский университет.*** *2003*

один случай) отправляются мужьями на добывание денег[1]. В то же время повседневные практики, в противовес дискурсам, обнажают “пробуксовки” патриархатных устоев. Проявление лояльности традиционным ценностям остается “нормой”, считается “правильным”, невзирая на подчас вороватое, тщательно закамуфлированное изменение практик.

Последствия миграций в формировании новых профилей в гендерных отношениях трудно переоценить. Результат этих изменений: разрушение идеалов и образов “патриархальной” женственности, частичное ослабление семьи и рода как социальной институции, относительная либерализация сексуальных практик. Рассмотрение феномена гастарбайтерства и связанных с этим экономических практик в категориях гендера дают возможность зафиксировать появление совершенно новых моделей гендерных отношений, позволяя дать более гибкие описания гендерной конфигурации общества в период социальных трансформаций.

3.2. Новые условия - новые роли. Женщина-воин: хороший солдат и хорошая мать.

Эта часть книги посвящается близкому рассмотрению поведения женщины в условиях войны на примере конкретного случая, который можно рассматривать как некий условный тип. Проблема заключается в том, чтобы понять, как формируется национально-патриотическая идентичность у женщин в традиционной культуре и при каких условиях эта идентичность выступает. Каковы формы ее выражения, как вербальные, так и поведенческие. Какую реакцию в обществе и особенно среди мужчин вызывает “антистереотипное” поведение женщины? В какую область вытесняются другие идентичности, какая из них побеждает и почему?

Разрушение стереотипов о женских ролях (идеи о “женской пассивности” и “конформности”) актуализирует исследуемую тему. Список женщин, отклоняющихся от общепринятых гендерных установок не велик[2], но пополняется все новыми примерами. Это наводит на мысль, что половые роли в обществе складываются скорее на основе культурных и социальных особенностей, но не “естественного порядка вещей”.

---

[1] *Женская миграция в Карабахе имеет место лишь среди наиболее ущемленных, уязвимых категорий женщин, к коим относятся вдовы, разведенные, бесплодные, и то не среди всех их, а только тех, которые лишены поддержки “значимых” мужчин: мужа, отца, брата, сына. Мигрантские стратегии женщин производятся по тем же моделям, что и мужские - через неформальную сеть*

[2] *Миф о “женской пассивности” развенчивается при ознакомлении с рассказами о российских женских батальонах смерти (1917 г.), славной истории Марии Бочкаревой, женском корпусе Израильской армии и т.д.*

Провозглашение в 1988 году демократических свобод и ценностей породило ряд этнических конфликтов на территории СССР. Первым звеном этой цепи был спор из-за юрисдикции в Нагорном Карабахе, который, бесконтрольно нарастая по типу снежного кома, перерос к 1990-м годам в настоящую войну со всеми вытекающими последствиями[1]. Для жителей Карабаха это была своя отечественная война и выбора здесь - воевать или не воевать - не было. Все общество, включая детей и безусых юнцов, сделали посильный вклад в дело отстаивания своего образа жизни.

Неоценимую лепту внесли и женщины, которые выступили в ситуации войны в самых различных ролях: традиционной, новой, комбинированной (например, как героиня нашего исследования - она выступила в традиционной роли медсестры, но отнюдь не в традиционном контексте, в войне, в качестве солдата). В результате этих событий, одна из жизненных стратегий современной карабахской женщины - военная карьера. По некоторым данным, в карабахской войне участвовало 100 женщин, из них 17 погибли, 16 стали инвалидами первой и второй группы[2]. Война и связанные с ней события, как представляется автору, в определенной степени изменили социальную структуру общества и систему иерархических приоритетов. На фоне возросшего статуса военных из занимаемой позиции извлекаются преимущества - культурные, социальные, экономические капиталы. Однако насущным кажется вопрос как случилось, что эти женщины выбрали именно деятельность на военной стезе как жизненную стратегию? Существовал, по видимости, ряд факторов, определяющих выбор данной стратегии. Что собой представляют эти факторы? Автор предполагает найти ответы на поставленные вопросы посредством анализа одного наиболее типичного случая - рассказа о войне “подлинным голосом” (“authrntic voice”)[3].

Сатеник (имя вымышленное) - “героиня” исследования, 1961 г.р. На момент исследования разведена, имеет двоих взрослых дочерей и столько же внуков. Образование среднее. Служит в армии Нагорно-Карабахской Республики, занимает должность начальника медобслуживания батальона в звании

---

[1] *Результатом этого спора стало изгнание 160 тыс. азербайджанцев и курдов мусульман из Армении. одновременно стали беженцами 350 тыс. армян, проживавших в Азербйджане. (См.: Четерян В. Малые войны и большая игра. Кавказский институт СМИ. Ереван. 2003. С. 21). По другим данным армянских беженцев из Азербайджана к 1991 г. насчитывалось 450 тыс. (См.: Dudwick N. Postsocialism and Fieldwork of War. In Fieldwork Dilemmas. Ed. by H. G. De Soto and N. Dudwick. The University of Wisconsin Press. 2000. P. 19.)*

[2] Оганян М., Мхитарян А., ***Женщина и вооруженный конфликт. Война в Карабахе // Гендерные исследования..****№ 6. Харьков. 2001. С. 246*

[3] *D’Amico F. Feminist Perspectives on Women Warriors // Peace review. A Transnational Quarterly. 1996,V.8, № 3. P. 379. Курсивом выделен этот самый “голос”, переведенный автором с армянского языка (литературного и диалектного)*

старший лейтенант. Участник Карабахской войны с 1992 года. Воевала в штурмовом батальоне Л., принимала активное участие в большинстве боевых операций в качестве медицинской сестры.

Мое знакомство с Сатеник состоялось в мае-июне 2001 года в одном из городов Нагорного Карабаха. Наше общение включало в себя: (а) собственно знакомство в официальной обстановке на школьном утреннике в честь ветеранов Карабахской войны, где мы договорились о повторной встрече в тот же день; (б) интервью в ее доме, во время которого она отвечала на вопросы стандартизированного интервью; (в) наше следующее интервью было назначено на её выходной день и с позволения Сатеник записывалось на видеокассету; (г) в последствии несколько раз мы виделись по поводу передачи ее экземпляров кассет, уточнения некоторых моментов интервью и прощания. Ввиду жесткого военного графика на ее работе в полку встречаться чаще не представлялось возможным. Параграф, таким образом, основан на материале нескольких категорий источников: авторские видеоинтервью в торжественной и приватной обстановке; биографические интервью в ходе встреч в ее доме; ответы на вопросы стандартизированного интервью; дневниковые записи автора; беседы с другими информантами о Сатеник; переписка с Сатеник по завершении полевого исследования. Повторная встреча с Сатеник состоялось в августе 2003 года после написания параграфа[1].

Огромный интерес вызывает история “довоенной” жизни Сатеник именно тем, что она может дать нам ответ на вопрос, что побудило ее идти воевать. Сама Сатеник декларирует в качестве стимулятора патриотическую, националистическую идею. Однако кажется, не все просто.

Из ответов на вопросы интервью можно сделать вывод, что характер Сатеник формировался в условиях жестко регламентирующего всю жизнь человека традиционного, патриархального общества. Несмотря на скрытый протест, направленный против этой слепой к человеческим чувствам машины (имеются в виду ригидные правила патриархального общества), она все же

[1] *При написании данного параграфа я столкнулась с трудностями, связанными с переводом текста-интервью, воспроизводимом попеременно на армянском литературном языке и карабахском диалекте армянского языка (плюс вкрапления на русском языке) с обилием тропов. Передать значение некоторых речевых структур, полностью чуждых моделям русского языка, иногда представлялось невозможным. К некоторым идиоматическим выражениям пришлось бы приводить длинные разъяснения, что не входит в исследовательские задачи данного параграфа. В связи с тем, что война в Нагорном Карабахе не закончилась де-юре, всерьез встала проблема кодирования значимой с военной точки зрения информации. Ведущейся ожесточенной информационной войной между правительством Азербайджана и самопровозглашенной республикой Нагорного Карабаха продиктована осторожность в обозначении географических названий, фамилий и других сведений, что, впрочем, почти не нарушило канву повествования. Проблема узнаваемости информанта отпала сама по себе ввиду многократно подтвержденного разрешения информанта*

восприняла (во всяком случае на словах) многие его ценности: уважение к старшим, отношение к семье как наивысшей жизненной ценности, “чистоту” нравов. На вопрос, что самое главное в жизни, она, не задумываясь, ответила: *“семейное счастье - это настоящее богатство, сладость жизни”*.

Тем не менее, социализация, условно говоря, в арташатском обществе, откуда она родом, проходила, судя по интервью, не совсем гладко. Несмотря на то, что Сатеник впитала основные идеи и приоритеты традиционного общества, где семья и дети - главное богатство в жизни, семейные отношения так и не сложились. В тени остались обстоятельства расторжения её брака (она избегала обсуждения этой темы). Куски интервью дают нам лишь точные даты свадьбы и развода, по мистической случайности, как кажется самой Сатеник, выпавшие на одно и то же число, месяц и один и тот же день недели. Местные жители многократно говорили о том, что она, будто бы, была лишена родительских прав в своем родном городке (что всерьез принижало её статус и здесь в Карабахе, невзирая на выдающиеся боевые заслуги) и она вынуждена была смириться с этим, оставив своих девочек на воспитание родителям мужа. Поэтому ей “только и оставалось ехать на войну”. Сама она в интервью сдержанно констатировала: *“В 1992 году я оставила детей (третий и четвертый класс) свекру и свекрови. Они воспитали их и выдали замуж, пока я воевала в Карабахе”*. Таким образом, к 1992 г. Сатеник оказалась дискредитированной и в некотором смысле “исключенной” из своего сообщества. Согласно канонам традиционного армянского общества, для женщины такая ситуация означает социальную смерть, потерю всех приобретенных в течение предыдущей жизни символических капиталов.

Интересно, что семья и любовь к Отечеству расцениваются ею как богатство и стоят на одном уровне. Она вербализовала эту идею в ответе на вопрос, что значит быть богатым: *“Мое богатство - это моя семья, мои дети, моя любовь к Отчизне, преданность ее интересам, верность. Любовь к родине у меня стоит на первом месте, после любви к моим детям”*. Именно в этой двусмысленной ситуации, когда ее постигла утрата самого значимого в жизни, востребовалось проявление лояльности к родине. Она предприняла действия, которыми могла восстановить/или возместить утраченную репутацию. Тем самым, она выбрала самый короткий и, может даже, единственный путь к реабилитации себя как армянской патриотки, гражданки, и в конечном итоге, матери. То есть её боевые подвиги должны были извинить её несостоятельность как матери и жены. Так, “трудные времена” в её личной

истории совпали с “трудными временами” в истории её народа и Отечества[1]. Но почему она направилась именно на войну? Точнее, почему именно патриотические идентичности в Сатеник возобладали? В какой ситуации приобретались эти идентичности? Уместно вспомнить здесь условия социализации Сатеник в детстве. Возможно, не последнюю роль в этом сыграла атмосфера дедовских воспоминаний о беспрестанном армяно-турецком противостоянии, несчастной Армении, оказавшейся во враждебном мусульманском окружении и отражавшей удары на протяжении всей своей кровавой истории. Национальные концепции деда Сатеник, (как и многих других дедов и бабушек) очевидно, исходили из тяжелого личного опыта в мире, где национальные идентичности вытекают в более чем обычные опасности и страдания. Важным детерминирующим фактором в борьбе этой женщины (возможно, как составляющая комплекса детерминант), таким образом, неизменно выступает историческая память об экономических притеснениях, депортациях, жестоких расправах. Из записей в полевом дневнике: “Большое влияние на формирование характера Сатеник, по ее словам, оказал ее дед. Он рассказывал ей об ужасах резни *(kotoratz)* и трагической истории армян”. Кусок из интервью дублирует эту мысль. *“Я не знаю, кто как, но я такая вот, за спины [солдат] не пряталась. Как меня воспитал мой дед, так себя вела”*. К этому присовокупилось, предполагается, школьное патриотическое воспитание на уроках истории и литературы, культивирование всенародного траурного шествия на гору Цицернакаберд ежегодно 24 апреля (условная дата геноцида армян в Османской империи), газеты, телевидение, воспитание в семье - это процесс не одного дня. Национальная идея закладывалась в Сатеник с детских лет, и патриотическая идентичность пробудилась в ней сразу же, как только условия для этого сложились.

Однако в армянской традиции не ново, когда дед или бабушка вместо сказок на ночь рассказывают детям о геноциде. Но эти рассказы не являются, по крайней мере, прямыми детерминантами патриотических идей Сатеник. Такие рассказы слышат многие дети в армянских семьях. Значит, существовали другие факторы, развившие в ней эти идеи и породившие

решение принять прямое участие в войне. По-видимому, глубокий личный кризис, нахождение в стадии кульминационной и открытой фазы конфликта личность/окружение, наконец, полная экономическая дезориентированность вкупе стали теми скрытыми причинами, которые толкнули Сатеник к

[1] *Я имела беседы со многими женщинами, которые поехали бы “помочь Отчизне”, если бы не были обременены семейными узами. Из западной диаспоры во время войны приезжала в Карабах женщина для участия в боях в качестве медсестры. Она также была свободна от обязательств перед семьей*

решению ехать на войну. Она отправилась на передовую, по всей видимости, как жертва на заклание.

Таким образом, в 1992 году в самый разгар боевых действий Сатеник оказывается на карабахском фронте в гуще событий. Трудно описать состояние людей, находящихся в положении войны, слишком хорошо понимающих свои мрачные перспективы и ощущающих себя как затравленные звери, в нескольких шагах от смерти. Лишь чудо, на которое уповать не приходилось, способно было изменить что-то и спасти их от кровавой мясорубки, в которой они оказались. Сатеник заявляет себя как медсестра, хотя по специальности таковой не является. По окончании войны в торжественной обстановке она скажет - *"я не училась на медсестру, но сейчас чувствую себя так будто закончила университеты по медицине. Практика решает все"*.

Ее появление на фронте вызывает самые различные чувства у солдат. Ситуация усугубляется еще и тем, что ее не знают, она приезжая. В первое время Сатеник отождествляют не иначе как с женщиной. *"Я поднялась в кабинку, где сидели одни мужчины. Ясное дело, что с ними сделалось - женщина! Я быстро отрезвила их своим жестким взглядом"*. Соответственно отношение к ней пренебрежительно-снисходительное, как к ребенку, который мешает, путаясь под ногами, как к человеку, который взялся не за свое дело. Видимо поэтому, невзирая на мольбы довести ее до населенного пункта "х", от нее отмахиваются, не берут в грузовик с солдатами, который едет по нужному ей маршруту. Сатеник возмущена, *"даже одного места нет?"* Она рефлексирует на этот счет: *"Думаю, наверное, они относятся ко мне так, потому что я женщина"*. Один из солдат, наконец, удосужившись выполнить ее просьбу, шутит и подначивает ее, выражая сомнение относительно ее смелости и умения воевать. *"Солдаты, увидев, что я в военной форме, стали расспрашивать, откуда я и где воевала, что делала. Говорю из А. я, воюю за свою родину, чтоб помочь ей, чем могу, а где* [в каком месте] - *это не важно. Что я тут буду говорить, это надо видеть, чтоб верить, а если не поверите, так нечего и рассказывать. Так ничего и не сказала. А один из них встал в позу - "вот если ты такая вояка (kyrvogh axchikes букв. воинственная девушка), поехали с нами в М.* [место, где шли ожесточенные бои], *слабо? Посмотрим, как ты воюешь". А я отвечаю - "где будет горячо, туда я и поеду и без вашего напоминания. Хотя мне хотелось бы, чтоб войны не было, и эта была последняя, чтобы мы приехали вот сейчас на место и нам сказали, что война закончилась"*. Полевой командир М., который буквально через несколько дней изменит свое мнение о ней, говорит: *"Вот, если ты действительно хочешь воевать, поехали с нами, посмотрим, как справишься"*. И

снова эта ироничная снисходительность и попытка вызвать на соревнование. Однако, время и совместный боевой опыт показывают, что она не просто “умеет воевать”, но умеет делать это с душой. *“По дороге машина вышла из строя. Но разве я могу сидеть, сложа руки, сердце бешено колотится, не могу быть спокойной - где-то там, может идет сражение, а я здесь, а не там, где нужна. Что делать?”* И, прежде всего, она дисциплинированна и ответственна. *“Я тут застряла с ними на ночь. Стала добиваться, чтоб меня немедленно отправили в У., ведь я обещала своим командирам вернуться как можно скорее, я беспокоилась, хотела сдержать слово”*.

Как отмечали многие информанты, присутствие женщин на поле сражения было крайне важным для поддержания боевого духа воинов и играло не последнюю роль в исходе боевых операций, а также при наборе добровольцев для участия в самых безрассудно опасных задумках военного командования. “... Закончилась Ш-ая операция, и мы вернулись в “Х”. Там нам *объявили, что все кто желают, только добровольцы, могут направиться в С. для участия в боях. Одной из первых пожелала поехать я. Когда я выступила вперед, мужчинам стало не по себе, что я, женщина (букв. ктагта(- женское существо), не боюсь, и они не могут остаться здесь... Мужчины сделали шаг вперед”*. Поддержание боевого духа солдат - одна из ключевых задач в ведении войны. С этой целью генералы и командиры прибегали к различным приемам, жонглируя патриотическими лозунгами, национальными авторитетами[1], физическим присутствием женщин, наконец. Сколько раз командиры призывали на помощь именно женщину в самых безнадежных ситуациях: *“генерал подозвал своих подчиненных и распорядился - “Быстро отвезите Сатеник туда на передовую. Она бесстрашная, устоит. Все же она женщина и ее присутствие устыдит мужчин, в конце концов. Мужчины* [равно солдаты] *иначе поведут себя в присутствии женщины”*. Причем Сатеник и сама прекрасно осознавала это *(“Одно мое появление вызывало чудеса стойкости”)* и отлично выполняла свою роль. *“Как женщина, как мать, как сестра - я была всем для них* [солдат], *всегда была на пердовой с ними... чтоб они чувствовали, что рядом с ними идут их жены, их матери, их дети, их всё... (букв. Irents amen inchy)”*. Здесь, как и во многих других высказываниях, четко вычерчивается её гендерная идентичность - женщина, мать, сестра. Это те, ради которых взял в руки оружие каждый из них. Это

[1] *Например, именем посмертного героя Карабаха Монте Мелконяна (Аво). Из интервью Сатеник.: “... солдаты обратились к генералу А., - разрешите отступать, невозможно держаться. А генерал громко в рацию объявляет [страстно, по-военному чеканно] - “Сыны Аво, вы не имеете права бросить этот участок. Ведь вы выполняете его приказ, его мечту”. Часть солдат замолкли... Собрались с силами, взяли себя в руки. Откуда-то появились силы”*

живой символ “нашей женщины”, которая здесь с ними в самой критической ситуации, на границе жизни и смерти. Она здесь, чтоб укрепить их дух, дать им силы и свою заботу. *“Считала своим долгом быть рядом с ними, нашими ребятами, чтоб они получали силу от меня. Чтоб они знали, женщина рядом с ними. Ведь женщина дисциплинирует (zgastatsnut e) мужчину уже одним своим присутствием”*.

Вот еще один случай из интервью. Дело было в боях под Агдамом, откуда все предыдущие месяцы массированно обстреливались соседние деревни и райцентр, населенные армянами. “Начался страшный *артобстрел... И представляешь, у нас в машине громко играла азербайджанская, вражеская музыка и под эту музыку мы их побеждали. И я так отчетливо слышала эти слова песни “Агдама галин, Агдама галин”* [коверкает азербайджанские слова]. *Спрашиваю у ребят, что они поют, а мне переводят: “Заходите к нам в Агдам”. А я в шутку и отвечаю, “не спешите, скоро будем, подождите”. А в это время их техника страшно работает прямо в нашем направлении. Ребята попрятались в танках и прикрыли люки. А я с места не сдвинулась, сижу в машине и музыку громче делаю. Тут ребята поняли, что я не убегаю, не прячусь. Стали потихоньку высовываться из люков”*. Нетрудно догадаться, какие разговоры могли иметь место между солдатами, надежно попрятавшимися в танках. Здесь интересно и то, что солдаты-армяне не считали зазорным крутить “вражескую” музыку (машина с такой кассетой могла быть трофейной). Умение шутить, смеяться и петь в самых не располагающих к этому местах и случаях, по-видимому, помогало не только с честью выходить из нелицеприятных, уродливых ситуаций, но и просто выжить, не сломаться[1]. Такой была и сама Сатеник. *“Меня усадили в уаз без крыши, без тента. А дело было летом, жара, зной, духота. Я и говорю помощнику: какой ты молодец, что тент снял, с ветерком поедем. А он расхохотался: “я отошел от машины на 50 м, возвращаюсь и нахожу машину в таком виде. Азербайджанский снаряд поработал, крышу срезал ровно, так что я тут не при чем”. А я-то думала, это он тент снял...”* (громко смеется). Ничего удивительного, что иногда юмор получался черным. *“Л. огромное количество раз подрывался на минах. Мы всегда шутили: ты-*

[1] *Одна информантка рассказывала, как она со своим мужем и соседской супружеской парой “пели в квартете в унисон оглушительному артобстрелу, сидя в комнате с вылетевшими от ударной волны окнами, дребезжащей в сервантах побитой посудой и люстрой над нашими головами. Каждый из нас имитировал собственным голосом музыкальные инструменты дудук (две партии: фон и соло), дкол, зурна. Муж то и дело одергивал “фальшивящих”. Мы весело пели и хохотали и, действительно, было не так страшно. Мы больше не хотели прятаться в подвалах и дрожать от страха, мы устали от этого...”*

м*иноискатель*”[1]. Юмор помогал “дистанцироваться” от горькой реальности, быть может, посредством подобных шуток реализовывались защитные механизмы психики, хотя подспудно каждый из них слишком хорошо понимал незавидность своей ситуации. *“Представь себе, не было у нас радости. Единственная наша радость была, когда не было погибших. Во время каждой операции думали, чья же судьба на сей раз рухнет* (букв. ‘чей дом рухнет’ *um tunna a khandvelu)*[2]*, думаешь, ведь и я в этом во всем участвую и все это может случиться и со мной. Снаряд или тот же патрон попадет без разбору. “Слепая” пуля не думает куда летит”*.

Собственно говоря, во время войны произошел, по-видимому, прорыв в отношениях между мужчинами и женщинами (правда, немногочисленными, избранными) в том числе и на публичном уровне, когда женщины могли пренебречь этикетом и на равных шутить с “посторонними” мужчинами. Трудно представить себе подобную ситуацию в стабильное, мирное время. Эти фривольные отношения достигают апогея, когда в ходе боевых действий игнорируется жесткая военная субординация. То, что во время войны сходит с рук женщине, не сходит той же самой женщине в мирное время. Просто в этом контексте эти мужчины переставали быть “посторонними”. Будто ситуация хождения по краю, по лезвию бритвы производит инверсию в отношениях, и прежние правила теряют действенность и силу. Перед лицом близкой смерти все как бы равны, это становится ясно им с интуитивной неоспоримостью. Мужчины позже об этом не хотят даже вспоминать, вроде как этого и не было (что, кстати, остро переживала Сатеник после войны). *“Ранило нашего начальника штаба. Вызывают меня по рации опять. Приезжаю, ранение в руку. Перевязала и, шутя, говорю: “ничего страшного не случилось, и ни в какой госпиталь мы* тебя не отправим. Останешься здесь с нами, и будешь сражаться до конца операции”. А начальник штаба: - “как ты прикажешь, возражений нет”.

Самопожертвование, безрассудная смелость и полное игнорирование опасности, с которыми С. бросалась на передовую, наталкивают на мысль о том, что жизнь в какой-то момент утратила свою ценность для нее. Возможно, в самом начале (может, уже в тот момент, когда она решила ехать на войну добровольцем), она искала смерти. Не исключается, что своей безвременной смертью Сатеник хотела показать всем, кто “сжил” ее из прежней среды, что она “хорошая”. Её героическая смерть на поле боя должна была обернуться

---

[1] *Я имела беседу с этим самым Л., танкистом-механиком, и он рассказывал, что действительно 29 раз подрывался на минах, получил множество ранений и просто каким-то чудом остался в живых*

[2] *Интересно идиоматическое отождествление судьбы, жизни с домом. Семья и ее средоточие - дом - снова выступает как наивысшая ценность, многократно зафиксированная в языке*

местью, “наказанием” тем, кто поливал ее грязью. Показателен в этом смысле случай, приведенный в начале раздела, когда остатки подразделения, разбитые и уставшие после боя, вернулись в пункт Х., то на предложение командования добровольно участвовать в бою в соседнем “горячем” месте, она, не задумываясь, откликнулась одна из первых. Зачарованная войной, Сатеник попала под её “обаяние”, вошла в азарт, легко играя со смертью в рулетку. Приведенные ниже отрывки из интервью, на мой взгляд, более чем выразительны. *“Схватила чемоданчик, носилки и помчалась через поле. Снаряд пролетел, казалось, близко над головой. Не испугалась, продолжаю бежать. Пули свистят, шквал пуль вокруг меня - все мимо. И я в твердой уверенности, что они меня не коснутся и действительно, не судьба видимо. Добежала, вошла к ребятам...”*

“И каждый раз, когда я лезла в пекло, я знала, я не умру. Не знаю, эта надежда давала мне сил, не знаю... Представляешь, каждый раз. я говорила себе “я - не умру, я - бессмертная”. И шла, и не умирала”.

“Лежат ребята: раненный в ногу нынешний шеф полиции, раненный в глаз К., один погиб уже. Погрузились. Надо пересечь поле, а поле обстреливается. Кричу водителю - “поезжай, ничего не будет (не знаю, откуда была такая уверенность), пока они наведут на цель, мы проскочим, быстрей, поехали. Не бойся, они нас не увидят, не успеют”.

“Каждый раз я вступала на поле сражения, я была медработником, но за спины не заходила. К примеру, медработник обычно вступает на поле, когда его позовут, позже, в конце. Но я всегда шла в первых рядах с нашими солдатами в горячей линии. Сердце бы мое остановилось (идиома, означающая проявление нетерпения), если бы я не была там, на передовой!” (очень страстно). Тем не менее, в одном из интервью она признавалась: *“Страшно было всем и мне, конечно, но зубами не стучала. Я, кажется, родилась для войны”*. Со временем, оценив свою роль для “священного” дела, Сатеник изменила отношение к себе, оценку себя и своей деятельности. Осознание какого-то особого предназначения людей для конкретного случая и дела свойственно и другим женщинам, с которыми проводились беседы. Выполнение этой миссии, как им кажется, и есть “романтический” смысл их жизни. Солдаты, конечно, видели это отношение Сатеник и были бесконечно благодарны ей за все. Они воспринимали ее во время войны больше как боевого товарища, чем как женщину. *“Надеялись они на меня. Сколько раз говорили мне солдаты: “когда ты с нами, мы не боимся. Знаем, что бы ни случилось, не бросишь, не сбежишь из-за спины”. “Мне всегда доверяли командиры, считали, что у меня каменное сердце…”*. Невзирая на то, что ее образ безгранично сильной женщины не оставлял места для восприятия ее как

эротического объекта (вывод вытекает из бесед с мужчинами, соратниками Сатеник), она несла в себе солдатам частичку той женской, материнской, человеческой теплоты и сердечности, в которой они так остро нуждались в эти минуты.

“ И тут раненый узнал меня по голосу:

- *Сатеник, ты?*
- *Да-да, я.*
- *Ну, слава богу, значит, не умру, спасусь”.*

Это чувство востребованности крепло, когда высокопоставленные представители военных выражали ей это словами и действиями. В одном из интервью Сатеник с великой гордостью рассказала следующий эпизод: *“…осколок извлекли из моей головы. Генерал И. взял его в руку и сказал: “осколок из головы моей дочери я оставляю себе на память” и положил к себе в нагрудный карман”*. В другом случае командир, отправляя Сатеник с ранеными в Армению, просит: *“только обязательно вернись, пожалуйста, ты нужна здесь!”* На что она отвечает с не меньшим чувством - *“обязательно вернусь! Я больше не могу прожить и часа без Арцаха!”* Тут уместно коснутся того, в каких именно вербальных формулах Сатеник выражает свой патриотизм. Когда по дороге к месту своей дислокации командир другого подразделения, выступающего в бой, склоняет ее к участию в операции, она отвечает с большой страстью: *“я родилась, чтоб воевать, воевать за родину, свой народ. Какая разница, где воевать, только бы защищать свой народ”*. И она выступила с ними в бой, не доехав до своей части. Она готова ради дела служения родине переквалифицироваться в кого угодно. *“Я действительно не была медсестрой раньше, но это было нужно в войне”*. Может, она относится к категории людей-перфекционистов, “отличников” во всем, доводящих любые свои навыки до совершенства. Профессиональным военным она тоже не была, однако очень скоро приобрела все необходимые навыки для службы в регулярной армии. Военное дело вплоть до строевого шага она осваивает на “отлично”. Из письма: “...настал мой черед ...*и* я четким строевым шагом подхожу к командующему. Все до единого зачарованы моей выправкой и чеканным шагом.”.

Инициатива так и рвется из нее. Во время своего участия в войне Сатеник добровольно взяла на себя еще одну задачу - фиксировать в своей памяти имена и места рождения и смерти погибших людей, *“чтоб имена и тела наших героев не остались в безвестности”*. Задача была достаточно сложной, как она сама это отметила: *“Понимаешь, я не могу всех перечислить, я нездешняя, сложно всех упомнить. Мне было очень трудно, с некоторыми из них я была знакома 4-5 дней”. “Я не местная и никого из них не знала даже по*

имени. Лихорадочно на месте наводила справки, чтоб ничье имя не затерялось. Зато сейчас я всех знаю и чувствую себя настоящей карабахской". "И тут снаряд попадает прямо в наш танк, и девять наших парней получают тяжелейшие ранения. Один из них тут же и умирает. Остальных восьмерых я одна спасаю. Только я очень сожалею о том, что из тех восьми человек те-то и те-то [называет три имени, все по памяти] *позже умерли, остальные живут. С окаменевшим сердцем, приложив страшные усилия, я вытаскиваю их из танка и выношу из обстрела всех, чтоб их тела не попали в руки врага".*

Еще одна интересная ипостась характера Сатеник неожиданно обнаруживается в ходе интервью - брутальность. Когда одного ее присутствия оказалось недостаточным, чтобы сорганизовать мужчину-воина, она прибегла к крайней мере. Однажды оказала грубое давление на солдата, который, испугавшись, отказывался выполнять приказ и везти медработника к раненым через интенсивно обстреливаемый участок местности. *"Водитель машины скорой помощи отказывался везти меня к раненым. Прикрикнула на него, приставила пистолет к виску и говорю: "твоя кровь не краснее, чем кровь тех, что истекают там!"* (Очень эмоционально и живо рассказывала, сильно жестикулируя). В этой ситуации Сатеник выступает как агрессор, тиран. Она берет на себя смелость и ответственность распоряжаться чужой жизнью, но ради спасения многих других жизней.

Хотелось бы специально остановиться на речи и мимесисе Сатеник, которые она, несомненно, приобрела в результате пережитого в ходе войны, в результате вхождения в свою новую роль. Речь и движения уподобляются мужским. Однако, это все же удивительно колоритное сочетание того и другого, женского и мужского. Движения при жестикуляции отрывисты и резки. В речи, как и в движениях, чувствуется подражание, копирование (иногда не очень искусное) "мужскому" языку и манерам[1], поскольку они маркируются в обществе как более престижные. Фразы, произнесенные от лица нации: ... *Меня приставили к колонне сопровождать раненых и убитых в Армению, чтоб имена и тела* ***наших героев*** (с нотками риторичности и возвышенности в голосе) *не остались в безвестности. "Там погибли многие наши ребята"* (перечисляет имена ребят, прослезилась) соотносятся с идеей

[1] *Однако, в отличие от некоторых других случаев, Сатеник к инвективе не прибегала (хотя это один из сильнейших маркеров маскулинности в исследуемой традиции). Из дневника: "Она не материлась, но говорила очень колоритно. Каждый мускул ее лица был в действии. Руки ее белые, накачанные, взлетали то в одну, то в другую сторону. Она рассказывала, как бежала от одной позиции к другой, вытаскивала трупы* ***из линии огня. Это были очень сильные руки, это бросалось в глаза. Я подумала, что только владелица таких***
рук была бы в состоянии выволакивать бездыханные мужские тела из проема танков..."

матери нации. Чрезмерно частое использование высокопарных фраз, возвышенно патриотической риторики передают, насколько важно для нее четко выразить свою лояльность к нации. Стремление подражать “мужской”, более “социальной” речи при этом не замечали во время войны, когда половые и социальные предрассудки исчезают, и тем больше это раздражает людей в мирное время.

Описания военных баталий в устах Сатеник звучали по-особому. Ни один мужчина не рассказывал о войне в тех выражениях и красках, как она. *“Вдруг прямо в нас полетели снаряды и осколки от них посыпались на мою голову как град. Но мне не было страшно... Начался такой кошмар, все разносит в клочья”. ... “Это был кромешный ад, нас обстреливали со всех видов оружия: “Града”, пушки, в воздухе беспрестанно свистели пули, осколки, куски вывернутой земли ”*. Совершенно по-другому звучат в ее устах описания сцен ужасов. Она делает это с сердечностью и некоторой интимностью. *“Добежала, вошла к ребятам. Смотрю, один из ребят с окровавленным лицом, помятой в кровь рукой. Снаряд попал в стену, и она обвалилась на бедняг*[1]*. Я не растерялась, быстро положила его на носилки и перенесла под стену, где безопасно. Быстро обтерла его, наложила жгут, перевязала, обезболила. А сама спрашиваю ребят, “кто это”? Не узнать было, лицо превратилось в кровавое месиво”. “В это время один из солдат случайно задел курок “дешека” и трассерная пуля, светясь, попадает нашему комбату А. в левый бок и разрывает ему все легкие. Я все видела с машины и еще независимо от того, попала она в кого-то или нет, помчалась к танку... вместе с Л. взялись вывести нашего А.. Я смотрю, мы уже теряем его, состояние его было ужасным. Из глаз текут слезы, но языком пошевелить не может. Хоть слово, хоть одно слово сказал бы. Шевелил губами, но ничего невозможно было понять. Может, он маму звал, или что еще хотел сказать, я не знаю. Его 3 слезинки упали на мою ладонь. Сердце мое будто окаменело, ведь парню 18 лет. Смотришь на все это и как будто все забываешь. Думаешь, сегодня с ним* [это случилось], *завтра с тобой, с другим.Может, поэтому не было слез”. “...Начинается массированный обстрел. Молодой парень высовывается из танка и прямо на моих глазах его голову сносит, а туловище падает назад в танк”*. В полевом дневнике нахожу запись: Сатеник “рассказывала новые ужасы о том, как водителя М. разнесло на куски и мужчины боялись подойти близко и держать капельницу”. Война как

[1] ***Мне также рассказывал об этом случае очевидец, участник того боя Г. А. -*** *парень под обломками был в страшном состоянии и его искалеченное тело приняло столь неестественные формы, что трое молодых ребят, отвернувшись, плакали. Невыносимо было слышать хрип и все те звуки, которые раненый издавал...”*

продленная во времени экстремальная ситуация не может не сказаться на психике человека. Некоторая травмированность, кажется, обнаруживается уже в следующем эпизоде. *“И тут на нас налетели с воздуха 3 вертолета, 2 самолета и давай обстреливать. Все так неожиданно. У нас были установки противовоздушные и “игла”, и “оса”, но никто не ожидал, что они прилетят так скоро. Я успела расспросить принцип действия выпущенного из “осы” снаряда, мне солдаты все объяснили, принцип работы установки. Я стояла, как завороженная, и наблюдала за выпущенным “нашими” снарядом. Он огибал зигзаг то набирая, то замедляя скорость. Расстроилась, думала, не попадет в цель. Так страшно переживала, напряжение было крайнее. Уж очень боялась, что наш снаряд пропадет, не сбив цель, ведь он такой дорогой и так нужен нам. Каждый снаряд обходился для нас в миллионы, и мы экономили не то что снаряды, каждую пулю подбирали с земли. Подбирали даже ржавые, натирали, чистили и употребляли. И ты бы видела мой восторг, когда снаряд догнал самолет и врезался в его заднюю часть. Ты бы видела, как он горел!* (экзальтированно) *Правда, летчик успел катапультироваться* (с сожалением). *Достаточно далеко от нас летчик приземлился, и их вертолет полетел подбирать его. Я в страшном волнении обняла Д. и кричу - “ты видел, нет, ты видел как наша “оса” достала его?!”* (с болезненной оживленностью) *Д. удивленно посмотрел на меня: “ты так радуешься, как если бы находилась на свадьбе”. А я все не унимаюсь - “зато наш снаряд не впустую выпустили. Видел, что снаряд наделал?”*

В процессе войны Сатеник была четырежды ранена: в голову, дважды в ногу, в шею. Вот что она рассказывает об этих минутах *“...попала в перекрестный автоматный огонь. Что-то просвистело у уха и пронеслось у шеи. Пощупала - кровь. Думаю, нет, все же бессмертная. Опять пролетела мимо пуля, просто меня окликнули, а то попала бы прямо в шею. Я не знаю, как это произошло, это все незаметно происходит. Попадет в тебя, а ты и не знаешь, как это случилось”. “Когда я вытаскивала раненого и повернулась к нему спиной, чтоб побежать за вторым, первый окликнул меня - доктор, доктор! Я обернулась, и он сказал мне, что я ранена в ногу... Вынимаю ногу из переполненного моей кровью валенка. Быстро вколола викосол, наспех перевязалась и пошла дальше, вытаскивать раненых. Поднялась на возвышенность и подала знаки, что здесь трудности, нужна помощь. Помощь подоспела, и раненые сказали прибывшим, что я сама ранена. Но я отказалась от помощи и продолжала свое дело, ринулась на передовую”.*

“...Мы подверглись танковому обстрелу, и осколок от первого же выстрела попал мне в голову. Л., сообразив по звуку, куда летит снаряд, бросился на меня и повалил, чтоб прикрыть меня собой. (Показывает все жестами). А я

от неожиданности кричу, “да отпусти!”. И именно в этот момент осколок угодил мне прямо в голову. Понимаешь, если бы Л. меня не повалил, моя голова разлетелась бы на части. Во время извлечения осколка из моей головы подходит И… Мы разглядываем осколок, вот такой длины (показывает, около 15 см), один конец острый. Похож был на кусок золота. ... Осколок извлекли из моей головы...”

“Чувствую боль в ноге. Смотрю, брюки изрезаны как лезвием. Через минуту выясняется, что осколок угодил мне в ту же ногу, которая пострадала при операции в К.”.“…Падая с танка, сильно ударилась локтем, и что-то стряслось. Я чувствовала непереносимую боль в руке. Уже работаю одной рукой, вторая неподвижная, зубами рву упаковки шприцов”.

В приватной сфере в карабахский период Сатеник глубоко разочарована. Во время войны она сошлась с полевым командиром Д., который потом дослужился до высоких чинов. Она прошла с ним бок о бок всю войну. *“Я была ему больше женой, чем любовницей”.* Семилетняя связь с ним закончилась тем, что Д. предпочел ей свою семью. Да и вряд ли он когда-нибудь всерьез выбирал, для него, по всей видимости, все было предрешено в самом начале. Но не для нее. И тем мучительнее был разрыв. *“Из-за этой истории с ним (да и люди злословят) стала любить одиночество. Не хочу заводить больше отношений с мужчинами, они хотят от меня одних удовольствий”.*

По окончании войны на многие вещи люди начинают смотреть по-другому. Ситуация постепенно возвращается на свои круги - модальность, вектор социальных отношений устанавливаются прежние, довоенные, что отражается на положении и статусе женщин-воинов. Изменения эти в некоторых случаях радикальны, вплоть до того, что оценка деятельности женщин-воинов переворачивается с головы на ноги. То есть неконвенциональное поведение, допустимое и даже приветствуемое во время войны, становится неприемлемым (по крайней мере, в приватном дискурсе) по окончании войны. Однако невозможно отрицать, что какое-то признание в обществе Сатеник все же приобрела. Сразу после войны по свежим следам в газетах вышли статьи, где не просто упоминалось ее имя, - посвященные ей. Из письма (04.11.2002): *“Армейский журналист два раза брал у меня интервью для газеты “Мартик” (“Воин”), на тему войны и о моих заслугах на войне”.* В числе других проявлений общественного признания - приглашения на встречи со школьниками. Как раз на одной из таких встреч, на торжестве по случаю дня победы в Карабахской войне 9 мая 2001 г., мы с ней и познакомились. Сам факт, что ее пригласили (среди приглашенных были другие женщины, но они выступали как ветераны ВОВ) в числе других

заслуженных ветеранов на выступление перед школьниками говорит об особенном, более высоком статусе Сатеник.

Позже в 2002 г. С. получила медаль “За отвагу”. Из письма: “... *Я была на позициях. Звонит командир полка и просит явиться в полк для получения награды. Прихожу к командиру полка и докладываю о прибытии для получения награды за заслуги перед родиной, за кровь, которую пролила, и за храбрость!” “Весь полк выстроился на плацу и на трибуну вышли все вышестоящие офицеры генерального штаба армии. Настал мой черед, и вот прочли мое имя. Весь полк рукоплещет мне. ... Он* [командующий] *пожал мне руку как мужчине* [выделено мной - Н.Ш.], *поздравил и вручил мне медаль “За отвагу!”. Потом меня поздравил лично заместитель командующего и все вышестоящие офицеры штаба. Все до единого повторяли, что я достойна еще большего”*. Командир штурмового отряда, где она воевала, признался: “Я считаю, она заслуживает более высокой награды, чем медаль “За отвагу”. “Боевой крест” как минимум я ожидал”.

Тем не менее, почти в каждом высказывании Сатеник относительно оценки обществом ее деятельности в войну сквозит неудовлетворенность, разочарованность, недовольство. Из письма: *“Хочу все бросить и уехать в Армению. Звания не дают, не помогают абсолютно ничем. Неделю нахожусь на посту, вторую неделю в полку и следующую неделю на службе... Такое впечатление, что все что я сделала... никому не нужно...”*. Недовольство это по поводу невнимания со стороны общества заметно и по тому, с каким удовольствием Сатеник согласилась встретиться со мной повторно для дачи интервью о своей военной карьере. Запись в полевом дневнике: “Я оговорила присутствие видеокамеры. Она удовлетворенно закивала, согласилась. Кажется, она испытывает недостаток внимания к себе и рада случаю зафиксировать свою историю”. Очевидно поэтому “бумага и ручка ее ничуть не смутили, на вопросы анкетирования она отвечала с готовностью, но проявляла некоторое нетерпение, кажется, из-за обилия информации, которую она обязательно хотела передать мне. Не терпелось перейти к вольной беседе, рассказам о войне и своем участии в ней”. Показательно и то, что она попросила меня продублировать видеозапись с ее интервью, пожелав иметь экземпляр для себя. Кассеты попадут в семейный архив, по крайней мере. Так она сможет бороться не только с людьми, которые пересмотрели свое отношение к ней и ее деятельности в войну, но и с собственной памятью, которая давала маленькие сбои уже при интервью в 2001 г., спустя семь лет после перемирия.

Когда я расспрашивала людей о Сатеник, о том, чем она отличилась во время войны, мне отвечали, что “она была любовницей славного и известного

во всем Карабахе полевого командира Д.”. В лучшем случае, справедливости ради, некоторые женщины неуверенно добавляли, что она была медсестрой во время войны и вытаскивала раненых прямо с поля сражения. Один человек, профессиональный военный, беженец из Азербайджана, тот самый Л. из ее интервью достаточно высоко оценил военные заслуги Сатеник, сказав про нее, что “это очень смелая женщина”. Сама Сатеник рассказывала, как маленький мальчик как-то утром (она была в военной форме) встретивший ее по дороге в садик, дернул мать за руку и, смотря завороженным взглядом, произнес - “это та самая Сатеник, мама? Да?”

Есть в этой истории еще один интересный момент - реакция мужчин на мои восторженные высказывания в адрес Сатеник, относительно ее подвигов. У одного из моих друзей (молодой человек 23 лет) была настоящая истерика. Он не хотел признавать за ней никаких заслуг, никакой смелости и героизма, кроме того, что “она была обычной полковой медсестрой, каких было много в войну. Она ничего не решала, от нее ничего не зависело”. Во всех рассказах Сатеник он усматривал беспредельное хвастовство и необоснованные амбиции. Он саркастично хохотал, приводя все новые куски из ее рассказов, и призывал своего друга засвидетельствовать свои слова. Что касается его самого, то он, конечно, участвовал в “самых горячих переделках”, и это не подлежит сомнению. Ему было 14 лет, когда началась война, и он рассказывал мне в деталях о том, как носил 40 литровые бидоны с едой для солдат на пост на вершине горы. Причем это были не просто восхождения с “отягощением”, гора интенсивно обстреливалась из самых различных видов оружия. Мы ходили небольшой группой на эту самую гору, занятие действительно не из легких. И все же, какие чувства говорили в нем? Откровенно сексистские речи можно было слышать здесь повсеместно. Я постоянно натыкалась на “традиционную” риторику, согласно которой участие женщин, каким бы действенным оно ни было, всегда было подконтрольно мужчинам и носило исключительно вспомогательный характер. Амбивалентность отношения к женщинам, активно участвовавшим в войне, заключается также в их жестком разграничении по роду этого участия. Большим признанием и почетом пользуются женщины, которые, “не выпали” из своих гендерных ролей, например, не жалея себя, пекли хлеб для солдат на постах днем и ночью[1]. Эти женщины отмечены вниманием правительства и имеют все существующие льготы, и в этих случаях ни о каком кризисе гендерной идентичности не идет речи.

[1] *Печь хлеб традиционным карабахским методом в специальных земляных печах турунах занятие максимально трудоемкое, требующее специальных навыков*

Не вызывает сомнения то, что как мужчины, так и женщины воспринимают реальность, преломляя её в призме гендерных измерений. Образ воина, защитника Отечества привычно воспринимается всегда в маскулинных чертах. И в том, что этот образ приобретал, хоть изредка женские силуэты, усматривалась угроза мужскому доминированию. Отрицая заслуги женщин в войне, мужчины подсознательно оберегают основания собственной власти: почему же они расположены "сверху", если женщина может справиться со всем тем, чем мужчина, даже войной. Самим своим военным опытом она демифологизирует функцию "защитника", демистифицирует образ воина, снимая покровы таинственности и монополистской компетентности, сводя на "нет" укорененные "интерпретации" власти. Этническая война в этом смысле также и гендерная война, поскольку "общественная власть этих движений стремится установить или защитить (среди прочего) гендерную власть"[1]. Режимы, которые в результате устанавливаются - это в том числе гендерные режимы (за исключением редких примеров: помощник президента Нагорно-Карабахской Республики - женщина-воин Жанна Галстян). В обыденном массовом сознании такие женщины просто "выскочки", которые отошли от принятых норм. Взгляд на это, как уже отмечалось, резко меняется и полярно отличается в условиях войны и мира. Этот конфликт частично разрешается маргинализацией (здесь слово "маргинализация" используется в значении фронтирности, нахождения на стыке) таких женщин, их "уравнением" в правах с мужчинами. Они могут материться и выпивать как мужчины и вместе с мужчинами. Их восхищенно называют в порядке высшей похвалы tyghamard-kyneg (диалектн.), что буквально означает мужчина-женщина[2].

Но в то же время она уже не рассматривается как женщина[3], поскольку не вписывается в систему гендерных ценностей изучаемого общества. Как это видно из текста, в описанной ситуации меньше всего выигрывает женщина. Она платит слишком дорогую цену за "честь" быть принятой в "мужское братство", притом на правах его не совсем полноценного члена. Из привилегированного эротического объекта, объекта желания, которой

---

[1] Кокберн С., ***Пространство между нами. Обсуждение гендерных и национальных идентичностей в конфликтах.*** *М. Идея-прес. 2002. С. 22*

[2] *Кстати, в аналогичной ситуации, когда речь идет об отважном мужчине, используется тавтология tyghamard-tygha - мужчина-мужчина, понимая под этим "настоящий мужчина", биологически и по духовной силе. Эти речевые обороты эксплицитно выражают мнение о храбрости, смелости как мужской прерогативе*

[3] *Одна женщина, отслужившая в карабахской армии связисткой, воспроизвела пророческую фразу: "на войне нет женщин, все мужчины! Ели вместе с мужчинами, спали в одной комнате, переживали смерть друзей, соратников. Особая дружба между нами установилась. Отношения, которые выше, чем между мужчиной и женщиной". Интервью от 1/05/2001*

является женщина в традиционных, культурах[1], она переходит в позицию субъекта, утрачивая свою социальную позицию женщины - а именно пассивную позицию. Основная функция женской пассивности в том и состоит, чтобы предлагать себя как объект, а не вершить публичное, как субъект. При переходе в новое качество она приобретает много престижных статусов, но теряет (как кажется традиционному мужчине) что-то очень важное для любой женщины в любом обществе - то, что привлекает мужчину в женщине, пусть это называется "женственность". Она позволила себе активное социальное действие, дистанцируясь от пассивной позиции, которая возбуждает желание, заставляя мужчину проявлять сексуальную активность. Впрочем, кажется, отвержение Сатеник как узурпатора роли субъекта происходит не столько на личностном уровне, сколько на культурном, социальном уровне (то есть, наверняка есть мужчины, которым она нравится, но они не предпримут шагов для завязывания серьезных отношений, избегая социальной цензуры; некоторое значение тут имеет и её прежняя связь с "могучим" мужчиной, после которого трудно выдержать конкуренцию).

Так, своей жизнью Сатеник продемонстрировала нестандартное поведенческое решение, разрушая прежние устоявшиеся каноны и установки культуры. При этом на вербальном уровне, в смысле стиля языка и повествования, она демонстрирует и глубокую женскую идентичность (когда не пытается подражать и говорит на "своем" языке). Однако, согласно описанным выше ипостасям её поведения, выглядит так, что она в большей степени выступает (или вынуждена так выступать) как армянка, и в меньшей - как женщина. Другими словами, национальная идея, локальнопатриотическая идентичность в ней возобладали, сметая на своем пути многие бытующие в культуре стереотипы. В борьбе идентичностей этническое самосознание победило в ущерб другим, но случилось это, когда терять было нечего. В связи с этим целесообразнее было бы не поляризовать эти идентичности, учитывая показанные взаимообусловленности, связанные с повседневностью. Выбор этого пути напрямую связан с ролевым кризисом, с обыденно-бытовым контекстом. Он позволил получить некоторые преимущества, но имел "издержки", завел женщину в "культурный" тупик. Национальная идея выглядит сильнее так называемого "материнского мышления"[2], но зачастую это стратегия для маргиналов, "выбившихся из колеи" в результате самых разных жизненных обстоятельств и причин. Декларируемый фактор прихода на войну, а впоследствии и в армию - национально-патриотический, но анализ их жизни дает другие итоги, как то: личный кризис, вплотную связанный с

[1] Жеребкина И., ***Женское политическое бессознательное.*** *СПб. 2002. С. 104*

[2] *См.:* Ruddick S., ***Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace. Boston.*** *1995*

публичным в прежнем обществе, нереализованность в том обществе, маргинализация, непримиримый конфликт с традицией. Эти причины не очень красивые и с точки зрения армянского общества, возможно, поэтому они никогда не озвучиваются в публичной сфере. Если предположить, что социальное взаимодействие зависит от установления взаимопонимания условий взаимодействия (согласно идеям И. Гофмана[1]), то именно это понимание, возможно, побуждает Сатеник активизировать в связи с конкретными ситуациями различные свои статусы: традиционной женщины, матери, патриотки, воина, героини войны и др. В этой перспективе важное место занимают ее индивидуальные качества, способность лавировать и подстраиваться. (Особенно на фоне того негативного опыта, когда она уже однажды выбилась из правил общественной игры, не поняла условий социального взаимодействия). Сатеник благодарна своей свекрови за то, что та воспитала и выдала замуж ее дочерей. Она, оказавшись под прессом традиционных норм, понимает, что это был лучший выход для ее дочерей, которые вряд ли смогли бы составить "приличную" партию в браке, если бы воспитывались "непутевой" матерью. Таким образом, артикуляция этнической идентичности не просто не находится в конфликте с "материнским мышлением", наоборот, прямо продиктована интересами детей, их престижа и позиции в обществе. Она удалилась со сцены, но туда, откуда у нее был большой шанс вернуться и быть "на высоте", или не вернуться совсем и все равно быть "на высоте". События довоенной жизни Сатеник с неумолимостью подвели ее к той черте, за которой находятся маргиналы и изгои. Не смирившись с этой участью, Сатеник решительно выбрала опасную военную стезю. При этом подобно многим женщинам-воинам, она находится в состоянии самообмана, который заключается в том, что сам выбор жизненной стратегии - войны, говорит об утрате интереса к жизни. Самообман же заключается в том, что после войны она говорит о том, как боялась умереть. Тогда ей были нужны самооправдание и реабилитация в глазах своих детей пусть даже ценой собственной жизни. Теперь, когда Сатеник их получила, она готова обманывать себя. Но, кажется, это очень тонкий обман, обман, в который она сама верит. Тем не менее, выбрав именно эту жизненную стратегию, Сатеник сумела вновь обрести самоуважение и стимулы к жизни. Таким образом, я выступаю здесь с позиций теории о накоплении капиталов как основных видов социальной власти (П. Бурдье), когда служение национальной идее привело к извлечению "двойной прибыли" (имеется в виду социальная (символическая) прибыль, и позже по окончании войны и

[1] *См.:* Гофман И., ***Представление себя другим в повседневной жизни***. *М. Канон-Пресс-Ц. Кучково поле. 2000*

экономическая): восстановление утраченных позиций через служение интересам своего народа, самореализация. В результате к восьмому году своей службы в рядах карабахской армии, Сатеник добилась как признания своих детей (восстановление связей с дочерьми и их семьями, экономические вливания в пользу их семейного бюджета), так и общественного признания (что происходит в противоречивой параллельности с кризисом гендерной идентичности и житейско-бытовой критики поведения женщин-воинов и одновременно смягчает их).

Таким образом, роль и статус женщин в военных сражениях гораздо труднее поддаются определению и, особенно, оценке, чем роль мужчин. В лучшем случае, они воспринимаются как вспомогательный состав в бою, в худшем, их имена предаются забвению, а геройства аннулируются и меркнут в свете мужских. Женщинам просто отказывают в статусе героев[1]. Кажется, это поняла и Сатеник. Многократным озвучиванием имен высших военных командиров (некоторые с нарочитой фамильярностью), видимо, стремилась продемонстрировать свою "включенность" в военную элиту - в порядке исключения, невзирая на свою "неполноценность". Эту "включенность" она выражала также посредством речи, пронизанной героической риторикой и обращением к обобщающим, гигантоманным категориям (ter herosy - наш герой, ter texnikaп - наша техника), причислением себя к мужской половине ("он пожал мне руку как мужчине").

Итак, как видно из материала, женщины играют в вооруженных конфликтах не присущую им в обычной ситуации "пассивную" роль, а, скорее, наоборот. Причем, судя по сводкам в Международной сети, по-видимому, подобная, "из ряда вон выходящая активность" имеет место и со стороны азербайджанских женщин[2]. Тем не менее, женская пассивность в системе традиционных ценностей обоих народов - ценнейшее качество в женщине. Более того, оно культивируется, взращивается как исконная черта женского характера из поколения в поколение, превратившись в константу общественного сознания и воспринимаемое как данность. Крушение культурных ценностей, очевидно, напрямую связано с тем состоянием,

---

[1] Петроне К., ***Герои и пол. Подвиги советских летчиц в 1930-е годы.*** *// Семья, гендер, культура. Отв. ред. В.Тишков. М.1997. С. 359*

[2] *К примеру: "Координационный совет "Женщины за Карабах" принял решение 6 декабря в Баку во время проведения круглого стола "Женщины говорят "нет" пораженческому миру". Координационный совет был организован в ноябре 2001 года в рамках "Организации за освобождение Карабаха" (январь 2000 года). Участницы мероприятия не скрывали своего радикального отношения к проблеме Карабаха, которая, по их мнению, должна быть решена силовым путем. Выступившие на "круглом столе" женщины предложили сформировать женский батальон, а также потребовали от правительства отчета по расходам на национальную армию. В своем заявлении координационный совет призвал азербайджанский народ к "мобилизации ради спасения Карабаха"". Источник: ИА "Прима"; Хроника. 10/12/2001*

которое специалисты называют этнической фрустрацией, - психологическое состояние целого народа, характеризующееся потерей перспективы исторического развития, повышением чувства безысходности. То, что Э. Хобсбаум называет “трудными для нации временами”[1]. Таким катаклизмом в рассматриваемом случае была, бесспорно, карабахская война, мобилизовавшая силы всех слоев и сегментов населения, до крайности обострившая этническое самосознание. Оказавшись в окопе и будучи обстреливаемыми различным оружием уничтожения, в гораздо большей степени ощущаешь себя армянкой или армянином, чем при выполнении повседневных житейских дел в мирное время, признаются информанты. Этническая война, в частности в Карабахе, это тот случай, когда 24 часа в сутки каждый час человеку напоминают о том, какой он национальности, до крайности обостряя его коллективную идентичность. Естественно и объяснимо, что это приводит к брутализации людей в ходе военных действий, а то и долго после них. (Отмечу в скобках еще одно вопиющее противоречие, а именно: к брутализации даже самого “низкостатусного” мужчины относятся с пониманием и уважением к его прошлому, чего отнюдь не увидишь в отношении женщины даже самой “высокостатусной”). Но, так или иначе, в моем представлении образ Сатеник никак не вписывается в образ воинственной амазонки. Каким-то образом ей, как и многим воевавшим женщинам, удалось избежать брутализации. Она не произвела ни одного выстрела в цель, не убила ни одного человека. Я спрашивала ее об этом специально. Только лишь спасала, только лишь оказывала посильную помощь, проявляя удивительную смелость и сноровку.

Глава 4. Юные ветераны карабахской войны: жизненные истории военной «молодежи»[2]

Эта часть книги[3] - о ветеранах Карабаха, чьи молодые годы пришлись на время войны в её активной фазе. Речь пойдет о рядовых юношах, подчас мальчиках, жизнь которых подчинилась законам войны, стала ее частью. В начале XXI в. вооруженные конфликты продолжают определять жизни миллионов молодых людей в мире: два миллиона детей были убиты во время

---

[1] *См.:* Хобсбаум Э., ***Век империи 1875-1914.*** *Ростов-на-Дону.1999*

[2] *Эта часть книги была опубликована в виде академической статьи в электронном журнале, Париж. Исследование удостоено ежегодной премии «Гендерные штудии - 2009»*

[3] *Благодарю Айвана Лайта (Университет Калифлонии, Лос Анжелес, США), Сергея Ушакина (Принстонский Университет, США), Элису Голлаб (Университет Брауна, Провиденс, США) за полезные советы в процессе написания данной главы*

военных действий, шесть миллионов получии тяжелые увечья, примерно десять миллионов подверглись перемещению (Daiute 2009). Подсчитано, что более чем 250, 000 детей в возрасте 7-18 лет активно вовлечены в локальные конфликты в более чем 40 странах (Denov and Maclure 2007). В таком контексте участие детей (или почти детей) в военных действиях ставит вопросы, актуальные сегодня во всем мире. Каковы последствия этого участия для самих детей/молодых и общества в целом? Какого рода солидарности порождает опыт подобного рода? Кто или что являлись катализаторами выбора стратегий риска и активного участия в военных действиях? Как этот выбор влияет на идентичность детей и их дальнейшую жизнь?[1]

Комбинация слов молодежь военного времени в отношении этих групп звучит немного натянуто, потому что, если исходить из перспективы, что молодежность категория социальная, то испытания и потрясения, которые выпали на их долю не имеют к молодежности как субкультуре, как социальному явлению равным образом никакого отношения.

Молодежность как отдельная культура начинается с молодежного досуга и в условиях изменений патриархальных гендерных режимов. Ничего подобного не наблюдается в Карабахе военного времени. Подчиняясь требованиям форс мажорной ситуации, молодежь была вовлечена в реальную взрослую жизнь. В то же время поведение молодых ветеранов несет в себе некоторые признаки современной молодежной контркультуры в виде *открытых форм мятежной активности и пропаганды отчасти анархистской идеологии: игра, а не работа; наркотики, а не спиртное*[2]. Наряду с этим они категоричны в своем консерватизме в отношении некоторых вопросов, например, сексизм, гомофобия*:* тут критерий их оценки меняется на авторитарно-патриархальный, и в этом обнаруживается противоречие. Судя по нешуточным проблемам, перед которыми мальчики встали в самом нежном возрасте, они как бы так и не были/не стали молодежью никогда, перепрыгнув эту ступень социализации и оказавшись сразу во взрослой, серьезной и трудной жизни. Этот факт наложил отпечаток на их поведение и жизненные траектории в целом. Каждый из них

---

[1] *Во время бесед с ветеранами автор столкнулась с рядом трудностей, например, чрезвычайно высокий эмоциональный градус в ходе интервью (об этом см. публикацию в журнале: Антропологический форум СПб 2008). Во время анализа данных и написания текста пришлось столкнуться вызовом методолгического порядка: почти вся доступная мне литература по теме рассматривала феномен в био-медицинских категориях, таких как депрессия, военные неврозы, травма, военный синдром, пост-травматическое расстройство. Опасность невольного скатывания в биологицизм и чрезмерный психологизм преследовали беспрестанно, но тем не менее полностью обойти литературу такого формата не удалось. Это делает главу уязвимой для критики со стороны конструктивистов (тем более что в вводной части автор заявила о своих методологических притрастиях именно в пользу последних)*

[2] Омельченко Е., ***Молодежь. Открытый вопрс. Ульяновск. Симбирская книга.*** *2004. С. 98*

переносит этот опыт по-своему, зачастую все еще не оправившись от шока и боли спустя 15 лет.

Представление протагонистов. Камнепад *(Kyrypyranuk)* - война подростков. Мартуни[1] - маленький городок, районный центр одного из пяти районов Нагорного Карабаха. Сначала его называли поселок городского типа, но когда в городе появились светофоры, его жители с гордостью стали называть его *наш город*. Это было сообщество очень напоминающее по своим повседневным практикам сельскую общину, члены которого знали друг друга в лицо и вообще достаточно много друг о друге знали. Почти единственным местом развлечения до 1988 г был кинотеатр Саят Нова, где иногда крутили действительно неплохие фильмы, но при этом все фильмы проходили очень жесткую цензуру директора кинотеатра. В результате большинство картин, за исключением советских фильмов идеологически- патриотического содержания, наделялись ярлыком «дети до...» - эти самые дети даже не трудились договорить - *дети до 16 лет к просмотру не допускаются*. Если же ценой неимоверных ухищрений подростки проникали на вечерний сеанс с «заклейменным» фильмом, посреди просмотра в зале включали свет и директор кинотеатра самолично идентифицировал (он знал родителей и возраст каждого) и выводил из зала нарушителей цензуры и пристойности. Только в самом начале 90-х появились видеомагнитофоны, которые можно было взять в прокат вместе с кассетами голливудских фильмов, по большей части боевиков-блокбастеров. На дискотеки, даже если они и организовывались местными массовиками-затейниками, студентами, приехавшими на лето из российских вузов, девочек родители мало пускали, во избежание досужих разговоров, или злых сплетен. Мальчикам, правда, можно было ходить всюду и без ограничения во времени, но особо и некуда было. Библиотека, содержание которой было использовано в самых различных целях как утиль в ходе войны, и в мирное время представляло собой зрелище в общем-то жалкое даже по советским меркам. Тем не менее органы «Союзпечати» предоставляли возможность (эксклюзивную, конечно, только для избранных) подписки на многотомные собрания сочинений различных советских и непротиворечивших советской пропаганде иностранных авторов. Доступ к ним был ограничен, а книги превращались часто, как собственно все-

[1] *В процессе работы над этой частью книги, я провела интервью и беседы более чем со 100 ветеранами и их родственниками, близкими, соседями. Эти интервью проходили в Мартуни, Степанакерте и дугих селах Нагорного Карабаха; в Ереване, Раздане (Армения); в Краснодаре, Москве (Россия). Сердечно благодарю всех моих собеседников. Доступ к полю для меня был облегчен в силу нескольких обстоятельств. У большинства из этих ребят я преподавала уроки истории и готовила внеклассные мероприятия с ними, когда проходила педагогическую практику будучи студенткой университета. Идея написания такого рода текста вынашивалась с 2000 г.*

все товары в советский период, в предмет реализации «по блату», по завышенной в сравнении с государственной цене. Словом, при очень большом желании молодым людям занять себя можно было, но в целом картинка вырисовывалась довольно монотонная и унылая. В таких условиях карабахские политические волнения 1988 стали настоящим праздником духа, весельем, взрывом серой рутины. Жизнь вдруг стала полна событий. А что еще может желать мальчишка захолустного городка 14-15-ти лет.

Армена (1974) называют в Мартуни **Люр**, потому что как-то ребенком он искаженно произнес слово *люр* вместо *руль*. Так к нему и прилипло. Армен родился и вырос в Мартуни в семье воспитательницы детсада и бывшего милиционера, перешедшего на частные ремонтно-строительные работы. Имеет младшего брата, сестру, овдовевшую в войне, и племянницу. Отец погиб от инфаркта прямо на поле боя. Рано стал помогать родителям, работал пекарем в первой кооперативной пекарне. Девятиклассником бегал со сверстниками кидаться камнями в азербайджанские машины, проезжавшие через Мартуни. В общем, как все.

С 88 г движение началось. В Мартуни началась война с азербайджанцами. Они хотели нас выдавить отсюда, а мы камнями начали бороться. Мы там например прослышали, что там в Агдаме закидали наш автобус, ну и - так почему они должны тут ездить. Потом когда случился Сумгаит (погромы армян на почве этнической ненависти в конце февраля 1988 - Н.Ш .), *мы опять - так им зачем здесь оставаться... ну а мы дети... правда, нам взрослые советы давали... они нам духа давали, давайте-де, вы дети, вам за это ничего не будет. А меня два раза поймали и оштрафовали по 50руб. Фотографию мою принесли... ну тогда власть все же их была все еще... когда я на трассе кидался камнями, они меня сфотографировали и эти фото отправили в мартунинскую милицию. Начальник милиции Габо... поймали меня, два раза у отца по 50 руб штраф сняли* (смеется).

Эрик (1975) - мать фармацевт, отец строитель, имеет двух сиблингов - старшую сестру и младшего брата. После мытарств по России вернулся в Мартуни с супругой и пятерми детьми.

В девятом классе началось движение (Карабахское движение за присоединение к Армении - Н. Ш.) *и в конце 9 класса и весь десятый класс ходили в школу через раз, или через три... чтоб родители думали что в школу пошли. Помню Улубабян Марат перехватил нас* (по дороге в школу - Н.Ш.) - *в школу, говорит, не ходите - все на демонстрацию. Младший, говорит, старшего должен слушать... нас так воспитывали. И мы все пошли на клубную площадь. Там некоторые сутками стояли, с деревень собрались. Интересное время было, необычное. Один из с. Гиши там сидел день и ночь,*

говорит не буду бриться пока Миацума (Воссоединения - Н.Ш.) *не будет. Дядя Миацум его называли. Говорят, слово сдержал, не брился...*

Мгер (1976) - вырос в семье домохозяйки и инженера-строителя, впоследствии подпольщика карабахского движения. Старший брат почти мгновенно примкнул к отцу. Мгер был слишком юным и «ходил в тени» своего брата Убика (Рубена, погибшего в 17 лет при операции под Вейсалли), который, к его чести сказать, оберегал брата, не давал ему участвовать в опасных играх, в которые играл сам. Он все отправлял его к матери, сказать ей, что все хорошо и все будет хорошо.

Андри (1973) - спортсмен, мастер спорта по классической борьбе. Благодарный читатель текстов Артура Шопенгауэра. До войны занимался йогой, интересовался Тибетом. Мать была представителем советской номенклатуры, отец - музыкантом. В 1988 г родители Андри вместе с дочерью-младенцем ехали домой из соседнего села. Дорогу загородили двое. В результате отец получил десятки ножевых ранений. Мать с ребенком добежала до города и вернулась на то место с машиной скорой помощи. Отца спасли врачи. Машина была угнана нападавшими. *Признаюсь, был слишком влюблен тогда, чтобы интересоваться политикой, кидаться камнями... Но после случая с родителями я не видел выбора, да впрочем выбора же и так не было ни у кого, когда настоящая война началась... разве что уехать и потом никогда сюда не возвращаться... стыдно было бы перед людьми...*

***Эмиль* (1974)** - старший сын из четверых детей. Мать - учительница, армянская филология, отец - экономист-сельскохозяйственник, впоследствии чиновник госаппарата, политический деятель. *Убегаем раз, как всегда, в рассыпную и солдаты* (советской армии, введенные с медиаторскими целями - Н.Ш.) *погнались за мной. Я несусь изо всех ног, забегаю к папиному приятелю д. Маврику в пекарню. Быстро говорю что и как. Он на ходу накидывает на меня белый халат, чепец, инструменты в руки и к печи... спас он меня тогда... не столько от солдат, сколько от отцовского гнева...*

Когда в Карабахе стало опасно находиться, Эмиля вывезли в Ереван. Но он оказался достаточно сильным подростком, чтобы преодолеть мощное противостояние большого количества людей, бывших в сговоре и твердых в своем решении удержать его в безопасном месте. Отец Эмиля занимал тогда высокую чиновничью позицию и «взять» его можно было только силой своего аргумента - *хочу делить с моими друзьями их будни, чтобы чувствовать себя полноценным, чтобы не растерять их, чтобы прямо смотреть им в глаза потом, потому что когда мы кидались камнями - я был с ними, буду с ними и на войне. И убедил. Отец дал команду «отбой», пусть делает как решил, парень уже взрослый.*

Эмиль в тот день добрался до Мартуни и пошел прямо на пост, на котором откараулил вместе с друзьями десять суток. Потом была пересменка и он пошел в штаб до того как отправиться к бабушке отсыпаться перед новым дежурством. Не дошел. У штаба разгружали амуницию. В грузовике с боеприпасами оказалось бракованное оружие и оно самопроизвольно взорвалось, унеся жизни десяти оказавшихся рядом людей. Только двое из них выжили, получив тяжелейшие ранения, лишившись глаз - одноклассники Эмиль и Овик.

***Самвел* (1977)** *Мне было три года когда переехали из Грозного* (столица ЧИ АССР, ныне Чечни). *В 88-м стало интересно. Хороший повод был сбегать с уроков, пацаны, что там, рады были... рвали азербайджанские книги, били их, на выходах с города собирались человек 50-60, камней набирали, ломали автобусы... но, в общем, они первые делали, мы у них это увидели и вроде бы сдачи дали, нормальное, хорошее сдачи... А войну... Мне было 14 лет, я много не помню. Плюс две контузии...*

Артик (1969). Артик просил паспортных имени-фамилии не упоминать *(у самой же будут проблемы),* потому что он *разыскивается по Интернету. Родился в Мартуни, до десяти лет прожил в Баку, учился там. Потом после смерти родителей переехал снова в Мартуни. Я жил у дядьки. В 16 лет закончил школу, я на год раньше пошел в школу, с шести лет я в первый класс пошел... в 16 закончил и опять поехал в Баку, до армии там жил, работал, учился. Потом добровольцем ушел в Афган. В шесть месяцев закончил учебку ГРУ министерства обороны ССР. И вот в Афгане в бригаде специального назначения и армейской разведки. И потом полгода еще в Минске служил и приехал в 90 году в Мартуни... когда приехал, я в принципе был уже готов к войне...знал что меня ждет, настоящее и будущее... 13 января 90 -го года я приехал в Мартуни, 21 января уже на первое дело пошел. И постепенно, как говорится...В принципе я военный специалист широкого профиля, то есть начиная авианаводка, арткорректировка и общая разведка, диверсионная, там, спецминирование. Здесь мои навыки были нужны как раз...*

Самвел (1975), по кличке **Цяв**, инвалид (лишился ноги), отец четверых детей**.** С Самвелом так и не привелось поговорить после войны. Самвел - младший брат трех сестер, баловень отца. Ближайщий соратник Артика и один из членов его спецотряда. Цяв подорвался на мине в 1992, в результате чего потерял одну ногу, носит протез. Ослеп на один глаз тоже в результате ранения. В декабре 1992 г. приезжал в Россию на лечение, спонсированное бизнесменами-согражданами.

Феликс (1974) был диверсантом и разведчиком. После войны чувствовал себя ненужным (со слов Эмиля). Пообщаться не пришлось. Отсиживает срок

под Ереваном. Обвиняется в убийстве журналиста Тиграна Нагдаляна (заказное убийство, заказчики не установлены). В материалах дела написано, что в последний момент, сославшись на боль в спине, не хотел идти на дело...

Эмиль (1971-1992), Профессор - так прозвал его Аво[1] за его ум, образованность и интеллигентность. Родился в Баку. В 1988 в связи с распадом СССР его семья переехала в Мартуни. Мать работала комендантом в мединституте, отец - разноробочим, зарабатывал на сезонных миграциях - их называют сезонщиками. Эмиль увлекался чтением и собирал марки. Любил слушать пение птиц на кассетах-бабинах. Со слов младшей сестры **Элины** (1970):

...Он был против войн. Незадолго до смерти написал четверостишие:

«Давайте люди соберемся

В одном вопросе разберемся

Зачем ракеты нам и войны

Счастливой жизни мы достойны».

Я могу говорить о нем бесконечно. Когда из библиотеки вынесли все книги и стали поджигать[2], он плакал. Пришел с обгоревшими пальцами, весь в саже, но довольный тем что спас книг, сколько мог. Откуда-то взял тачку и на ней прикатил их домой. Набралась целая библиотека. Мы храним до сих пор.... и марки храним и все, что с ним связано. Рост у него был - метр девяносто с хвостиком...

Грайра называли Кюлюз - пухленький - он родился в **1980 - 1992** - скончался 31 декабря в полночь, за 15 минут до наступления 1993 г. От трайсерной пули, выпущенной ликующими солдатами в качестве праздничного фейерверка. Грайр умер на руках у среднего брата Мгера. Так сложилось, что конец 80-х и начало 90-х стали апокалипсисоподобными для постсоветских армян Южного Кавказа. Естественные бедствия (землетрясение в Армении 7 декабря 1988) смешались с рукотворными (армянские погромы по всему Азербайджану; война с ее страшными массированными бомбардировками и потерями; послевоенные испытания). Массы обездоленных людей сновали в турбулентном хаосе в направлениях Азербайджан-Карабах-Армения-Россия до того момента пока кольцо блокады не сомкнулось. Маленький человек ощутил свою непомерную беспомощность, называя цепь этих бедственных перемен *дробящими хребты*.

Самоорганизация - инициативы «снизу». «Праздничный хаос» февральских народных демонстраций и митингов 1988 с их ирреальностью

---

[1] *Монте Мелконян, боевое имя Аво - командующий обороны Мартуни. Приехал в Карабах в 1991 г. из Калифорнии, США*

[2] *Потому что в них было написано место издания - Баку - такая чушь! (Элина)*

преобразовался для жителей районного центра Мартуни в «космос повседневности»[1]. После вывода военных подразделений, выполнявших функцию медиатора и воплощавших порядок и законность, Россия перестала вдруг идентифицироваться с образом защитника-спасителя, справедливого судьи, покровителя. Растерянность после вывода советских войск, изо всех сил сдерживавших открытые столкновения между армянами и азербайджанцами, длилась недолго. Тут же был сформирован штаб, который подчинялся сильному степанакертскому штабу, сформированному инициативами «снизу», силами самоорганизации населения. Группой активистов немедленно были составлены списки жителей мужского пола от 15 до 45 лет. Мужчины старше 45 лет были мобилизованы на рытье траншей и окопов вокруг города. Выдвигался авторитетный человек от каждого квартала, в обязанности которого входило обеспечение наскоро сформированных постов защитниками (люди ходили охранять подступы к городу по восемь человек сроком на десять дней, после чего сменялись). Окраины города обстреливались соседними чересполосно расположенными селами, дома сжигались.

Необходимо было сконцентрировать силы в одной точке, чтоб организованно реагировать на вызовы и оказывать медицинскую помощь раненым. В начале были жертвы, погибшие пока что от шальных пуль.

Средняя школа экстренно была переоборудована в казарму, детсад – в военный госпиталь[2].

Эрик *Под пятиэтажкой пост установили, а мы на крыше этой же пятиэтажки (Люр там жил) свой, детский пост устроили. Артик командовал, потому что оружие он доставал. Пост круглосуточно охраняли Люр, я, Овик, ну и командир Артик, организатор. В это место азеры стреляли из Алазани, из Амиранлара стреляли, иногда наводку плохо делали... видела как алазань летит? - нет? - огни такие красные, страшно... Мы со страху костры зажигали и шифер в огонь кидали - он взрывался... ну, чтобы азеры думали, что и у нас оружие есть. У них-то оружия было куда больше.*

В конце 90-го [советские] *солдаты стали уходить. Женщины падали на колени перед ними, плакали, что нас убьют, если вы уйдете... Но приказ был.*

Элина (об Эмиле) *Он служил в Гудауте* (Абхазия) *с 1989 по 1991 г. Тогда только-только начались бесконечные митинги в Мартуни. Стало понятно, что будет война. По окончании службы в армии он позвонил мне. Я умоляла*

---

[1] Абрамян Л., ***Хаос и космос в структуре массовых народных выступлений (Карабахское движение глазами этнографа)*** *// Советская антропология и археология. 1990. Вып. 29/2. с. 74*

[2] *См. подробнее об этом:* Шахназарян Н., ***Гендерные сценарии этнических конфликтов: нарративы карабахской войны/*** *Ab Imperio. Исследования новой имперской истории и национализма в постсоветском пространстве. 1/2007.* www.abimperio.net

его не возвращаться в Карабах, на что он ответил: «Я не оставлю своих родителей. Если будет война, то я как и все буду защищать родных - это мой долг». И вернулся в самое пекло[1]*...*

Артик. *... У нас даже не было оружия, чтобы защищаться, в то время когда азербайджанская армия была полностью вооружена и обеспечена боеприпасами. на их стороне в то время воевали и русские войска, 4 армия во главе, там, с Ковалевым. Ну, там такая ситуация была, что у нас самодельные ружья были... Я один раз...ну, я вообще люблю по музеям ходить... и зашел к нам в музей, посмотреть че там есть, смотрю Максим, пулемет стоит. На следующую ночь я его украл, отсоединил сигнализацию, украл, а он оказывается был...ну, нормальный пулемет был, но небоеспособный был в принципе на данный момент, но все было при нем. В принципе отремонтировали его, сделали и вот этим пулеметом держали, как говорится... спецназ я в принципе организовал - все были ребята 15-16-17 лет.*

Инициатива подростков, их настойчивость в военном участии приняли широкие масштабы. Не считаться с ними постепенно становилось не просто, а их дерзкая смелость и решимость схватиться в бою обезоруживала.

Арам (1978). *Наменял у (советских) солдат тутовую самогонку на штык-нож, на брюки военные... всякое такое. К 92 году, 14 мне было, у меня уже было три оружия - одно старший брат дал, трофейное, два я себе сам достал. Меня как маленького никуда брать не хотели. А я просился, пост охранять хотел... комбат мне сказал: ты слишком мал, я тебе и оружие выдать не могу. Я ему: и не надо, у меня дома свой автомат лежит. Он: как? прибежал за автоматом и туда, на пост. Он хотел отобрать мой автомат - я не отдал. Так я стал ходить на пост. В тот момент стар-млад, разницы не было.*

Нарративы о войне. Организацию самообороны Мартуни во время войны можно описывать отнюдь не только в терминах смелости и героизма. Не так просто оказалось преодолеть панику среди мирного населения, за рутинно-равномерный, однообразный период советской действительности, абстрагировавшегося от самого представления о войне.

Панический страх и ужас среди населения нарастали по мере того, как наиболее обеспеченная часть населения, в основном верхушка, находила способы не только экстренно вывезти свое имущество, но уехать самим[2].

---

[1] *А как вернулся - отдельная история. Денег, конечно, у него было недостаточно, чтобы достойно [подчеркивание Н.Ш.] вернуться. По его понятиям, с подарками для родившейся в его отсутствие племянницы - Миленки, для меня, для родителей. Тогда он два дня подряд выгружал вагоны и заработал на подарки и сам приоделся. Но чемодан в дороге украли, ночью, в поезде (Элина)*

[2] *Многие из них «откупили» свое бегство тем, что зарабатывали финансовые капиталы и отправляли разного рода материальную помощь в блокадный Карабах, завоевывая себе прощение. Тем не менее «лицо», «имя» их сильно пострадали*

Оставшиеся в удушающем кольце блокады, определяют свою ситуацию в тот период, прибегая к метафоре гладиаторских сражений.

Как пользоваться оружием мало кто представлял, за исключением отслуживших в рядах советской армии. В ход пошли все знания, которые спонтанно накопились к этому времени.

Элина. *У Шираза в группе* ***Эмиль*** *выучился на сапера. Над его кроватью в казарме висела надпись: «Сапер ошибается единожды»... 26 сентября 1992 г. шел сильный дождь. Он только что вернулся с поста и за ним пришли - просить чтобы он пошел на разминирование. Мама возмущалась, но он пошел (а мог бы сказать, что сегодня не мой день, но не стал). С ним пошел муж моей золовки Каро. Разминировали минное поле в Гюляпли, а после того как проехали наши танки, нужно было снова все заминировать. При установке последней мины он подскользнулся, упал и подорвался вместе с Каро. Оставшееся тело невозможно было узнать. Распознали по руке, по моему подарку - по браслету на руке ней.*

Ребята-афганцы в эти годы выложились польностью. Артик, согласно советским идеологическим клише «выполняя свой интернациональный долг», к 1990 г. отслужил службу в Афганистане и вернулся в Карабах, в свою приемную семью, потому что его родной город Баку вместе с пожитками был уже закрыт для него.Не успев отойти от шока и ужаса Афгана, он немедленно окунулся в предвоенные будни Карабаха. И его знания оказались чрезвычайно востребованными.

Артик. *Ну я видел, что они там, то камнями автобусы закидывают, то то, то се. ...Я понял, что, лучше этих детей... Я отобрал их в принципе, благодаря, вы знаете... Группа была создана по ихним нравственным качествам, по ихнему духу и я их месяц с собой забрал в лес и вон там тренировал их...тренировал их, да, дети были. Убик, Жирик - они погибли ребята... Ну знаете как, у меня в группе 21 человек был, в основном все погибли, 14 человек погибли... (громко откашлялся) Каждый погиб в бою и, как говорится, достойно погиб... но я их тогда обучал - месяц без еды они прожили - ну я например лягушку ел, змею поймал, а они же еще к этому неприспособлены... ну, или черепаху, а их воротит от этого. Ну через два-три дня уже, как говорится, голод-мать ко всему приучает. Тода уже начали молодые побеги есть. Когда я им предложил сперва для них это была диковинка, но когда уже попробовали и поняли что это и вкусно и полезно. Травы там. И уже по ходу там, маскировка... Ну полностью, полный пакет, то что они должны были знать, ну это я их полностью обучил.*

И потом уже пошли... малолетки, которые еще в то время, они к активным боевым действиям не... не готовы были... они просто нам патроны приносили, оружие чистили и по ходу ещё и обучались.

Месяц жизни в лесу, в горах, без еды, окруженные опасностью со всех сторон - напоминает обряды инициации у аборигенных племен, ритуал прохождения стадии символической смерти, чтобы возродиться в новой роли. Похожая серия ритуалов перехода мальчиков в мир взрослых мужчин, сопровождающаяся подобными телесными практиками - выживание в лесу, питание подножным кормом, скарцевание, нанесение других телесных повреждений во имя перехода на новую ступень социальной жизни и ответственности. *Да... каждое поколение рождает своих детей войны... выживали* (Артик).

Грязные, на сухом пайке, в страхе. **Очень важный пост.** Война как то вдруг приобрела характер всепронизывающей, охватывая все общество независимо от пола-гендера, возраста и класса. В нее включились все, объединенные единой целью - защитить себя. Тыл и фронт смешались, и часто было не совсем понятно, где было безопаснее.

В ходе войны обрисовалось несколько способов участия в ней - спецотряды, выполнявшие дерзкие вылазки в стан противника обычно с разведывательной целью или захвата оружия; участие в открытом наступлении. Очень важной формой участия стало тогда просто не падать духом и не сеять панику, сидя ли в блиндаже, охраняя ли подступы к городу. Самым обыденным из видов участия, хотя от этого не менее опасным, была служба на постах (наибольшее количество людей погибло, охраняя посты). И мальчишки проявили себя тут наперегонки, видя в скучной службе на постах трамплин для участия в «серьезных» военных операциях.

Эрик *В Гуручухе стоял... Это был самый ответственный пост - с него можно было закрытыми глазами кинуть гранату и в Мартуни попасть, серьезно мы к нему относились. Азеры нападали обычно или утром рано на рассвете или до 12, а тут во время пересменки в пять дня. И... нуда, бой начался за пост, где-то час если не больше перестрелка была, Аво с танками подоспел, с ним человека четыре добровольцев из Армении. Отступили...*

Воспринимаемый не выспренно гражданский долг породил ежедневный и как бы рутинизированный подвиг многих детей и подростков (10-14 лет), носивших, например, железные бидоны с едой на пост Гуручух вверх по обстреливаемой горе подобно живой мишени. Подростки рвались охранять посты, вопреки активному, а подчас и репрессивному сопротивлению своих родных. Их жизненная активность была доведена ими до бытового автоматизма. *Спал прямо там на двух табуретках, а от бесконечного*

перезаряжания магазинов мои пальцы застыли вот в этом положении (показывает).

Самвел *...А потом уже* 90-*й*, 91-*й*. *В* 91-*ом я потихоньку начал помогать солдатам*. *...На пост тащил все* (смеется), *как говорили*, *лошади даже умирали*, *а этот* 14 *летний пацан на себе катит*, *тащит все это...бидоны с едой*. *В общем да*, *еду доставлял на пост*. *Война была и все*! *Надо было служить*. *Дома не пускали*, *не слушал я*, *убегал*. *Ссорился с мамой-папой*. *Ну что*, *никто не хотел на этот пост идти-еду-туда- относить*, *потому что сильно обстреливали Гуручух - наша близкая гора*, *стратегически важная точка*. *Наконец-то согласились мы - я и один алкаш*, *он скончался на войне... Вместе носили...*

Свободный выбор... и давление среды.

Ветераны утверждают что никакого давления со стороны они не испытывали и это был их свободный выбор. *Все было же добровольно*, *кто кого мог заставить*!? *Если бы я не хотел идти мне бы сказали*, *да*, *иди домой отдыхай*. *Боишься - не ходи... Скорее друг перед другом*...(Андри)

Мальчикам вручали оружие будто им оказывали великую честь, отправляя их в бой на верную гибель. Давление старших безусловно было**.** Заранее предопределенное, предписанное поведение не оставляло им выбора. Мальчикам приписывались чувства, которые они бы *должны* испытывать, но никто не спросил, испытывали ли они их на самом деле. Вместо них констриуровались их действия «по норме». Самые яркие примеры связаны с Мгером и Андри. Когда привезли тело Убика (Рубен - старший брат) отец снял с убитого сына автомат и повесил его на шею среднему сыну Мгеру. Он должен был мстить за брата.

Андри. *Я с Гарником одни из первых получили оружие*, *другие нам завидовали*. *Нам выдали оружие и мы вступили в спецназ*. *Двое были ранены - Артик и второй - и мы вместо них вошли*. *Парней ранило и они принесли мне и вручили один из 30 автоматов*. *Вроде как еще и по большому блату, что типа мой отец был ранен азербаджанцами и друзья мои были ранены и убиты... вроде я должен чувствовать жажду мести....*

Малолетнего Самвела немедленно приняли на службу в полк после ранения старшего брата. *Когда брата ранили второй раз, я уже официально поступил на службу в полк в Мартуни.* Это были своего рода народные техники «быстрой терапии», удерживание от психоза и крайне неуместного скисания. Вместо этого им предписывалась неистово активная позиция как средство эмоционального удовлетворения. Сейчас довольно трудно сказать - было ли это ригидным воспризведением правил обычного права-адата, или идеологией текущего момента, ситуации. Так или иначе, как выявится из интервью,

сработал эффект рикошета, агрессия и гнев обернулись против самих ветеранов, пожирая фундаментальные структуры личности, единицы идентичности.

Политики идентичностей. Война бесусловно выступила определяющим фактором и интенсификатором самоидентификации, динамично трансформируя личностное Я. Грани этой идентичности соприкасаются с практиками, концептами и образами почти архетипического свойства, соотносясь скорее с пре-модерновыми нарративами и дискурсами. *Мужчина если он не патриот он не имеет права называться мужчиной. Потому что кто такой мужчина, если брать с каменного века, с доисторических времен... ? - защитник, да? Охотник. А кто такой защитник. Что он защищал. Он защищал свою семью, свою землю, свой дом от врагов, а значит патриот.*

Грани этой идентичности выглядели примерно так.

Я* - патриот:* член своего малого сообщества, проявляющий лояльность своей малой родине; член великой нации - доказывающий верность своей большой родине и уважение к национальной истории. От местечковой (Мартуни) к региональной(Карабах) к общеармянской идентичности.

В ситуации, когда не могло быть найдено слов для утешения, люди без специальных обсуждений, но как по договору действовали сообща. Когда Ирина (мать погибших Убика и Грайра и выжившего Мгера) потеряла за короткий срок мужа, потом по очереди двоих сыновей, командиры и солдаты в бою прикрывали собой Мгера, *ее последнее утешение,* старались не поручать ему опасные задания. Каждый из них без лишних слов понимал, что «должен» уберечь последнего сына для вдовы. Это был особый долг - долг, пронизанный чувством. Этот и множество других примеров вызывают ассоциации, связанные с круговой порукой, являют признаки общинных ценностей, где все члены не просто знают друг друга в лицо, но все подробности биографии каждого, его проблемы и трудности. Так выпестовывалась идентичность члена сообщества-общины-коммюнити. В боях на стороне карабахских армян участвовали тысячи добровольцев-армянского происхождения из Армении, из диаспоры. Эта солидарность в свою очередь формировала общеармянскую национальную идентичность.

Его Величество *Честь.* *Мужское достоинство здесь - № 1... в России с этим проще, а здесь только об этом думают* (Мгер). *Понимаешь, это был вопрос чести (thasibi harts), чтоб не сказали трус, сбежал - это было мое достоинство...* (Артак).

Элемент принудительности соблюдения правил и регуляций правильного, нормального поведения привязывается к семантически нагруженным символическим категориям народных нарративов о чести, «имени», «лице», об

«испорченном, опозоренном, черном лице». Эти концепты широко распространены на всем Кавказе и далеко за его пределами[1]. Подобно тому, как нуэры имеют 100 названий для различения коров, а инуиты более 40 разных способов передачи погодных состояний выпадания снега, концепт Чести имеет здесь целую дюжину названий[2], самим фактом вербальной множественности отражая его локальную значительность[3]. Жизнь - родине, душу - народу, а честь - никому! - гордо провозглашает Артик.

Я* - настоящий мужчина,** поэтому *Я* имею честь и дорожу ею; *Я* - не боюсь. Мощная мужская солидарность усиливается в Карабахе идентичностью выносливого и независимого жителя гор. Все мужчины в Армении (как в любом другом горном сообществе) равны просто по праву рождения таковыми. Прошедшие же боевое крещение выдержали проверку на тест *настоящий мужчина,* испытав все возможные трудности и испытания. Многие из них решились на рискованные, почти отчаянные предприятия ради поставленной цели, постепенно набирая мощь и напор победителя. Но эти трансформации подростковой идентичности, самоотождествления неминуемо приводили к завышенной самооценке, меняя психическую структуру личности. Условия же сильной конкуренции, равно как и сильной востребованности соответствующих качеств вызывали высокие амбиции и самомнение. *В 92-м 24 сентября я делал аммунал, чтобы рыбу ловить... взорвалось, потерял три пальца, стал негодным по военкомату. Но тогда все было добровольно и я ходил на пост, дежурил,* ***но никому чести не отдавал (Эрик). Но тогда получалось, что нарушался принцип избранности, обнаруживая слишком много претендентов на звание настоящего мужчины, а значит претендентов на символическую и реальную власть. Это также усложняло задачи командования, так что оборотной стороной медали идеологии супермужчины оказывалось самостийность и безконтрольная инициативность. *Самое сложное в войне было установить дисциплину* - признавались ветераны. Это усложнялось также психологией коллективной

---

[1] *См:* Мосс М., ***Очерк о даре / Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии.*** *М.: Издательство РАН.1996*

[2] *Только в карабахском диалекте их количество не ограничивается следующими: namus, aburr, haya, thasib, pativ, gheirath. Метафорический ряд значительно длиннее и символически нагруженнее*

[3] *Во время полевых исследований в поствоенном Карабахе меня как обывателя поразила «иррациональная» щедрость большинства людей на фоне всепронизывающей бедности. Аналогии с разрушением ресурсов ради приобретения престижа или больших ресурсов были явными. Но эту «иррациональность» бедных (в большинстве анализируемых случаев пиршества «для народа» устраивались в долг) можно увязать также с опытом переживания кризисных событий (особенно войн) и связанными с этими фрустрациями гедонистическими настроениями. Настроения эти затрагивают практически все возрастные группы населения. Чувство Реальности обострилось до крайности в результате пережитого негативного опыта и люди стремятся к получению здесь-и-сейчас удовольсвий, отрицая идею завтра, дискредитировавшую себя социалистическую идею «светлого будущего»*

безответственности, унаследованной от реалий советского социального контекста, приводившей в бешенство лидеров из среды диаспоральных армян, усвоивших ценности бюрократического мышления и рационализаторских практик. *Аво кричал на нас так, что все вены у него вылазили на горле... в ярость приходил от нашей... да без башни мы были. Нона: Кто по твоему настоящий мужчина?*

Самвел: *(не задумываясь, чеканно) Георгий Константинович Жуков*. Нона: *А-а-а нет, конкретнее. Расшифровывай. Какими качества должен обладать ТВОЙ настоящий мужчина,*

Самвел: *конечно на первом месте патриотизм... ну человек с большой буквы, с конкретными ценностями, а не исковерканные жизнью, ремонтированные в каком-то конкретном направлении, не знаю... Я не говорю про фанатизм - фанатизм это что-то глупое, потому что я считаю фанатик уже наполовину... человек, который не может объективно понимать то, что он делает. Просто орудием в чужих руках.*

***Я* - преданный друг. *Я* - не предатель.** Мужская дружба на войне выступает как часть комплекса доминантной маскулинности. Дружба, взаимовыручка, взаимоподдержка - об этом ребята говорили на множество ладов и тональностей. Известно о культурных различиях дружбы, хотя это и в рамках одного сообщества тоже, безусловно, многоаспектный феномен. Специфика карабахского сообщества - в гомосоциальном характере дружбы, то есть она объединяет людей по полу. Предполагается, что дружба в карабахской суб/культуре является квазиродственным образованием в отличие от тех обществ, где она имеет иной смысл и функцию, более сходную с задачами досуговой и коллегиальной групп. Именно мужская дружба воспета здесь на множество ладов, формируя целый пласт аутентичных языковых констант. Здесь есть своя философия и рационализм и в этом смысле грань между поэтикой и прагматизмом часто сливается. Наиболее ходячие дискурсы в этой сфере - дискурсы доверия и надежности *(можно рассчитывать на него),* безоговорочной *лояльности и предательства (сбежал из-за спины).* Предательство или разочарование вербализуются с помощью метафор совместной трапезы, разделенной еды - *забыть про вместе съеденный хлеб.* Хлеб и сам процесс совместного поглощения пищи сильно метафоризирован, символизирован, и в военное время в ситуации жесточайшей нехватки смыслы умножаются. Друг на войне - это некий реальный Другой, одно присутствие, тепло, дыхание которого много значат. Война как квинтэссенция кризиса, форсмажорной ситуации гипертрофирует эти коннотации. *Делиться самым последним* - эти многократные акты подтверждения солидарности, альтруис-

тической заботы друг о друге довершают идеальный образ, некий полный обаяния рыцарский идеал.

А главное, эта дружба временами нивелирует социальные границы. Ослепший от ранений Эмиль не захотел ехать на лечение в Англию без своего друга Овика. Мужская дружба таким образом особенно в условиях войны была полем, в котором совершался социальный лифт и классовые границы хотя бы временно стирались, открывая доступы неимущим. После войны он также активно содействовал реинтеграции своих друзей в нормальную жизнь, используя все доступные ему ресурсы. Не говоря уже о консультативной помощи, которую он оказывал им как профессиональный юрист.

Таким образом уже подмечено, что самая сильная групповая солидарность создается именно войной[1] и «психологическая роль армянской истории[2]» также возымела свое мощное воздействие. Однако, долго эта солидарность держаться не может, в какой-то точке происходит откат. Усилением эмоционального градуса во времена нестабильности достигалась фокусировка внимания на жизненно важном и актуальном. Описанные выше дискурсивные практики, аппелировавшие к любви к родине, нации, идеалам маскулинности, провоцировали у обычных людей стратегии риска в драматических ситуациях. Гиперэмоциональность, сопровождающая политику нестабильности и в особенности войны, достигая предела, ломается, а мощь и напор победителя в мирное время оборачиваются против тех, кто в свое время извлек пользу от пропагандистского манипулирования идеалами маскулинности-мачизма. Психо-эмоциональная константагипермужественности,сильно востребованная в моменты кризиса, сразу становится неудобной в реалиях относительной стабильности, поскольку она стихийно сопротивляется любым официальным, дисциплинирующим институтам, занимая позицию государства в государстве.

Как справиться с тем, что ТЫ убийца. Каждый из ребят придумывал себе свои оправдания и смягчающие обстоятельства. Самое сильное из них связано с базовым инстинктом выживания - инстинктом самосохранения: *если не я его, то он меня... и речь идет о секундах.* Этот нарративный ряд изобилует глаголами: мы - оборонялись, защищались, держали строй, отражали нападение, выживали; номинациями: наши оборонительные позиции, армия самообороны, воины-освободители - *фидаины, азатамартики.* В этом смысле «необходимость - моральная мать убийства»[3], а ситуация войны создает

---

[1] Власова О., ***Как умирают царства: интервью с Р. Коллинзом****./ Эксперт, № 45 (25 ноября - 5 декабря 2004). С. 72-78. [How Kingdoms Perish: An Interview with Randall Collins, in Russian], "Expert", N45 (29 November - 5 December) 2004, pp. 72-78*

[2] Jernazian L, Kalajian A., ***Armenia: Aftershocks p. 175 In: Beyond Invisible Walls. The Psychological Legacy of Soviet Trauma, East European Therapists and Their Patients****. Ed. J. Lindy & R. Lifton. Brunner-Routledge*

[3] *Garbarino J. 2004 A Boy's Code of Honor: Frustrated Justice and Frustrated Morality. P. 97. In: The Gendered*

особый моральный универсум со своими правилами, вплоть до введения понятия *справедливость во время войны* (M.Walzer)[1].

Второе «сильное» оправдание имеет идеологическую суть: враг - не человек и надо постараться не испытывать к нему жалости, тем более это враг, который гнобит твою самобытность столетиями. Здесь существует одно заблуждение - армяне не проводят разделения между азербайджанцами и турками, ответственными за армянский геноцид. В полку проводились *просмотры докуметальных фильмов о Егерн-е* (о резне армян в Османской империи - Н.Ш.), *группами 15-20 человек. После них жалости не было.* Тут вычерчиваются и возрастные различия в восприятии: *молодым жалко не было, мы открыли глаза - везде кровь и у нас в жилах кровь кипела... ну и мы кроме войны ничего не видели. В полку наши друзья 25-30-40 лет по-другому смотрели на все, жалели* (Артак, кличка Покрик (Малый)).

Месть, возмездие могут также выступать как понятный каждому аргумент: за отца, за брата, за друга, а в общем и за всю армянскую нацию. Карабахская война не была религиозной войной, но тем не менее и этот нарратив периодически всплывал. *Амарас* (святыня, церковь при с. Мачкалашен - Н.Ш.) *превратили в овчарню, баранов в нем держали* (Артик). Дискурс геноцида - им владели в основном образованные люди, к которым относились Артик (*мама привила любовь к чтению и рассказала о геноциде армян* - тут не понятно, имеется ввиду серия кровавых расправ над армянами в Баку и в Шуше в 1918-20, или планомерное уничтожение армян в Османской империи 1915-1923). Владимир, отец Убика, Мгера и Грайра был не просто знаком с 85-летним правнуком Варандинского[2] Мелика Шахназара - Заре Самсоновичем Мелик-Шахназаровым, но приводил его в дом, в гости. «Старик... один из тех, кто стрелял в Джамала-пашу, будучи пятнадцатилетним мальчиком. Старый мститель своей речью довел до нас очень многое»[3].

Но тут же параллельно всплывает альтернативный дискурс о бое как об объективной необходимости, от участия в котором можно дистанцировать себя, снова и снова прибегая к метафоре игры. ...*Каждый раз я брал с собой евангелие и носил во внуреннем кармане своей афганки и каждый раз я молился перед тем... Клянусь, ни капли ненависти к азербайджанцам за всю войну... вот могут сказать - это стыдно, не надо говорить так - но ни каплиненависти! Просто, для меня это было как игра... ну может молод был,*

Society Reader. ed. M. Kimmel, A. Aronson. NY Oxford Oxford University Press

[1] *Orend, Brian Michael Walzer on War and Justice. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2000*

[2] *Варанда - древнее название региона, в который входил в том числе и Мартунинский район (Мартуни - более позднее советское название)*

[3] Камалян С.А., ***Карабах на пути к бессмертию.*** *Краснодар. Советская Кубань. 1994. С 182*

сейчас может у меня совсем таких ощущений не будет.

Аргумент равного боя тоже помогает примириться с собой и восстановить внутреннее равновесие и гармонию. ... *Я например воевал, убивал, но я за всю войну безоружного не убил, но никогда ненависти не испытывал и вот до сих пор я ненависти не испытываю.* А профессиональный воин и вовсе мыслит понятими военного жаргона, видя в человеке боевую единицу и только. Деперсонализиция противника - способ все той же психологической/ психической отстраненности от ситуации, защита своего эмоционального мира. Война - это его профессия, а значит поле реализации его амбиций: *я разработал тактику боевого треугольника... Из всех приказов 60% были невыполнимы, но мое подразделение выполняло - тут мы качеством брали.* Артик

Аргументы закрытого пространства (блокада), припертости к стенке (бомбардировки), загнанности в угол (окруженность азербайджанскими селами в условиях относительной равнинности) тоже звучали не раз - ситуация, когда ты не можешь ни бежать, ни рассчитывать на пощаду и каждый раз реальность пропускается человеком через призму последнего раза вызывает самые неистово-яростные, агонизирующие формы боевого поведения. В исследованиях войн и насилия это называют *агрессия безвыходности*[1].

Язык травмы

Нагорный Карабах в годы войны только очень условно разделялся на фронт и тыл. Большинство населения было вовлечено в жестокую бойню на ежедневной основе. В этом смысле можно говорить о военном неврозе у всего населения, с разницей лишь в степени тяжести. Практически все участники боев пострадали от многократных контузий. Так что травмированность в послевоенном Карабахе явление всеобщее и если можно так выразиться легитимное, то есть травма вызвана всеми уважаемым бедствием - национально-освободительной борьбой *во имя своей свободы и самобытности.* Но при этом жители труднодоступных высокогорных сел испытали значительно меньший шок, отделавшись страхами от звуков войны, в то время как относительно менее выгодно расположенные населенные пункты перенесли жесточайшие авианалеты и бомбардировки из чересполосно расположенных азербайджанских городов и сел. Тем не менее среди опрошенных ветеранов даже из одной и той же местности начертился широкий спектр травмированности разной степени.

[1] Лоренц К., ***Агрессия.*** *Прогресс. М. 1994. с. 35-36*

Термин посттравматическое стрессовое расстройство (***ПТСР***) заимствован из медицины. Появился он не далее как в 1980-м в США в связи с исследованиями ветеранов Въетнама[1]. Работа Фигли[2] (Figley, 1978) стала поворотным пунктом и положила начало исследованиям в области военной травматологии. Травматический опыт ветеранов вьетнамской войны был разделен на четыре категории: быть мишенью для убийства, быть наблюдателем убийств и зверств, быть агентом убийства и зверств, не суметь предотвратить убийство[3]. Постравматическое стрессовое расстройство не различает жертву и виновника.

Все перечисленные провокаторы имели место в карабахской войне и даже наслаивались многократно, то есть можно говорить о множественной травме.

Живые мишени. В принципе весь городок Мартуни (как и Степанакерт и многие другие села и города) стал одной большой мишенью во время авианалетов и обстрелов из установок «Град». Но кроме того многие из ребят стали точечной мишенью для совершения убийства - мишенями для снайперов. Люр рассказал, как его спасла *приносящая удачу двухдолларовая купюра,* подаренная ему в Ереване другом Самвелом. Вот почему пуля снайпера не убила его, а только обшкарябала кожу головы. Андри рассказал как в одном из боев снайпер *пристал* к одному из его соратников во время затишья и было *непонятно, почему именно к нему*. Он несколько раз стрелял в него буквально в миллиметре от него, словно играя с ним.

Наблюдать убийство и... Мгер сам не говорил о том, что его младший брат погиб в новогоднюю ночь прямо возле Саят-Новы, на его глазах и на его руках. Скупые слова о брате были: *он был маленький... он был создающий настроение. Весело с ним было*. Мгер - один из немногих, кто ни разу не говорил об амбивалентности чувств в отношении войны. Она виделась ему однозначно в мрачных красках, никакого азарта от вида оружия ...*день тот тоже был страшным. Поднимаемся на холм и вдруг видим... бежит пехота, вся почерневшая, в саже. Азербайджанцы, черные, в огромном количестве. Только один момент мы думаем, может это армяне, свои. Но наша пехота в таком количестве - невозможно такое... мы ходили маленькими группами. Принимаем огневую позицию и начинаем кочегарить. И там... Мне стало*

---

[1] *В России изучением постравматических стрессовых состояний занимаются специалисты кафедры психологии Военного Университета (бывшей Военно-Политической Академии) и ведущие психиатры из Центрального клинического военного госпиталя имени Бурденко*

[2] *Figley, C. R. (1978) Stress Disorder among Vietnam Veterans: Theory, research and treatment. NY/ Brunner/Mazel*

[3] Foster A., ***And Beck B. 2003. Post-Traumatic Stress Disorder and World War II. In: Life after Death. Approaches to a Cultural and Socila History of Europe during the 1940s and1950s. Ed. Bessel R., Schumann D. German Historical Institute Washington DC and Cambridge University Press.*** *p.20*

жалко... пару раз выстрелил и остановился, не стал больше... зверски... страшно... если бы мы на пять минут опоздали, они бы с нами точно то же сделали, просто мы чуть раньше оказались на вершине холма и увидели их. Тяжелый был день... Каша, в общем каша полная.

Один из ребят не сумел предотвратить убийство близкого друга, которого он сверхурочно забрал из дома на охрану поста, гарантируя его возмущающейся матери, что сын вернется в сохранности. Игнорируя страх и опасность он преследовал убийцу в лесу в ночи, настиг его и убил. Тем самым он в одну ночь стал свидетелем зверства над близким ему человеком и агентом жестокого убийства. Именно этот пункт войны превратил его собственную память в невыносимую, саморазрушительную силу. Ночные кошмары мучили его не один год, превращая его жизнь в кромешный ад. Суматошные выкрики, зубной скрежет и холодный пот сопровождали сон на протяжении нескольких лет.

В общем, речь идет о медицинском диагнозе и в состоянии голода или недоедания признаки ПТСР усугубляются. Основные признаки этой болезни - это прежде всего неустойчивость психики, при которой даже самые незначительные потери, трудности толкают человека на самоубийство; особые виды агрессии, гнев, злость; расстройства сна; глубокие депрессии; отчуждение; боязнь нападения сзади - супербдительность; чувство вины за то, что остался жив; идентификация себя с убитыми. Большинству больных присуще резко негативное отношение к социальным институтам, к правительству.

Мотивация. Все без исключения симптомы болезни обнаружились у опрошенных ветеранов. К счастью, многие из них могли рассказывать об этом в прошедшем времени. Сложность травмы напрямую связана с властью мотивации, то есть с популярностью или непопулярностью войны. С точки зрения военной психологии для индивидуального преодоления стресса крайне важны мотивы войны и причины вовлеченночти в нее. Вьетнамский и афганский синдромы, многократно и многоаспектно описанные как в социологической, так и в медицинской литературе, не в последнюю очередь были столь длительными по той причине, что мотивация участия в тех войнах была слабой, абстрактной - советский вариант: *выполнение интернационального долга,* американский - *распространение идей демократии* в странах т.н. третьего мира. Другое дело карабахский синдром. Здесь была мощная идея национального освобождения из-под *многовекового пресса*, и мотивы, связанные с жизнеобеспечивающими структурами повседневности. Смысл и легитимность войны не вызывали сомнений. Случай Карабаха кардинально отличается тем, что ветераны испытывали боль, тоску кошмары, терзали себя воспоминаниями находясь в шаге от суицида, но ни один из рассказчиков не

говорил о чувстве вины за участие в боях, или в сомнительности мотивации (но говорили о манипулировании со стороны властей). *Почему президенты не идут на войну? Почему они всегда посылают туда бедных!*[1] - этот выкрик упрека тут не слишком уместен, потому что эта война в определенные моменты была выше классовых границ, и даже прямо наоборот - на этой войне высшие в иерархии должны были показать свое право быть там. Более того, результатом войны было кардинальное переопределение критериев доступа к власти - воевал/ не воевал и КАК воевал. А символы и ценностные представления о мужской чести значили немало, ибо требовался герой, который выведет сообщество из ситуации кризиса.

Наибольшую психологическую травмированность из всех опрошенных я отметила бы у Мгера и Люра. Я выделила эти два случая, чтобы проследить как люди пытались/пытаются справиться с беспрецедентно мощными внешними воздействиями на психику. Какие обстоятельства и условия помогли Люру все-таки справиться с травматическим расстройством и какие факторы помешали Мгеру преодолеть боль и навязчивые воспоминания. Оба ветерана говорили словами и телом, глазами, кистями рук. Даже мне, человеку без специальной медицинской подготовки, было очевидно, что Мгер с этим до сих пор не справился и нуждается в помощи. Его речь и язык тела (не говоря уже о свидетельствах окружающих) кричат о бедствии вот уже который год. Мгер очевидно переживает долговременный травматический психологический эффект, говорит монотонно, тихо, теребит пальцы, отводит взгляд. *Каша полная* - эта фраза передает как его видение войны, так и его внутреннее состояние. Оба ветерана имеют круг друзей и заботливых родственников, но объем этой включенности и заботы тоже разный. Мгера поддерживают на всех уровнях: он превратился в центр универсума своей матери-вдовы; ему предложили прекрасную должность по его желанию; ему выделяют средства как чиновничьи, так и частные структуры для восстановительных процедур. Ничего подобного, кроме поддержки друзей, не получал Люр. Речь как и язык тела, мимесис довольно информативны в обоих кейсах[2]. Единицей происходящего у Мгера становится не событие, как у Люра с его складными, линейными нарративами, а переживание, томление, тоска,

---

[1] ***Why don't presidents fight the war?***

Why do they always send the poor?

Из песни B.Y.O.B. рок-группы System of a Down.

[2] *Возвращаясь к вопросу об этике, о том имеет ли право исследователь приходя ниоткуда и уходя в никуда, бесцеремонно бередить раны информантов, заставляя их заново пережить боль. В случае с Мгером, несмотря на его физические реакции (такие как неустойчивые, подвижные зрачки), не возникало сомнений - проговаривание целительно, что-то вроде терапии выговариванием, эффект психотерапевтического сеанса; возможно даже переосмысливание каких-то моментов*

муки. Фокус Мгера направлен вовнутрь себя и цепочка событий отсутствует вовсе. *Я думал, что психологический баланс у меня расстроился. Я думаю, почему я так много думаю, а мой ближний так не делает. А потом думаю, разные люди реагируют по-разному.* Он не проговаривает ни одного эпизода из того страшного (смерть отца, братьев), что с ним случилось, но все время говорит о самоощущениях, описывает жизнь тела и мыслей. *После войны я спал долго-долго, по 12-14 часов минимум. Может это и была усталость, но, думаю, не только... мне не нравилось быть наяву, хотелось быть в забытии...* Время для него будто остановилось. *Мгер: Когда я приезжал в Краснодар... ходил в Институт культуры... я завидовал всему этому, студенческой жизни...*

Нона: «я хотел пойти учиться», «я хотел сделать так» - почему ты говоришь об этом в прошлом времени?

Мгер: да-а-а-а... я... у меня все в прошлом.

Идеализация безвозвратно потерянного прошлого, потерянные место и время, приближенные в его сознании к райским. ...*Я помню, ты приезжала к бабушке. Я ребенком был, но хорошо помню. Правда наш Мартуни был не плохим местом? Правда мы все были продвинутыми, масса была такая не отсталая, правда? Развитые были, правда? Учеба, вот это все...*

Суть переживания травмы заключена в том, что она будто останавливает Время для своих жертв; суть ее преодоления - в возобновлении *бега, течения* Времени. Мгер жаловался, что так и остался на войне. Детализированнные картины войны не покидают его, меняя структуры и режим работы процессов памяти. Картинки, проговариваемые вне пространственно-временной привязки, без конца будоражат мысль. Война заполонила все лакуны его сознания, определяя его повседневные преференции, формируя его вкусы и интересы. *Я помню группа «Любэ» только появились, Расторгуев, Боярский, Добрынин, Олег Газманов, я их раньше вообще не любил. А сейчас очень нравятся. Они другой категории певцы, военную тему поднимали. Когда здесь русские солдаты были тоже, один среди них певец был, он пел: в нас стреляли из обрезов, из винтовок... ну и дальше, дальше... поймет только мать, отец, брат и тот кто выжил...что-то... эти кошмары..., то есть не все поймут, о чем я пою.* Отмечается исключительность опыта ветеранов: *Кто это не видел, тот это не представляет...* И тут же осознавание проблемности одержимостью темой войны. *Так мне кажется, эта тема никому не интересна.* Чувством неудовлетворенности и даже некоторой обманутости проникнуты рефлексии, постфактум осознание пережитого опыта. Вроде как и спросить не с кого. *Я так во многих боях не участвовал, не кто-то такой там, сверх... просто, то что мне очень жаль... это мои годы... Есть такой фильм*

«Холодное лето 53». Папанов там говорит, «об одном жалею - годы». Вот хоть этот фильм, хоть голливудские какие... слушая такие фразы, я утешался... ну, что есть все-таки люди, которые думают как я. Знаешь, я не видел широко, не понимал, переходной возраст был. Сейчас я смирился... Травмированность проявилась в глубокой депрессии. *Интересного и смешного тоже было много на войне, но вот эта грусть (dilhoruthyun)..., депрессия, депрессия. Вот если бы был бой и не было бы жертв, раненых - так было бы интересно* Мгер. Мгер говорил даже о некоей предрешенности, роке, неминуемой судьбе. *Я думаю, это как судьба, то что на челе у тебя написано...*

Наши армянские традиции - они другие. Говорят что за границей в любом возрасте учатся... хотел бы... Я не могу идти учиться в тридцать лет, здесь традиции другие. Мне 30, взрослый мужик и буду сидеть с 17летними.

Коллективная идентичность у Мгера вступает в конфликт с личной, это отражено в саморефлексии в форме запоздалого протеста против чрезмерной ритуализированности жизни человека в обществе сильного контроля. Он уже видит то символическое насилие, которое над ним совершено. *Знаешь, если бы так получилось, мы встретились лет десять назад, я бы с тобой не разговаривал вот как сейчас. Не то что я не хотел, но я считал что мне не надо высказываться перед другими... это МОЯ проблема. Наверно это тоже связано с возрастом - горделивость, мужчине не подобает...*

И буквально в тот же день. *Просто меня всегда и во всем торопили, торопили, подталкивали... а я свободы хотел, свободы... я над этим плотно работаю сейчас... понимаешь, хочу все решать сам за себя, выбирать сам... Может уже и нет давления такого, но мне кажется будто должно быть... просто...*

Вроде уже и нет той регламентированности в отношении его и поослаб контроль, но что-то внутри сломалось и Мгер четко осознает это, к моему удивлению, употребив именно это слово. *Синдром у нас, синдром... я это понял. Я мечтаю о свободе сейчас, жить как я хочу. Я как бы всегда был подавлен, не свободен, под прессом, то из-за чести, то из-за достоинства. Устал я от всего этого... хочу быть свободным человеком. В мирное время у меня таких желаний не было, было желание достичь цели - будь то в спорте или учебе, или других делах...*

Трансформации идентичности О влиянии травмы на идентичность в американской науке сделано немало исследований[1]. Самый мощный

[1] *The Posttraumatic Self. Restoring Meaning and Wholeness to Personality. 2006. Ed. J. P. Wilson. Routledge NY London; Post-Traumatic Stress Theory. Research and Application. 2000. Ed. J. Harvey, B. PauwelsBrunnel/Mazel; Advances in the Treatment of Posttraumatic Stress Disorder. Cognitive-Behavioral Perspectives. 2004. ed. Taylor S.*

литературный пласт связан с переживанием травмы Шоа, еврейского Холокоста. Общепризнано, что посттравматическое *Я* представляет собой сложнейшее явление. Пережитые экстраординарные потрясения и стрессы приводят к «изменениям в базовой структуре личности»[1]. Эго-процессы измененяются через прямое влияние на функционирование организма.

Структура идентичности и я-процессов могут быть радикально изменены травмой в смысле разрушения человеческого духа.

... Ты можешь начать бояться меня, но я дошел до той статьи во время войны, что зарезал человека... это не тот разговор... понимаешь, когда мы ездили на природу посидеть - курицу резали, барашка резали, я отваравчивался... а... я после войны стал анашистом... я в своих друзей гранату кидал... Потеря цельности, дефицит надежды, веры в завтрашний день выступают как устойчивые признаки психологической травмы и раздробления Я. Надежда - этот мостик от настоящего к будущему, дающая *состояние полной жизненности и освобождение от вечной скуки*[2], это спасение от пессимизма и депрессии - постепенно обретаются ветеранами вновь через позитивное общение, межличностную коммуникацию. Они пытаются самостоятельно искать рецепты преодоления уныния, чтобы обрести вкус к жизни, стать социальными. *Мне надо много разговаривать с людьми, чтобы понимать что правильно, что нет... чтобы идти вперед. Я не так уж и сильно отстал... в вопросе семьи, создать... Мне нравятся люди, умеющие признавать свои ошибки... и которые высказываются (artahaitvum yn), не надо держать все в себе, я понял...Мне нравятся люди у которых есть интеллект, нужду в котором я чувствую.*

Регуляции аффектов.

Гнев и злость ветеранов оборачивались непосредственно против самых близких. *...Я так срывался на нее* (мать - Н.Ш.), *тогда не понимал, независимо от меня получалось. Стрессовое было состояние, дурное... а я не понимал... что это все от этого...срывался постоянно...* Замедляя специфические стадии развития личности, травма влияет на траектории самого хода, цикла жизни. Идея брака у некоторых из ребят разбивалась об собственную психологическую неустойчивость. Некоторые пострадали от сексуальных расстройств на почве нервной нестабильности и недостатка контроля над

Springer Publishing Company; Beyond Trauma. Cultural and Societal Dynamics, 1995. Kleber R., Figley Ch., Gersons B. Plenum Press. NY and London; Trauma, Transformation and Healing. 1989. J. Wilson. Brunner/Mazel. NY

[1] *The Posttraumatic Self. Restoring Meaning and Wholeness to Personality. 2006. Ed. J. P. Wilson. Routledge NY London p. xv*

[2] Фромм Э., ***Революция надежды.*** *В кн: Психоанализ и этика. М. «Республика». 1993. С.223-224*

собственными аффектами и импульсами. Многие, в основном, уже справились с расстройствами такого сорта.

Безусловно то, что травмированность мешает установлению стабильных межполовых связей. Случай Самвела позитивный в том смысле, что он сломал давление груза пережитого, одновременно будучи в состоянии осмыслить ЧТО происходило. Оглядываясь назад он объясняет *это* искаженным восприятием реальности, желанием получить все и сразу, поиском несуществующего идеала. *У меня сейчас семья - клянусь, я умру для своей жены. Я не представлял... кто мог подумать, что я могу быть с женщиной три года... с одной постоянной партнершей три года - это много... для меня, для которого жил вон той жизнью - это было... потому больше шести месяцев у меня никого не было. Я просто убегал... когда начинались эти... там, рутина уже, проходило розовое облачко - я просто убегал. Теперь все нормально, у нас тоже был кризис, я не говорю что все три года все было хорошо, нет были проблемы, у каждой семьи есть проблемы. Но, у нас теперь нормально, я доволен. Я остановился на девушке с характером. Молнии, искры, град...*

Забота о других как терапия

Вопрос не в том, чей опыт был более жестоким и цепенящим, а скорее в жизненных фокусах и акцентах, расставленных ветеранами. В силу вездесущих обстоятельств или чего-то еще, Мгер сконцентрировался на личном, ушел взглядом в себя, Люр обратил его на своих близких (родитель, сестра-вдова с племянницей), нуждающихся в его заботе и опеке. Он полностью взял на себя воспитание племянницы Шушан. Летом 2006 он оплачивал репетитора иностранного языка, чтобы девочка могла поступать в Арцахский государственный университет. После интервью, он попросил меня встретиться с Шушан и проверить как она справляется с изучением английского языка, правильно ли подобраны учебники.

Люр шел к этому не гладко, каждый раз оказываясь в новых тисках и нажимах реального мира *Я остался один кормилец в семье... долги накопились... приехали они утром, друзья, сигналят, зовут, чтобы ехать за этим... я им вслед гранату кинул... я ополоумел... сказал, за мной по такому делу больше не приходить. Пусть только придет кто - убью.*

Тенденции к самоубийству и убийству[1].

Травма мешает организации личности как целого, диктуя деструктивные выходы из сложных ситуаций, но ветераны находят способы исцеления, будь

[1] *По официальным данным, во время боевых действий во Вьетнаме погибло около шестидесяти тысяч американцев, а количество самоубийц из числа ветеранов войны еще в 1988 г. перевалило за сто тысяч. При этом вьетнамский синдром развивался постепенно; время лишь обостряло его признаки*

то создавание новых смыслов и стимулов для жизни, будь то посредством чтения или слушания пения птиц на кассете или вживую.

Мне Достоевский очень помог... вот именно спуститься на землю с облаков, в которых я витал столько лет. Мне было трудно, я, как говорится, подлил масла в огонь, не масла, а динамит я в огонь подсыпал. У меня был взрыв, у меня крыша чуть не поехала. Но я сумел собраться. Понимаешь, вот такая тропинка была, ниточка, я должен был или свалиться, или пойти прямо... но я сумел пойти прямо, я так считаю. Ну если я жив, значит я сумел. Потому что у меня конкретная была ситуация, когда я реально... а что мне убить себя, если я профессиональный убийца, такую подготовку прошел, самого себя убить, мне вообще было как пить дать... но (ухмыляется) я не сделал этого... я собрался, понял, что жизнь то на самом деле во-о-от такая, а не та в которой... И постарался уже свою жизнь, свои мысли, свои понятия уже строить вот на этой жизни... именно что люди не такие идеальные как я их считал, что жизнь не такая легкая, какой мне она казалась... что в жизни нужно отдавать предпочтение в большей части деньгам, улучшению материального благосостояния, а не увеличивать коофициент своего интеллекта, к сожалению. Ну, я сделал вот такие выводы... Пока нет, не стал таким, рожденный летать, ползать не сразу научится... но я остепенился.

По всей видимости все же карабахское сообщество относится к разряду тех, где самоубийство - случай экстраординарный. Оно выработало какие-то специальные межличностные политики, какие-то свои приемы залечивания и исцеления душевных ран или техники нейтрализации причин, могущих стать причиной суицида. Высокая степень эмпатии в повседневных межличностных отношениях и/или некие перераспределительные социальные механизмы видимо позволяют держать баланс в этой сфере. Ни одного случая самоубийства среди знакомых мне ветеранов не имело места (здесь не имеются ввиду случаи самоубийств в армии, в жесткой изоляции).

Посттравматическая адаптация

Травма влияет на систему ценностей, смыслов и идеологий. Горькие замечания ветеранов в адрес властей полны разочарования и чувства обманутости, одураченности. *Смотри, Нон, слушай... в 16 лет я стал курить анашу во время этого движения. Была эта масса, которая полностью как будто гипнотизировала, знаешь как-то им удавалось мозг обработать, да - родинолюбы-патриоты, типа, то - се - должны держаться, должны бороться... да, правда, звучит все это хорошо, высоко, но только после войны я узнал... клянусь полностью жалею, что держался, боролся. Действительно*

жалею... не то чтобы не могу жить, трудно - поэтому... а жалею, что столько друзей было, родственников... не вижу я цели, конца не вижу... Баку говорит - давай мне Карабах, Армения говорит - не дам. Дерутся себе...но зачем... в принципе... нету... не могу я объяснить. Дело не в том, что меня не возводят в президенты, много денег не дают, чтоб я бизнесменом стал... В общем в массе ничего хорошего не вышло... Иллюзорность, кажущаяся бесцельность и бессмысленность происшедшего - явления не новые. Точно те же ощущения переживали ветераны обоих мировых войн, потому что послевоенная жизнь оказалась даже тяжелее военной и к тому же эмоционально намного беднее, скучнее. По всей видимости Люр сетует на заметное сокращение своего поколения, возрастной когорты, что делает его жизнь усеченной по многим измерениям.

Все же наблюдалась буйствующая противоречивость в высказываниях о смысле *искреннего* участия в войне, участия с полной, безоглядной отдачей. *Жена меня спрашивает, если будет новая война - ты пойдешь? А я говорю, еще до ее начала я буду там. Я знаю, что мы все там или передохнем или... ну и что?...* (переходит на арм) *Знаешь, я всегда говорю, пусть мы станем жертвенным скотом ради куска этой сухой земли, зато мы СВОЮ землю топчим, мы свою родню в своей земле хороним. Никто наши камни не ломает* (подразумеваются надгробья - Н. Ш.) *и никто эти идиотские надписи красками не пишет. Какие-то лысые ублюдки*[1]*...*

Хотя открытых признаний не прозвучало, но ветераны рассчитывали не только на всеобщее признание, уважение, престиж, но также на общественные позиции, хорошую работу после войны - то есть на моральную и материальную компенсации. Причем хотели получить все моментально, одним махом. Вместо этого боевые награды самой высокой степени получили *люди, толком даже не воевавшие...* Кумовство, непотизм, блат захлестнули всю сферу распределения наград, позиций, пенсий. Можно только вообразить себе каких невероятных усилий стоило властям произвести разоружение в атмосфере подобного отношения ветеранов и чиновники прибегали часто к крайним мерам, умножающим травмированность. *В конце 1995 началось всеобщее разоружение. Все как-то сразу переменилось. Посты уже были законные, с колючей проволокой, органы, милиция заработали. Стали отбирать у кого трофейные автоматы, снаряды, гранатометы. Типа, война окончилась, а то потом начнете друг друга стрелять. Там уже не смотрели, воевал-не воевал. Инвалидов с коляски швыряли, избивали, чтоб оружие вернул и анашу не курил... А я, признаться, сидел на анаше... предлагали людей сдать,*

[1] *Имеются ввиду скинхеды и ура-патриоты в России*

кто продавал анашу. Я этого не сделал... (Эрик). Такой язык и манеры сильно отличались от того, КАК с ними разговаривали и обращались, когда в них нуждались и когда их молодые тела, зоркие глаза и искренние порывы были использованы как ресурс для победы и выхода из кризиса. Такого рода авторитарные подходы, *закручивание гаек* не просто усугубляли проявления синдрома, но прямо выталкивали ветеранов за пределы новоиспеченного государства, построенного их руками и их телами. Опыт полученный ими на чужбине (обычно в России) сильно отличался от военного, и часто это бывало другим видом рисковых практик хождения по краю. С другой стороны они оказывались в своего рода tabula-газа-среде, где над ними не давлел их биографический багаж и с ними обращались как с потенциально «нормальными», что в общем-то чрезвычайно помогло их стабилизации и реинтеграции в мирные условия.

Большинство ветеранов после войны постоянно шли на конфронтацию с властями, теряя часто чувство Реальности и не желая считаться с условиями социальной игры. Практически все ветераны, великолепно приспособленные к ситуациям опасности, чрезвычайно трудно приспосабливались к нормальной жизни. Фронтовой максимализм[1] и ценности они переносили в мирную жизнь, проявляя крайнюю негибкость. Мир как-то бескомпромиссно и без полутонов стал делиться на черное и белое, а чувство социальной справедливости как-то особенно резко обострилось. Сказать к чести властей, они старались изо всех сил быть жизнеутверждающими и жизнеспособными, хотя вековые привычки патримониальности, конечно, никуда не делись.

...Мне сделали предложение, что новый генеральный прокурор Нагорного Карабаха (НК) ищет... хочет собрать новую команду для своей личной охраны. В общем меня ему рекомендовали. Я пошел туда, в общем разговорились. Слово за слово, в общем. Я чувствовал, что он тянет меня на откровенность, чтобы понять мое нутро, что я на самом деле из себя представляю. Ну он себя нормально так повел, без всякого снобизма, молодец... И раз, он мне резко задает вопрос: что бы ты сделал если бы тебя на один день поставили президентом НК? я говорю - за это время ничего невозможно. Он - ну представь. Я - без проблем, я вообще-то сторонник крайних радикальных мер, я бы собрал всех этих вот миллионеров, которые за два года приобрели и построили черт его знает какие дома, особняки и какие машины, которые стоят от 60 000 евро и дальше до 250 000... собрал бы их всех, вытряс бы все эти деньги и вложил бы все это, все их имущество в экономику страны и постарался бы поднять... потому что, как сказал один

---

[1] Сенявская Е., ***Войны 20 столетия: социальная роль, идеология, психология.*** http://archive.1september.ru/his/1999/his43.htm *Дата просмотра 19.08.2006*

мой знакомый, сделать хорошей жизнь 60 тысяч человек - это вообще не проблема. ...Когда мы прощались, он пожал мне руку и говорит: знаешь, человек во-от с такими показателями как ты или слишком искренний, или конкретный лгун... на этом мы расстались. В общем в один момент я думал, что он может быть все-таки не такой как все они, а потом... они все из одного теста - чиновники, бюрократы - им не нужны прямые люди. Им нужны лицемеры.

Я и это сказал генпрокурору. Сказал: вон те женщины, которые не находят другого выхода как стать недобродетельными (lerphuthyun anel), чтобы суметь прокормить детей, концы с концами свести. А их мужья такими мужиками были, в войне погибли, но у них выхода нет. А между тем такие люди живут, пристраиваются. Вот это я бы тоже уладил, если бы был президентом. А он мне в ответ: ну мы же помогаем им. А я говорю, да ладно вам, господин генеральный прокурор, есть вопросы, в которых не помогать надо, а просто этими вопросами конкретно надо заниматься, брать и решать их. Мамой клянусь, я сказал ему это. Разошелся немножко, мат вставлял... клянусь, разозлился. Ну я, ты меня знаешь, эмоциональный, фазы сбросило, глаза вот такие. Мат-перемат... Уже наплевать, я уже знаю... я свое зато скажу. И сказал.

Да, парень-дорогой (tga-jan), есть логика в том, что ты говоришь – он мне.

- Я знаю, я же не просто так говорю, все из жизни взято.

Впрочем послевоенные пертурбации, перераспределения власти обнаружили ее иррациональную непоследовательность. Один из ветеранов использовал метафору *шлюха-власть*. С одной стороны необходимо было укреплять армию, чтобы закрепить победу, с другой стороны надо было справиться с экономическим и прочими кризисами, с безработицей. Ситуации постоянно переопределялись после войны. *В 1998 пошел снова служить в спецвойска, уже конкретно. Ели змей и черепах... ну вся эта заунывная песня. Потом нас снова расформировали, потому что нашу группу создал Бабаян Самвел, наш бывший главнокомандующий. Когда его низвели с его поста, пришел к нам замкомандующий Мовсес Акопян и говорит - извините, дамы и господа, но вы не нужны нашей родине... В общем у нас у всех почти крыша поехала. Как так, нас два года готовили... инструктора к диверсионно-разведывательной работе... нам два года твердили, что мы диверсанты, разведчики, убийцы и вот в один прекрасный день после такой психологической и физической подготовки нам говорят, что вы не нужны государству. А что мы будем делать когда выйдем отсюда*!?(выходя из себя) *На что мы годны!?...*

Приведенные в тексте выжимки из интервью довольно четко представляют бинарные устремления в психологическом потенциале участников войны. Какая из двух тенденций - созидательная или разрушительная - окажется доминирующей в мирных условиях, напрямую видимо зависит от политической культуры в обществе, от его отношения к ветеранам и состояния общества в целом. Роль социальных интституций в преодолении ПТСР непомерна[1]. Общество, отвернувшись от проблем ветеранов войны, ставит их в такие условия, когда они вынуждены искать применение своим силам, энергии и весьма специфическому опыту там, где, как им кажется, они нужны, где их понимают и принимают такими, какие они есть: в армии, в силовых структурах, в мафиозных группировках.

ПТСР при определенных обстоятельствах может стать пожизненным диагнозом. Но мировой опыт переживания военных неврозов показывает, что вопрос чаще стоит скорее *КАК* большинство людей все-таки быстро справляются и реинтегрируются в нормальную жизнь? чем ПОЧЕМУ случаются ПТСР? Многочисленные симптомы посттравматического стресса, к счастью, можно преодолеть терпеливым залечиванием, да и просто эмпатическим понимающим общением, постепенно сводя на нет каждый из них, соединяя усилия больного, его близких и профессионалов. Но почему одни ветераны справились с недугом сами без постороненней помощи и сравнительно быстро, другие нет - это довольно сложный вопрос. Среди детерминант, создающих различия в переживании травмы, называют индивидуальную переносимость, которая косвенно или прямо сопряжена с фактором генетической уязвимости. Несмотря на подчас откровенно соматические реакции пострадавших, мне этот фактор кажется сам чрезвычайно уязвимым (попахивает стигматизирующим ломброзианством и может легко стать критерием социального исключения) при сравнении с причинами классовой/ социальной природы. Послевоенные жизненные траектории ветеранов действительно сильно зависят от того, кто такие их родители, но скорее в социальном плане, чем в биологическом/генетическом.

---

[1] *Показателен в этом смысле пример ветеранов американских Навахо и Зуни после Второй мировой войны. Согласно исследованиям, параллельно проведенными двумя американскими антропологами в резервациях Навахо и Зуни, отношение к ветеранам культурно обусловлено и на это влияют социокультурная система с комплексом нравов, ценностей и опыта войн. Мобильные, адаптивные, открытые в отношении остального мира с их ценностями «фамилистической индивидуальности» Навахо окружили своих ветеранов вниманием и уважением, открывая их доступы к различного рода общественным ресурсам и придавая их опыту социальную престижность. Негибкие, закрытые в отношении остального мира и конформные Зуни с их сильной коммунальной ориентацией изолируют и депривируют своих ветеранов. См.: Adair J., Vogt E. Navaho and Zuni Veterans: a Study of Contrasting Modes of Culture Change. American Anthropologist October- December,1949 New Series, Vol. 51 # 4, Part 1. pp. 547-561*

Апофеоз войны

Любая война имеет для со/общества массу разрушительных последствий. Рутинными реалиями сегодня стали «звенящие» люди, которые не могут пройти контроль безопасности ни в одном аэропорте мира. Ремни со стальными бляхами, железные пуговицы и монеты тут не при чем - звенят неизвлеченные из их тел осколки. *Потерянное* поколение войны - это люди, сошедшие со своего «нормального», культурного «возрастного расписания» жизненного пути, и которым навязанное «государственное» расписание сбило такт и ход. Члены такого общества еще не один год мыслят реальность в терминах войны. Особенности милитаризованного сознания в Карабахе в том, что война не закончена и может начаться снова в любую минуту. В 1994 было заключено перемирие на десять лет и срок истек в 2004. Именно поэтому все каналы массовой информации транслируют идеи милитаризма: танцы, песни, поэзия представляют собой по содержанию сплошную апологетику войны и подвига. Это дает длящийся эффект психологии военного времени. Самое грустное, это не минует детей. В 2001 г в Мартуни я записала в своем полевом дневнике комичный разговор между моей дочерью и соседской девочкой, детьми 7 и 10 лет.

Мануш: Маргуль, а что твоя мама в доме делает?

Маргарита: Гранат чистит...

Мануш: (с ужасом вскинув брови) Вай! А она не боится, что взорвется?

Маргарита: Почему? Для салата же [чистит].

Однако уже в тот же год я обратила внимание на сопутствующие психосоциальные эффекты и последствия войны. С одной стороны милитаризация детства несет в себе опасность воспроизводящейся травмированности, с другой - избавление от комплекса жертвы. В современном Карабахе на сетования старших, что *всю нашу историю турки* (в армянском языке общий этноним для турок и азербайджанцев) *нас преследовали,* дети недоуменно возражают - *Турки? Нас? Это невозможно.* В конечном исходе, тем самым, комплекс жертвы замещается милитаризмом и бравадой. К беде всех вовлеченных сторон, цикл насилия отнюдь не прекратился и, наверное, вряд ли прекратится, пока мир мыслится в концептах победителей и побежденных, но карабахская война для армян всего мира стала в какой-то мере символическим разрешением травмы. По-видимому, жертвенность трансформируется в горделивый, агрессивный стиль доминантной мужественности. А может, агрессивная маскулинность и есть ответ, или альтернатива тому, чтобы не быть сломленными.

Заключение

Итак, если суммировать результаты исследования, которые были перепроверены автором в ходе дополнительных поездок в летние сезоны 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008 и 2009 гг., можно подвести следующие итоги.

Исследовательским результатом первой главы, описывающей посредством обыденных дискурсов и фольклорных текстов механизмы взаимодействия на уровне «Язык-Власть», стало то, что делаются видимыми функции языка (и шире дискурсов) как инструмента власти. Наиболее прозрачны эти языковые игры в традиционно ориентированном сообществе, каковым является карабахское. Материалы этой главы отражают связь между дискурсом и идеологией патриархата, властью мужчин. Подспудные и явные коннотации, закрепленные в общественном сознании как данность, сообщают крайнюю поляризованность этого сознания. В то же время последние события и связанные с их обсуждением дискурсы демонстрируют слабые проявления альтернативных речевых практик, оценивающих людей независимо от пола. При этом сопротивление среды колоссально.

Вторая глава дает «плотное» описание наиболее встречаемых в обществе статусов в призме категорий морали/ценностей, публичного/приватного, отношение к собственности/владению имуществом, отношение к труду/ власти. Распространение всех этих отношений на женщину прямо зависят от совокупности факторов, таких как класс, образование, возраст, тип семьи, в которой она живет, степень приверженности мачистско-маскулинным идеалам членов ее семьи, также ее собственные качества - гибкость/ригидность. Что касается вдов, их удел зависит как минимум от пары мощных факторов - это материнство и патрилокальность брака. В то же время оба эти фактора смягчают участь вдовы-структурной/легитимной жертвы возрождением старинного обычая левирата.

Выводы третьей главы на первый взгляд парадоксальны. Они связывают выбор разведенной женщины военной стези с материнством и/или социальным оправданием своего существования в большей степени, чем с высоким национально-патриотическим воспитанием. Активная женщина- воин фактом своего существования разрушает основания господствующей мужской идеологии (как известно, укрепляющейся, нежели слабеющей в результате победоносной войны), хотя в условиях экстремальной необходимости помощь женщины принимается и признается. Другое дело после войны - женщина-воин маргинализируется, теряя все свои очки, наработанные в ходе войны.

Следующая группа женщин, детально описанная в этой же главе, - это жены мигрантов, вдовы фактические, но не юридические. Описание этой группы женщин наиболее зримо отражает процессы трансформирования

гендерных отношений. Правила традиционного общества, дающие осечку в условиях крайней нехватки ресурсов, порождают самые неожиданные по меркам данного общества жизненные стратегии. Миграция в современных условиях послевоенного Карабаха, с одной стороны, усугубляет положение женщин, с другой, создает условия для субъективации женщин, разрушая идеалы «патриархальной» женственности и подспудно ослабляя институты семьи и рода. Именно в этой сфере можно говорить о серьезном прорыве модернистского дискурса в пику традиционалистскому.

Последняя глава посвящена молодым людям, почти детям, так называемому потерянному поколению. Эта группа карабахского общества заняла в этой книге свое законное место в связи с тем, что, точно также как и женщин, их можно классифицировать как «немых», «молчащих», угнетенных. В то же время, именно эта часть книги увеличивает разрыв между этой книгой и жанром «женские исследования», строго говоря. Тем самым привносится иллюзия гендерной симметрии - присутствием в книге мужского «голоса». Пока в свое оправдание скажу так, книга о карабахской/армянской/кавказской маскулинности еще ждет своего часа.

Описывая траектории гендерных трансформаций посредством озвучивания истории «молчащих», «немых» групп, автор пыталась охватить исследуемое социальное поле, по меньшей мере, в двух ипостасях: в относительно стабильном состоянии и в экстремальных, военных реалиях. Исследуемое социальное поле ломается как минимум дважды: перестройка с ее децентрализацией властных институтов и война с ее кровавыми последствиями.

Несмотря на мрачность картины, которая очертилась в результате исследования, люди выступают в повседневной жизни активными агентами, а не пассивными объектами культуры, своего социального окружения, не только задающего нормы, но подчас выполняющего репрессивные дисциплинарные практики. Стратегии людей здесь вовсе не противоречат устоявшимся статусам, поскольку статусы есть механизмы институционального закрепления социальных позиций в этом поле: через институт брака, или патрон-клиентелистские отношения. Стратегии же есть целенаправленное продвижение в социальном поле к желаемой позиции и статусу.

Здесь принимаются в расчет «объективный» характер исходной позиции. Пол/гендер, происхождение, соседство, воспитание, личная история людей - все это факторы, определяющие векторы возможных жизненных стратегий. Люди (агенты, акторы) двигаются в этом поле, как с заданной регулярностью, так и по мере того, как «ломается» поле. Но еще они делают это помимо своей воли. Те, кому есть что терять, занимают умеренные позиции. Именно

поэтому он агент, действующее лицо, актор, поэтому его обычно не «несет по течению», но он выбирает стратегии из ряда альтернативных. Кроме того, есть «идеальная» модель, то самые правила, которые могут существовать по большей части в декларативных преференциях-предпочтениях, но на поверку сильно не соответствовать реальности.

По завершении анализа дискурсов и всевозможных женских статусов в Карабахе обнаруживается некоторое противоречие: несмотря на то, что женщина заметно выдвинулась на передний план на военном и экономическом поприще, идеология на всех значимых уровнях продолжает обслуживать власть мужчин, заполняя все смысловое пространство карабахской культуры. На уровне обыденного сознания, доминирование мужчин по-прежнему воспринимается как естественное, а самоактуализация женщин, - наоборот, как неестественное, экстремальное, случайное. Видение мира женщинами через призму мужских ценностей препятствует организации сколько-нибудь серьезного позиционированного женского движения за эгалитаризм. Более того, большинство женщин не считают себя дискриминируемыми.

Однако здесь уместно, на мой взгляд, упомянуть такой фактор, как слабомодернизированная экономика, “добитая” послевоенными лишениями. Этот существенный факт предполагает нацеленность данного общества на выживание, в котором обычно обходятся без изысков (к последним относятся, в том числе, и феминистские настроения). В то же время изменения в институте вдовства, снижение показателей устойчивости брака, изменение ценностных ориентаций на брачном рынке свидетельствуют о глубоком кризисе идеологии мужского доминирования, исчерпавшей свои символические (но не культурные) капиталы.

Тем не менее, гендерная ситуация в Карабахе, возможно, не скоро изменится. Соответственно, отмеченное противоречие между дискурсом, дискриминационными практиками и достижениями женщин, видимо, не скоро разрешится. Находясь под мощным прессингом традиционализма, женский взгляд зашорен патриархатными категориями и мерками (нередкая ситуация, когда консервативные средства языка не в состоянии угнаться за структурными изменениями реальной жизни, тормозя наступление перемен). Речь идет, по-видимому, о так называемых в феминистской теории ложных представлениях, которые зачастую помогают женщинам выжить. И, кажется, иногда в определенной мере жестоким добиваться прозрения женщин, наталкивать их на открытие феминистской “правды”, поскольку, согласно Фрейду, “в некоторых ситуациях иллюзии необходимы, хотя бы для того, чтобы выжить”. И поскольку конечная цель феминизма все же облегчение

участи женщин, то можно не пытаться пока что-либо радикально изменить, если это освобождение до основания разрушает основы женского же бытия.

В условном делении всех существующих обществ на индивидуалистические (эталон - западные культуры) и коллективистские, рассматриваемое сообщество скорее можно отнести ко второй группе, в которой поощряется конформизм и покорность[1]. Принимая во внимание этот тезис, некоторые ценности иногда невозможно переносить на почву традиционного патриархатного общества, которое еще не готово ни принять, ни тем более переварить, усвоить эти подходы.

По всей видимости, должны созреть условия, появиться и найти своих поклонников некоторые идеи, идущие от противного. Начало уже положено. Об этом свидетельствуют ряд симптоматичных изменений в политической структуре общества, в частности проникновение женщин в высшие сферы власти на гребне военных подвигов и заслуг. Ситуация скорее всего будет постепенно меняться, но очень медленно. И в этом процессе трудно переоценить роль образования, глобализационных процессов (международная сеть, телевидение) и, конечно, экономической и политической стабильности общества.

Этот пункт отмечен и в работах американских исследователей. “Борьба за гендерное равенство может быть также подчинена другим политическим вопросам, в частности, связанным с экономическим или этническим выживанием”[2]. Такая ситуация особенно характерна для многих стран постсоветского ареала, включая и Россию. Например, исследователи феминистского движения высказали мысль, что в России феминизм считается чем-то вроде утопии и менее важен, чем насущные экономические проблемы.

В унисон этим настроениям звучат дискуссии как на публичном, так и на приватном уровнях, которые проблематизируют вопрос актуализации гендерного неравенства в выбранном регионе. Как считают многие информанты и ученые регионального уровня, постановка такого рода “проблем” наряду с остро стоящими здесь вопросами, связанными с послевоенным восстановлением хозяйства, презентацией себя в качестве молодого независимого государства на международном уровне, в конце концов, с вопросами обороны, предотвращения новой эскалации военных действий, не просто неуместна, но расценивается как раскол единого национального фронта.

---

[1] *Hui & Triandis,1986; Hofstede G. 1984. Culture’s consequences: International differences in work-related values. Newbury Park, CA: Sage. Цит. по. Берн Ш. Гендерная психология. М. 1997. С. 174*

[2] *Margolis, D. R. 1993. Women’s movements around the world: Cross-cultural comparisons. Gender and Society, 7. P. 379-399*

Так, нацие-строительство, процесс, который наиболее явно наблюдается в последние годы в Карабахе, вызывает к жизни проблему конфликтного пересечения полей этничность-гендер. Наиболее определенно и артикулированно эта идея отразилась во фразе помощника президента НКР по культурным вопросам Жанны Галстян. На вопрос автора, что она думает о женской солидарности в регионе, она с плохо скрываемым возмущением ответила вопросом на вопрос: «Зачем делить нацию на мужчин и женщин?» (Интервью от 13.10.2004. Степанакерт).

На этом историческом фоне, когда на повестке дня стоит вопрос элементарного выживания, постановка проблем гендерного характера представляется, по меньшей мере, надуманной. Однако, это не так. В настоящем исследовании не ставилась задача прямого, активного политического действия, направленного на «реформу» гендерных отношений. Скорее здесь были подняты вопросы, связанные с концептуальной и аналитической несоразмерностью обобщающей междисциплинарной теории, позволяющей не замечать проблематизируемое в работе вынужденное «молчание» определенных социальных групп. Проблема эта сама по себе огромна, и вопрос состоит в том, с каким инструментарием следует подходить к ее решению, чтоб разблокировать свободное выражение женского взгляда (перспективы) на уровне обычного языка; попытаться подорвать основы этого «молчания», «фрустрированной коммуникации».

Библиографический список

1. Abrahamian L. *Civil Society Bom in the Square: The Karabagh Movement in Perspective. In: The Making of Nagorno-Karabagh: From Secession to Republic / Ed. by Levon Chorbajian. Houndmills, Basingstoke: Palgrave, 2001. Pp. 116-134.*
2. Abu-Lughod, *Lila Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society. University of California Press Berkeley & Los Angeles London. 1999.*
3. Ardener, Edwin. *Belief and the Problem of Women. In: S. Ardener, ed.,* Perceiving Women. *London: Dent, 1975.*
4. *Armenian Women in a Changing World.* Papers Presented at the First International Conference of the Armenian International Women's Association. Ed. by B.Merguerian, D. Jafferian. AIWA Press. Belmont, Massachusetts, 1995.
5. *Astourian, Stephan H. In Search of Their Forefathers: National Identity and the Historiography and Politics of Armenian and Azerbaijani Ethnogenesis. In: Nationalism and History: The Politics of Nation Building in Post-Soviet Armenia, Azerbaijan and Georgia. Ed. by Donald V. Schwartz and Razmik Panossian. Totonto: Univ. of Toronto, 1994. Pp. 41-94.*
6. Boxer, *Marilyn. For and about Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States. In: N. Keohane, M.Rosaldo and B. Gelpi, eds., Feminist theory: A Critique of Ideology. Brighton: Harvester Press, 1982.*
7. Connel R. W. *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge: Polity Press, 1987.*
8. *D'Amico F. Feminist Perspectives on Women Warriors. In: Peace review. A Transnational Quarterly. 1996, V.8, № 3.*
9. Dudwick N. *Nagorno-Krabakh and the Politics of Sovereignty. In Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the Histrory of Armenia, Azerbaijan, and Ceorgia. Ed. By R.G. Suny. Ann Arbor The University of Michigan Press, 1996.*
10. Dudwick N. *Out of the kitchen into the crossfire: women in independent Armenia. In: Post-Soviet women: from the Baltic to Central Asia. Cambridge University Press.*
11. *Dudwick N. Postsocialism and the Fieldwork of War. In Fieldwork Dilemmas. Anthropologist in Postsocialists States. Ed. By H. G. De Soto and N. Dudwick. The University of Wisconsin Press, 2000.*
12. Eisenstadt S. N. *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism. London: Sage, 1973.*
13. Evans-Pritchard E. E. *Some collective expressions of obscenity in Africa. London, 1965.*
14. Granovetter M. S. *"The Strength of Weak Ties:" A Network Theory*

Revisited. In: Sociological Theory, Vol. 1 (1983).

15. Hofstede G. *Culture's consequences: International differences in work-related values. Newbury Park, CA: Sage, 1984.*

16. Ishkhanian A. *Mobile Motherhood: Armenian Women's Labor Migration in the Post-Soviet Period. (LSE).*

17. Kosmarskaya N. *Post-Soviet Russian Migration from the New Independent States. In: Engendering Forced Migration. Theory and Practice. Ed. By Doreen Indra. Berghahn Books. New York-Oxford, 1999.*

18. *Macmillan Dictionary of Anthropology / Charlotte Seymour-Smith. Macmillan Reference Book, 1993.*

19. Margolis D. R. *Women's movements around the world: Cross-cultural comparisons. In: Gender and Society, Vol. 7 (1993). Pp. 379-399.*

20. Moore H. *Gender and Status: Explaining the Position of Women. In: Feminism and Anthropology. Polity Press. 1994.*

21. Mouradian C. *The Mountainous Karabagh Question: Inter-Ethnic Conflict or Decolonization Crisis? In: Armenian Review, Vol. 43 (1990).*

22. Pilkington H. *Migration, Displacement and Identity in Post-Soviet Russia. Routledge. London and New York. 1998.*

23. *Rohrlich-Leavitt, Ruby; Sykes, Barbara; Weatherford, Elizabeth. Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives. In: Rayna Reiter, ed.; Toward an Anthropology of Women. New York: Monthly Review Press, 1975.*

24. Ruddick S. *Maternal Tninking. Towards a Politics of Peace. Boston. 1995.*

25. Said E. *Orientalism. Penguin Books, 1995.*

26. Scheper-Hughes N. *Death Without Weeping. Berkeley Los Angeles London. 1992.*

27. Scheper-Hughes N. *Maternal Thinking and the Politics of War // Peace review. A Transnational Quarterly. 1996,V.8, № 3.*

28. Smadar, Levie The Poetics of Military Occupation. Mzeina Allegories of Bedouin Identity Under Israeli and Egyptian Rule. Un-ty of California Press Berkeley Los Angeles. 1990.

29. Suny, Ronald Grigor. Looking Toward Ararat: Armenian in Modern History. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1993.

30.Suny, Ronald Grigor. Nationalism and Democracy in Gorbachev's Soviet Union: The Case of Karabakh. In: Michigan Quarterly Review. Vol. 28, No. 3 (1989). Pp. 15-36.

31. Tchilingirian H. *Nagorno Karabagh: Transition and the Elite. In: Central Asian Survey. Vol. 18, No. 4 (1999).*

32. Tchilingirian H. *A Theology of War: Faith and Evangelism in Karabakh. A conversation with Bishop Barkev Mardirossian. In: Window Quarterly (San Jose,*

CA), Vol. 4, No. 1 (1994).

33. Tchilingirian H. *On Campus in Karabakh. In: Armenian International Magazine. 1996, March: 35.*

34. Tchilingirian H. *Religious Discourse and the Church in Mountainous Karabagh 1988-1995. In: Revue du monde armenien moderne et contemporain, No. 3 (1997).*

35. *Voice of Armenian Women. Papers Presented at the International Conference on Armenian Women. Paris,France. Ed. By Barbara Merguerian Yerevan State Un-ty and Joy Renjilian-Burgy Wellesley College. AIWA Press, 2000.*

36. *de Wall Thomas Black Garden: Armenia and Azerbaijan at War and Peace. New York, 2003.*

37. Weiss D. *Kurica ne ptiza, (a) baba ne celovek. In: Slavische Linguistik. 1987.*

38. *Woman and Military Conflict. War in the Karabakh. Edited by A. Mkhitaryan and M. Ohanyan. Yerevan: Youth Center for Gender Studies,*

1999. *162 p.*

39. Yuval-Davis N. *Gender and Nation. SAGE Publications. London-Thousand Oaks-New Delhi. 2003.*

40. Абрамян Л. А. *Беседы у дерева // Обычаи и культурнодифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979. С. 55-85.*

41. Абрамян Л. А. *Первобытный праздник и мифология. Ереван: АН Арм. ССР, 1983.*

42. Абрамян Л. А. *Оскорбление и наказание: слово и дело // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.*

43. Абрамян Л. А. *Тайная полиция как тайное общество: страх и вера в СССР // ЭО. №5. 1993.*

44. Абу-Лугход Л. *Полевые исследования послушной дочери // Женская устная история: гендерные исследования / Сост. А. Пето. Б.: «Центр издательского развития», 2004.*

45. Арутюнов С. А. *Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989.*

46. Арутюнян Л. *Жемчужины арцахского фольклора. Ереван. 1991 (на арм. яз).*

47. Балибар Э., Валлерстайн И. *Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: Logosaltera, 2003.*

48. Барт Р. *Фрагменты речи влюбленного. М.: Ad Marginem, 1999.*

49. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. М.: “Медиум”, 1995.*

50. Берн Ш. *Гендерная психология. М., 1997.*

51. Берто Д. *Полезность рассказов о жизни для реалистичной и значимой социологии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997.*

52. Бредникова О. *Женская трудовая миграция: смена гендерных контрактов?// Гендерные отношения в современной России: исследования 1990-х гг. Самарский университет. 2003.*

53. Брубейкер Р. *Купер Ф. За пределами "идентичности" // Ab Imperio, № 3. 2002.*

54. Бурдье П. *Социальное пространство и генезис "классов" // Бурдье П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.*

55. Бурдье П. *Социология политики. М.: Socio Logos, 1993.*

56. Ван Геннеп А. *Обряды перехода. М. 1999.*

57. Варданян Л. М. *Степан Данилович Лисициан (1865-1947 гг.) // СЭ. №6. 1986.*

58. *В движении добровольном и вынужденном. Постсоветские миграции в Евразии. Под ред. Вяткина А.Р., Космарской Н.П., Панарина С.А.. М.: "Наталис". 1999.*

59. Витковская Г. *Постсоветские миграции, "женевский процесс" и гражданское общество в России (http://pubs.camegie.ru/briefmgs/2000/issue08-00.asp) Дата просмотра 19.07. 2003.*

60. Волкова Н. Г. *Ингило // ПИИЭ. 1977. М.: "Наука", 1979.*

61. Газиян А. С. *Арцах // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Вып. 15. Ереван: АН Арм. ССР. 1983 (на арм. яз).*

62. Газиян А. С. *Устное народно-поэтическое творчество Арцаха (обзор) // ВОН, №7, АН Арм. ССР. Ер. 1990 (на арм. яз.).*

63. *Гендерная динамика современного общества. Женщины Армении в 21м веке. Материалы конференции. Цахкадзор, апрель, 2000. Ереван: Ассоциация женщин с университетским образованием, 2000.*

64. Гладарев Б. С. *Дневниковый метод в изучении социальных сетей // Социология: 4 № 14, М., 2002. С. 53-69.*

65. Городникова М. Д. *Гендерный аспект обращений как фактор речевого регулирования. Гендерный аспект перевода // Гендер как интрига познания. Сб. ст. М.: "Рудомино", 2000.*

66. Гофман И. *Гендерный дисплей // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Под ред С. Жеребкина. Харьков, СПб.: «Алетейя», 2001. Ч. 2.*

67. Гофман И. *Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц. Кучково поле, 2000.*

68. Гощило Е. И. *Вдовство как жанр и профессия в России // Семья, гендер, культура. М., 1997.*

69. Гучинова, Э-Б., Шахназарян Н. *Гендерные стереотипы армян Арцаха // Проблемы исследования семьи. Материалы республиканской научной сессии, посвященной памяти Э. Т. Карапетян. Ереван, 2001.*

70. Динелло Н. *От плана к клану: социальные сети и гражданское общество // http:www.prof.msu.ru/book3/din.htm (дата просмотра: 22.05.04.)*

71. Дэвис Н. З. *Возвращение Мартена Герра. М.: Прогресс, 1990.*

72. Жельвис В. И. *Инвектива: мужское и женское предпочтения // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: "Наука", 1991.*

73. *Женщины в развитии: гендерные проблемы современного общества (по результатам социологического опроса). Ереван: Центр гендерных исследований Ассоциации женщин с университетским образованием, 1999.*

74. Жеребкина И. *Женское политическое бессознательное. СПб., 2002.*

*75.*Здравомыслова Е. *Гендерное гражданство в советской России - практики абортов // Социальная политика в сравнительной перспективе. Под ред. Т. Григорьевой. СПб.: Санкт-Петербургский университет (в печати)].*

*76.*Здравомыслова Е. *Темкина А. Введение. Феминистский перевод: текст, автор, дискурс // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2000.*

77. Здравомыслова О. *Российская семья в 90-е годы: жизненные стратегии мужчин и женщин // Гендерный калейдоскоп. М., 2002.*

78. Иригарэ Л. *Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Харьков: ХЦГИ; СПб.: "АЛЕТЕЙЯ", 2001. Ч. 2.*

79. Карпов Ю.Ю. *Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.*

2001.

80. Карпов Ю. Ю. *Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб. 1996.*

81. Клакхон К. *Странные обычаи // Клакхон К. Зеркало для человека. СПб.: Евразия, 1998.*

82. Клименкова Т. А. *Насилие как основа культуры патриархатного типа. Гендерный подход к проблеме // Гендерный калейдоскоп. М.: Academia, 2002.*

83. Козлова Н. Н., *Сандомирская И. И. Я так хочу назвать кино. "Наивное письмо": опыт лингво-социологического чтения. М.: Гнозис, 1996.*

84. Кокберн С. *Пространство между нами. Обсуждение гендерных и национальных идентичностей в конфликтах. М.: Идея-прес. 2002.*

85. Коннел Р. *Основные структуры: труд, власть, катексис (Из работы "Гендер и власть. Общество, личность и политика по отношению к полу" //*

Трансформация гендерных отношений: западные теории и российские исследования. Учебные материалы Российской летней школы по гендерным исследованиям (1-12 июля 2003 г., Самара).

86. Коннелл Р. *Современные подходы // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2000.*

87. Космарская Н. П. *"Женское измерение" вынужденной миграции и миграционное законодательство России. М., 1998.*

88. Крылов А.Б. *Как в Карабахе землю делили // Новая политика. Интернетиздание. www.novopol.ru (дата просмотра 19.08.2004).*

89. Кузнецов И. В. *Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М.: "Восточная литература" РАН, 1995.*

90. *Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры) /* Маркарян Э.С., Арутюнов С.А., Барсегян И.А., Енгибарян С.Е., Мелконян Э.Л., Мкртумян Ю. И., Сарингулян К.С. *Ереван, Издательство АН Армянской ССР, 1983.*

91. Курбатов В. И. *Современная западная социология. Ростов-на-Дону, 2001.*

92. Лакофф Р. *Язык и место женщины // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Харьков, СПб.: Алетейя, 2001. Ч. 2.*

93. Лалаян Е. *Труды. Ер. 1988 (на арм. яз.).*

94. Лисицян С. *Армяне Нагорного Карабаха. Этнографический очерк. Ереван: АН Армении, 1992.*

95. Мкртчян А. А. *Межэтнические контакты в Нагорном Карабахе (вторая половина XIX - начало XX в.) // Межэтнические контакты и развитие национальных культур. Институт этнографии М.: АН СССР. 1985.*

96. Мкртчян А. А. *Общественный быт армян Нагорного Карабаха (вторая половина XIX - начало XX вв.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, 1988.*

97. Мур Г. *Феминизм и антропология: история взаимоотношений // Введение в гендерные исследования. Харьков, СПб: "Алетейя", 2001. Ч. 2.*

*98.*Оганян М., Мхитарян А. *Женщина и вооруженный конфликт. Война в Карабахе // ГИ. № 6. Харьков. 2001.*

99. Петроне К. *Герои и пол. Подвиги советских летчиц в 1930-е годы. // Семья, гендер, культура. Отв. ред. В.Тишков. М., 1997.*

100. Погосян С. *Армянка и национально-освободительное движение // Традиции и инновации в армянской культуре. Ереван. 1998. С. 36-39 (на арм. яз.).*

101. Попов А. А. *Об учете гендерного аспекта в лексикографическом кодировании // Гендер как интрига познания. Сб. ст. М.: "Рудомино", 2000.*

102. Потапов В. В. *Попытки пересмотра гендерного признака в английском языке // Гендер как интрига познания. Сб. ст. М.: Изд. “Рудомино”, 2000.*

103. Пушкарева Н. Л. *Гендерная методология в истории // Гендерный калейдоскоп. М., 2002.*

104. Руус Й. П. *Контекст, аутентичность, референциальность, рефлексивность: назад к основам автобиографии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997.*

105. Сенявская Е. *Войны 20 столетия: социальная роль, идеология, психология. http://archive.1september.ru/his/1999/his43.htm Дата просмотра 19.08.2003.*

106. Сергеева Г. А. *Об обычае избегания у народов Грузии // ПИИЭ. 1974. М.: “Наука”, 1975.*

107. Сергеева Г. А. *Этнографические наблюдения в Азербайджане // ПИИЭ. 1982. М.: “Наука”, 1986.*

108. Сиксу Э. *Хохот Медузы // Введение в гендерные исследования. Харьков ХЦГИ. СПб.: “АЛЕТЕЙЯ”, 2001. Ч. 2.*

109. Смирнова Я. С. *Положение «старшей» женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование // КЭС. Вып. 8. отв. ред. Гарданов В. К. М. «Наука», 1984.*

110. Соловьева Л. Т. *К изучению современной сельской семьи у грузин // Новое в этнографии. Вып. 1. М.: “Наука” 1989.*

111. Спендер Д. *Мужчина создал язык // Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Харьков, СПб.: Алетейя, 2001. Ч.2.*

112. Тартаковская И. Н. *Социология пола и семьи. Самара, 1997.*

113. Тер- Саркисянц А. Е. *Армяне. История и этнокультурные традиции. М. “Восточная литература”, РАН 1998.*

114. Тер-Саркисянц А. Е. *Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина 19 нач. 20 в.) 1989.*

115. Тер-Саркисянц А. Е. *Изучение структуры сельской семьи у армян // ПИИЭ. 1983. М. 1987.*

116. *Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян Нагорного Карабаха” // КЭС Вып. 1976;*

117. Тер-Саркисянц А. Е. *Новое и традиционное в современном быту армян Нагорного Карабаха // 1975. М.1977.*

118. Тишков В. А. *Гендерные аспекты глобальных трансформаций и конфликтов // Семья, гендер, культура. Отв. ред. В. А. Тишков. М., 1997.*

119. Тишков В. А. *Реквием по этносу. Исследования по социально-*

культурной антропологии. М.: Наука. 2003.

120. Фисун, А. *Политико-режимная трансформация Украина: дилеммы неопатримониального развития. Киев: Стилос, 2002.*

121. Фуко М. *Использование удовольствий История сексуальности. СПб. Академический проект. 2004.*

122. Халеева И. И. *Гендер как интрига познания // Гендер как интрига познания. Сб. ст. М.: "Рудомино", 2000.*

123. Хобсбаум Э. *Век империи 1875-1914. Ростов-на-Дону, 1999.*

124. Ходоров Н. *Психодинамика семьи // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. СПб., 2000.*

125. Чеснов Я. В. *Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении // ПИИЭ. 1980-1981. М.: "Наука", 1984.*

126. Чеснов Я. В. *Представления о человеческом теле в традиционной абхазской культуре // Новое в этнографии. Вып. 1. М.: "Наука" 1989.*

127. Чеснов Я. В. *Женщина и культурогенез // Семья, гендер, культура. Отв. ред. В. А. Тишков. М., 1997.*

128. Четерян В. *Малые войны и большая игра. Ереван: Кавказский институт СМИ, 2003.*

129. Эльштайн Дж. Б. *Императивы приватного и публичного // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. СПб., 2000.*

130. Ямсков А.Н. *Традиционное землепользование кочевников исторического Карабаха и современный армяно-азербайджанский этнотерриториальный конфликт // Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе. Под ред. М. Б. Олкотт и А. Малашенко. М., Московский Центр Карнеги.1998.*

Список сокращений

АН Арм. ССР - Академия Наук Армянской Советской Социалистической Республики

АН СССР - Академия Наук Союза Советских Социалистических Республик

ВОВ - Великая Отечественная война ВОН - Вестник общественных наук ГИ - Гендерные исследования ИЭ - Институт этнографии

ЗАГС - Законодательные акты гражданского состояния

КЭС - Кавказский этнографический сборник

НАН РА - Национальная Академия Наук Республики Армения

НКАО - Нагорно-Карабахская автономная область

НКР - Нагорно-Карабахская Республика

ПИИЭ - Полевые исследования института этнографии

РА - Республика Армения

РАН - Российская Академия Наук

СМОМПК - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

СЭ - Советская этнография

ХЦГИ - Харьковский центр гендерных иследований

ЭО - Этнографическое обозрение

BBC - British Broadcasting Corporation

LSE - The London School of Economics and Political Science

IWPR - Institute for War and Peace Reporting

«Արցախի ժողովրդագիտությունը» մատենաշարի նախորդ հատորների բովանդակությունը

Ազգագրություն, Հատոր 1(1), Ստեփանակերտ, 2019

Երկու խոսք 3

Ներածություն 6

Լալայան Ե.
Վարանդա. Նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար 50

Константинович
Шуши 238

Григоров Н.
Село Саров Елисаветпольской губернии Джеванширского уезда 244

Давидбеков И.
Село Гадрут Елисаветпольской губернии, Джебраильскаго уезда 251

Израелов Г.
Домашнее воспитание армян Джеванширского уезда Елисоветпольской губернии 279

Израелов Г.
Описание минерального источника Истису (Теплый ключ), Елисаветпольской губернии, Джеванширского уезда 280

Погосов М.
Тамерлан по рассказам джеванширских армян 282

Промысловыя занятия в некоторых населенных пунктах Закавказья 285

Зедгенидзе Я., Захраб-беков С., Тер-Егиазаров А.
Город Шуши 285

Ибрагимбеков Б.
Шушинский уезд: Агдамское общество 338

Погосов М.
Шушинский уезд: селение Туг Шушинский уезд. Селение Мухренес 343

Израелов Г.
Джеванширский уезд. Селение Касапет ……..…….. 345

Давидбеков И.
Джебраильский уезд. Село Гадрут ……..……. 350

Описание кавказского шелководства (Джеванширский уезд, Шушинский уезд, Джебраильский уезд) …… 352

Израелов Г., *Село Касапет Джеванширского уезда Елисаветпольской губернии* ……..... 368

Мелик-Шахназаров Е.
Из древностей селения Ченахчи (Елисаветпольской губернии Шушинского уезда) 379

Джейранов О.
Селение Чайкенд Елисаветпольского уезда той же губернии 383

Осипов Г.
Селение Даш-Алты, Шушинского уезда, Елисаветпольской губернии ……..…….. 409

Деконский А.
Экономический быт государственных крестьян в Шушинской и Джебраильской уездах Елисаветпольской губернии ……...…….. 431

Хан-Агов А.
Экономический быт государственных крестьян Джеванширского уезда Елисаветпольской губернии ……... 568

Зелинский С.
Материалы по народной медицине у армян Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии и Шушинского и Зангезурского уездов Елисаветпольской губернии ……..……..… 644

Заварян С.
Экономические условия Карабаха и голод 1906-1907 гг. ……..…… 668

Երկու խոսք 3

Լիսիցյան Ստ.
Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (Ազգագրական ակնարկ) 5

Лисициан С.
К изучению армянских крестьянских жилищ (Карабахский карадам) 149

Кочарян Г.
Нагорный Карабах 159

Петрушевский И.
О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха 243

Петров В.
Этноботаника Нагорного Карабаха 286

Սեյրան Գ.
Ղարաբաղի տնտեսական կյանքը և նրա հեռանկարները (Տնտեսական աշխարհագրություն) 388

Բարսե (Բարսեղյան)Ս.
Լեռնային Ղարաբաղ (Երկրագիտական համառոտ ձեռնարկ) 461

Տեր-Գասպարյան Ռ.
Շուշի քաղաքը 538

Կիսիբեկյան Ա.
Հուշեր 631

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք ……..….. 3

Ղահրամանյան Կ.
Օջախի գիրք. Նշխարներ 5

Мкртчян А.
Общественный быт армян Нагоного Карабаха
(вторая половина XIX– начало XX в.) 65

Тер-Саркисянц А.
Армяне Нагорного Карабаха..... 177

Բաղդասարյան Ն.
Վարչաքաղաքական և սոցիալ-տնտեսական կացությունը
Ղարաբաղում 1813-1867 թթ. 455

Шахназарян Н.
В тесных обьятиях традиции: патриархат и война 537

ԱՐՑԱԽԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐՑԱԽԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՏՈՐ 3(3)

Աշխատասիրությամբ և ընդհանուր խմբագրությամբ բ.գ.թ., դոցենտ, ԼՂՀ գիտության վաստակավոր գործիչ Ա. Յու. Սարգսյանի

Համակարգչային

շարվածքը՝ Լիլյա Գրիգորյանի

Նարինե Գրիգորյանի

Շուշան Աղաբեկյանի

Իրենա Խաչատրյանի

Տեխնիկական

խմբագիր՝ Լիլյա Գրիգորյան

Ծավալը՝ 45,5 տպ. մամուլ:

Տպաքանակ՝ 150

Տպագրված է «էդիթ Պրինտ» ՍՊԸ տպարանում:

ԷԴԻԹ ՊՐԻՆՏ
Երևան, Թումանյան 12
հեռ.՝ (374 10) 520 848
www.editprint.am
info@editprint.am

EDIT PRINT
12 Toumanyan str., Yerevan
Tel.: (374 10) 520 848
www.editprint.am
info@editprint.am