Հարգելի՛ ընթերցող.

ԵՊՀ հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտը, չհետապնդելով որևէ եկամուտ, իր կայքերում ներկայացնելով հայագիտական հրատարակություններ, նպատակ ունի հանրությանն ավելի հասանելի դարձնել այդ ուսումնասիրությունները:

Մենք շնորհակալություն ենք հայտնում հայագիտական աշխատասիրությունների հեղինակներին, հրատարակիչներին:

Մեր կոնտակտները՝

Պաշտոնական կայք՝ ***http://www.armin.am***

էլ. փոստ՝ ***info@armin.am***

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Վ. Հ. ԲԴՈՅԱՆ

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՄԱՌՈՏ ՈՒՐՎԱԳԻԾ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ — 1974

Պատմական գիտությունների դոկտոր, ազգագրագետ Վ. Բդոյանի ներկա աշխատության մեջ լուսաբանվում են հայ ժողովրդի կենցաղի ու մշակույթի մի շարք հարցեր՝ տնտեսական զբաղմունքները, ընտանեկան ու ազգակցական հարաբերությունները, նյութական և հոգևոր մշակույթը, տոները, ծեսերը, սովորույթները, անցյալի և արդի ազգագրության այլ խնդիրներ:

Հայ ազգագրության այս անդրանիկ ուսումնական ձեռնարկը նախատեսված է ուսանողության և ազգագրության հարցերով զբաղվողների համար:

Խմբագիրներ՝ Պ. Մ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ
Կ. Վ. ՍԵՂԲՈՍՅԱՆ

Բ $\frac{704-74}{2,\ 6-6-2}$ 47—73

© Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1974 թ.

БДОЯН
ВАРД АРУТЮНОВИЧ
ЭТНОГРАФИЯ АРМЯН
Краткий очерк
(На армянском языке)
Ереван — 1974

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

Ազգագրությունը պատմական գիտություն է: Այն սերտորեն առնչվում է պատմությանը, աշխարհագրությանը, հնագիտությանը, տնտեսագիտությանը, լեզվաբանությանը և այլ գիտությունների: Ազգագրությունը նշանակալից նպաստ է բերում հատկապես նախնական հասարակության կառուցվածքի, նյութական ու հոգևոր մշակույթի, հասարակական հարաբերությունների և սոցիոլոգիայի ուսումնասիրմանը: Այն բացառիկ կարևորություն ունի ազգային կիրառական հին ու նոր արվեստի, նախնական պաշտամունքի, հեթանոսական և այլ կրոնների պատմության, դրանց վերաբերյալ նյութերի հավաքման ու հետազոտման գործում: Ազգագրությունը իր հերթին նյութեր է քաղում հնագիտությունից, բանահյուսությունից, պատմագրությունից և այլն: Մասնավորապես սերտորեն կապված են ազգագրությունն ու հնագիտությունը, որովհետև այսօրվա «հնագիտական նյութը» երեկվա «ազգագրական նյութն» է: Ուստի ազգագրագետն իր ձեռքի տակ ունեցած առարկան կարդում, առեղծվածները լուծում է հնագիտական, իսկ հնագետը՝ ազգագրական տվյալների օգնությամբ:

Հնագիտության և ազգագրության համար չափազանց կարևոր են ժողովրդական բանահյուսության տվյալները: Բանահյուսության մեջ այս կամ այն չափով արտացոլվել է մեր ժողովրդի կյանքը իր բոլոր բնագավառներով: Սակայն ազգագրագետի հիմնական աղբյուրը գրավոր հիշատակարաններն են: Ուշագրավ ազգագրական նյութեր են պահպանվել սեպագիր հուշարձաններում՝ հատկապես ուրարտացիների նիստ ու կացի և կրոնական պատկերացումների, նրանց զբաղմունքի մասին: Այդ արձանագրությունների հիման վրա այժմ պատմագիտությունը վեր է հանում Ուրարտուի երկրագործության, այգեգործության, արհեստների, կիրառական արվեստի, աստվածների պանթեոնի ու առհա-

սարակ պաշտամունքային տարրերի, շինարարական տեխնիկայի հետ կապված շատ խնդիրներ։ Ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները տեղեկություններ են պարունակում թագավորների և արքունիքի, զինվորական կազմավորումների և ռազմական գործողությունների, ինչպես նաև կենցաղի ու սովորությունների մասին։ Գրավոր այդ հաղորդումները լրացնում են հնագիտական-նյութական վկայությունների պակասը։

Ազգագրական կարևոր տեղեկություններ կան նաև ասորեստանյան ու ակկադական, խուրրի-միտանյան և խեթական գրավոր աղբյուրներում։

Հայաստանում ապրող ցեղերի և բուն հայ ժողովրդի հնագույն կենցաղին ու մշակույթին վերաբերող տվյալներով առավել հարուստ են հունա-հռոմեական անտիկ մատենագրության հուշարձանները։ Հերոդոտը (V դ. մ. թ. ա.) խոսելով հայ-արմենների երկրի և քաղաքական դրության մասին, որոշ տեղեկություններ է հաղորդում նրանց կենցաղից։ Արմենների բնակավայրերից անցած և նրանց կենցաղը բավական հանգամանորեն ուսումնասիրած Քսենոփոնի (IV դ. մ. թ. ա.) տվյալները առնչվում են հայ-արմենների նստակյաց և երկրագործ ժողովուրդ լինելուն։ Պատմիչը խոսում է հայերի բնակավայրերի, շենքերի, զգեստների, ուտեստի, խմիչքների, հյուրընկալման, զենքերի, ռազմական սովորությունների, կրոնական հավատալիքների, տնայնագործության ու արհեստների, անասնապահության, որսորդության, ընտանիքի և այլ հարցերի մասին։

Քսենոփոնից սակավ, բայց հայ ազգագրության համար արժեքավոր փաստեր է հաղորդել հույն աշխարհագրագետ Ստրաբոնը (63—21/25 թթ.)։ Նա առաջինն է, որ գրի է առել ժամանակին տարածված ավանդությունը՝ կապված Արմենիա անվան ծագման հետ։ Ըստ այդ ավանդության, որը պատմականորեն չի հաստատվում, հայերը գաղթել են Թեսալիայից և Արմենիոն քաղաքի ծնունդ Արմենոսի անունով իրենց երկիրը անվանել են Արմենիա։ Այս ավանդության կարևոր արժեքն այն է, որ նա հարազատորեն պահպանում է Արմեն ցեղային խոշոր միության անունը։

Ստրաբոնը թյուր ըմբռնում ունի նաև հայերի, ասորիների ու արաբների ցեղակից և լեզվակից լինելու մասին։ Սակայն անսխալ են նրա աշխատության այն հաղորդումները, որոնք առնչվում են Հայաստանի բնությանը, կլիմային և հայերի նիստ ու կացին։ Դրանց ճշմարտացիությունը հաստատվել է Ստրաբոնից հետո՝ այլ աղբյուրներով, որոնց համաձայն Հայաստանն իր բա-

բեխառն կլիմայական պայմաններով ամեն տեսակ բարիքների երկիր է եղել, որտեղ ժողովուրդն առավելապես երկրագործությամբ է զբաղվել։ Ստրաբոնը ևս հաղորդումներ է տալիս հայոց անասնապահության, ռազմական արվեստի, մարզական կյանքի, զգեստների, ագանելիքների և կրոնի վերաբերյալ։

Հայոց կյանքից որոշ տեղեկություններ ունի հռոմեացի պատմագիր Պուբլիուս Կորնելիուս Տակիտուսը (55—120 թթ.)։ Նրա հաղորդումները հիմնականում վերաբերում են ռազմա-դաշտային սովորություններին, պետական գործիչների հյուրընկալությանը, որսագնացությանը, ժողովրդի բարքերին, տարազին, երկրագործությանը, կրոնին և այլն։

Օտար հեղինակների մեջ իր ազգագրական հաղորդումներով առանձնանում է բյուզանդացի պատմագիր Պրոկոպիոս Կեսարացին (VI դ.)։ Նրա վկայած նյութերը վերաբերում են Արարատյան հովտին, նրա բնակավայրերին, առևտրին, անասնապահությանը, հայերի՝ դեպի Պոնտոս տեղաշարժին, ավանդություններին, ամուսնությանն ու ընտանեկան հարաբերություններին։

V դարից սկսած հարուստ ազգագրական նյութ են բովանդակում հայոց մատենագրական հուշարձանները։ Նախապես ասենք, որ հայ մատենագրության մեջ ազգագրական երևույթները գրի են առնվել ոչ թե հատուկ նպատակադրմամբ, այլ տարբեր հարցերի կապակցությամբ։ Օտարի համար հայկական կենցաղն ու մշակույթը կարող էին մեծ հետաքրքրություն ներկայացնել և գրի առնելու ցանկություն առաջացնել, ինչպես այդ տեղի է ունեցել Քսենոփոնի հետ, մինչդեռ հայ պատմիչին այդ ամենը սովորական է թվացել։ Օրինակ, Հեթում պատմիչն այդպիսի հետաքրքրությամբ գրի է առել մոնղոլների և այլոց կենցաղը Միջին Ասիայում, իսկ հայերինը անտեսել է։

Այնուամենայնիվ, հայկական միջնադարյան մատենագրության, գեղարվեստական գրականության և այժմ տակավին անտիպ հազարավոր ձեռագրերում մեծ քանակությամբ ազգագրական նյութ է կուտակվել։ Ճիշտ է, դրանք շատ հաճախ կցկտուր են, մասնատված, ցաքուցրիվ եղած, բայց իրավամբ մեծարժեք են։

Պատմագիրների, գրողների և միջնադարյան այլ հեղինակների երկերում թեմատիկ առումով ազգագրական նյութերը ներկայացնում են հետևյալ պատկերը. դաշտամշակություն, ոռոգման

համալիր, բերքահավաք, կալսոց ու պահեստավորում, այդեզործական, գինեգործական և բանջարաբուծական զբաղմունքներ, որոնք տրված են համապատասխան գործիքներով։ Անասնապահական զբաղմունքների վերաբերյալ ակնարկներին զուգակցում է հովվական կյանքը, մինչդեռ գյուղատնտեսական մանր զբաղմունքները՝ մեղվաբուծությունը, շերամապահությունը և այլն, վատ են արտացոլված։ Որսորդությունն ու ձկնորսությունը ներկայացված են թե՛ իբրև տնտեսական և թե՛ որպես մարզական զբաղմունքներ. տնայնագործությունը՝ աղոտ, իսկ արհեստները՝ հաջող ակնարկներով։ Հաղորդակցության միջոցները և նյութական մշակույթի մի շարք նմուշներ (բնակավայր, բնակարան, վերջինիս կահավորումը և այլն) գերազանցապես արքունական են ու նախարարական։ Զգեստը, զարդարանքը, ուտեստը բավական հաջող են նկարագրված։ Հասարակական և ընտանեկան հարաբերությունները ներկայանում են կցկտուր տեղեկություններով։ Մահվան, հուղարկավորության և հանդերձյալ կյանքի հետ առնչվող հարցերը, հեթանոսության խարազանման կապակցությամբ, արծարծված են բավականին մանրամասն։ Պաշտոնական կրոնը և հնագույն պաշտամունքների մնացուկները, հասկանալի պատճառով, մեծ տեղ են գրավել։ Ժողովրդական տոները, քրիստոնեական գունավորում ստանալով, ներկայանում են որոշակի այլափոխումներով։ Ամբողջականության տեսակետից բացառիկ տեղ են գրավում հայկական իրավունքին և եկեղեցական կանոններին վերաբերող նյութերը։ Այս ասպարեզում առավել աչքի ընկնող հեղինակներն են՝ Հովհ. Օձնեցին, Մխիթար Գոշը, Սմբ. Սպարապետը։

Ազգագրական տեղեկություններ են հաղորդում՝ Ագաթանգեղոսը, Փ. Բուզանդը, Մ. Խորենացին, Ղ. Փարպեցին, Հ. Մանդակունին, Հ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատվացին, Ռ. Արծրունին, Ա. Լաստիվերցին, Կ. Գանձակեցին, Ստ. Օրբելյանը, Գր. Տաթևացին, Առ. Դավրիժեցին և շատ ուրիշներ։

Հայ մատենագրության մեջ կուտակված են նաև Հայաստանի հարևան ու այլ երկրների ժողովուրդների կենցաղի մասին արժեքավոր նյութեր, որոնք նշանակալից նպաստ են բերում արևելագիտությանը (Հեթում Պատմիչ, Ա. Կրետացի և ուրիշներ)։

Ազգագրական նյութեր ենք գտնում նաև թարգմանական գրականության մեջ («Աստվածաշունչ», «Վաստակոց գիրք» և այլն), ուր, պարզ է, հայկական նյութեր չեն նկարագրված, սակայն ժամանակի հայկական կենցաղին ու մշակույթին քաջատեղյակ թարգ-

մանիչները կատարել են վկայակոչումներ և անց են կացրել զուգահեռներ։

Միջնադարյան պատմագիրները, գրողները, օրենսգետները և այլ հեղինակներ հայկական ազգագրական նյութերը գրի են առել երեք եղանակով։ Առաջինը՝ նյութի ուղղակի նկարագրումն է կամ համառոտ ակնարկը, երկրորդը՝ փոխաբերական իմաստով նյութին անդրադառնալը. օրինակ՝ հոգևոր հովվի պարտականությունները հաշվի առնելով, պատմիչը նրան ներկայացնում է աշխարհիկ հովվի գրեթե բոլոր դերերով։ Երրորդ եղանակը դրսևորվել է բանահյուսության միջոցով։

Ինչպես ասվեց, հայկական ազգագրական երևույթները գրի են առնվել ոչ ուղղակի նպատակադրումով։ Եվ եթե մենք միջին դարերի գրականության մեջ քիչ թե շատ ազգագրական ակնարկներ ենք գտնում, ապա դրանց շարժառիթները եղել են.

1. Քրիստոնեության պայքարը հեթանոսության, այդ շրջանին հատուկ կենցաղավարության, ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունների, բարքերի, ժողովրդական հին տոնակատարությունների և թատերախաղերի դեմ և այլն։

2. Հակոտնյա դասերի ու դասակարգերի միջև մղվող պայքարը, որով և պայմանավորված է նրանց կենցաղավարության տարբերությունների ակամա բացահայտումը։

3. Օտար տիրողների և նրանց բռնությունների նկարագրությունները, ազգային և այլազգի սովորությունների ու կրոնի հակադրությունների բացահայտումը, նրանց ու հայերի բարքերի տարբերությունների վերհանումը։

Եթե ազգագրական նյութերի այս գրառումները չլինեին, այժմ խիստ դժվար կլիներ մի ամբողջական գաղափար կազմել միջին դարերի հայկական կենցաղի ու մշակույթի մասին։ Այսպես, օրինակ, հայտնի է, որ հայոց հեթանոսական կրոնը գրի չի առնվել կամ գրի առնվածը չի պահպանվել։ Սակայն պատմագիրների գործերում այդ կրոնի առանձին երևույթների դեմ պայքարելու կապակցությամբ որոշ հիշատակումներ կան, որոնք ի մի բերելով, ստեղծվել է հայկական դիցաբանության յուրօրինակ համառոտ հավաքածու։

Ինչպես ասվեց, ազգագրական նյութերը հայկական սկզբնաղբյուրներում ցրված են ներկայացվել։ Հաշվի առնելով այդ պարագան, նպատակահարմար է դրանք ի մի բերել, համադրել, ապա միայն ուսումնասիրել։ Այս կերպ հնարավոր է վերականգնել ամբողջությունը։ Այսպես, օրինակ, եթե Փ. Բուզանդի երկերում ան-

կարելի է ամբողջական խոսք գտնել հայ ռազմիկի տարազի վերաբերյալ, ապա այն մոտավորապես հնարավոր է մի շարք ժամանակակից պատմագիրների վկայություններն ի մի բերելու միջոցով։ Այդ պատճառով էլ պատմագրությունից հնարավորության սահմաններում քաղվում են ոչ միայն նկարագրությունները, այլև առանձին արտահայտություններն ու ակնարկները, նախադասություններն ու անգամ բառաձևերը։ Գիտական այս եղանակը կիրառվել է XX դ. սկզբներից. քաղված, ամբողջացրած նյութերով մենագրություններ ստեղծելու լուրջ փորձ է արել հայագետ Վ. Հացունին։ Նա իր «Ճաշեր և խնճույք հին Հայաստանի մեջ», «Դաստիարակությունն հին հայոց քով», «Պատմություն հայ հին տարազին» և «Հայուհին պատմության առջև» մենագրություններն ստեղծել է նյութերը համադրելու մեթոդով։

Միջնադարյան հայ ազգագրական նյութեր են գրի առել նաև եվրոպացի ճանապարհորդները, որոնք տնտեսական ու քաղաքական նպատակներով Արևելքի երկրներն այցելելիս անցել են Հայաստանի վրայով։ Դրանցից մեկը ֆրանսիացի Ուիլյամ Ռուբրուքն էր, որը 1253—1255 թթ. ճանապարհորդել է մոնղոլական տիրապետության տակ գտնվող երկրներում։ Նա Հայաստանով անցնելիս եղել է Նախիջևանում, Երևանում, Մանազկերտում, Երզնկայում, Կամախում, Սեբաստիայում, Կեսարիայում և Սիսում։ Ռուբրուքին հետաքրքրել են ոչ միայն պատմական անցքերը, այլև ազգագրական առանձին երևույթներ։ Նրա հավաստմամբ Նախիջևանի գեղեցիկ տեսք ունեցող գյուղերում և քաղաքում բնակիչներն իրենց տներում պահելիս են եղել «Մի փայտյա ձեռք՝ խաչը բռնած, և մի վառվող ճրագ, դրված նրա առջև»։ Նախիջևան քաղաքում Ռուբրուքը տեսել է հայ քահանայի հուղարկավորության արարողությունը, լսել է հայ եկեղեցու հետ կապված ավանդություններ և մարգարեություններ՝ Հայաստանը Եվրոպայի ձեռքով ազատագրելու վերաբերյալ։ Նոյի մասին պատմվող ավանդության մեջ հիշատակվում է մի կարևոր վկայություն, թե Արարատ լեռը աշխարհի մայրն է համարվել, ուստի և նրա վրա բարձրանալը սրբապղծություն է։ Ուղևորը հյուրընկալվել է Հեթում թագավորի և կրտսեր Զաքարիա Սպասալարի ընտանիքներում, որոնց հյուրասիրություններից ուշագրավ տպավորություններ է պատմում։ Նկարագրելով Երուսաղեմից եկած մի վանականի՝ երկաթե գոտին վերարկուի տակից կապելու և մազե վերարկու հագնելու սովորության մասին, դիտել է, թե այդ միամիտ վանականը ներկայացել է Մանկու խանին և, վերջինիս բնակատեղին մոտիկ քրիստոնեական տաղավար ստեղծելով, իբրև թե աստծու հարկադրանքով տիրակալին ուզեցել է քրիստոնյա դարձնել, որպեսզի Հայաստանն ու աշխարհը փրկի։

Մարկո Պոլոն (1271—1295 թթ.) Չինաստան ուղևորվելիս երկու անգամ անցել է Հայաստանի վրայով՝ Այաս—Կեսարիա—Սեբաստիա—Երզնկա—Մուշ—Մերդին ուղեգծով։ Վերադարձին անցել է Թավրիզ—Սևանա լճի ավազան—Կարին—Բաբերդ—Տրապիզոն ճանապարհով։ Քաղաքական իրադրության վերաբերյալ բազմաթիվ վկայություններ հաղորդելուց բացի, նա հիշատակել է կենցաղային երևույթներ։ Կիլիկիայի նավահանգստային Այաս քաղաքը դիտել է իբրև միջազգային առևտրի հանգուցակետերից մեկը, ավելացնելով, թե «Բոլոր համեմեղենները և մետաքսյա ու արծաթյա կերպասները և ուրիշ արժեքավոր անոթներ, որոնք գալիս են ներքին գավառներից, բերվում են այս քաղաքը»։ Փոքր Ասիայում ապրող հայերն ու հույները, նրա հավաստմամբ, «հյուսում են աշխարհի ամենանուրբ և ամենագեղեցիկ գորգերը, և նույնպես մեծ քանակությամբ մետաքս, որդան կարմիր և ուրիշ գույներով և առատությամբ ուրիշ կտորեղեններ»։ Երզնկայում, նրա վկայությամբ, «հյուսում են աշխարհի լավագույն բեհեզները», իսկ Մուշ և Մերդին քաղաքներում ժողովուրդն զբաղվում է արհեստներով և մեծ քանակությամբ բամբակ ու բեհեզ է արտադրում։

Թիֆլիսի շրջակայքի հայկական ու վրացական գյուղերը, նրա վկայությամբ, պարսպապատվում էին, որպիսի սովորություն XVIII դարում եղել է Արարատյան գավառներում։ Մարկո Պոլոն ակնարկ ունի Սևանա լճում ձկնորսությամբ զբաղվելու վերաբերյալ, ըստ որում հավատացել է, թե ձուկը այս լճում հրաշքով է հայտնվում պահքի օրերին և հեռանում՝ զատկից հետո։

Կարևոր տեղեկություններ կան իսպանացի ճանապարհորդ Ռոյ Գոնցալեց Դի Կլավիխոյի ուղեգրություններում։ Նա ճանապարհորդել է 1403—1406 թթ.։ Սամարղանդ գնալիս անցել է Սամսոն—Տրապիզոն—Երզնկա—Կարին—Ալաշկերտ—Բայազետ—Մակու—Խոյ—Թավրիզ ուղեգծով, իսկ վերադարձին՝ Թավրիզ—Խոյ—Ալաշկերտ—Թորդում—Իսպիր—Տրապիզոն։ Կլավիխոն նկարագրել է Տրապիզոնի հայկական եկեղեցին, նրա սպասավորների առօրյան, կրոնական արարողությունները և այլն։ Վերահասու է եղել ժողովրդի կրոնական պատկերացումներին, պաս պահելուն և այդ օրերին ձեթ ու կարմիր արյուն ունեցող ձուկ չուտելուն, Զատկից մինչև Հոգեգալուստը ամեն օր միս ուտելու սովորությանը և այլն։ Ճանապարհորդը ցույց է տվել, որ Երզնկայում «ամբողջ դաշտը

մշակվում էր որթատունկ և հացահատիկ։ Ամեն քայլափոխին կային շատ գեղեցիկ պարտեզներ և այգիներ»։ «Քաղաքի բոլոր տներն ունեին տափակ կտուրներ,—գրում է Կլավիխոն,—որով մարդիկ կարող են անցնել մեկ տնից մյուսը, կտուրների վրայով, ինչպես փողոցից»։ Երզնկայում, ասում է ճանապարհորդը, «Կարելի է տեսնել շատ գեղեցիկ փողոցներ և հրապարակներ»։ Նա ընդգծում է քաղաքի մարդաշատությունը, վաճառաշահությունը և խմելու ջրի լավ մատակարարումը։ Երզնկայի «պարտեզներում կարելի է տեսնել քարերի վրա փորագրված խաչի նշաններ», որոնք, ամենայն հավանականությամբ, երկրագործական-այգեգործական բերքը պաշտպանող ցասման խաչեր են եղել։ Նա նշել է համշենահայության հարկադրական մահմեդականացումը ու դրանով պայմանավորված բարքերի վատացումը։

Հայաստանի և հայերի մասին տեղեկություններ են հաղորդել նաև XV դարի ուղևորները։ Դրանցից են Վենետիկի երեք դեսպաններ՝ Կատերինո Զենոն (1471—1475), Ջոզեֆա Բարբարոն (1471—1478) և Ամբրոսիո Կոնտարինին (1473—1477)։ Նմանօրինակ գրառումներ ունի վենետիկցի Ջիովան Մարիա Անջիոլելլոն, իսկ XVI դ. սկզբին՝ մի անհայտ ուղևոր (1511—1520)։

XVI—XVIII դդ. ընթացքում եղել են շատ ճանապարհորդներ ու աշխարհագիրներ, որոնք առանձին հետաքրքրական վկայություններ են թողել հայերի, վրացիների, ինչպես նաև կովկասյան ու այլ ժողովուրդների սովորությունների մասին։

* * *

Ազգագրությունն իբրև գիտություն Հայաստանում ձևավորվել է XIX դարի սկզբներին և զգալի զարգացում ապրել դարավերջին։ Նրա սկզբնավորումը պայմանավորված էր կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացմամբ, ինչպես և բուրժուական ազգի առաջացման պատմա-քաղաքական իրադրությամբ։

XIX դ. երկրորդ քառորդում, Արևելահայաստանը Ռուսաստանին միանալուց հետո, գիտությունների զարգացման համար նոր հնարավորություններ ստեղծվեցին։ Անմիջական կապեր ունենալով ռուսական և եվրոպական գիտական մտքի հետ, արևելահայ մտավորականությունը ձեռնամուխ եղավ ազգագրության սկզբնավորման գործին։ Հայ ազգագրության ձևավորմանը մեծ նպաստ բերեցին Իտալիայում հիմնված Մխիթարյան միաբանության գիտնականները, որոնք սերտ կապերի մեջ էին եվրոպական գիտության հետ։ Եվրոպական մամուլի օրինակով հայկական գաղթոջախներում ազգային նորածիլ մամուլն սկսել էր տպագրել մեր ժողովրդի անցյալը լուսաբանող ավանդություններ, սովորություններ ու տոնա-ծիսական արարողությունների առանձին դրվագներ։ Ազգագրական նյութերն այդ շրջանում հիմնովին ծառայեցվում էին ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքին։ Փառաբանվում և մասամբ իդեալականացվում էր «հայրենյաց տունը», «Թորգոմյան տոհմը», հրատարակվում էին ազգային առասպելներ ու երգեր։

Բացի մամուլից, ազգագրական նկարագիրներ էին երևում նաև հայ նոր գրականության մեջ։ Վերջինիս համար շատ բնորոշ էր ազգային գեղեցիկ սովորությունների, անխառն բարքերի, տնտեսական զբաղմունքների, նյութական և հոգևոր մշակույթի, ժամանցի ձևերի, սպորտի ու խաղերի տեսակների, ուխտագնացությունների, ամուսնա-ընտանեկան սովորությունների ու ծիսակատարությունների նկարագրումն ու օգտագործումը։

Ականավոր բանասեր, հայագետ-աշխարհագրագետ Ղ. Ինճիճյանը (1758—1833) առաջինն էր, որ XIX դ. սկզբին գրած «Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի» մեծածավալ աշխատությամբ ի մի բերեց մատենագրության մեջ հաստատագրված ազգագրական տվյալները։ Վերջիններս նրա ձեռքով խմբավորվել են ըստ թեմաների։ «Զինուորութիւն Հայաստանեայց» խորագրի տակ Ղ. Ինճիճյանը ներկայացրել է զինվորների զգեստները, պաշտպանական զենքերի տեսակները, ամրոցները, պարըսպաքանդ հարմարանքները, վրանները, ազդարարիչ փողերը և այլն։ «Սովորութիւն Հայաստանեայց» բաժնում ուրվագծել է արքունական կենցաղի որոշ կողմերը՝ թագավորների պաշտոնական տարազը, թագն ու խույրը, թագադրության հանդեսները, օծման արարողությունները և այլն։ Այդ նույն կարգով նա ներկայացրել է թագավորական փոխանորդների, մարդպետների, իշխանների և այլոց զգեստներն ու սովորույթները։ Ժողովրդական տարազի ձևերին, զարդերին ու դրանց գործածության եղանակներին և օծանելիքներին նա անդրադարձել է համառոտակի։ Առանձին հատվածներով շարադրել է հայերի միջնադարյան ամուսնական սովորությունները, բարքերը, պետական-նախարարական օրենքներն ու իրավաբանական նորմերը, դաշն կնքելու ժամանակ ազգային և միջազգային սովորությունների կիրառումը։ Հուղարկավորության, թաղման և հետթաղման ծեսերը ներկայացնելիս առանձնապես կանգ է առել սգավորության, մահարձաններ կանգնեցնելու սովորությունների վրա։

Ղ. Ինճիճյանը նկարագրել է նաև խորվաթների ու դաղմատցիների ազգային բնորոշ առանձնահատկությունները, գրի առնված դեռևս 1786 թ.՝ Խորվաթիայում եղած ժամանակ։

Աշխատության երրորդ հատորում Ղ. Ինճիճյանը հանգամանորեն անդրադարձել է հայկական երկրագործության, որսորդության, ճարտարապետության, քանդակագործության ու երաժշտության տվյալների քննությանը, հեթանոսությանը, քրիստոնեությանը, եկեղեցականների կենցաղավարությանը և այլն։ Ուշագրավ են այն մանրամասները, որ վերաբերում են հոգևորական դասի նիստուկացին, եկեղեցական զգեստներին ու ծիսակատարություններին։

Ազգագրության ասպարեզում Ղ. Ինճիճյանի հաջորդն էր Մինաս Բժշկյանը (1777—1851)։ Նա հատուկ նպատակադրմամբ զբաղվել է հայ և օտար ժողովուրդների կենցաղի ու մշակույթների նյութեր հավաքելով։ Այդ գործին մեծապես նպաստել են նրա երկու երկարատև ճանապարհորդությունները, ինչպես նաև Ղրիմի հայկական գաղութում առաջնորդի պաշտոն վարելու բարեպատեհությունը։ Մ. Բժշկյանի առանձին աշխատություններում տեղ գտած ազգագրական նյութերն ու ուսումնասիրությունները գիտության համար մեծ նշանակություն ունեն հատկապես այն պատճառով, որ ամբողջովին ընդգրկում են գիտնականի ապրած ժամանակաշրջանը։ Պահպանելով ժամանակագրական կարգը, ներկայացնենք նրա մի քանի աշխատությունների ազգագրական բնութագիրը։

1815-ին Վենետիկում Մ. Բժշկյանը հրատարակել է «Ճեմարան գիտելեաց» մեծածավալ դասագիրք-աշխատությունը, որտեղ ազգագրական տեսակետից ուշագրավը հունա-հռոմեական դիցաբանությունն է, ժողովուրդների ռասայական կազմը, դրանց վիճակագրությունը և քաղաքակրթության աստիճանները։

Մ. Բժշկյանի մյուս դասագիրքը, որ «Հմտութիւն մանկանց» խորագիրն ունի, կարելի է համարել ընդհանուր ազգագրության համառոտ ժողովածու։ Այն բաղկացած է չորս հատորից՝ գրված աշխարհաբար լեզվով (1818 թ.)։ Հատորներում ներկայացված են չինացիների, հնդիկների, հարավ-ամերիկյան բնիկների, պարսիկների և այլ ժողովուրդների սովորությունները, տարազները, հընդիկների կերակուրները և ցեղերի մեծամասնության մեջ պահպանված կենդանապաշտությունը, դիցաբանությունը։ Չինաստանին նվիրված հատվածներում Մ. Բժշկյանը նկարագրել է պետական յուրօրինակ օրենքները, թագավորների ընտանեկան ու հասարակական կենցաղը, արքունական շքեղաշուք տարազը, շքահանդես-

ները, կրոնը և այլն։ Հեղինակն այդպիսի նկարագիրներ ունի նաև ճապոնացիների, նոր-զելանդացիների, աֆրիկացիների, արաբների, թուրքերի, վրացիների և այլ ժողովուրդների վերաբերյալ։

Եթե Մ. Բժշկյանի վերոհիշյալ դասագրքերում ազգագրական նյութերը մեծ մասամբ քաղված են ուրիշներից, ապա նրա «Պատմություն Պոնտոսի» և «Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան» աշխատությունների մեջ ազգագրությունն ամբողջովին հեղինակի բանահավաքչական աշխատանքի վաստակն է։ Նա հատուկ նպատակով ճանապարհորդել է Սև ծովի ափերով (սկսել է 1817-ին և ուղիղ երկու տարի անց հասել նույն տեղը)։ Ինչպես բոլոր ուղեգիրներին է հատուկ, Մ. Բժշկյանն իր անցած վայրերում հնարավորին չափ գրի է առել աշխարհագրական, պատմական, հնախոսական, ճարտարապետական, ազգագրական և այլ կարգի տեղեկությունները։ Աշխատության մեջ մեծ տեղ է հատկացված հայերի, թուրքերի, հույների և այլ ժողովուրդների ծագումնաբանական հարցերին, նրանց զբաղմունքներին, մշակույթին, կենցաղավարությանը, քրիստոնյա ժողովուրդներին բռնի մահմեդականացնելուն և այլն*։

Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում մեգրելների կենցաղին և սովորություններին վերաբերող ակնարկը։ Վրացիների արքունական կենցաղի մասին ոմնի հակիրճ տեղեկություններ։ Մ. Բժշկյանը ուշադրությամբ ուսումնասիրել է աբխազներին և նրանց ցեղակից աբազներին։ XIX դ. սկզբին, ըստ ուղեգրողի, աբազ-աբխազները ցեղային կյանքով էին ապրում։ Ցեղապետներն ու ազգապետները ընտրվում էին սովորութային օրենքներով, որոնցով կարգավորվում էին ներցեղային և ցեղամիջյան հարաբերությունները, ապրանքափոխանակությունը և ընտանեկան կենցաղը։ Նույնպիսի տեղեկություններ է հաղորդվում նաև թաթարների, օսերի, Դոնի կազակների, բուլղարների և այլոց կենցաղի մասին։

Մ. Բժշկյանի «Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան» պատմա-աշխարհագրական բնույթի աշխատությունը հարուստ է հատ-

---

* Կեորելի բնակավայրում Բժշկյանը հիշատակում է մի ցեղ, որին XIX դ. սկզբի բնակիչները Ջրբա սեռնոյուրեն կամ Ջեփնի էին անվանում։ Սրանք,— գրում է ուղևորը,— «կռապաշտութենե մնացած զարմանալի բաներ ունեին, տարին անգամ մի մեծ ուրախութենամբ արք և կանայք միատեղ խաղալով և գիշերն ամեն լույս մարելով գարշելի բաներով կանցնեին և հին կռապաշտներուն պես առանց իրար ճանաչելու և առանց ազգակից և քույր որոշելու կխառնակեին գազանի նման։ Այս բանը հիմա վերացած է իրենց մեջեն, սակայն շատերը նամազ չիյեն. և արբեցությունն իրր օրինավոր գործք համարելով շատ կարբևնան»։

կապես հայոց ազգագրական նյութերով։ Աշխատության տարբեր մասերում խոսվում է Լեհաստանի և Հունգարիայի հայերի նյութական մշակույթի, զբաղմունքների, համքարական կազմակերպությունների և այլ հարցերի մասին։ Առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում այն օրենքը, որը, իբրև կանոնադրություն, կարգավորել է հայերի ամուսնական սովորությունները։

Ազգագրական մեծ գործ է կատարել Խ. Աբովյանը (1809—1848)։ Ճակատագրի դժբախտ բերումով, սակայն, վերջինիս ազգագրական ժառանգությունը երկար ժամանակ մնում էր անտիպ։ Նրա ազգագրական արժեքավոր գործերից է 1840-ին գերմաներեն լեզվով գրած ընդարձակ հոդվածը՝ «Ակնարկ Թիֆլիսում ապրող հայերի կյանքի և հատկապես նրանց հարսանեկան սովորությունների մասին» խորագրով։ «Ակնարկում» խոսվում է Թիֆլիսի վերակառուցման, շենքերի, շինարարության մեջ եվրոպական ոճի կիրառման, իջևանատների, հյուրանոցների, քաղաքային տարազի եվրոպականացման պրոցեսի, կահույքի, երաժշտության, ինչպես նաև՝ ամուսնական սովորությունների, ընտանեկան հարաբերությունների և աղջկա ու կնոջ վիճակի մասին։

«Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածում Աբովյանը անդրադարձել է գյուղական ներքին կյանքին, Քանաքեռի ժողովրդական շենքերի տեսակներին ու կահկարասիներին։ Ազգագրական ուշագրավ տեղեկություններ են պարունակում նրա օրագրերը։ Այդտեղ արծարծված հարցերն են՝ գերմանացիների և այլ ժողովուրդների կենցաղավարությունը, հյուրասիրության կարգը, Աբովյան գերդաստանի ավանդական ուխտագնացություններն էջմիածին և այլն։

«Քրդեր և եզդիներ» աշխատության մեջ Աբովյանը ներկայացնում է այդ ժողովրդի սովորությունները, հեթանոսական և մահմեդական կրոնը, զբաղմունքները, ամուսնական կարգը և բարքերը։

Խ. Աբովյանի գրառած ազգագրական նյութի զգալի մասը ցրված է նրա գեղարվեստական երկերում։ Այդ տեսակետից առանձին ուշադրության են արժանի «Թիֆլիզու հայոց հանգստարանը» պատմվածքը և «Վերք Հայաստանի» վեպը։

Խ. Աբովյանը ևս նկարագրել է տարբեր երկրների ժողովուրդների սովորությունները՝ քաղելով իր ժամանակի եվրոպական գրականությունից։ Դրանք զրույցներ են, որ ներկայացնում են հռոմեացիների, հույների, անգլիացիների, ավստրիացիների, ռուսների և այլ ժողովուրդների հնագույն ու միջնադարյան բարքերը,

պետական վերնախավերի և առանձին անձանց նիստ ու կացը, շվայտությունները, առատաբուխ ծախսերը և այլն։ Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Խ. Աբովյանը հայ և օտար ժողովուրդների ազգագրությամբ զբաղվել է գիտնականի բարեխղճությամբ։ Նա այդ գրառումները կատարել է Հաքստհաուզենի, Պարրոտի, Վագների և այլոց խնդրանքով ու խորհրդով։

Լինելով քաջատեղյակ կենցաղագետ, Աբովյանն ի վերջո հանգել է այն հետևության, որ պետք է վերափոխել ժողովրդի ապրելակերպը, քաղաքակրթել նրան։ Այդ բանի առհավատչյան «Հայաստանի և հայ ժողովրդի տնտեսական ու կուլտուրական վիճակը բարելավելու ուղիների մասին» դիմում-գրությունն է, որ նա գրել է Մոսկվայում 1836 թվականին՝ ռուսական կառավարությանը ներկայացնելու համար։ Դա Արևելահայաստանը տնտեսական ու մշակութային տեսակետից ոտքի հանելու մի ծրագիր էր։

XIX դարի առաջին կեսին ազգագրական որոշ ծառայություն է ունեցել Մ. Թաղիադյանը (1803—1858)։ Նա երիտասարդ հասակում ճանապարհորդել է Արևելահայաստանի գավառները և գրի առել ազգագրական ու բանահյուսական նյութեր։ Ճամփորդական նոթերում կան արժեքավոր դիտողություններ։ «Ճանապարհորդություն ի Հայս» աշխատության մեջ տեղեկություններ է հաղորդում Քանաքեռի, Օշականի, Կարբիի, Մեղրիի և այլ վայրերի այգեգործության, Սյունիքի, Կոտայքի, Ակոռիի պարտիզամշակության, ինչպես նաև դաշտերը ոռոգելու մասին։ Էջմիածնի վանքի տնտեսությունը նկարագրելիս թվարկել է վարուցանքի, բերքահավաքի և կալսելու գործիքները։ Նա ակնարկներ ունի՝ Ջրվեժում ընտիր ձեթի և Նորքում կավե անոթների արտադրության, Արարատյան հովտում բամբակամշակության, Սյունիքի գյուղերում երկաթամշակության վերաբերյալ։ Մ. Թաղիադյանը ուշադրությամբ նկարագրել է ամռանը վրանաբնակ և ձմռանը դաշտում՝ գետնափոր խրճիթներում, ապրող Սեղրու և Ղարափափախ վաչկատուն ցեղերի կենցաղը, զբաղմունքներն ու տարազը (կանանց հիմնական զբաղմունքը եղել է խաշնարածությունն ու բրդամշակությունը, իսկ տղամարդկանցը՝ ավազակությունը)։

Մ. Թաղիադյանը 1830-ին հրատարակել է «Դիցաբանութիւն» խորագրով աշխատություն, որի հիմնական նյութն առնված է հունական առասպելաբանությունից։ Երկրորդական նյութեր են հանդիսանում՝ հայկականը, հռոմեականը, պարսկականը և այլն։ Աշխատությունը գրված է հարց ու պատասխանի ձևով։

* * *

Հայ ազգագրության մեջ XIX դարի երկրորդ կեսը նշանավորվում է Գարեգին Սրվանձտյանցի (1840—1892) բեղմնավոր գործունեությամբ։ Վարագի դպրոցում սովորելիս Գ. Սրվանձտյանցը դառնում է Մ. Խրիմյանի աշխատակից-աշակերտը, վարում է «Արծուի Վասպուրական» ամսաթերթի փոխխմբագրի պաշտոնը, Խրիմյանի հետ ճանապարհորդում է Արևելյան Հայաստանի գավառները (1860—1861)։ Ուղևորությունների ընթացքում գրում է մի շարք հոդվածներ, որոնք հավասարապես ունեին ազգագրական և հրապարակախոսական բնույթ։ Նույնպիսի հոդվածներ է տպագրել իր հրատարակած «Լրատար Արծուիկ Տարօնոյ» երկշաբաթաթերթում (1863—1865)։

Գարեգին Սրվանձտյանց

Կ. Պոլսի պատրիարքարանի հանձնարարությամբ Գ. Սրվանձտյանցը 1878—1879 թթ. ճանապարհորդել է Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասում և նկարագրել հայ ժողովրդի սոցիալական ու քաղաքական վիճակը։ Այս ճանապարհորդության արդյունքը եղավ նրա «Թորոս Աղբար» աշխատության երկու հատորը (1879 և 1884), որտեղ ներկայացված են մի շարք գավառներից գրի առած ազգագրական նյութերը։

Ազգագրական և բանահյուսական նյութերի հավաքման համար Սրվանձտյանցին նախորդող ազգագրագետները հատուկ ծրագրեր չստեղծեցին։ Այդ գործը կանոնավոր հիմքերի վրա դնելու խնդրում մեծ նշանակություն ունեցան Սրվանձտյանցի մշակած սկզբունքները։ «Ծանիր զքեզ» իմաստուն միտքը ժողովրդական խավերին հասցնելը XIX դարի հայ մտավոր գործիչների սրբազան պարտքն էր համարվում։ Թուրքական հարստահարությունների և քաղաքական անլուր հալածանքների դեմ մաքառելու տարիներին Սրվանձտյանցը պարզապես հայտնագործեց ազգագրությունն ու բանահյուսությունը՝ նաև որպես հոգևոր զենք և դրանով ազգային զարթոնքի մի նոր խթան գտավ։ «Ծանիր զքեզ»-ի գաղափարը նստած է Սրվանձտյանցի յուրաքանչյուր տողի մեջ։ Նրա «Երևան քաղաք»,«Տփխիս քաղաք», «Սյունյաց աշխարհ և Շուշի քաղաք» վերտառություններով հոդվածները հագեցված են ազգագրական ուշագրավ փաստերով։ Նա ևս տարերային կարգով սկսեց գրանցել ազգային սովորությունները, սակայն այդ տարերայնությունից շատ շուտ ազատվեց, երբ հրապարակ հանեց իր հռչակավոր «Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» գիրքը (1874)։ Վերջինս իրենից ներկայացնում է երկու կարևորագույն հայտնագործումների ժողովածու. առաջինը «Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» վեպն է, երկրորդը՝ հայ ազգագրական բանահավաքչության համար գրված առաջին ծրագիրը։

«Գրոց ու բրոց» յուրօրինակ ծրագիրն իր կառուցվածքով ու հարցերի առաջադրումներով, իհարկե, միանգամայն տարբերվում էր Եվրոպայում և այլուր կազմվող ծրագրերից, որովհետև հեղինակը ծանոթ չէր դրանց։ Նա իր բնատուր խելքի ու տաղանդի շնորհիվ առաջադրել էր մի ծրագիր, որը համապատասխանում էր դարի քաղաքական ու մշակութային պահանջներին։ Այդ ծրագիրը, որպես առաջին փորձ, անշուշտ անթերի չէր. հարցերը արդի հասկացությամբ չէին սիստեմավորված, թեմայավորված ու համարակալված և վերաբերում էին ոչ միայն ազգագրությանն ու բանահյուսությանը, այլև բարբառագիտությանը, հնախոսությանը, բնագիտությանը և այլն։ Ահա թե ինչ է գրում հեղինակը. «Որովհետև այս իմ գրական գործս իբրև հուշարար և ծրագիր կուզեմ ներկայացնել, բավականեն ավելին չեմ ուզեր երկարել» (էջ 101)։ «Ո՞ւր տարավ և ո՞ւր բերավ զիս այս նկարագիրը, զոր միայն իբր ծրագիր կգրեմ։ Դառնամ պիտի, դադրիմ պիտի, քանզի անսահման են այսպիսի վայրերը և անսպառ՝ անոնց վրա խոսվածներն ու երևցածները» (էջ 114)։ «Իմ փափագս եղած է, որ բանասերք ուշադրություն դարձունեն Հայաստանի մեջ բնակած հայոց ժողովրդական լեզվաց, և այն լեզուներով հրատարակեն վեպեր, տրամախոսություններ և այլն. և այսպեսով սիրելի և ծանոթ կացուցանեն զանոնք գրագիտաց...» (էջ 192)։

Գ. Սրվանձտյանցը գրքի շատ տեղերում բանահավաքներին միտք է տալիս՝ գրի առնել ընտանեկան կյանքը, բնակավայրերի

տեղագրությունը, շենքերի ձևերը, որոնք «լույս կու տան մեր հայկական լեզվին, մեր ազգային հնագիտության ու պատմության» (էջ 23)։ Եվ քանի որ հեղինակը համեստորեն իրեն ձեռնհաս չի համարում զբաղվելու առավել ծավալուն գործունեությամբ, «Գրոց ու բրոց»-ի բազմաթիվ էջերում հարցեր է առաջադրում, որպեսզի ուրիշներն զբաղվեն դրանցով։ Այդ հարցերը ընդգրկում են Վանա լճի վրա նավարկող նավերի (էջ 24—25), գյուղատնտեսական գործիքների, փոխադրամիջոցների, աշխատանքային պրոցեսների (էջ 25—26), տան շարժական գույքի, կահույքի, ամանների, ամբարների ու փեթակների, հաց թխելու պարագաների, կաթնամշակության միջոցների, հացաբույսերի հատիկաչափերի, հացի տեսակների (էջ 27—28), ազգային տարազի (էջ 28—30), տարազի հետ կապված զարդերի ու հուռութների (էջ 28), դարբնոցների ու դարբնության, հյուսնության, դերձակության, ոսկերչության, շինարարական տեխնիկայի (էջ 28—29), ժողովրդական բժշկության, դեղագիտության նկարագիրը (էջ 31—34), պտղաբուծության, բանջարաբուծության, կենդանիների ու թռչունների հետ առնչվող տերմինոլոգիան (էջ 30—31), ծաղիկների աշխարհը և բարբառային բառերի ցուցակները (էջ 34—35), առասպելները (էջ 34—40)։ Հեղինակը մի առանձին խրախուսանքով հրահրում է ուսումնասիրել Սասունն ու Խութը, սրանց հայ և քուրդ բնակիչների կյանքը. «Ի՞նչ սքանչելի բան կը լիներ այս ամենուն կենցաղավարությանը նկարագրին հետ և իրենց զգեստուց ձևն ու կյանքի զբաղմունքը ստորագրվեր կամ անոնց պատկերները լուսանկարով հանվեր» (էջ 102)։ Առանձին սեր ունենալով դեպի ազգային դիցաբանությունը, Գ. Սրվանձտյանցը թվարկում է մասնավորապես Վասպուրականի գավառները և գրում. «Ասոր յուրաքանչյուր գավառը զատ-զատ անձանց գործ է ստորագրել և զատ-զատ մատյան կազմել» (էջ 115)։

Գ. Սրվանձտյանցն իր «Գրոց ու բրոց»-ի առաջին կեսն ավարտելուց առաջ, ուրիշներին բանահավաքության մղելով, գրում է «Մեր մտադրությունն է ժողովրդական կյանքե ծանոթություններ հիշել, որոնք լույս կարող են տալ մեր ազգային պատմության և լեզվին կամ գրականության, ուշադրության առնելու է, ուրեմն, անոնց մեջ եղած տնական, գեղջկական, քաղաքական և կրոնական արարողությունները, առածները, երդումները, անեծքները, օրհնենքները, երգերը, պարերը, տղայոց խաղերը, որոնք առհասարակ կյանքի և լեզվի պատմությունը կը կազմեն» (էջ 119)։ Նա թվարկում է գրի առնելիք թեմաները, ինչպիսիք են՝ ամուս-

նացող զույգի առնչությամբ կատարվող ծեսերը, հարսանեկան խնջույքը, պսակը, պսակից տուն վերադարձի ճանապարհի ծեսերը և այլն։

Հայոց ազգագրական իրողությունները, իբրև գրական նյութ, օգտագործվել են շատ գեղարվեստական ստեղծագործություններում։ Այդ ձևով մեծ քանակությամբ նյութեր են օգտագործել Խ. Աբովյանը, Պ. Պռոշյանը, Րաֆֆին և ուրիշներ։ Եվ եթե գրողներն ազգագրությունը ծառայեցրել են գեղարվեստին, ապա Գ. Սրվանձտյանցը, ընդհակառակը, վերջինս է ծառայեցրել ազգագրությանը։ Ի պատիվ իրեն պետք է ասել, որ ազգագրական տվյալները գեղարվեստական խոսքով մատուցելիս նա չի աղավաղել, չի խաթարել դրանք, որովհետև բուն նպատակը ազգագրությանը հարազատ մնալն է եղել։ Նրա գրի առնելու յուրօրինակ ձևն ու ոճը, բխելով պատմական իրականությունից, ծառայել է հայ ժողովրդի միասնությանը, մանավանդ ազգային զարթոնքին։ Սրվանձտյանցի ստեղծած ուղղության մեծագույն արժեքն այն է, որ նա ազգագրությունը, որպես գիտություն, 1870-ական թվականների սկզբին գիտական նոր հիմքի վրա դրեց։ Սրվանձտյանցին հետևող բազմաթիվ բանահավաքներ հետագայում մեծ գործ կատարեցին նյութերի գրանցման շնորհակալ բնագավառում։

Սրվանձտյանցը ազգագրական նյութերի գրառումներ շատ է կատարել, բայց մեզ է հասել դրանց փոքր մասը։ Նա քանիցս նշել է, թե իր գրական վաստակի զգալի մասը ուղևորությունների, պաշտոնափոխությունների և զանազան դիպվածների ժամանակ կորստի են մատնվել*։

Իբրև ազգագրական ժառանգություն, մեզ են հասել Սրվանձտյանցի գրեթե միայն տպագիր գործերը։ Վերջիններս ցրված են ժամանակի մամուլում և «Գրոց ու բրոց», «Մանանա», «Թորոս աղբար», «Համով-հոտով» ու մյուս աշխատություններում։ Այդ գործերից երևում է, որ Արևմտահայաստանում մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը պահպանվել են տնայնագործությունը, բնատուր տնտեսությանը ներհատուկ արտադրամիջոցներն ու արտադրաեղանակները։ Սրվանձտյանցը բազմիցս անդրադարձել է նյութա-

* Ազգագրի մեծ եղբոր դուստրը՝ Անթառամը, 1943 թվականին պատմում էր, թե հայ-թուրքական մի միջադեպի ժամանակ, ըստ երևույթին 1892—1893 թթ. դեպքերի օրերին, թուրքերն սկսում են խուզարկել Վանի գրագետների տները և շատերին բանտարկել։ Գարեգինի կրտսեր եղբայրը՝ Սիմեոնը, երկյուղ կրելով, թե ընտանիքի անդամները բանտ կնետվեն, թոռի կրակին է հանձնում Սրվանձտյանցի ձեռքի տակ եղած ամբողջ արխիվն ու գրադարանը։

կան մշակույթին, ընտանիքին, ամուսնությանը, առտնին կենցաղին, պաշտամունքներին և այլ հարցերի։ Ինչպես դիտեցինք, հեղինակը մեծ հակում է ունեցել առասպելների հանդեպ։ Աստղիկ և Անահիտ դիցուհիների և Հայկ ու Բել աստվածությունների վերաբերյալ Սրվանձտյանցի գրի առած տվյալները ճշգրիտ կերպով հաստատում են Ագաթանգեղոսի, Խորենացու և մյուս պատմիչների հաղորդումները։

Սակայն Գ. Սրվանձտյանցի ամենամեծ ծառայությունը բանահավաքչության գործի կազմակերպումն էր։ Նրան հետևեցին շատերը՝ ձեռքի տակ ունենալով նրա ծրագիրը՝ «Գրոց ու բրոց»-ը։ Վերջինիս և «Մանանա»-ի (1876) հրապարակ գալը մեծ աշխուժություն մտցրեց բանահավաքչության մեջ։ Հենց Սրվանձտյանցի կենդանության տարիներին հրապարակ եկան բազմաթիվ բանահավաքներ, որոնք սկսեցին նկարագրել հայրենի բնակավայրերն ու գավառները։ Հիշենք դրանցից մի քանիսին։ Այսպես, օրինակ՝ Արիստակես վ. Սեդրակյանը հրապարակեց «Քնար մշեցվոց և վանեցվոց» և «Ամուսնական խնդիրներ» շահեկան գրքույկները։ Արիստակես վ. Սարգսենցը հրապարակ հանեց «Պանդուխտ վանցին» աշխատանքը, ուր տեղ են գտել նամակագրության ձևերը, պանդխտության երգերը և այլն։ Պետրոս վ. Կալհոկեցին «Ասիական ճանապարհորդություն ի հայրենիս» գրքում համառոտ նկարագրել է Հայաստանի մեծ գետերի՝ Եփրատի, Տիգրիսի, Արաքսի և մյուսների առափնյա բնակչության կյանքը և հայկական վանքերը։ Գեորգ Գ. Շերենցը «Վանայ սազ»-ի երկու պրակներում ներկայացրել է Վանի բանահյուսության ընտիր նշմարներ և ազգագրական նյութեր՝ միաժամանակ խոստովանելով Գ. Սրվանձտյանցի ազդեցությունը։ Մ. Կ. Միրախորյանը «Նկարագրական ուղևորություն ի հայաբնակ գավառս Արևելյան Տաճկաստանի...» շահեկան աշխատության երեք պրակներում մեծ քանակությամբ նյութեր է կուտակել։ Նա շրջել է Տրապիզոնում, Բասենում, Վանա լճի ավազանում, Աղձնիքում, Տուրուբերանում և Բարձր Հայքում։ Հայրենագիտական բազմապիսի նյութերից բացի, նրա ուղեգրություններում կան ազգագրական արժեքավոր տվյալներ։ Դրանց մեջ առանձնապես նշանակալից է Կարնո նահանգի «Հայ գյուղացվոց տարեկան կենաց չորս եղանակի նկարագիրը» բաժինը։

Հակոբ Հ. Ալահվերդյանի «Ուլնիա կամ Զեյթուն» աշխատության երեք մասերում նկարագրված են երկրի դիրքը, բնակչությունը, ընտանեկան կենցաղը, զգեստները, կահկարասին, երկրագործությունը, հավատալիքները և բանահյուսական նյութերը։

Հովհաննես Նազարյանցը «Նախապաշարմունք»-ի առաջին պրակում ներկայացրել է հավատալիքները և «Անեկդոտներ»-ի երկու պրակներում կետեղել կենցաղային զվարճալի առակներ։

Երեմիա եպ. Տեր-Սարգսենց-Տեկանցի 1881-ին Վարագում գրած «Տոհմային հիշատակարան» անտիպ գիրքը ազգագրական գանձարան է։ Հեղինակը հարուստ փաստական նյութեր է հավաքել Վանի կենցաղից և հմտորեն նկարագրել ժողովրդական խաղերն ու ժամանցները։

Սիմոն վ. Ճուլարտյանը հրապարակել է «Առածք ազգայինք»-ը (Վենետիկ, 1880), իսկ Մ. Խրիմյանը գրել է մի շարք ազգագրական բնույթի գործեր, որոնցից մեկը «Դրախտի ընտանիք» աշխատությունն է։ Այստեղ նա ըստ կարի յուրում ուսումնասիրել է XIX դ. հայկական ընտանիքի վիճակը և հետևություններ արել։ Հեղինակի մյուս կարևոր գործը «Պապիկ և Թոռնիկ» աշխատությունն է, ուր նկարագրված են հայ երկրագործի տարեկան աշխատանքները (հաճախ անդրադարձել է նաև հողագործական նորագույն տեխնիկայի կիրառման հարցերին)։

Գ. Սրվանձտյանցի ժամանակակիցներից և գործակիցներից էր Վահան Տեր-Մինասյանը (Պարտիզակցի)։ Նրա գրչին է պատկանում «Անգիր դպրություն» երկհատորանոց գիրքը, որտեղ լայն տեղ են գտել ազգագրական նյութերը, մասնավորապես՝ ժողովրդական տոների նկարագիրները։ Առանձին հոդվածներում նա անդրադարձել է նաև վանականների տոնախաղերին՝ «Աբեղաթող»-ին։

Ազգագրությանն անուրանալի ծառայություն է մատուցել Հ. Կ. Ճանիկյանն իր «Հնությունք Ակնա» գրքով։ Ազգագրական և բանահյուսական հարուստ նյութերը, ինչպես ինքն է խոստովանում, հավաքել է դեռևս 1880-ական թվականներին Ակնի առաջնորդ Գ. Սրվանձտյանցի հորդորներով։

Այդ շրջանում ազգագրական-բանագիտական գործերով աչքի է ընկնում նաև Գեորգ Տեր-Աղեքսանդրյանը, որի «Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը» գրքի առաջին սովար հատորը ընդգրկում է բանահյուսության փոքր ժանրերը, հեքիաթները և որոշ ազգագրական պատկերներ։ Հեղինակը խոստովանում է Խ. Աբովյանի, Գ. Սրվանձտյանցի և Գ. Ախվերդյանի ազդեցությունները։

Հայ ազգագրության համար նշանակալից գործ է կատարել մեծանուն գիտնական և բանաստեղծ Ղևոնդ Ալիշանը (1820—1901)։ Իր պատմագիտական վիթխարի գործունեությանը զուգընթաց նա «Բազմավեպի» էջերում տպագրել է մասնավորապես ժողովրդական տոների և հավատալիքների վերաբերյալ հոդվածներ,

առանձին աշխատություններում հաճախ անդրադարձել է ազգային սովորությունների ու ծեսերի նկարագրությանն ու մեկնությանը։ Ի վերջո գրել է «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց» խորհրդաշատ աշխատությունը (1895), որն ընդգրկում է հայոց բնապաշտությունը, ախտարքը, կենդանապաշտությունը, ոգիների աշխարհը, հայ հեթանոսական դիցարանը, մոգությունը, հմայությունը և այլն։

XIX դարի երկրորդ կեսին հրապարակ եկան մի շարք պարբերականներ, որոնք մասնավոր ուշադրություն դարձրին ազգագրական թեմաներին։ Դրանցից էին՝ «Մասիս» օրաթերթը Կ. Պոլսում (1852—1908), «Արծուի Վասպուրական» ամսաթերթը նախ Կ. Պոլսում (1855—1856), ապա Վարագա վանքում (1858—1864, 1873—1874), «Հյուսիսափայլը» Մոսկվայում (1858—1864), «Կռունկ Հայոց աշխարհի»-ն Թիֆլիսում (1860—1863), «Լրատար Արծուիկ Տարօնոյ»-ն՝ Մշո ս. Կարապետ վանքում (1863—1865), «Արարատ» ամսագիրը Էջմիածնում (1868—1919), «Արևելյան մամուլ» ամսագիրը Զմյուռնիայում (1871—1909), «Մշակ» օրաթերթը, (1872—1920), «Փորձ» ամսագիրը՝ Թիֆլիսում (1876—1881), «Բիւրակն» ամսաթերթը Կ. Պոլսում (միայն նոր շրջանը՝ 1897—1898 թթ.), «Նոր-Դար» լրագիրը Թիֆլիսում (1884—1908), «Արաքս» ամսագիրը Պետերբուրգում (1887—1898), «Հանդես ամսօրեայ» ամսագիրը Վիեննայում (1887-ից մինչև այսօր), «Ազգագրական հանդես»-ը նախ Շուշիում, ապա Թիֆլիսում (1896—1917) և այլն։ Նույն դարի երկրորդ կեսին նշանակալից չափով ազգագրական նյութեր են տպագրվել նաև ռուսական մամուլում («Кавказ», «Новое обозрение», «Кавказская старина», «Кавказский вестник», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Этнографическое обозрение», «Записки кавказского отдела русского географического общества» և այլն)։

Այսպիսով, գիտական մամուլում և առանձին աշխատություններում հավաքվում ու հրատարակվում են վիթխարի քանակությամբ ազգագրական նյութեր։ Դարավերջին կուտակված մեծ փորձի հիման վրա Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի պրոֆ. Գր. Խալաթյանցը կազմում է նոր ծրագիր, որն արդեն լիովին համապատասխանում էր ժամանակի ոգուն։ Այն կոչվում էր «Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների» (1887)։ Ծրագիրը կազմելիս հեղինակը նկատի է ունեցել Գ. Սրվանձտյանցի «Գրոց ու բրոց»-ը և նրա մյուս աշխատություն-

ները, ինչպես նաև այլ ծրագրերի ու վերևում հիշված ազգագրական հրատարակությունների նյութերը։ Կ. Պոլսի «Բիւրակն» ամսաթերթն իր ընթերցողներին և բանահավաքներին գործնական օգնություն ցույց տալու նպատակով հատվածաբար վերատպում է այդ ծրագրի առանձին կետեր։ «Ծրագիրը» հիմք է ծառայում 1880-ական թթ. վերջերին ազգագրական գիտության ասպարեզ ելած Երվանդ Ա. Լալայանի (1864—1931) գիտական գործունեության համար։ Մինչև իր կյանքի վերջը Ե. Լալայանը օգտագործեց այդ ծրագիրը, դրա հիման վրա գրի առնելով մասնավորապես սոցիալական հարաբերություններին ու հոգևոր մշակույթին վերաբերող նյութեր։

Ե. Լալայանն իր բանահավաքչական գործունեությունն սկսում է Ախալքալաքում, դեռևս 1889 թվականին։ Գրի առնելու ընթացքում նա առաջնորդվում էր նյութերի ամբողջականությունը պահպանելու ըստ կրոնական-պատճառական կապերը վեր հանելով։

Գրիգոր Խալաթյանց

1895-ին Լալայանը Շուշիում հիմնում է «Ազգագրական հանդես»-ը։ 1896 թ. Լալայանին հաջողվում է հրատարակել հանդեսի անդրանիկ հատորը, որը բովանդակում էր Ջավախքի հայոց ազգագրությունը, ինչպես նաև մի շարք հնագիտական ուսումնասիրություններ*։

* Հանդեսի այս համարի առաջաբանում Լալայանը գրում է. «Բոպեական ազդեցության տակ չենք վճռել մի այսպիսի հանդիսի հրատարակության ձեռնամուխ լինել, ոչ էլ պատահմամբ ենք ընտրել այս. մեզ ճանաչողները գիտեն, թե ո՞րքան ժամանակից ի վեր փայփայել ենք այս միտքը և որքա՞ն արգելքների ենք հաղթել փոքր ի շատե նախապատրաստվելու այս գործի համար։ Այսօր մենք հանդես ենք գալիս ոչ թե միայն մեր ուժի վրա վստահացած, այլ ազգի ինքնաճա-

Ե. Լալայանը գործի հենց սկզբից այն ճիշտ հետևությանն էր հանգել, թե առաջին պարտականությունը հում նյութերը կորստից փրկելն է։ «Մենք կը կրենք քարերը և երանի՜ նրան, ով որ կը գա այդ քարերով ազգային ինքնուրույնության շենքը կառուցանելու և համամարդկային էվոլյուսիոնի օրենքները գծելու»,— գրում էր մեծ բանահավաքը։ Նա կոչ էր անում հայ մտավորականությանը՝ համախմբվելու հանդեսի շուրջ։ Այդ կոչը ապարդյուն չանցավ։ Ինչպես պետք էր սպասել, Հայաստանի երկու հատվածներից նրա շուրջ հավաքվեցին բազմաթիվ բանահավաքներ ու գիտնականներ։

Մոտ 50 բանահավաքներ

Սրվանդ Լալայան

նյութեր էին տպագրում «Ազգագրական հանդես»-ում։ Հիշենք նրանցից մի քանիսին։ Գյուղագիր Հովհաննես Մարխասյանը Լալայանի կոչին առաջին արձագանքողներից էր, որը «Ազգագրական հանդես»-ին ներկայացավ «Հայ գեղջուկի ալբոմը» աշխատությամբ։ Նկարագրության նը-պատակակետը Ախալքալաքի կարնոհայությունն էր։ Նա մանրամասնորեն ներկայացնում է երկրագործությունն ու արտադրամիջոցները, կերակուրներն ու ամանները։ Իսկ աշխատության մեծ մասը, որ տակավին անտիպ է, ամփոփում է արհեստները, ժամանցի ձևերը և այլն։

նաչության զգացման։ Թերթերի մեջ սփռված և առանձին լույս տեսնող ազգագրական հոդվածներն արդեն ապացուցանում են, որ հայոց ազգն էլ վերջապես զարթնել է խոր քնից և ցանկանում է կատարել գիտության ամենիմաստ խոսքը՝ «Ծանի՛ր զքեզ». նա կամենում է ճանաչել իրեն և յուր ազգային հատկությունների վրա հիմնել ազգային զարգացումը։ Մեր այս գործն այդ զգացման արդյունքն է և մեր կոչումը՝ այդ գործին գիտական ուղղություն տալ և աշխատողների մեջ միություն հաստատել» (ԱՀ, I, էջ 5)։

Հ. Մուրադյանցի «Համշենցի հայեր» հոդվածում ներկայացված են աշխարհագրական և վիճակագրական տեղեկություններ, ապա՝ նյութական մշակույթը, տնտեսական զբաղմունքները, ամուսնական սովորությունները, տոներն ու պաշտամունքը։

Առավել մանրամասնություններով ու հմտությամբ է գրի առնված Հարք գավառի (Բուլանըխ) ազգագրությունը՝ Բենսեի ձեռքով, «Բուլանըխ կամ Հարք գավառ» վերտառությամբ։ Նախ «Ազգագրական հանդես»-ում, ապա՝ առանձին գրքով լույս տեսած այս աշխատության մեջ ընդհանուր տեղեկություններից բացի, տեղ են գտել ազգագրական հարուստ նյութեր, որ վերաբերում են շենքերին, տարազին, հողագործությանն ու գործիքներին, անասնապահությանը, հաղորդակցության միջոցներին, արհեստներին, ընտանիքին, պաշտամունքին, ժողովրդական տոներին։

Բանահավաք Լ. Աթաբեգյանը կազմել է Վարանդայի (Շուշու գավառի) վիճակագրությունը, Ղ. Տեր-Ղազարյանը նկարագրել է տնտեսական կենցաղը, իսկ Հ. Վ.-ն, Ա. Բ.-ն (որոնց ով լինելը չգիտենք) և Հ. Տեր-Հովհաննիսյանը՝ նույն վայրի ընտանեկան կենցաղը, հուղարկավորությունը և ժողովրդական բժշկությունը։ Արհեստագործության վերաբերյալ նյութեր և ուսումնասիրություններ է հրատարակել Ս. Թառայանցը։ Գրող Վ. Փափազյանը կարևոր աշխատություն է գրել հայ բոշաների կենցաղի և մշակույթի մասին, որի նյութերն ինքն է գրանցել։ Այստեղ շոշափված են բոշաների ծագման, մարդաբանական տիպի, վաչկատուն կյանքի, նստակեցության անցնելու, բնակարանի, հագուստների, կերակուրների, զբաղմունքների, ընտանիքի, ժողովրդական արվեստի, իրավահարաբերությունների, պաշտամունքի հարցերը։

«Ազգագրական հանդես»-ում հայերի և կովկասյան ժողովուրդների կաթնամթերքների վերաբերյալ ուսումնասիրությամբ հանդես է եկել Ա. Քալանթարը։ Հանդեսում Ալաշկերտի բանահյուսական նշմարներ է տպագրել Գրիգորիս Նժդեհյանը։ Նոր-Նախիջևանի հայոց ազգագրությունը հմտությամբ գրի է առել ու մեծ ծավալով տպագրել Ե. Շահազիզը։ Երևանի, Շարուր-Դարալագյազի, Հին-Նախիջևանի, Ջուղայի, Ագուլիսի, Ալեքսանդրապոլի, Կարսի, Բասենի, Շիրակի և Ղազախի ու Շամախու հայերի սովորությունները ջանասիրաբար գրի է առել և հրատարակել նախ «Փորձ» ամսագրում, ապա՝ «Ազգագրական հանդես»-ում նշանավոր բժիշկ, հայրենասեր Քաջբերունին։ Հրաչյա և Արմենուհի Աճառյանները գրի են առել և տպագրել նյութեր Կ. Պոլսի հայոց ժողովրդական բանահյուսությունից։

Հանդեսում տեղ գտան նաև «Սասնա ծռեր»-ի մի շարք պատումներ և այլ նյութեր։

Բացի զուտ բանահավաքչական աշխատանքներից, «Ազգագրական հանդես»-ում տպագրվում էին ժամանակի ազգագրության տեսաբան Խ. Սամուելյանի, նշանավոր այլ բանասերների ազգագրական, բանագիտական, հնագիտական և այլ կարգի ուսումնասիրությունները։ Թարգմանաբար լույս են տեսնում նաև մի շարք եվրոպացի ազգագրագետների տեսական աշխատությունները և այլ գործեր։

«Ազգագրական հանդես»-ի խմբագրությունը հրատարակչական գործը բարելավելու, ինչպես նաև գիտական գրադարան ստեղծելու նպատակով 1900 թ. կազմակերպում է «Հայոց ազգագրական-հրատարակչական ընկերությունը», որը հրատարակեց ոչ միայն հանդեսի հետագա հատորները, այլև բազմաթիվ գրքեր, գրքույկներ ու քարտեզներ։ Լալայանը այստեղ մնաց որպես հանդեսի անփոփոխ խմբագիր։ Յոթ անձից կազմված խմբագրության մեջ մտնում էին նաև գրողներ Պ. Պռոշյանն ու Հովհ. Թումանյանը։

1906 թ. «Հայոց ազգագրական-հրատարակչական ընկերությունը» վերածվեց «Հայոց ազգագրական ընկերության»։ Վերջինիս նպատակն էր՝ ուսումնասիրել Կովկասը, նրան կից երկրները և հայկական գաղութները։ Բացի ազգագրական ու մարդաբանական հետազոտություններից, ընկերությունը կատարելու էր պեղումներ, ընդլայնելու Թիֆլիսի ու Էջմիածնի թանգարանների ազգագրական բաժինները և այլն։ Բայց որովհետև նպաստ խոստացող ազգային մեծատունները հրաժարվեցին նյութական օգնություն տալուց, «Ազգագրական հանդես»-ն ընկավ ծանր վիճակի մեջ։

Երբ վրա հասավ առաջին համաշխարհային պատերազմը, «Ազգագրական հանդես»-ը դադարեց հրատարակվելուց (1916—1917)։ Ե. Լալայանը այդ ծանր օրերին էլ հանգիստ չուներ։ Արևմտահայ գաղթականության մեջ աշխատելու, նրա բառն ու բանը գրի առնելու նպատակով «Հայոց ազգագրական ընկերությունը» 1915 թ. սեպտեմբերին կազմակերպում է արշավախումբ՝ Լալայանի գլխավորությամբ։ Արշավախմբի կազմում էր Ռշտունիքի Նարեկ գյուղացի մանկավարժ Արտաշես Բարսեղյանը (Մելիքյան), որը, վարելով գիտական քարտուղարի պարտականությունը, միաժամանակ զբաղվում էր բանահավաքությամբ։ Հետագայում նա իր հայրենակիցներից և այլոցից գրի առավ ավելի քան 3 հատոր

կազմող հեքիաթներ ու բանահյուսական այլ նյութեր։ Նրա ձեռագիր գործերում գտնում ենք նաև ազգագրական դրառումներ, Ռշտունիքի պատմական անցքերի վերաբերյալ հիշողություններ, գեղարվեստական գրվածքներ և վիճակագրական տեղեկություններ։ Հրատարակվել են Բարսեղյան-Մելիքյանի գրի առած «Սասնա ծռեր» էպոսի «Սանասար և Բաղդասար» պատումը և «Ռոստոմ Զալ»-ի մի փոփոխակը։ Հեղինակն ուսումնասիրել է քրդերի կենցաղը, կազմել պատմական Հայաստանի և Վասպուրականի քարտեզները։

Հայաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց քիչ անց, 1921 թ. օգոստոսի 20-ին, Հայկական ՍՍՀ լուսժողկոմատը հիմնում է «Գեղարվեստական թանգարան»-ը։ Նույն թվականի ձմռանը Ե. Լալայանը Թիֆլիսից Երևան է տեղափոխում իր թանգարանն ու մասնագիտական գրադարանը՝ 20 հազար կտոր գրքով։ Լուսժողկոմատի հանձնարարությամբ նա կազմակերպում է թանգարանի հնագիտական և ազգագրական բաժինները և դառնում դրանց առաջին վարիչը։ 1922 թ. Երևան են տեղափոխում նաև Լազարյան ճեմարանի և Նոր-Նախիջևանի ազգագրական արժեքների հավաքածուները։ Նույն թվականի վերջերին թանգարանը վերանվանվում է Պետական կենտրոնական թանգարան։ Լալայանը դառնում է թանգարանի տնօրեն։ Նա 1926 թ. այստեղ է տեղափոխում «Անվո հնադարանի» բեկորները, որ Անիից ազգային աղետի օրերին հասցված էին Սանահին, իսկ 1929-ին տեղափոխում է նաև XIX դ. վերջերին Մ. Խրիմյանի կազմած Էջմիածնի վանքի ազգագրական թանգարանը։ Հավաքված նոր նյութերը հնարավորություն են տալիս ստեղծելու նաև ճարտարապետության բաժին (1930 թ.), որի առաջին վարիչը դառնում է Թ. Թորամանյանը։ Սրանով բոլորվում է Պետական կենտրոնական թանգարանի կազմակերպման առաջին շրջանը։ Այնուհետև այն վերանվանվում է «Կուլտուր-պատմական թանգարան», իսկ 1935 թ. այս թանգարանը վեր է ածվում երեք թանգարանի։ Հնագիտության, ազգագրության և ճարտարապետության բաժինների հիման վրա ստեղծվում է ներկայիս «Պատմության պետական թանգարանը», ապա՝ «Գրական թանգարանը» և «Կերպարվեստի թանգարանը»։

Ազգագրական բաժնի հիմնադիրն ու նրա առաջին վարիչը, ինչպես ասվեց, եղավ Ե. Լալայանը։ Այդ գործում նա մնաց մինչև 1928 թվականը։ Լալայանին փոխարինում է Ստ. Լիսիցյանը, որն այն ղեկավարեց մինչև 1946 թ. վերջը։

1953 թ. Գիտությունների ակադեմիայի պատմության ինս-

տիտուտում կազմակերպվեց ազգագրական խումբ։ Իսկ 1959 թ. ակադեմիայում ստեղծված Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում կազմվեց այժմյան ազգագրության բաժինը։ Վերջինիս զուգահեռ գործում է Պատմության պետական թանգարանի ազգագրության բաժինը։ Առաջինը հիմնականում զբաղվում է դիտահետազոտական աշխատանքներով, իսկ երկրորդը՝ մասնավորապես թանգարանային արժեքների հավաքմամբ, պահպանմամբ և մասամբ էլ՝ նյութական մշակույթի ուսումնասիրությամբ։

Ստեփան Լիսիցյան

Ազգագրական գիտության տարածման տեսակետից նշանակալից դեր է խաղացել Երևանի պետական համալսարանը։ Դեռևս 1930—1940-ական թթ., որոշ ընդմիջումներով, ազգագրության առարկան դասավանդում էր պրոֆ. Ստ. Լիսիցյանը, իսկ նրա մահից (1947 հունվար) հետո Կ. Վ. Մելիք-Փաշայանը։ 1949—1950 թթ. հետո երկար ժամանակ այդ առարկան համալսարանում չէր ավանդվում։ Այն վերականգնվեց 1964—1965 ուսումնական տարում*։

Ազգագրության բնագավառում 1920-ական թթ. կեսերին կարևոր դեր խաղաց նաև ՍՍՀՄ գիտությունների ակադեմիայի Կովկասյան պատմա-հնագիտական ինստիտուտը, որը գտնվում էր Թիֆլիսում։ Այստեղ աշխատում էին հայ ազգագրությամբ ու հնագիտությամբ զբաղվող մի շարք գիտնականներ, այդ թվում՝ Ստ. Լիսիցյանը և Լևոն Մելիքսեթ-Բեկը։

Վերոհիշյալ հաստատությունները անցած հիսնամյակի ընթացքում անհատական ուղևորությունների, գործուղումների և խմբարշավների միջոցով հսկայական գործ կատարեցին թանգարանային արժեքների ձեռքբերման և ազգագրական նյութեր գրի առնելու բնագավառում։

Ինչպես հին, այնպես էլ նոր սերնդի ազգագիրների աշխատությունները տպագրվում են առանձին գրքերով և պարբերականներում։ Իսկ 1970 թվականից Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտը սկսեց հրատարակել «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարը՝ շարունակելով «Ազգագրական հանդես»-ի ավանդները։

* Այժմ համալսարանում կա հնագիտության, աղբյուրագիտության և ազգագրության ամբիոն՝ ազգագրություն մասնագիտության դասընթացով։ Այդ դասընթացի սկզբնավորումը կապված է սույն գրքի հեղինակի անվան հետ—խմբ.։

ԱՌԱՋԻՆ ԳԼՈՒԽ

ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂ

Տնտեսական կենցաղի ոլորտի մեջ մտնում են նյութական բարիքների աղբյուր հանդիսացող զբաղմունքները՝ դաշտամշակությունը, այգեգործությունը, պտղաբուծությունը, բանջարաբուծությունը, անասնաբուծությունը, տնայնագործությունն ու արհեստագործությունը, որսորդությունն ու ձկնորսությունը, հաղորդակցության ու կապի միջոցները և այլն։

Հինգերորդ դարից սկսած՝ պատմագիրներն իրենց երկերում թեև սակավ, բայց արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդել Հայաստանի տնտեսական հիշյալ ճյուղերի մասին։ Հենվելով հին և XIX—XX դարերի տվյալների վրա, այժմ ծանոթանանք ազգային տնտեսության այդ ճյուղերին։

Բրիչային երկրագործություն

Հին Հայաստանը բավական զարգացած երկրագործական երկրներից մեկն է եղել։ Ինչպես վկայում են հարուստ պեղածո նյութերը, նախնադարից սկսած գոյություն է ունեցել երկրագործության այն ձևը, որին գիտնականները բրիչային երկրագործություն անունն են տվել։

Բրիչային հողամշակմանը նախորդել է բուսահավաքչությունը, որը կատարվել է պարզունակ գործիքներով։ Արմատներ ու բույսեր հավաքելու գործում հեռավոր ժամանակներում նշանակալից դեր են խաղացել փայտե գավազանաձև գործիքները, որոնք և եղել են հետագա բոլոր բրիչների նախատիպերը։ Բրիչներին զուգակցել են վայրի և ցանովի հատիկների, ինչպես նաև արմատների ու վայրի պտուղների վերամշակման համար օգտագործվող գործիքները՝ տաշտակները, աղորիքները, թակերը, մորթուց պատրաստված փոցները և այլն։ Այս էր մարդու ամենանախնական գույքը, որով նա կարողանում էր վայրի հատիկներից ալյուր ստանալ և հաց պատրաստել։

Պարզ միջոցներով նախնական բուսահավաքչությունը հազարամյակների ընթացքում մարդկանց հանգեցրել է այն բանին, որ բույսերի, արմատների ու պտուղների պաշարներ ստեղծվեն, պահեստավորվեն, արմատներ տնկելով ու հատիկներ ցանելով բերք ստանան։ Այդ պատճառով էլ գիտությունը բուսահավաքչությունը համարում է երկրագործության նախօրյակը։

Բուսահավաքչությանը հատուկ է եղել ձեռքի և կրծքի ճնշմամբ աշխատաեղանակը, որին մասամբ միայն զուգակցվել է բրիչով (գավազանով) ուղղահայաց հարվածելով փորելու եղանակը։

Կինն է եղել բրիչային երկրագործության հիմնական աշխատավորը։ Փայտե բրիչներն այս շրջանում ունեցել են քարե, իսկ ավելի ուշ՝ մետաղե ծայրակալներ։ Էնեոլիթյան դարաշրջանում արդեն գոյություն ունեցող հարվածային գործիքները՝ մուրճերը և կացինները, բրիչային հողագործության մեջ մեծ հեղաշրջում են մտցրել։

Տղամարդու մասնակցությունն այդ աշխատանքներին մեծապես նպաստել է երկրագործության զարգացմանը։ Նոր տեխնիկան առաջացրել է ձեռնահարվածով գործելու նոր աշխատաեղանակ։ Մետաղի օգտագործման շրջաններում՝ միակողմանի ու երկկողմանի բրոնզե ու երկաթե բրիչներն ավելի բարձր աստիճանի են հասցնում այդ աշխատաեղանակը։ Վաղ երկաթի շրջանում առաջանում է բահը՝ ոտքի ճնշմամբ աշխատաեղանակով։

Բրիչային երկրագործության տեխնիկան, այսպիսով, ներկայացրել են ձեռքի ճնշմամբ գործող փայտաձողերը, որոնք բիր, բիիր և այլ անուններն ունեին, հարվածային գործիքները, որ կրում են մուրճ, կացին, քլունգ, փայտատ, հողուրագ և այլ անուններ, ոտքի ճնշմամբ գործող բահերը և բահի դեր ունեցող եղանաձև գործիքները, որ համշենահայության մեջ լեխտոր անունն էին կրում։

Բացի այս գործիքներից, եղել են և կան այգեգործական կրտրիչներ, որոնց դերը ճյուղերն ու որթերը հատելն է։ Դրանք հայտնի են հատոց–հոտոց անուններով։ Վերջիններս կացնի դեր ունեցող դանակաձև-մանգաղաձև, երկարաշեղբ գործիքներ են։

Նախնադարյան շրջանում մարդիկ մշակելիս են եղել միայն հացաբույսեր, բանջարեղեն և բոստանային կուլտուրաներ։ Այնուհետև առաջացել է պտղատու ծառերի և խաղողի մշակությունը։ Հացաբույսերից բացի, դրանց մեծ մասը մշակվել է միևնույն հողամասում, իսկ հետագայում, երբ դաշտամշակությունն ու այգեգործությունը որոշ զարգացման են հասել, սկսվել է բույսերի առանձին-առանձին մշակումը։ Միջնադարյան գրավոր տվյալների և հնագիտական նյութերի համաձայն հին հայերը մշակել են բան-

ջարեղենից՝ կաղամբ, բազուկ, շաղգամ, բողկ և այլն, բոստանային կուլտուրաներից՝ ձմերուկ, սեխ, շամամ և վարունգ, կանաչեղեններից՝ գինձ, սամիթ, սոխ, սխտոր, թարխուն, մաղադինոս, համեմ, կոտեմ, ռեհան և այլն։

Բանջարանոցներում և բոստաններում հողի մշակումը տեղի էր ունենում երկու սեռի բոլոր չափահաս անդամների, մասամբ և երեխաների համագործակցությամբ։ Տղամարդիկ փորում էին, իսկ կանայք ու երեխաները փխրեցնում։ Մատչելի տեղերում աստիճանաբար անցնում էին արորներով վարելուն և տափաններով ու փոցխերով փխրեցնելուն։ Տղամարդը այժմ արդեն ոչ միայն դաշտամշակության, այլև բանջարաբուծության և այգեգործության մեջ գլխավոր աշխատուժն էր հանդիսանում։

Հայաստանը այգեգործության տեսակետից էլ հնագույն երկրներից մեկն է համարվում։ Բ. Բ. Պիոտրովսկին, հենվելով հնագիտության և հնագույն գրավոր վկայությունների վրա, գտնում է, որ Անդրկովկասը, որպես այգեմշակ տնտեսական շրջան, հայտնի էր դեռևս ուրարտացիներից էլ առաջ։ Փաստորեն ուրարտացիներն այստեղ ոչ թե սկզբնավորել, այլ ընդարձակել են այգեգործությունն ու այդ կարգի կուլտուրաները։ Խաղողի մշակումը Ուրարտուում, մասնավորապես Վանում, Արճեշում, Արարատյան հովտում, Ուրմիա լճի ավազանում և այլուր հայտնի էր դեռևս մեր թվականությունից 800 տարի առաջ։ Անտիկ գրողներն իրենց երկերում խոսում են հայերի այգեգործության և վերջինիս արդյունքների՝ հնեցրած անուշահամ գինու, շամիչի, հատապտուղների մասին։ Ըստ նրանց Հայաստանն իր բարեխառն կլիմայական պայմաններով ամեն տեսակ բարիքների երկիր է, որտեղ ժողովուրդը առավելապես երկրագործությամբ է զբաղվում։ Ստրաբոնը ուղղակի վկայում է, թե «Հայաստանի ներսում կան շատ լեռներ և շատ լեռնադաշտեր, որոնց մեջ խաղողի այգին հեշտությամբ չի աճում. նաև շատ հովիտներ, ոմանք չափավոր, ոմանք էլ շատ բերրի, ինչպես Արաքսենի դաշտը, որով Արաքս գետն է հոսում... և սրա հետ Շակաշենը՝ սահմանակից Աղվանքին և Կուր գետին, հետո Գուգարքը։ Ամբողջ այս երկիրը լիքն է հացահատիկներով, պտղատու և մշտադալար ծառերով. կա նաև ձիթենի» (Ստրաբոն, Երևան, 1940, էջ 55)։

Այգեգործության տեսակետից ուշագրավ են Ստրաբոնի հետևյալ ակնարկները. Հայկական Միջագետքը համարում է այգեշատ և գինեվետ երկիր, Մելիտինեն դիտում է իբրև ամբողջապես բերքատու ծառերով ծածկված երկրամաս, որտեղ պատրաստվում

էր ձեթ և մոնարիտ կոչված գինի, որը հունական գինիների մրցակիցն էր։ Հայաստանը համարում է խաղողի, թզի, ցորենի ու մեղրի երկիր, ինչպես Վրաստանն էր և Մարաստանը։

Հայ պատմագրությունը բազմատեսակ նյութերով հարստացնում է նախորդ տեղեկությունները։ Ագաթանգեղոսը խոսում է ծառատնկման և մի շարք պտուղների մասին։ Փ. Բուզանդն ակնարկում է խոսրովի անտառատնկման և մրգերի մասին։ Հովհան Մանդակունին պահանջում է այգիները պարսպապատել և խոսում է պտղատու ծառերն ու բանջարեղենները միևնույն պարտեզում գտնվելու, ինչպես նաև շարագործությամբ այգիները կտրելով ոչնչացնելու վատ սովորության մասին։ Հովհ. Դրասխանակերտցին գովում է իր ժամանակի աշխարհիկ և հոգևոր պետերին, որոնք այգիներ ու պարտեզներ էին հիմնում և խաղող ու պտղատու ծառեր մշակում, հնձաններ շինում, սեխաստաններ ստեղծում։ Թ. Արծրունին հիացմունքով է գրում Արտաշատի գինեբեր այգիների և պտղատու բույսերի մասին, որոնք համարում է Արտաշես առաջինի շնորհները։ Արաքսի հովտի և Ոստանի մասին խոսելիս այս վայրերը այգեվետ է համարում։ Նա չի մոռանում այգեգործության տեսարաններ ցույց տալ Ախթամարի քանդակապատկերների մեջ։ Ասողիկը Դվինում հիշատակում է այգեկութն այն օրերին, երբ արաբական զավթիչները 640 թ. ոչնչացնում էին տղամարդկանց և գերեվարում կանանց ու երեխաներին։ Ա. Լաստիվերցին հանգամանորեն տեղեկություններ է հաղորդում այգեգործության, գինեգործության, այգեկութի, ծառատունկի և պտղատու ծառերի վերաբերյալ։ Ն. Շնորհալին խոսում է այգու մշակների մասին։ Մխ. Գոշն իր առակներում թվարկել է Հայաստանում մշակվող գրեթե բոլոր պտղատու ծառերն ու խաղողի այգիները՝ մշակման հետ կապված բազմապիսի տվյալներով։ Կ. Գանձակեցին, մատնանշելով պտղատու բույսեր ու այգիներ մշակելու հանգամանքները, դառնությամբ հիշում է թաթարական վայրագությունները՝ այգիները ոչնչացնելու և բնակավայրերն այրելու փաստերը։ Միջնադարյան այգեգործության և պտղաբուծության վերաբերյալ տեղեկություններ կան Ստ. Օրբելյանի Պատմության մեջ։ Մեծ կարևորություն տալով Տաթևի և այլ վանքերի սեփական այգիների պատկանելության հարցերին, պատմիչը մանրամասնորեն ներկայացրել է Սյունիքում և նրանից դուրս վանքապատկան այգիներն ու պարտեզները, խոսել դրանց մշակողների, մշակման հանգամանքների, ոռոգման պայմանների և հարակից այլ հարցերի մասին։ Նա վկայել է դիտանոց ունենալու

սովորությունը, որտեղից հնարավոր էր հսկել այգիներ։ Հովհ. Երզնկացին ակնարկներ ունի պտղատու ծառերի ու այգիների մասին։ Այգեգործության և պտղաբուծության վերաբերյալ տեղեկություններ ենք գտնում նաև Ա. Դավրիժեցու երկում և այլ աղբյուրներում, իսկ Ս. Երևանցին մանրամասն պատմում է Էջմիածնի վանքապատկան այգիների, դրանց առ ու ծախի, պարարտացնելու և հարակից շատ հարցերի մասին։

Ինչպես երևում է, Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում հնագույն ժամանակներից մարդիկ զբաղվել են այգեգործությամբ ու պտղաբուծությամբ և շենացրել են հայրենի երկիրը։

Հայկական բարձրավանդակը այգեվետ է եղել մասնավորապես գետերի և լճերի ավազաններում։ Եփրատի, Տիգրիսի, Արածանիի, Արաքսի, Հրազդանի, Կուրի, Ճորոխի, Որոտանի, Դեբեդի, Քասախի և այլ գետերի, ինչպես նաև Վանա և Ուրմիո լճերի ավազաններում XIX դարում այգեգործությունն ու պտղաբուծությունը մեծ տեղ էին գրավում։ Խաղողի և պտղատու այգիների մշակման վայրեր են եղել, ըստ այդ աղբյուրների, Արարատյան հովիտը, Լոռին, Նախիջևանը, Արցախը, Սուրմալուն, Արագածոտնը, Շարուր-Դարալագյազը, Սալմաստը, Թալինը, Զանգեզուրը, Ուտիքը, Բալահովիտը, Վասպուրականը, Բաղեշը, Խլաթը, Խարբերդը, Զարսանջակը, Դերսիմը, Սեբաստիան, Մալաթիան, Տարոնը, Ամիդը և Տիգրանակերտը, Կիլիկիան, Թորդումը, Երզնկան, Ներքին Բասենը, Բագարանը, Ակնը, Հին Բայազետը, Արդահանը և այլ շրջաններ։

Բացի բարենպաստ բնակլիմայական պայմաններ ունեցող շրջաններից, ցրտադիմացկուն խաղողատեսակներ ու ծառեր ստեղծելու շնորհիվ, արդի այգեգործությունն ու պտղաբուծությունը տարածում են գտնում նաև լեռնային շրջաններում։

Ժամանակակից բանջարաբուծության, բոստանամշակության, այգեգործության ու պարտիզամշակության մեջ զգալի դեր է խաղում աշխատանքի մեքենայացումը, որը պատմությանն է հանձնել հազարամյակներ հարատևած բրիչային հողամշակման եղանակների մեծ մասը։

Արորային երկրագործություն

Արորային երկրագործությունը, ինչպես նշվեց, բրիչային երկրագործության հետևորդն է, որովհետև վարող գործիքն առաջացել է փորող գործիքների համակցումներից։ Գյուղատնտեսական տեխնիկայի պատմության մեջ այդ համակցումների միջոցով արված գյուտերը վիթխարի դեր են կատարել, որով թեթևացել է

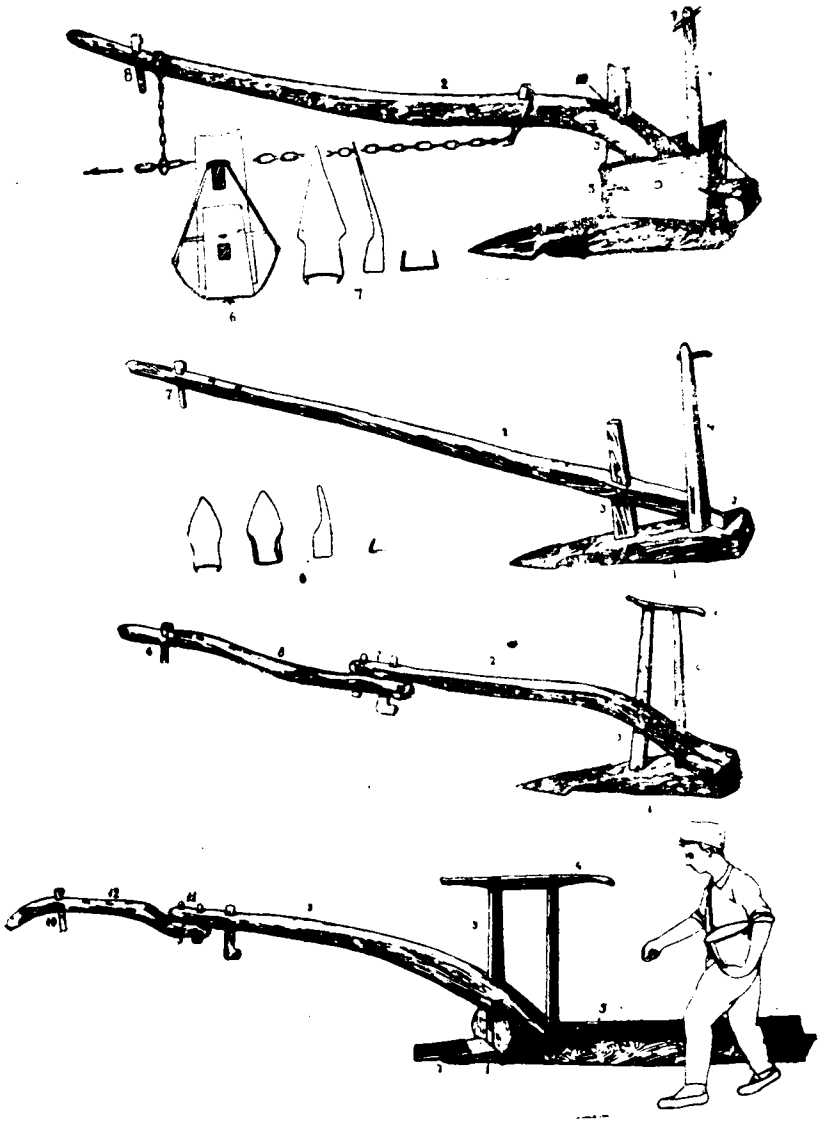
մարդու աշխատանքը և բարձրացել արտադրողականությունը։ Այդ գյուտերը կատարվել են բրոնզի դարաշրջանում (ոմանց կարծիքով՝ ավելի վաղ)։ Ստեղծված գործիքը, որին արոր անունն են տալիս, նախապես գործել է մարդկային ուժով։ Կենդանիների ընտելացումից հետո կատարվել է երկրորդ խոշորագույն գյուտը՝ անասունը լծկան դարձնելը։ Ենթադրվում է, որ առաջին լծկանները եղել են էշը և կովը, այնուհետև՝ դժվար հնազանդվող ցուլը և ձին։ Նախնական արորը հարյուրամյակների ընթացքում գործել է առանց խոփի։ Երրորդ մեծ հայտնագործումը արորի խոփի գյուտն էր, որը գիտության տվյալների համաձայն տեղի է ունեցել երկաթի դարաշրջանում և որը «հնարավոր դարձրեց երկրագործությունն ավելի մեծ ծավալով, դաշտամշակությունը, և դրանով այն ժամանակվա պայմանների տեսակետից՝ կենսամիջոցների գործնականորեն անսահման ավելացում առաջ բերեց» (Ֆ. Էնգելս)։

Արորների գյուտերը տեղի են ունեցել երկրագործական ցեղերի կամ ցեղային միությունների շրջանում։ Այդ պատճառով էլ տարբեր ցեղերի արորներն իրարից զանազանվում են իրենց կմախքներով ու գործող մասերով։ Այդ տարբերությունները բացատրվում են պատմական, տնտեսական և բնակլիմայական գործոնների ազդեցությամբ։

Արորների գյուտերը տարբեր տեղերում տարբեր ձևերով են կատարվել այն պարզ պատճառով, որ գյուտարարները տարբեր մարդիկ են եղել։ Այդպես են նաև մյուս բոլոր տեխնիկական գյուտերը։ Այդ երևույթը պատմա-տնտեսական պահանջի հետևանք է։

Նախնական արորները վարելու ընթացքում ցեղերի կողմից ենթարկվում էին որոշ փոփոխությունների այն հաշվով, որպեսզի առավել երկար կարողանային դիմանալ։ Բազմատեսակ արորների մեծ մասը ցեղերի խոշորացման և մանավանդ պետությունների ձևավորման հետևանքով ասպարեզից վերացել են. մնացել են միայն նրանք, որոնք առավել հարմարավետ են եղել։

Պետության առաջացումը, որը նաև տնտեսական զարգացման բարձր աստիճան է ենթադրում, առաջ է բերում տեխնիկայի կատարելագործում։ Ցեղային շրջանի վարող գործիքները կատարելագործվում են և ստեղծվում են նոր տեսակներ։ Ֆեոդալական խոշոր հողատիրության պայմաններում, երբ ընդլայնվում է ապրանքային արտադրությունը, նախապայմաններ են առաջանում նախագութանների և գութանների ստեղծման համար։ Վարող նախկին գործիքները, սակայն, ըստ իրենց նշանակության զուգահեռաբար հարատևում են։ Այսպես, օրինակ՝ հնագույն հա-



Տախ. I. Արորի տարատեսակներ. 1. Հարոր-Ճղլա (Կարնո ազգագրական շրջան), 2. Վեսկի-ոմկի (Այրարատյան ազգագրական շրջան), 3. Վեսկի-խարոր (Վասպուրականի ազգագրական շրջան), 4. Տրի խարոր (շարքացան) (Վանա լճի ավազան)։

սարակ ձևի արորը, նրանից ծագած միջակ արորը, միջակից առաջացած զարգացած արորը, ապա նախագութանը և գութանը միաժամանակ գործածվում են ըստ անհրաժեշտության, որի հետևանքով էլ գոյանում է տվյալ տարածքին հատուկ արորների կոմպլեքսը։ Ամեն մի արորի տեսակ ծառայում է մի առանձին նպատակի՝ խամերը հերկելուն, դաշտային կամ լեռնային հողերը վարելուն, քարքարոտ տեղանքում գործելուն, առուներ հանելուն և այլն։ Վարող հին ու նոր գործիքների առանձին տեսակները հարյուրամյակների և հազարամյակների ընթացքում չնչին փոփոխություններ են կրել։ Ժողովրդի ավանդապահությունը նպաստում է դրանց օգտագործման հարաբերական կայունությանը։ Դրանով էլ բացատրվում են միևնույն երկրի (ազգային պետության) ներսում վարող գործիքների կոմպլեքսների տարբերությունները։

Հայաստանում մինչև XX դարի սկիզբը վարող տեխնիկայի ձևերի բացարձակ ընդհանրացում չի եղել, որովհետև խանգարել են պատմա-տնտեսական հետևյալ հանգամանքները. 1. Նախնական վարող գործիքների ստեղծման ցեղային ավանդների տեխնոլոգիական պրոցեսների պահպանումը բոլոր ազգագրական շրջաններում։ 2. Ազգագրական շրջանների մեկուսացվածությունը. ստրկատիրական և ֆեոդալական Հայաստանի վարչական բաժանումները։ 3. Վաղ ֆեոդալական շրջանից մինչև XX դարի սկիզբը Հայաստանի երկու հատվածների՝ Արևելահայաստանի և Արևմտահայաստանի միջև տնտեսական սերտ կապերի բացակայությունը։ Այդ բանում նշանակալից դեր ունեին նաև լանդշաֆտի բազմազանությունը, բնակլիմայական պայմանների տարբերությունները, իրարից վիթխարի լեռնաշղթաներով, ձորերով ու կիրճերով բաժանված շրջանները։ Դրանով էլ պետք է բացատրել մինչև XX դարի առաջին կեսը Հայաստանում պահպանված վարող հին տեխնիկայի յոթ կոմպլեքսների՝ Բարձր Հայքի, Այրարատի, Սյունիքի, Վասպուրականի, Ջորրորդ Հայքի, Աղձնիքի և Պոնտական Հայաստանի արորախմբերի առկայությունը։

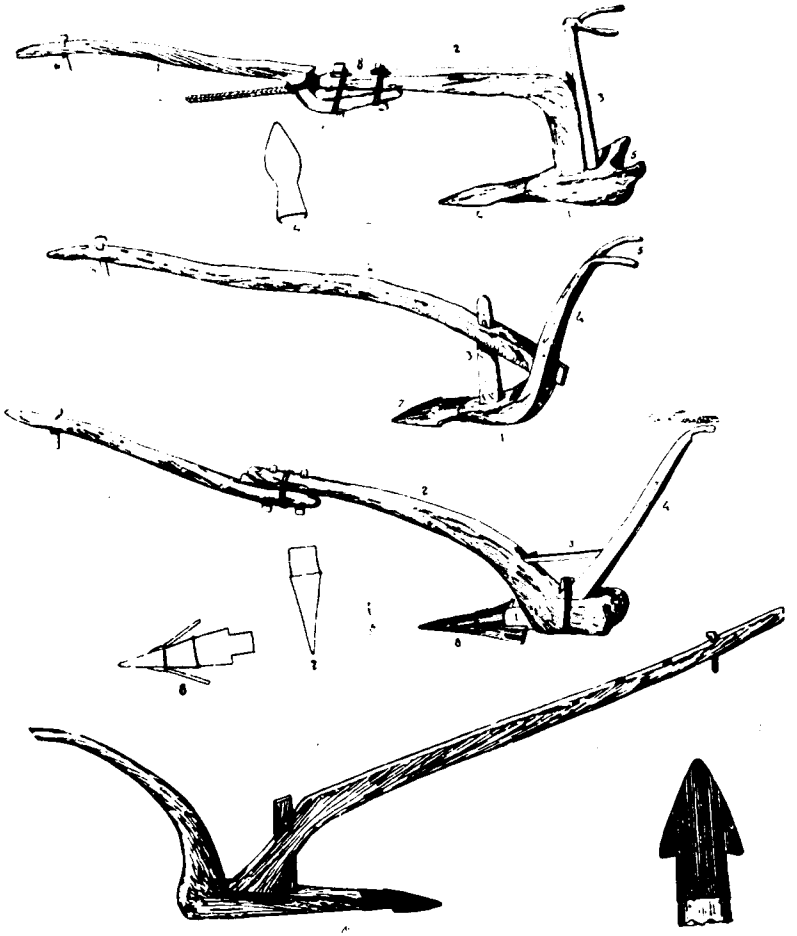
Որքան էլ այս խմբերի գործիքներն իրարից տարբեր էին, այնուամենայնիվ, դարերի ընթացքում արորների առատամներն ու թրերը և զարգացած գութաններն ամբողջապես տարածվեցին Այրարատում, Բարձր Հայքում, Վասպուրականում և Սյունիքում։ Մայր երկրից կտրված լինելու պատճառով այդ ընդհանրացումը տեղի չունեցավ միայն Աղձնիքում և Ջորրորդ Հայքում։

Ամբողջ Հայաստանում օգտագործվող հայկական փայտե գու-

թանը այլ երկրների փայտե գութանների մեջ ամենակատարյալներից մեկն է եղել։ Ամեն տեսակ հողեր հերկելու համար դրան լծում էին 4—12 զույգ եզ ու գոմեշ։ Փայտե գութանը լեռնային վայրերում հարատևեց մինչև 1930-ական թվականները, արորը՝ մինչև 1950-ական թվականները։ Որոշ քարքարոտ վայրերում արորները գործում էին անգամ մինչև 1960-ական թվականները (Թալին, Մարտունի ևն)։ XIX դ. վերջերից սկսած, տեղական գութանին զուգակցում էր նաև գործարանային գութանը։ Վերջինիս և տրակտորների լայն տարածումով վարող հին տեխնիկան գրեթե ամբողջապես շարքից դուրս եկավ։

Դաշտամշակությունը, որպես նյութական բարեկեցության առավել կարևոր բնագավառ, պատմագրության էջերում բավական ընդարձակ տեղ է գրավել։ Այստեղ ներկայացված են արորային հողագործության հետ կապված բոլոր բնագավառները՝ արմտիքների մշակումը, վարուցանքը, պարարտացումն ու ոռոգումը, բերքահավաքը, կալսոցը և ամբարումը։ Արմտիքներից և յուղատու բույսերից հիշատակված են՝ ցորենը, գարին, հաճարը, կորեկը, կկիզը, տարեկանը, բրինձը, կտավատը և այլն։

Վարելահողերի, հողը հերկելու և վարուցանքի, վարող տեխնիկայի ու նրա օժանդակ մասերի, քաշող ուժերի վերաբերյալ նյութեր կան միջնադարից։ Ագաթանգեղոսը հպարտության զգացումով է խոսում մայրենի հողը մշակելու՝ հերկելով ու վարելով հողը կակղացնելու, կոշտերը փշրելու, արմատները քայքայելու, մոլեբույսերը ոչնչացնելու և սերմելու մասին։ Ղ. Փարպեցին գեղագետի տաղանդով նկարագրել է բոլոր դարաշրջաններում իր մշակույթներով ու արգավանդ հողերով հայտնի Արարատյան հովիտը։ Հոյակապ է, գրում է պատմիչը, Արարատյան հովիտը, հրաշակավոր ու ականավոր, որտեղ աճում են բոլոր բույսերը, որ ծառայում են մարդկանց կարիքներին ու վայելքներին. որսալից այս դաշտը հագենում է հայրենի բարձրագագաթ լեռներից խոխոջացող ու ոռոգող ջրերով, որոնց շնորհիվ բազում գյուղերն ու ավանները այստեղ ապահովվում են հացով, անուշահոտ բոստանային բույսերով և այլն։ Փ. Բուզանդն արձանագրել է դաշտամշակության բնագավառները՝ ցորենի մշակումը, նրա մեջ աճող որոմի ոչնչացումը, քաղհանը, դաշտերի ոռոգումը, հունձը և այլն։ Հովհան Մանդակունին ակնարկ ունի հերկելու, անդաստանների արդյունքների և դրանք պահպանելու մասին։ Հ. Դրասխանակերտցին նշել է Հայաստանի բերքառատ դաշտերը հերկելու, ցորենի պաշարները ամբարելու և պտուղներով լեցուն երկրի այլ հա-



Տախ. II. Արորի տարատեսակներ. 1. Վեսկի (Սյունիք-Արցախի ազգագրական շրջան), 2. Հարոր (Ծոփքի ազգագրական շրջան), 3. Հարոր (Աղձնիքի ազգագրական շրջան), 4. Հարոր (Պոնտոսի հայոց ազգագրական շրջան)։

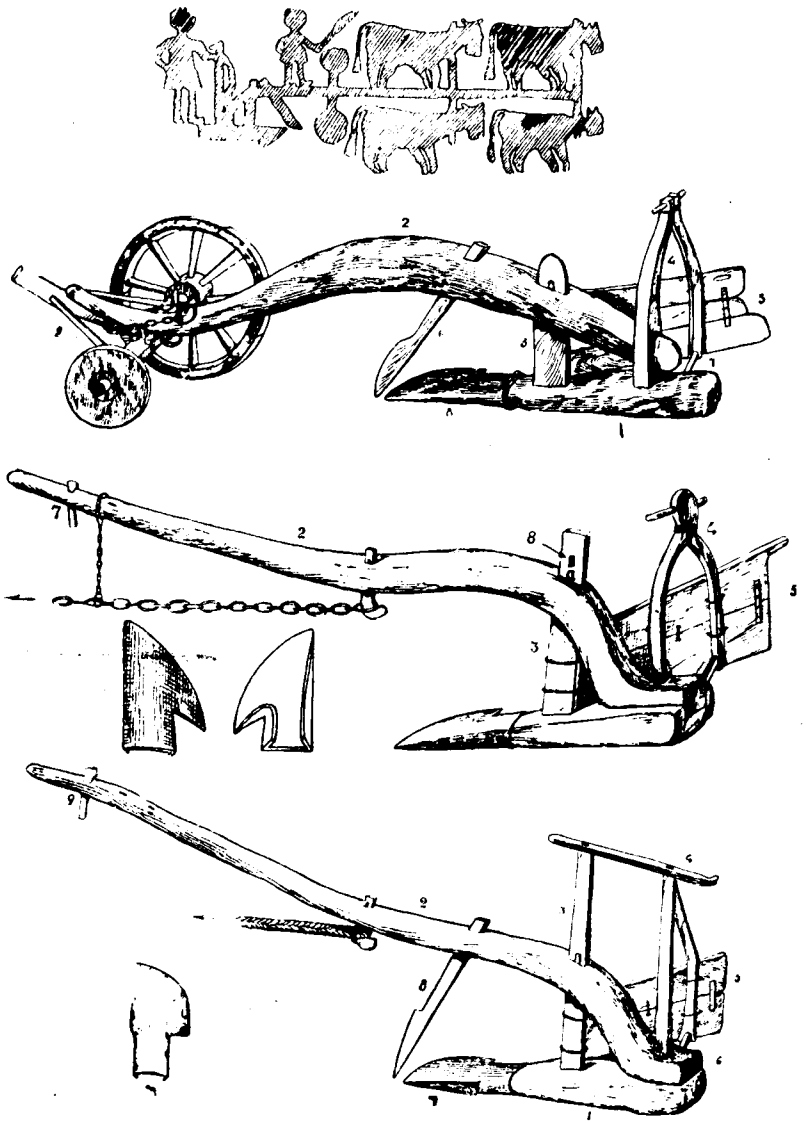
բրստությունները վայելելու մասին։ Նույնպիսի արվեստով Ասողիկն ու Հակոբ Կարնեցին նկարագրում են Եփրատի ակունքներում Կարնո բարձրավանդակի արգավանդ հողերը, հողագործությամբ պարապելը, գարի, ցորեն, կտավատ մշակելը։ Իսկ Մխ. Գոշի առակներում իրար հետ խորհող արհեստավորները մեծ նշանակություն են տալիս երկրագործի սուրբ աշխատանքին։

Թուրք պատմագիր Փեչևի-Իբրահիմը (XVI—XVII դդ.) հաղորդում է, թե Շիրակ «երկիրը շատ բարեշեն է եղել, ունեցել է մշակված հողերով հարուստ բազմաթիվ գյուղեր... Հաղթական [թուրքական] բանակը քանդեց ու ավերեց այդ բարեշեն գյուղերը, շինությունները ոչնչացրեց և հողին հավասարեցրեց»։

Դաշտամշակության արտադրամիջոցները շատ ժլատ են ներկայացված։ Բայց հիշատակումները, որ կան V դարից մինչև XVIII դարը ներառյալ, այսպիսիք են. «...Զի եթէ խոփ... ոք գործիցէ, ի բարւոք իրս պաշտեցաւ...» (Եզնիկ). «Միաբանեցին երկու երկու իբրև ամոլք հաւանք և հաւասարք՝ ուղիղ տանելով զակօսն արքայութեան...» (Եղիշե). «...զլուծն՝ զոր ձգէր եզն ամոլուցն...» (Ագաթանգեղոս). «Միայն զտեսսն պատուիրեալ անշուշտ՝ որպէս հարօր ի վար» (Դրասխանակերտցի). «...Ութ հարիւր վեցկի եզանց ելանէին ի տանէ նորա...» (Մ. Ուռհայեցի). «Տասն լուծք եզանց գործեցաք...» (Դրասխանակերտցի). «Փախուցեալ ի լծոյ հերկաց եզն, ածաւ ի մշակէն ի կալն, և յայնմանէ փախուցեալ՝ ի սայլ ածաւ» (Մխ. Գոշ). «Զի ոչ է անկ միակողմանի լծով ձգել զակօս երկրագործութեան, այլ զերկուսն լծել» (Օրբելյան). «Եւ եզին, որ լինի վաճառ... որ տանի փորձէ ի լուծ, ի արօր, ի սայլ...» (Մխ. Գոշ)։ Իսկ գութանի մասին ակնարկներ ունի Ս. Երևանցին։ Կան լծի, լծկանների և այլ հարցերի վերաբերյալ ուղղակի և անուղղակի տեղեկություններ։

Դաշտամշակությունը կատարվում էր հետևյալ կարգով. գարնանացանն ավարտելուց հետո լծկանին որոշ ժամանակ արոտ էին արձակում և ապա սկսում գութանավարը։ Հերկելու գործողությունը որոշ տեղերում ցել անել էր կոչվում։ Որակով վար անելու համար հողագործները հնուց ի վեր իրար հետ միանալու, ընկերություն կազմակերպելու սովորություն են ունեցել։ Ազգակցական և հարևանական սկզբունքներով միավորվող մի քանի ընտանիքներ կազմում էին համկալ կամ հարակաշ։ Այդ ընկերությունը կազմակերպում էր գութանատերը, որը այս նախնական կոոպերատիվում արտոնություններ էր ունենում, որովհետև ամեն ոք թանկարժեք գութան ունենալ չէր կարող։ Պատահում էին դեպքեր, երբ միջակ տնտեսությունները համատեղ ջանքերով ընդհանուր գութան էին ունենում։ Այս պարագայում հարակաշը ավելի կայուն և երկարատև էր դառնում։

Հարակաշի անդամների արտերը գութաններով հերկելու ընդհանուր կարգ կար. առաջինը վարում էին գութանատիրոջ հողերը, ապա մյուսներինը՝ ըստ հայեցողության։ Մաճկալ էր դառնում



Տախ. III. Գութաններ և նախագութաններ. 1. Գութան (Սյունյաց ազգագրական շրջան). քանդակապատկեր շիրմաքարի վրա (Խնձորեսկում), 2. Գութան (Այրարատյան ազգագրական շրջան), որը լայն տարածում ուներ Հայաստանում, բացի Եղնիքից, Ծոփքից ու Փոքր Հայքից, 3. Նախագութան (Բարձր Հայք, Հարք գավառ, Խլաթ և այլն), 4. Անճար գութան (նախագութան) (Վասպուրական)։

գութանատերը, իսկ որոշ պայմանավորվածության համաձայն՝ հարակաշի ամենահմուտ երկրագործը, որը միաժամանակ պիտի կարողանար ղեկավարել գութանի 5—8 հոգուց բաղկացած անձնակազմը։ Նա ունենում էր օգնական, որը որոշ դեպքերում փոխարինում էր իրեն։ Հարակաշի աշխատանքը տևում էր 25—40 օր։ Աշխատողներին սննդով ապահովելու և անասուններին խնամելու հատուկ կարգ կար. տվյալ արտի տերը պարտավոր էր օրական երեք անգամ կերակրել մարդկանց, ընդ որում նախաճաշին ու ընթրիքին հաց ու պանիրով, իսկ ճաշին՝ որևէ ճաշով։ Անասունները գիշերվա ընթացքում արածում էին ընտիր արոտներում և հանգստանում մինչև լծելու պահը՝ Լուսաստղի երևալը։ Արևամուտից հետո, դադարելով աշխատելուց, անձնակազմը քնում էր արտում, երբեմն ակոսների մեջ, իսկ մաճկալը սովորության համաձայն՝ գութանի կողքին, մեջքը գութանին հենած։

Լծկանները տարիների ընթացքում վարժվում էին ոգևորող գութաներգերին։ Հոտաղները մաճկալի պահանջով հորովելներ էին երգում կամ բացականչություններով արտասանում, որով նկատելիորեն բարձրանում էր աշխատողների տրամադրությունը և լծկան անասունների աշխատունակությունը։ Խամ արտը հերկելուց բավական ժամանակ անց կամ գարնանացանի և աշնանացանի նախօրեին փխրեցնում էին արորներով՝ գութանի ընդերկայնական վարածը խաչաձևելով։ Ոմանք այդ փխրեցումը կատարում էին փայտե մանկեռ-փոցխերով, որոնց 3—4 զույգ լծկան էին լծում։

Այն ընտանիքները, որոնք գութանի հարակաշի մեջ չէին մրցում, մեծ ջանքերի գնով հերկը կատարում էին արորներով։ Իսկ փոքր, քարքարոտ ու տձև արտերը մեծ մասամբ հերկում էին նախագութաններով՝ անճար գութանով և ճղլաներով։

Ինչպես հերկված, այնպես էլ խոզանների վրա աշնանը կամ գարնանը կատարվում էր ժամանակին համապատասխան ցանքը։ Արտի երեսին սերմը ցանելուց հետո հողը արորով վարում էին, որպեսզի հատիկները թաղվեին։ Այդ վարին հետևում էր փոցխումը և ապա՝ տափանումը, որպեսզի հողը հարթվեր և երեսին մնացած սերմերն էլ թաղվեին։ Տափանելը միաժամանակ կարևոր նշանակություն ուներ հողից ջրի գոլորշիացումը դանդաղեցնելու և հետագայում՝ հունձը դյուրացնելու տեսակետից։

Հարթիչներ

Հողը լավ մշակելու պայմաններից մեկը նրա փխրեցումն ու հարթեցումն է։ Ինչպես XIX դ. նյութերն են ցույց տալիս, առաջին փխրեցնող և միաժամանակ հարթեցնող գործիքները եղել են փայտե մահակաձև և ապա՝ մուրճաձև թակերը, ծառերի ճյուղերի տրցակները և այլն։ Հողը հարթելու և հատիկները թաղելու համար օգտվել են նաև ոչխարի հոտը, գուցե և նախիրը, դաշտերի վրա պտտեցնելու սովորությունից։

Ամենահնագույն և զարգացած հարթիչը փայտե փոցխն էր, որին ժողովուրդը մանկեռ անունն է տվել։ Մանկեռը նախնադարում փայտե մի ատամով վարող գործիք է եղել։ Հետագայում դրանից առաջացած 12 փայտե ատամ ունեցող փոցխը մինչև XX դարի սկիզբը նույն նպատակին էր ծառայում։ Դրանով միաժամանակ կատարում էին փխրեցում և կրկնավար։ Մանկեռները վերանալ սկսեցին անցյալ դարի 90-ական թվականներից։ Դրանց փոխարինելու եկան եվրոպական և ռուսական փոցխերը, որոնց փայտե կմախքի վրա երկաթե ատամներ էին վարսվում։ 1950-ական թթ. մանկեռներին ամբողջապես փոխարինեցին երկաթե փոցխերը։

Հողը հարթելուն էին ծառայում փայտե և ցախե տափանները։ Դրանց ձևերով այժմ պատրաստվող 5—6 մ երկարությամբ տափանները շատ վայրերում կցում են տրակտորներին և հարթում հանրային դաշտերը։

Ոռոգվող և նույնիսկ չոռոգվող դաշտերը հնարավորին չափ կատարյալ հարթելու, փոսերը լցնելու և բլրակները վերացնելու համար կային հողը քաշելով տեղափոխող գործիքներ, որոնք կառափ անունն էին կրում։ Դրանք կատարում էին այն դերը, ինչ այսօր՝ բուլդոզերները։

Ցանքերի խնամքը

Առավելագույն բերք ստանալու համար հնուց ի վեր կիրառվում էին խնամքի մի շարք ձևեր՝ ցանքի սնուցումը պարարտանյութերով ու ոռոգմամբ, ճահիճների չորացումը կամ դրանց առաջացման կանխումը, քարհավաքը, քաղհանը, պայքարը ցանքահողի կեղևակալման և վնասատուների դեմ։

Արտերի ու այգիների պարարտացումը Հայաստանում հնագույն սովորություններից է եղել։ Եզնիկը վկայում է, իսկ Ա. Դավրիժեցին էլ ուշ շրջանում հաստատում, թե ցանքատարածությունները պարարտացնում էին գոմաղբով և մարդու աղբով։ Վաստակոց գրքում վկայված է պարարտացումը քանիցս կրկնելու մասին։ Բանաստեղծ Հովհ. Իրզնկացին գրում է.

«Զաղբն անհամ ո՞վ է տեսել, թէ լինի նա պիտանացու,
Ոչ աղբ ի պարտէզ ձգել ՝ոչ է քար ինքն շինելոյ»։

Վիմական արձանագրություններից երևում է, որ պարարտացված հողերը աղբայինք են կոչվել։

XIX—XX դդ. գյուղատնտեսների և ազգագրագետների տվյալների համաձայն հողը պարարտացվում էր ոչ միայն գոմաղբի տեսակներով, այլև մոխրով, փտած նյութերով, ավերակների հողերով։ Քանի որ գոմաղբի մեծ մասն օգտագործվում էր աթար ու տարթ պատրաստելու համար, տնտեսությունները պարարտացնում էին միայն 1—2 արտ կամ միայն բանջարանոցներն ու այգիները։

Աղբը տեղերը հասցնելու եղանակներն ու միջոցները տարբեր էին։ Որոշ տեղերում աղբը կուտակում էին այն առվի ափին, որը հոսում էր այգու կամ բանջարանոցի միջով. ժամանակի ընթացքում առուն այն տանում և խառնում էր հողին։ Խիստ լեռնոտ տեղանքներում, ուր սայլի և գրաստի համար ճանապարհներ չկային, աղբը շալակով էին տեղափոխում. այն երբեմն կատարվում էր վարձով կամ, որ ավելի բնորոշ էր՝ հարակաշ կազմելով։ Մատչելի տեղերում դա կատարվում էր գրաստով՝ էշերով, ջորիներով, ձիերով, գոմեշներով և եզներով։ Հարթ վայրերում օգտագործվում էին երկանիվ սայլերը։

Հայաստանի հնագույն բնակիչները վիթխարի ջանքեր են թափել այգիներն ու դաշտերը ոռոգող ջրով ապահովելու համար։ Ուրարտացիները լինելով հողի ու քարի հմուտ վարպետներ, կարողացել են ճեղքել ժայռերը և բաց ու փակ ջրանցքներ ստեղծել։ Շամիրամի հռչակավոր ջրանցքը, Հրազդանից և այլ գետերից ու աղբյուրներից հանված առուները ցույց են տալիս, որ ուրարտացիները այն ժողովուրդների թվին են պատկանում, որոնք օրինակելի ոռոգման սիստեմներ են ստեղծել։ Ուրարտացիները դաշտերն ու այգիները ոռոգել են սովորական ջրատար առուներով, խողովակավոր ջրատարներով և թունելավոր ջրանցքներով։ Նրանք գիտեին կառուցել մեծ ջրամբարներ։

Արհեստական ոռոգման սիստեմներ կառուցելու ավանդներն սկիզբ են առել ու շարունակվել հայկական պետության կազմավորումից ի վեր։ Այդ են ցույց տալիս պեղումներից հայտնաբերված նյութերը և, հատկապես, գրավոր հին վկայությունները։ Սակայն ազգային պետականությունը կորցնելուց հետո Հայաստանում, մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանում, հայկական հին ջրանցքների սիստեմների մեծ մասը ավերվեց։ Դրությունը մասամբ բարվոք էր Արևելահայաստանում, թեև այստեղ էլ, պետական հրամանագրերի անբավարարության պատճառով, իշխում էին ոռոգման պարզունակ, սովորական ձևերը։

Այգիների և դաշտերի ոռոգման համար Արարատյան հովտում և նման ջրազուրկ վայրերում կային ջրամատակարարման կազմակերպություններ։ Ջրաբաշխումը կատարվում էր հերթականությամբ, որի խախտումը ծանր հետևանքներ էր ունենում։

Սոցիալիստական հասարակության պայմաններում արհեստական ոռոգման ամբողջ հոգսը պետությունը վերցրեց իր վրա. ստեղծվեցին խոշոր ջրանցքներ, որոնցով ոռոգվում են Արարատյան հովիտը, Շիրակի բարձրավանդակը, Արագածոտնի, Թալինի, Կոտայքի, Լոռու, Զանգեզուրի շրջանները և այլն։ Ոռոգման սիստեմը ինժեներական նորագույն ձևերով շարունակում է զարգանալ։

Ցանքատարածությունները, այգիները, բոստաններն ու բանջարանոցները հնուց ի վեր քաղհանելու սովորությունը այսօր էլ հարատևում է։ Քաղհանը կատարվում էր ձեռքով կամ հասարակ գործիքներով։ Վերջիններս մեծ մասամբ բուսահավաքման գործիքներ էին, չծալվող դանակներ։

Ցանքատարածություններն ու այգիները գյուղատնտեսության վնասատուներից պաշտպանելու խնդիրը պատմության շրջանում հաղթահարված պրոբլեմներից մեկն է եղել։ Բնության չարիքների դեմ պայքարի զենք չունենալով՝ ժողովուրդը դարերի ընթացքում առասպելական զորությունների է երկրպագել։ Այսպես, օրինակ, անցյալում կար մկներին նվիրված «մկնտոն», երբ մկան կարծեցյալ ցասումը մեղմացնելու համար պաս էին պահում. մորեխի արշավանքը կանխելու նպատակով նրան ծիսական կերակուր էին մատուցում. թռչուններից պաշտպանվելու համար խրտնեցնող միջոցներից զատ կային մարդակերպ խրտվիլակներ, որ բերքը հովանավորող ոգիներն էին համարվում, և այլն*։ Ինչպես վկայում է Էլիզե Ռեկլյուսն, Հայաստանում վերաբնակված մահմեդականները, իրենց հավատքից ելնելով, հայերին արգելում էին որսալ և ոչնչացնել վայրի խոզերին, որոնք ավերում էին Արաքսի ավազանի ցանքերը։

Այգեգործության և դաշտամշակության մեջ մեծ խոչընդոտ է

* Արդի պայմաններում երաշտը հաղթահարվում է արհեստական ոռոգման միջոցով, կրծողները և բույսերի հիվանդությունների հարուցիչները ոչնչացվում են քիմիական միջոցներով, կարկտաբեր ամպերը ցրելու համար մշակվում են զանազան միջոցառումներ և այլն։ Դրանով էլ ժողովրդի հիշողությունից անէանում են այդ չարիքների հետ կապված հավատալիքները։

հանդիսացել քարը։ Այդ պատճառով էլ հնուց ի վեր ստեղծվել են քարհավաքման տարբեր ձևեր։ Քարհավաքին մասնակցել են ոչ միայն չափահասները, այլև՝ երեխաները։ Հեռացվող քարերը թափում էին ձորակները կամ կուտակում առանձին տեղեր։ Ելնելով այն հավատալիքներից, որի համաձայն արտից հեռացվող քարը վերջինիս զրկում է բերքունակությունից, վաղ ժամանակներից շատերը քարակույտ էին ստեղծում հենց մշակվող հողերում։ Քարերը հավաքվում էին գոգերով, գրկերով, դույլերով, քթոցներով, գրաստով, քարքաշան սահնակներով, պատգարակներով և սայլերով։ Այժմ փոխադրամիջոցը գլխավորապես ավտոմեքենան է, բայց քարը հավաքվում է ձեռքով։ Նորագույն տեխնիկայի միջոցով այժմ քարերից ազատված հողերի հաշվին օր ըստ օրե ընդարձակվում են ցանքատարածությունները։

Շարացան համակարգը Վանա լճի ավազանում

Մինչև XX դ. սկիզբը Հայաստանը Առաջավոր Ասիայի միակ երկիրն էր, որ Վանա լճի ավազանում և մերձակա մի քանի շրջաններում շաղացանին զուգընթաց պահպանել էր նաև հնագույն շարացան համակարգը։ Դա երաշտի դեմ պայքարելու հուսալի դաշտամշակության ձև էր։ Վարուցանքի ժամանակ ցորենի հատիկները խնամքով թաղվում էին ուղիղ ծրվող ակոսների մեջ։ Այդպիսով սերմի կորուստ չէր լինում։ Երաշտի դեպքում ստացվում էր բավարար, իսկ անձրևառատ եղանակի դեպքում՝ գերազանց բերք։ Դաշտամշակության այդ ձևի շնորհիվ էր, որ Վասպուրականը հռչակված էր նշանավոր ցորենի բարձր բերքատվությամբ։

Շարքացան արորով մշակվում էին միայն լանջային, անջրդի հողերը։ Մշակման ամբողջ սիստեմը կոչվում էր տիր, շարքացան արորը՝ տրի խարոր, հերկող թրազուրկ գութանը՝ տրի գութան, աշնանացան ցորենի մի տեսակը տիր (դիր), փակ շեղբ ունեցող մանգաղը, տրի մանգաղ, ցանքը կատարելու գործողությունը՝ տիր դնել, ծլած կանաչը՝ տրի բուդ և այլն։

«Տրի խարօրով» ցանք կատարելուց առաջ արտը սովորական արորներով, ապա տրի գութանով հերկում և հարթեցնում էին, որպեսզի խոնավությունը պահպանվեր։ Տրի ցանքի հետ կապված սովորություններն ու հավատալիքները սովորականից տարբերվում էին։ Այդ և մի շարք ուրիշ փաստեր հիմք են տվել կարծելու, թե տրի ցանքի սիստեմն ուրարտական ժամանակներից է գալիս և հավատալիքներով հանդերձ անցել է հայ ժողովրդին։

Բերքահավաք և կալսոց

Բերքահավաքի գործիքները երկու խմբի են բաժանվում։ Մի խումբը ինչ-որ չափով հիշեցնում է բրիչային հողագործության բերքահավաքի տեխնիկան։ Այդ խմբին են պատկանում՝ հասկեր ծերատող մկրատաձև մանեուկները, արմատներ քաշելու լծակները, արմատապտուղներ փորող-հանող բահերն ու եղանները, կանաչ-բանջար քաղող դանակները, մանգաղաձև-դանականման գործիքները և այլն, որոնց մի մասը մինչև այսօր էլ գործածվում է։ Երկրորդ խումբը արորային հողագործության բերքահավաքի գործիքներն են։ Ինչպես վկայում է հնագիտությունը, հնձի ամենանախնական գործիքները եղել են պահունակավոր, բրոնզե և երկաթե մանգաղները, որոնք հետագայում բարձր զարգացման են հասել։ Դրանց զգալի մասը այսօր էլ գործածվում է։ Երկաթե մանգաղից ծագել է ազգային գերանդին, որի տարբեր ձևերը հարատևեցին մինչև XIX դ. վերջերը։

Գերանդահնձի երևան գալու հետ կապված է մի քանի հավաքող գործիքների ծագումը։ Դրանց մեջ ամենանախնականը բանոքի կոչվածն է, որը կեռ գավազան է՝ լասը կուտակելու համար։ Երկրորդը եղանն է, որի բրոնզե և երկաթե օրինակները մեզ են հասել դեռ տոհմային հասարակությունից։ Այդ եղանների նախօրինակը փայտե երկժանին է եղել։ Երրորդը 8—12 մատներ ունեցող ձեռքի փոցխն է, որով այժմ էլ փոցխում են։ Այս և օժանդակ այլ միջոցներով տղամարդիկ հնձում ու քաղում էին, իսկ կանայք՝ հավաքում։ Մասնավոր տնտեսություններում կանայք մասնակցում էին հնձի ծանր աշխատանքներին՝ աշխատավոր ձեռքերի պակասի դեպքում միայն։ Հարակաշի դեպքում տղամարդկանց և կանանց աշխատանքը հավասարապես ու ճիշտ բաժանվում էր մասնակիցների միջև։ Սա աշխատանքը արդյունավետ էր դարձնում։

Կոլտնտեսություններում ու սովխոզներում բերքահավաքի մեքենաներին այժմ դեռևս զուգակցում է ձեռքի աշխատանքը*։

---

* Հնձի գործիքների վերաբերյալ միջնադարյան գրողները սակավ տեղեկություններ են հաղորդում։ Այդ պակասը լրացնում են պեղածո նյութերը։ Եզնիկը և Փարպեցին հնձի գործիքը հիշատակել են մանգաղ, իսկ Ագաթանգեղոսը՝ մանկաղ ձևով։ Մ. Ուռհայեցին մանգաղը հիշել է իբրև զենք։ Մանգաղի հետ կամ առանձին հիշատակված են նաև գերանդին ու հունձը։ Ահա մի քանի բնագրական վկայակոչումներ. «Զի եթէ... գերանդի և մանգաղ ոք գործիցէ» (Եզնիկ). «...Բայց եթե յորժամ ժիր մշակք քաջ սուր մանգաղաւ և գերանդեաւ զխոտ հարկանիցեն, և բազում որայս մօտ ի մօտ առ միմեանց կուտեալ թողուցուն...» (Փարպեցի). «Վտանգաւոր կրից զթողուցեալ գերանդին ընդ օդս...» (Դրասխանակերտցի) կամ

Բերքահավաքին. հետևում է նյութերի վերամշակումը, որը կալ ծեծել կամ կալսոց էր կոչվում։ Բացի բուն բերքը ամբարելու անհրաժեշտությունից, անասուններին կերով ապահովելու պայմաններից մեկը հարդի պաշար ստեղծելն էր, ուստի բոլոր ցանովի բույսերը կալսվում և մանրացվում էին։ Կալսումը հաճախ երկար էր տևում, իսկ երբեմն էլ, լեռնային մասերում ձմեռը վրա հասնելու հետևանքով, անավարտ մնում։ Աշխատանքը կատարվում էր ընտանիքի բոլոր անդամների, այդ թվում նաև երեխաների մասնակցությամբ։

Կալսոցի համար ևս կային արտադրամիջոցների երկու տեսակներ։ Առաջին տեսակի մեջ մտնում էին ամենանախնական կալսիչները։ Դրանցից էին ճոկանաձև, թիականման և մուրճաձև թակերը, որոնցով (թակելով) հատիկն անջատում էին հասկերից ու պատիճներից։ Սրանից էլ ծագել է կալ ծեծել արտահայտությունը։ Հնագույն կալսման ձևերից մեկը խոշոր եղջերավոր անասունների միջոցով կալսելիքը ոտնակոխ անելն էր, որը տարբեր հանգամանքներում հայտնի էր կոռ, կոռի, կոռա, կոռնի, կալատիգ, կղան, կիրա և այլ անվանումներով։ Մոկսում և Սասունի մեծ մասում կոռիով կալսելը հարատևեց մինչև 1915 թ.։ Իսկ Հայաստանի մյուս բոլոր վայրերում կոռին լոկ օժանդակ միջոց էր՝ հատկապես յուղատու բույսերը և կորեկը, բրինձը, լոբազգիներն ու ցանովի խոտաբույսերը կալսելու համար։

Արորային հողագործության շնորհիվ առաջանում են առավել արդյունավետ գործիքներ, որոնց մեջ ամենակարևորը Հայաստանում, Անդրկովկասում և Առաջավոր Ասիայի շատ երկրներում տախտակե կամն էր։ Հնագիտությունը պարզել է, որ քարե ատամներով օժտված տախտակե կամը հայտնի է եղել բրոնզի դարից։ այն առաջին անգամ պեղվել է Ախթալայում 1888 թ.՝ ժակ դը

«Աւաղ ի վերայ շարշարելոցդ և հնձեցելոցդ...» (Դրասխանակերտցի) կամ «Եւ զարտորայս նոցա, որ մերձ էր ի հունձս՝ տարաժամ զայն հնձեալ գերանդիւք և հրաբորբոք հրկիզեալ» (Դրասխանակերտցի). «Սուրք սրեն գերանդեաց...» (Մխ. Գոշ). «Այսպէս այս լինի մինչև ի ժամանակս հնձոց, մինչև եկեսցէ ժամանակն յորժամ հնձեսցի ցորեան արմտեացն...» (Բուզանդ). «...Ոչ հերկարար ես ժողովրդեանդ և ոչ արտունձ» (Մանդակունի). «Եւ եղև երկիրս ամենայն իբրև անդաստան հասեալ ի հունձս, զորոյ զհետ հնձողացն ընթանան որ զորայն բառնան և ապա զհասկաքաղն և զխոզանն միայն թողուցուն յարօտ երէոց» (Դրասխանակերտցի). «Արկէք մանկաղս՝ զի հասեալ է ժամանակ կթոց. մտէք հարէք՝ զի լցեալ են զեղուն գուբք իւրեանց» (Ագաթանգեղոս)։

Այս քաղվածքներից պարզ երևում է, որ գործիքներն ու աշխատաեղանակները միջնադարում նույնն էին, ինչ XX դարի առաջին քառորդում։

Մորգանի կողմից։ Շուրջ կես դար հետո հնագույն կամեր պեղվեցին նախ Խանլարում, ապա Սամթավրոյում։

Կալսիչ գործիք էր նաև լոդֆարը, որով նաև կտուրների ծածկն էին պնդացնում։ Զանգեզուրում հիշում են գլանաձև փայտե կալսիչը, որի վրա կայծքարե ատամներ են եղել։ Կամին զուգակցում էր այն կալսիչ կամնասայլը, որին ժողովուրդը ճառճառ անունն էր տալիս։ Կամը, կամնասայլը, կոռին և այլն պահպանվել են մինչև 1940-ական թվականները։

Կամի տակի երեսի երկու երրորդ մասի վրա կայծքարե կրտրիչներ էին վարսում, որոնք կտրատում էին ցողունը, հարդ դարձնում և հատիկներն անջատում հասկերից։ Կամին լծում էին մի զույգ եզ, գոմեշ, արջառ, ձի, իսկ լծկան չունենալու դեպքում՝ նաև էշ ու կով։ Վարողը կանգնում էր կամի վրա, որով նպաստում էր կալսմանը։

Կամնասայլ-ճառճառը իր զույգ սոնիների վրա ուրագաձև երկաթե կտրիչներ էր ունենում։ Կալի երեսին մի զույգ լծկանով աշխատելիս սոնիները պտտվում էին, որով ուրագները կտրատում էին ծղոտը և անջատում սերմերը։ Կամնասայլի վրա նստելու սարվածք կար։ Կալերի փռվածքների մեծությունը կախված էր լծկանների քանակից։ Սովորաբար մեկ զույգը օրական կալսում էր մի սայլաչափ ծղոտ։ Ի տարբերություն կամի, որը տարածված էր ամբողջ Հայաստանում, կամնասայլը գործածվում էր միայն Վանա լճի ավազանում, Պարսկահայքում և Արարատյան հովտում։

1930—1950-ական թթ. Հայաստանի տարբեր շրջաններում, առավելապես Արարատյան հովտում, կամին և կամնասայլի լծկաններին շատ կոլտնտեսություններում փոխարինում էին հատուկ սարքեր, որոնք գործում էին էլեկտրական էներգիայով։ Երբ ստեղծվեցին կալսիչ մեքենաները, կալսման հին տեխնիկայի հետ այդ սարքերն էլ վերացան։

Կալսվող ծղոտ-օրանը 7—10 ժամում լրիվ մանրացվում էր և հատիկն անջատվում. դրանից հետո տախտակե կառափին մեկ զույգ եզ էին լծում և ծղոտը հավաքում մի տեղ։ Հավաքվածը թեղ էր կոչվում։ Հոսելի կոչված 4—5 մատնանի գործիքներով քամու օգնությամբ թեղը երնում էին։ Հատիկն ատամնաբաղ անջատվում էր հարդից և շեղջ դառնում։ Կանայք տարբեր մաղերով զտում էին այն և մաքրում, հատիկն ամբարում (այժմ այդ գործողությունների մի մասը կատարվում է մեքենաներով կալսելու ժամանակ)։

XIX դ. վերջերին Եվրոպայից մուտք գործեց քամհար մեքենան, որը ներկայումս էլ օգտագործվում է հարդն ու հատիկներն անջատելու համար։

Պարսիկները և թուրքերը հայերից տասանորդ հարկը հավաքելու համար սպասում էին կալսոցին։ Հարկահանը գյուղամիջում բարձր աշտարակ էր կառուցում և այդ դիրքից հսկում կալերին։ Կային և կալից-կալ շրջող հսկիչներ։ Կալ հավաքելը տեղի էր ունենում հարկահանի ներկայությամբ, որպեսզի կալատերը հացահատիկի «յուրացում» չկատարեր։ Թեղը կնքվում էր տախտակե դաջ-կնիքով։ Դաջածը կեղծվելու դեպքում կալատերը ծանր պատիժ էր կրում։ Երնելիս հարկահանի մարդիկ պետք է ներկա լինեին և ստացված շեղջից իրենց տասանորդն ստանային։ Նրանք երբեմն քմահաճորեն դաջում էին նաև շեղջը։ Երկու դեպքում էլ կալատերը գիշեր-ցերեկ պետք է հսկեր, որպեսզի դիտավորությամբ կամ պատահաբար կնիքները չեղծվեին։

Անասնապահություն

Հնագույն ժամանակներում, երկրագործության զարգացման դեռևս ցածր աստիճանում, Հայկական լեռնաշխարհում անասնապահությունը նույնպես հիմնական զբաղմունք էր։ Ինչպես Բ. Բ. Պիոտրովսկին հավաստում է, ուրարտական պետության կազմավորումից առաջ երկրագործությունն ու անասնապահությունը գրեթե հավասարակշիռ էին։ Սակայն ուրարտական պետության ծաղկման շրջանում և ավելի ուշ՝ հայկական պետությունում, երկրագործությունը եղել է տնտեսության առաջնային, հիմնական ճյուղը։ Ուրարտական և ասորական սեպագրերի, ինչպես նաև պեղածո նյութերի հիման վրա հաստատվել է, որ Ուրարտուում բուծել են այն բոլոր կենդանիները, ինչ այժմ հայտնի է Հայաստանում։ Քսենոփոնի հաղորդման համաձայն հայերի տնտեսության երկրորդ ճյուղը եղել է անասնապահությունը։ Պատմիչը զանազան առիթներով ցույց է տվել, որ զարգացած է եղել ձիաբուծությունը՝ հեծելազորը սեփական ձիերով ապահովելու, ինչպես նաև Պարսկաստանին ձի հարկ տալու նպատակով։

Գետնափոր տներում Քսենոփոնը տեսել է մանր և խոշոր եղջերավոր անասուններ ու թռչուններ, որոնց ձմռանը կերակրելիս են եղել ներսում։ Սովորություն է եղել ձմռանը պահել մսացու անասուններ, որոնք, անկասկած, ծառայել են թե սննդի ապահովման և թե վաճառահանման ու ապրանքափոխանակման համար։ Արմենիներին ծանոթ էր նաև խոզաբուծությունը։ Անասնապահության զարգացածությունը երևում է և նրանից, որ, ըստ Քսենոփոնի, արմենները կարիք ունեին լրացուցիչ արոտների։

Անասնապահության վերաբերյալ կարևոր տվյալներ կան նաև Ստրաբոնի երկում։ Նա գրում է, թե «Հայաստանի գավառներից են նաև Փավիստենե..., Կոմիսենե և Օրքիստենե՝ որ հայթայթում է մեծաքանակ պատերազմական ձի»։ Հայաստանը «Շատ հարուստ է ձիաբուծական արոտներով, որոնք Մարականներից վատ չեն, այնպես որ Նեսեական ձիերը այնտեղից էլ էին բերում, որ գործ էին ածում Պարսից թագավորները, և Հայաստանի սատրապը Պարսից թագավորին ուղարկում էր տարեկան 20.000 քուռակ՝ Միհրական տոների համար։ Արտավազդը Անտոնիոսին, բացի մյուս ձիավորներից, 6000 զրահապատ ձիավորների զորահանդես արավ, երբ նրա հետ Մարաստան արշավեց։ Այսպիսի հեծելազորք ո՛չ միայն Մարերն ու Հայերն են սիրում, այլ և Աղվանները. նրանք էլ ունին զրահավորված ձիեր» (Ստրաբոն, Երևան, 1940, էջ 61)։

Ուրարտական աղբյուրներից և անտիկ գրողներից հետո Հայաստանի անասնապահության մասին գրավոր տեղեկություններ ենք քաղում հայ պատմագրությունից։ Այս աղբյուրների համաձայն Հայաստանում V—XVIII դդ. բուծվում էին մանր ու խոշոր եղջերավոր անասուններ, սմբակավորներ, ուղտեր և թռչուններ։ Իր տեղն ուներ նաև մեղվապահությունը։

Գործվածքեղենի արտադրության կազմակերպման համար բուրդ և սննդի համար միս ու կաթնամթերքներ հայթայթող խաշնարածությունը մատնանշված է Հայաստանի բազմաթիվ շրջաններում։

Անասնապահությունը XIX դարում շարունակվում էր գրեթե միջնադարյան տնտեսաձևով։ Յուրաքանչյուր ընտանիք ինչ-որ չափով զբաղվում էր նաև անասնապահությամբ։ Բացի սեփական կարիքների համար սպառելուց, գյուղացիությունն անասնապահական մթերքները շուկա էր հանում։ Ունևոր տնտեսություններում խոշոր եղջերավոր անասունների գլխաքանակը տասնյակների, իսկ մանր եղջերավոր անասուններինը՝ հարյուրների էր հասնում։ Նման տնտեսություններում ընտանիքի անդամների հետ անասունների խնամքի, կաթնամթերքների ու բրդի մշակման, ինչպես նաև կերի հայթայթման համար հիմնական աշխատանքը կատարում էին վարձու ծառաները, հոտաղները, մշակները և հովիվները։ Շատ կամ քիչ անասուններ ունեցողները միավորվում, ընկերություն էին կազմում, որ կոչվում էր ճամկալ, ընկերութեն և այլն։ Ընկե-

ությունները կազմվում էին տերիտորիալ սկզբունքով՝ հետևյալ հիմնական հատկանիշներով. 1. հավասար կարողության տեր ազգակիցների ընկերակցություն՝ ազգակցական կցաթաղի պահպանումով, 2. թաղակից հարևանների ընկերակցություն՝ նույն կամ տարբեր կարողություններով։

Դրան համապատասխան, երբեմն բաժանվում էին նաև ընդհանուր արոտավայրերը, ուր հաստատվում էին ամառանոցային բնակարանները և ձմեռանոցները։ Արոտի բաժանումը, սակայն, պարտադիր չէր, մանավանդ նախիրների համար, որովհետև խոշոր եղջերավոր անասունների գլխաքանակի սակավության պատճառով ամբողջ գյուղը տավարածների մի ընդհանուր խումբ էր վարձում։ Կային համայնքներ, շրջաններ ու գավառներ, որտեղ ոչխարի հոտը ձմռանը պահում էին ձմեռանոցներում։ Այդպիսի ձմեռանոցները երբեմն նոր գյուղերի էին վերածվում (ավանդության համաձայն Վարանդայի Շուշի գյուղի ձմեռանոցը գյուղի վերածվելուց հետո դարձել է Շուշի քաղաք)։

Ընդհանուր հովիվների ընտրությունը կատարվում էր համայնքային ժողովներում, իսկ թաղային ընկերություններինը՝ թաղային ժողովներում։ Հովիվները մեծ մասամբ վարձատրվում էին բնամթերքով. դրսից եկած և տեղացի չքավոր հովիվների սնունդն ու հագուստը հոգում էր համայնքը կամ թաղը։

Գյուղում և ամառանոցներում կաթնամթերքների մշակմամբ առավելապես կանայք էին զբաղվում։ Յուրաքանչյուր ընտանիք, եթե բավարար քանակությամբ կաթ էր ունենում, մթերքների պատրաստմամբ զբաղվում էր ամեն օր։ Սակավ թվով անասուններ ունեցող ընտանիքներն իրենց կթանները հանձնում էին ամառանոց գնացողներին, որոշ կարգով վարձատրում և նրանցից ստանում կաթնամթերքներ։

Հնագույն ժամանակներից կաթը հերթով իրար փոխ տալու սովորություն է եղել. յուրաքանչյուր ընտանիք, իր կթանների գլխաքանակի համաձայն, մի քանի օրից մինչև մի քանի շաբաթ մշակում էր փոխ առնված կաթը։ Այս սովորությունը մինչև XX դ. առաջին քառորդը լիովին հարատևում էր Կարնո նահանգում, նրան կից գավառներում, Կարսում, Շիրակում, Ախալքալաքում և այլուր։ Այդ ընկերությունը հայտնի էր խապ (խաբ) անունով։

Բացի անասնապահությունից գյուղական բոլոր տնտեսություններն էլ զբաղվում էին թռչնաբուծությամբ, ուր ամենատարածվածը հավն էր։ Բադը և սագը բուծվում էին ջրառատ վայրերում, իսկ հնդկահավը հազվադեպ բուծվող թռչուն էր։

Այգեգործական որոշ շրջաններում հնագույն զբաղմունքներից էր շերամապահությունը։

Որսորդություն և ձկնորսություն

Միջին դարերի տնտեսական կենցաղում կարևոր տեղ ունեին որսորդությունն ու ձկնորսությունը։ Երկրագործության և անասնապահության զարգացածության պայմաններում որսորդությունն ու ձկնորսությունը, իհարկե, տնտեսության օժանդակ ճյուղեր էին։ Դրանք ունեին նաև ռազմա-մարզական նշանակություն։ Որսի հետապնդումը հետիոտն և հեծյալ, որսը դարանակալելու ձևերը, գազանների դեմ կռվելը, զենքի տեսակների օգտագործման եղանակները, օղապարաններով կենդանիներ որսալը և այլն—փաստորեն ռազմական վարժություններ էին։ Ուստի պատահական չէր, որ միջնադարում որսորդությունը պետական հսկողության տակ էր գտնվում։ Ինչպես վկայում է Մ. Խորենացին, արքունիքում կար որսի վերակացու, որպիսին Արտաշես առաջինի օրոք հանդիսացել է Նետաձիգ Վարաժը։ Որսորդությամբ զբաղվողներ եղել են բնակչության տարբեր խավերի մեջ, որոնց ավանդները հասել են XIX դարի կեսերը։ Ձկնորսությունը գրեթե ամբողջապես տնտեսական զբաղմունք էր։

Որսորդության ու ձկնորսության մասին վկայություններ կան հինգերորդ և հետագա դարերի պատմագիրների երկերում։ Հայերի որսորդության ավելի վաղ շրջանի վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ կան նաև անտիկ գրողների գործերում։

Ինչպես հայտնի է, միջնադարյան Հայաստանում ևս բարձր դասի մեջ խմբական կարգով որսի դուրս գալու սովորություն է եղել։ Սակայն Հայաստանի պատմական անհաստատ վիճակը հընարավորություն չէր ստեղծում այդ սովորության տարածման հարատևման ու պահպանման համար։ Բավական է նշել, որ հրազենը երևան գալուց հետո օտար տիրապետողները գրեթե մշտապես արգելք էին դնում այդ զենքի վրա, և ժողովուրդը, զրկված որսի հիմնական զենքից, այդ նպատակի համար օգտագործում էր գլխավորապես պարզունակ միջոցներ։ Արևելահայաստանում, մասնավորապես Արցախում, ուր իշխում էին մելիքները, հրազենով որսորդությունը հարատևեց երկար ժամանակ։ Այդ նույնը ինչ որ չափով պահպանվեց նաև Զեյթունում, Սասունում և մի քանի այլ վայրերում։

Թռչնորսությունն իրագործվում էր թակարդներով, ծուղակներով, բազեների ու շների օգնությամբ, գազանորսը՝ զենքերով ու

մահակներով, եղնիկների ու մյուս կենդանիների որսը՝ օղապարանով և այլն։

Զկնորսությունը տարածված էր Եփրատի, Տիգրիսի, Արաքսի, սրանց վտակների, Վանա լճի, Սևանա լճի, Հրազդանի շրջաններում և այլուր, և կատարվում էր զանազան միջոցներով՝ կարթերով, ցանցերով, թարփերով, ծուղակի տարատեսակներով, նիզակաձև գործիքներով և այլն։ Բացի սեփական-ընտանեկան կարիքները բավարարելուց, երբեմն այն հանվում էր շուկա։ Այդ տեսակետից առանձնապես հիշատակելի են Վանա լճի տառեխը և Սևանա լճի իշխանը։ Աղ դրած տառեխի պաշարները քարավաններով արտահանվում էին Հայաստանի հեռավոր շրջանները և հարևան երկրներ։ Իշխանը թարմ վիճակում հասցվում էր Արարատյան հովիտ և այլուր։

Տնային արդյունաբերություն և արհեստներ

Մինչև XIX դ. կեսերը Հայաստանում ֆաբրիկա-գործարանային արդյունաբերություն գրեթե չկար։ Արտադրությունը հիմնված էր արհեստների վրա։ Նյութերի վերամշակման, աշխատանքի կազմակերպման, արտադրվող նյութերի սպառման և այլ տեսակետներից արհեստները բաժանվում էին երկու ճյուղի։ Ամենանախնական արտադրությունը, որ կազմակերպվում էր գյուղական ընտանիքներում, անվանվել է և ավանդական կարգով այսօր էլ անվանվում է տնայնագործություն, իսկ դրա ավելի զարգացած աստիճանը քաղաքներում հայտնի էր արհեստ անունով։ Դեռևս XIX դ. վերջին Վ. Ի. Լենինը «տնայնագործություն» տերմինի գործածությունը քննադատում էր՝ դրա փոխարեն առաջարկելով «տնային արդյունաբերություն» տերմինը։ Նա գրում է. «Տնային արդյունաբերություն մենք անվանում ենք հում նյութերի վերամշակումը հենց այն տնտեսության մեջ (գյուղացիական ընտանիքում), որն ինքն է արդյունահանում այդպիսիները։ Տնային արհեստագործություններն անհրաժեշտ պատկանելիք են կազմում բնատնտեսության, որի մնացորդները համարյա միշտ պահպանվում են այնտեղ, որտեղ կա մանր գյուղացիություն»։ Տնային մանր արդյունաբերության հետագա զարգացումը հանգեցրել է արհեստների ստեղծմանը, այսինքն՝ գործածելի իրերի արտադրությանը՝ սպառողի պատվերի համաձայն։ Արհեստը հիմնականում «քաղաքային կենցաղի անհրաժեշտ բաղադրամասը լինելով՝ գյուղերում էլ մեծապես տարածված է, ծառայելով որպես գյուղացիական տնտեսության լրացում»*։ Մասնագիտացած գյուղացի արհեստավորները զբաղվում էին երկրագործությամբ, ջուլհակությամբ, ձիթահանությամբ, ալրաղացությամբ, գործիքաշինությամբ, գորգագործությամբ և այլն։

* Վ. Ի. Լենին, Երկեր, հ. 3, Երևան, 1947, էջ 414—415։

Գյուղական տնային մանր արդյունաբերության մեջ մտնում էին բրդի մշակումը, ձեռքով իրացվող կավագործությունը և դաշտամշակության, բանջարաբուծության, այգեգործության, անասնապահության, որսորդության ու ձկնորսության, կաթնատնտեսության, թռչնաբուծության ու մեղվապահության հետ կապված իրերի ու գործիքների զգալի մասի արտադրությունը։

Գյուղական արհեստագործությունը շատ վայրերում չէր կարողանում բավարարել բնակչության պահանջները։ Այդ պակասը լրացնում էին քաղաքային այն արհեստավորները, որոնք հիմնականում արտադրում էին գյուղատնտեսական գործիքներ, վերջիններիս համար երկաթյա մասեր, սայլեր, շինարարության համար անհրաժեշտ մասեր, ինչպես նաև զենքեր, դանակներ, գործվածքներ և այլն։ Քաղաքների բնակչության կենցաղային պահանջները բավարարող ապրանքների մի զգալի մասը տեղական և արտասահմանյան վաճառականների միջոցով նույնիսկ արտահանվում էին Ասիայի և Եվրոպայի շուկաները։

Պետք է նշել, որ Հայաստանում արհեստների զարգացումը հիմնականում պայմանավորված էր երկրագործության բարձր մակարդակով։ Բոլոր քաղաքներում և նշանավոր գյուղերում լայնորեն տարածված երկաթագործությունը բավարարում էր նախ և առաջ ազգաբնակչության անհրաժեշտ երկաթե իրերի ու գործիքների պահանջները։ Հողագործության, այգեգործության, քարի և փայտի մշակման, փոխադրամիջոցների պատրաստման, շինարարության մեջ և այլուր գործածվող գործիքներն ու պարագաները պատրաստվում կամ վերապատրաստվում էին դարբնոցներում։ Մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը երկաթեղենի մշակումը գրեթե ամբողջապես կատարվում էր տեղական արհեստանոցներում ավանդական ձևերով։ Որոշ վայրերում երկաթի հումքն էլ ստացվում էր տեղի փոքրածավալ հանքավայրերից։ XIX դարի վերջերին, երբ կապիտալիստական գործարանային արտադրանքը եվրոպական երկրներից ներթափանցեց և ողողեց տեղական շուկան, արհեստավորությունն այդ մրցմանը կուլ չգնալու համար սկսեց հարմարվել շուկայական նեղ պահանջներին և ինչպես քաղաքում, այնպես էլ որոշ չափով գյուղում իր գոյությունը պահպանել նաև ներմուծվող արտադրանքը մասամբ վերարտադրելով։ Վերարտադրվում էին ոչ միայն մանր գործիքները, այլև երկաթե գութանների կա-

բևոր մասերը, քամհար մեքենաները և այլն։ Հայկական կենցաղի ու աշխատանքային գործունեության բազմապիսի յուրօրինակությունների պայմաններում դարբնությունը ունեցել և ընդհուպ մինչև մեր օրերն էլ ունի տնտեսա-արտադրական զգալի նշանակություն։ Երկաթամշակման ժամանակակից տեխնիկայի պայմաններում էլ գյուղատնտեսության և նույնիսկ արտադրական որոշ ձեռնարկությունների մեջ, որպես առանձին արտադրամաս, գործում են դարբնոցները, որոնք արտադրանքի նեղ պահանջներից ելնելով, հաճախ դիմում են ավանդական եղանակներին ու գործիքներին։

Երկաթագործությունից ավելի հին է պղնձագործությունը, որը նույնպես մեծ զարգացում է ապրել Հայաստանում։ XIX—XX դդ. պղնձագործական արհեստանոցները մեծ մասամբ տեղավորված են եղել քաղաքներում։ Պղնձագործներն արտադրել են կաթնամթերքներ մշակելու, կերակուր եփելու և ուտելու, ջուր կրելու և խմելու ամաններ ու այլևայլ իրեր։ Դրանց մի մասը այսօր էլ գյուղական կենցաղում պահպանվում է։

Պղնձագործական արհեստի մեջ առանձնապես աչքի են ընկել Վասպուրականը, Բարձր Հայքը, Շիրակը և Սյունիքը։

Ժողովրդական կիրառական արվեստի բնագավառում մեծ տեղ ուներ ոսկերչական-արծաթագործական արհեստը։ Բարձր Հայքը և Վասպուրականը ոսկերչության ասպարեզում առաջնակարգ տեղ էին գրավում։ Ոսկերիչների արտադրած առարկաները մեծ մասամբ կանացի զարդեր էին, գոտիներ և եկեղեցական-արքունական սպասք։ Զգալի տեղ ունեին տնային ցուցադրական առարկաները՝ արձանիկները, տուփերը և այլն։

Հայկական տնտեսական կենցաղի մեջ նշանակալից է եղել փայտագործությունն իր ճյուղերով։ Հիմնականում արտադրվում էին զանազան փայտե գործիքներ, իրեր ու տնային գույք, գյուղատնտեսական գործիքներ կամ դրանց մասերը, կահույք, փոխադրամիջոցներ, տնաշինության մեջ փայտյա մասեր և այլն։ Այս արհեստը ևս, դարբնության նման, դեռևս իր նշանակալի տեղն ունի բնակարանաշինության, կահույքագործության, գյուղատնտեսության մեջ և այլուր։

Հայաստանում որոշակի տեղ ու նշանակություն ուներ ոստայնանկությունը։ Արևմտահայաստանում այս արհեստը պահպանվեց մինչև 1910-ական թվականները (Վասպուրական, Տարոն, Սասուն, Շատախ, Արարկիր, Սեբաստիա, Մալաթիա և այլուր). հատկապես եկամտաբեր էր մանուսագործությունն ու շալագործությունը։

նը։ Կտավեղենի մի մասը արտահանում էին հարևան երկրներ։ 1920-ական թթ. ներգաղթից հետո արևմտահայկական կտավագործական արհեստը դեռևս շարունակում էր պահպանել իր գոյությունը Երևանի Արաբկիր և Բյութանիա արվարձաններում։

Այն բոլոր վայրերում, ուր բնակարանային շինարարությունը կատարվում է առավելապես քարով, պահպանվել են նաև հնագույն ժամանակներից մեզ հասած քարակոփության ու որմնադրության ավանդները։ Մասնակիորեն պահպանված է նաև կավագործությունը։

Որքան էլ տարօրինակ է, XIX—XX դդ. արհեստները դեռևս լիովին ուսումնասիրված չեն։ Դրանց որոշ մասի վերաբերյալ նույնիսկ նյութեր էլ չեն հավաքված։ Բացառություն են կազմում գորգագործությունը, որ ուսումնասիրել են Վ. Թեմուրճյանն ու Հ. Քյուրդյանը, կավագործությունը, որ ուսումնասիրել է Ե. Սարգսյանը, իսկ Լենինականի արհեստավորության ավանդական սովորություններն ու համքարությունները ուսումնասիրել է Կ. Սեղբոսյանը։

Բավական հանգամանորեն ուսումնասիրված են միջնադարյան արհեստները։ Վ. Աբրահամյանը («Արհեստները Հայաստանում IV—XVIII դդ.») և Բ. Առաքելյանը («Քաղաքները և արհեստները IX—XIII դդ.») քննել են մի շարք արհեստներ, համքարական կազմակերպությունների գործունեությունը և վերջիններիս առնչվող սովորությունները։ Ըստ այդ աշխատությունների, միջնադարում և հետագայում, արհեստավորներն ունեցել են իրենց միությունները, որոնք ընդհանուր առմամբ հայտնի են եղբայրություններ կամ համքարություններ անուններով*։ Սրանք ունեցել են իրենց ղեկավարները, որ ընտրվելիս են եղել ընդհանուր ժողովում։ Մի վայրի բոլոր համքարությունները գործել են վարպետաց վարպետի գլխավորությամբ, որն իր դիրքով ու հեղինակությամբ հայտնի անձնավորություն պետք է լիներ։ Ամեն մի համքարություն ունեցել է իր բանավոր կամ գրավոր կանոնադրությունը։ Կանոնները կարգավորում էին արհեստավորության՝ վարպետների, օգնականների ու աշակերտների ներքին փոխհարաբերությունները, նրանց իրավունքներն ու պարտականությունները, աշակերտներին վարպետության հասցնելու պայմանները, տոնակատարությունների կարգը և այլն։ Համքարություններն

* Համքարությունների վերաբերյալ Յու. Ֆ. Ախվերդովի և Ս. Ա. Եղիազարովի հայտնի աշխատությունների կողքին վերջերս ավելացավ Վ. Ա. Աբրահամյանի նոր ուսումնասիրությունը։

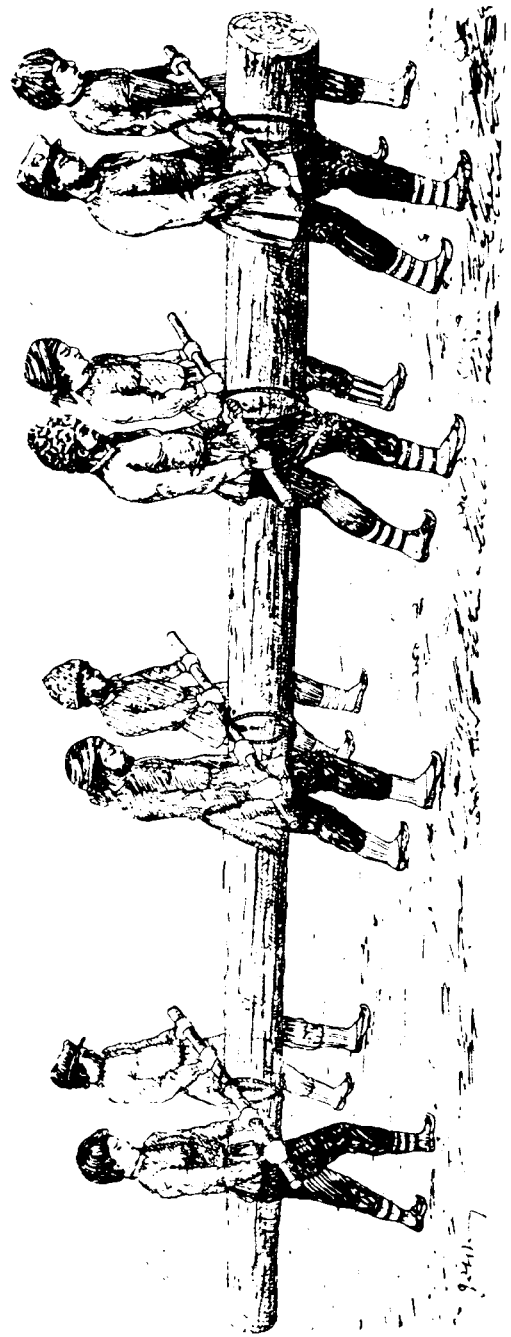
ունեցել են նաև իրենց սեփական դրոշակը՝ տվյալ արհեստին յուրահատուկ որևէ խորհրդանշանով։

Հաղորդակցության և կապի միջոցներ

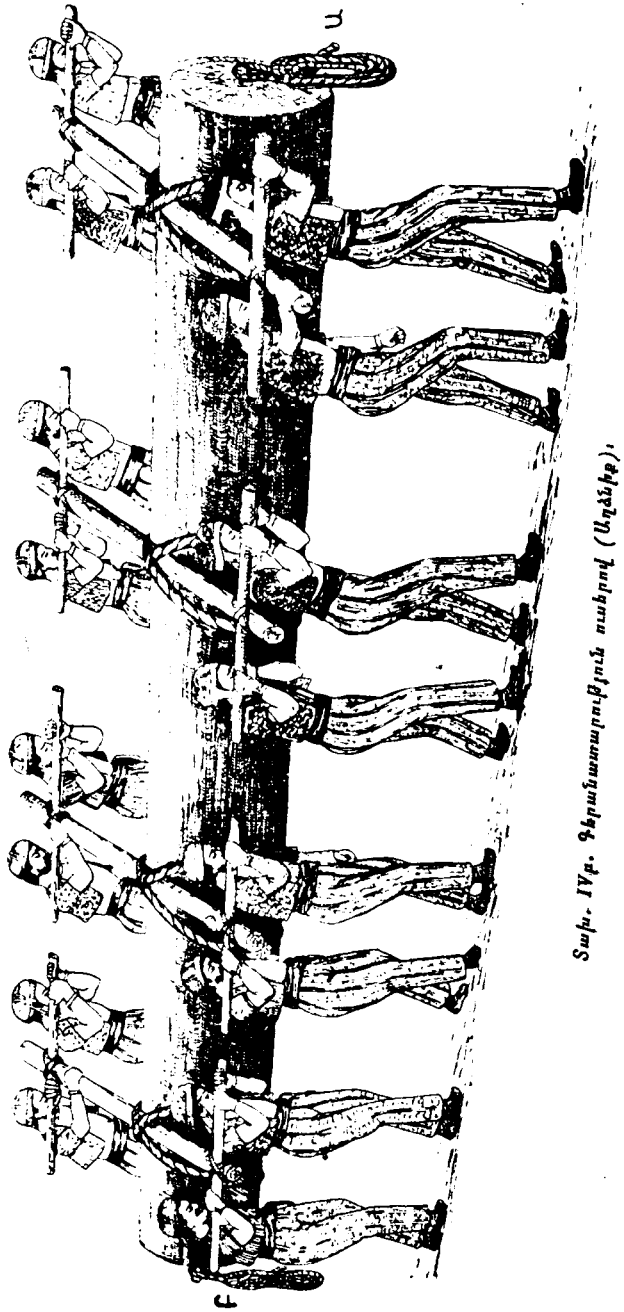
Հայկական լեռնաշխարհի փոխադրամիջոցները գրեթե ամբողջապես առաջավորասիական են՝ տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ։ Ցամաքային փոխադրամիջոցները, ըստ զարգացման փուլերի, եղել են՝ մարդը (շալակով), գրաստները, անանիվ քարշակները և անիվավոր փոխադրամիջոցները, իսկ ջրայինը՝ լաստերը, մակույկները և նավակները։

Շալակով բեռներ տեղափոխելու սովորությունը ծագել է հնագույն ժամանակներում, երբ մարդուն տակավին անհայտ էին ավելի զարգացած փոխադրամիջոցները։ Այդ սովորությունը գրեթե աննշան փոփոխություններով հասավ մինչև XX դարը։ Վաչկատուն կենցաղի պայմաններում շալակով տեղափոխումները մեծ մասամբ կանացի աշխատանք էին համարվում, թեև տոհմային հասարակության քայքայման շրջանում և առանձնապես երկրագործական աշխատանքների առաջացմամբ ընդգրկվել են նաև տղամարդիկ։ Երեխային և անձնական գույքը կինը շալակում էր տարբեր ձևերով՝ ձեռքերով մեջքի վրա պահելով, տիկ-պարկի մեջ դնելով, զույգ տիկ-պարկերից մեկի մեջ երեխային և մյուսի մեջ, ասենք, աղորիք տեղավորելով ու խուրջինաձև շալակելով, կապիչներով դրանք մեջքին կապելով և այլն։ Թեռ-խուրջինը ծագելով շալակելու այս եղանակից, ըստ երևույթին ուսին հանգչող մասում լայն անցք է ունեցել, որպեսզի վիզն անցկացնելով՝ մի կողմում երեխա տեղավորվեր և մյուսում՝ գույք։ Այս հարմարանքը լայն հնարավորություն էր ընձեռում շալակողին՝ ձեռքերով այլ գործերով ևս զբաղվելու (հոտ և նախիր քշել, թեթև իրերը բռնած տանել և այլն)։ Մթերքներով կամ գույքով լցված տիկ-պարկերը շալակում էին և թևկապ անելով տեղափոխում։ Այնտեղ, ուր ճանապարհը գրաստի համար նպաստավոր չէր, խոտը, օրանը և վառելափայտը շալակով էին տեղափոխում։ Որոշ ծանրություններ տեղափոխում էին ուսերին դնելով։ Իսկ հեծանացու կամ ձիթահաններին իբրև մամլիչ ծառայող գերանները ճանապարհազուրկ գավառներում անտառից տուն էին բերվում մեկից-երեք տասնյակ մարդկանց ուսերի վրա կամ ձեռքերով։ Փոխադրման այս եղանակը տարածված էր Սյունիքում և մանավանդ՝ Աղձնիքում*։

* Սյունիքում գերանին վերևից խաչաձև կապում էին բարակ, դիմացկուն ձո-



Տպ. IV դ. Գեղամատամբի ձեռքերով (կամաչ) երեքով մարդիկ։



Նկ. IV բ. Գերանատարություն ուսերով (Աղձնիք)։

Ինչպես ցույց են տալիս միջնադարյան աղբյուրները, փոխադրության գործում կարևոր դեր է ունեցել գրաստը։ Լեռնային շրջաններում սայլուղիների խիստ սակավության հետևանքով ապրանքների, հնձի արդյունքների, աղունի և արդյունաբերական ապրանքների տեղափոխումը հիմնականում կատարվում էր գրաստով։ Առանձին տնտեսություններում ձին ու էշը ծառայում էին նաև որպես մարդու փոխադրամիջոց։ Յուրաքանչյուր կարող տնտեսություն, մանավանդ իշխանավորներն ու հոգևորականները, ունեին իրենց պահանջներին համապատասխան ձիեր, ջորիներ և հազվադեպ՝ ուղտեր։

Գրաստային քարավաններով Հայաստանի վաճառականները մեծ քանակությամբ ապրանքներ էին փոխադրում երկրի ներսի տարբեր նահանգները և արտասահմանյան երկրներ։ Նույն քարավաններով նրանք Հայաստան էին տեղափոխում արտասահմանյան ապրանքներ*։

ղեր և երկու կողմերից ձեռքերով կախ պահած տեղափոխում էին ղեկավարող մեկի հրահանգներով։ Ժամանակ առ ժամանակ տանող խմբին փոխարինում էին ուրիշները։ Իսկ Աղձնիքի Բաղեշ և Սասուն գավառներում 8—10 և ավելի երկար ու հաստ գերանները տեղափոխելու համար ևս դրանց վերին կեսին խաչաձև կապում էին 15 սմ հաստության և 2.5—3 մ երկարության ձողեր։ Ապա այդ ձողերի ծայրերին մոտիկ, դարձյալ խաչաձև, կապում էին 10 սմ հաստության այլ ձողեր այնպես, որ վերջիններս զուգահեռ լինեին գերանին։ Երիտասարդները երկուական հոգով մտնում էին վերջին ձողի ծայրերի տակ և ուսած տանում գերանը։ Մի ճոպան կապում էին գերանի հաստ ծայրին և մի ուրիշը՝ բարակ ծայրին։ Տեղափոխման ժամանակ առաջ ուղղված ծայրի ճոպանից զգուշորեն ձգում էին մի քանի երիտասարդներ՝ երբ զառիվեր էին բարձրանում, որպեսզի պատահաբար գերանը ետ չձգվեր և վտանգի չենթարկեր ուսողներին։ Իսկ գերանի բարակ ծայրին կապած պարանից ձգում-զսպում էին, երբ ուսողները վայրէջք էին կատարում, որպեսզի գերանը «չփախչեր»։

Գերան ուսողներից յուրաքանչյուրի բեռը 4—5 փթի էր հասնում, որը վերելքների ժամանակ չափազանց ծանր էր. այդ պատճառով գյուղական համայնքներում գերան տեղափոխելու համար հավաքվում էին կրկնակի և ավելի ուսողներ՝ լծափոխությամբ գերանը տեղ հասցնելու համար։

Կտրիճներին ղեկավարում էր մի հմուտ տղամարդ. նա նկատելով ուժասպառվածներին, վնասվածք ստացածներին, ուսերին ցավ զգացողներին և այլն, անհապաղ կարգադրում էր փոխարինել նրանց։ 2—5 կմ հեռավորությունից գերան տեղափոխելիս կարելի էր այն վայր չդնել, որը, սակայն, բնորոշ չէր։ Բնորոշը գերանը 1—2 տեղ վայր դնելն էր, հանգստանալը, հաց ուտելը։ Այս ծանր աշխատանքը թեթևացնելու, աշխատողներին ոգևորելու համար հաճախ նրանց ուղեկցում էին նվագախմբերը։ Սովորության համաձայն գերանը տեղ հասցնելուց հետո ուրախ ճաշկերույթ էր կազմակերպվում՝ տոնական ճաշերով։

* Գրաստների համար պատրաստվում էին հաստահեղ թամբեր ու համետներ, որոնց վրա կապվում կամ որոնցից կախվում էին թեռներ, խուրջիններ, խրձեր և

Աղձնիքի լեռնային տեղերում մինչև XX դարի սկիզբը պահպանված էր ջրաղացաքարը ջորու մեջքով տեղափոխելու եղանակը։ Նման տեղափոխման դեպքում այդ քարը շինում էին 4 հավասար կտորից և թեռների մեջ դնելով երկու ջորիով տեղափոխում 20—30 կմ տարածություն*։ Իսկ նույն ջրաղացաքարը ամբողջական վիճակում տեղ հասցնելու նպատակով այն երկար սռնիով բարձում էին կողք-կողքի ընթացող զույգ ջորիներին։

Միջին դարերում հիվանդին կամ ննջեցյալին հեռավոր տեղեր տանելու համար երկար պատգարակը կապում էին իրար ետևից ընթացող ջորիների կամ ձիերի համեստներին ու պատշաճ արագությամբ տեղ էին հասցնում։

Այն բոլոր շրջաններում, ուր ամառային արոտի հեռավորության պատճառով անասնապահները երկար ճանապարհ կտրելով սար էին բարձրանում, օգտագործում էին բարձկան եզներ ու գոմեշներ՝ թեռերով որոշ բեռներ՝ անկողնակալներ, վրանների մասեր և այլ պարագաներ տեղափոխելու համար։

Այգեգործական շրջաններում առավել օգտագործվող գրաստը էշն էր և մասամբ՝ ջորին։ Դրանցով խաղողը և նրա արդյունքները տեղափոխվում էին գյուղամեջ և հեռավոր ու մոտավոր շրջաններ։

Սյունիքում բնորոշը ձին ու ջորին էին, իսկ Մեղրիում՝ առանձնապես ջորին։ Այս գրաստներով լեռնաստանում մինչև 1950-ական թվականները ցորենի ու խոտի խրձեր էին տեղափոխում, աղուն տանում, հատուկ սարքերի միջոցով անկողնում պառկած հիվանդ տեղափոխում և այլն։

Գրաստային այդ փոխադրամիջոցները վերացան՝ Սյունիքում և այլուր կանոնավոր ճանապարհներ կառուցելուց հետո, դրանց փոխարինեցին սայլերն ու մեքենաները։ Գրաստների աննշան մնացուկները այժմ ծառայում են մասնավոր անձանց։

Մեջքով և գրաստներով բեռ կրելուն հնագույն ժամանակներում փոխարինել կամ զուգակցել են քաշելով ծանր պարագաները տեղ հասցնելու սովորությունը. պարաններով քաշվում էին զանգվածեղ քարեր, գերաններ, վառելափայտ և այլն, որից և ծագելու էին անանիվ փոխադրամիջոցները։ Վերջիններս ցամաքի վրայով

այլն։ Լեռնային որոշ շրջաններում ջորու և էշի մեջքին, համեստի վրա, աջ ու ձախ թեքված տախտակե ցանց էր ամրացվում, որի վրա հատկապես խոտ և օրան էին բարձում։

* Տեղ հասցված քարի կտորներն իրար էին միացվում երկաթե դոզանման օղակներով այնպիսի վարպետությամբ, որ կցորդված լինելը աղալուն չէր խանգարում։

բեռներ քաշելու տարրական միջոցներ էին, որոնց մնացուկները հարատևեցին մինչև XX դարի առաջին կեսը։ Դրանք տարբեր մեծության (բալխիր, քոշա, քարքաշ, դահուկ, խրզակ և այլն) սահնակներ էին, որոնցով տեղափոխում էին ամեն տեսակ ծանր բեռներ՝ ջրաղացի և ձիթահանի քարեր, որմնաքարեր և այլն։ Սասունում ոչխարի ձմեռային կերը ծառի տերևն էր. ամառանն անտառում ճյուղերը կտրում, դիզում էին և ձմռանը դահուկ կոչված սահնականման փոխադրամիջոցի վրա բարձում, տեղափոխում բնակավայրերը*։ Ցամաքային փոխադրամիջոցներից էր նաև կենտ եզով սահնակը, որով կարնեցիները ձմռանը աղուն ու այլ բեռներ էին տեղափոխում։

XIX դարի վերջերից սկսած բավական լայն տարածում գտան ռուսական սահնակները, որոնք այժմ էլ ձմեռային պայմաններում օգտակար փոխադրամիջոցներ են։

Ցամաքային փոխադրամիջոցները առաջացել են սահնակաձև փոխակրանքներից, որոնք առավելապես տարածված են եղել հարթավայրերում և սարահարթերում։

Անիվավոր փոխադրամիջոցները, XIX դ. տվյալների համաձայն, երկանիվ և քառանիվ սայլերն էին։ Ամենանախնականը հաստ տախտակե անիվներ ունեցող երկանիվ սայլն էր, որը հայտնի էր **կույր սել** և **մարան սել** անուններով։ Բոլոր տեղերում մարան սայլի հատկանշական կողմն այն էր, որ սռնին պտտվում և պտտեցնում էր անիվները։ Հետագայում, սայլի անիվները դառնում են ճաղավոր, որոնք արդեն պտտվում էին անշարժ սռնու շուրջ։ Մարան և ճաղավոր անիվներով սայլերն իրենց ծավալներով երկու տեսակ էին. մեկը համեմատաբար փոքր էր, որով մանր փոխադրումներ էին կատարում, իսկ մյուսը՝ մեծ, որով դաշտերից օրան և մեծաքանակ բեռներ էին կրում։ Արարատյան հովտում և Շիրակի բարձրավանդակում սայլի այդ տեսակների կողքին կային քառանիվ փոքրածավալ եզնասայլեր։ Բոլոր տեսակի սայլերին լծում էին 1—2 զույգ եզներ ու գոմեշներ։

Անիվավոր փոխադրամիջոցները Հայաստանում շատ հին ծագում ունեն։ Հայտնի է, որ բրոնզի դարաշրջանում Հայաստանի տարածքի նախաբնիկներն ունեցել են թե՛ փայտե անիվներով և թե՛ ճաղավոր անիվներով սայլեր։ Լճաշենի պեղածո քառանիվ սայլերը

---

* Դահուկն ուներ կեռ ծայրեր, որոնցից մարդը բռնում և լեռների լանջերն ի վար իջնելիս արգելակում էր այն, իսկ հարթ տեղերում քաշում, որովհետև լծկանով այն գործածելը վտանգավոր էր։

գործածվել են երկանիվ ճաղավոր ռազմակառքերի հետ միաժամանակ։ Ուրարտական քանդակապատկերներում երկանիվ ռազմակառքեր են հաստատագրված։ Ըստ գրավոր վկայությունների բուն հայկական շրջանում եղել են երկանիվ բեռնատար սայլեր և քառանիվ սայլակառքեր. ընդ որում սայլին անցյալում էլ եզ ու գոմեշ են լծել, իսկ քառանիվ կառքերին՝ ձի և ջորի։ Երկրի հովիտներում և բարձր լեռնահարթություններում գործել են գլխավորապես նշված անիվավոր փոխադրամիջոցները, իրացնելով ամեն տեսակ բեռների փոխադրումը։ Կառքերը, ինչպես պետք է ենթադրել, վերնախավի օգտագործման համար են եղել։ Այլևայլ պատճառներով քառանիվ սայլերը, կառքերը շուտ վերացան։ Պահպանվեցին միայն Արարատյան հովտում ու Շիրակում, որոնց լծում էին եզներ ու գոմեշներ։

Ռուսական քառանիվ ձիասայլերը Արևելահայաստան մուտք գործեցին 1880—1890-ական թթ., այնտեղ տեղափոխված ռուս աղանդավորների միջոցով։ Դրանք օգտագործվում էին հարթավայրերում ապրող ունևորների և առևտրականների կողմից։ Արևմտահայաստանում ֆուրգոնը մուտք գործեց 20-րդ դարի առաջին տասնամյակներին։

Հայկական լեռնաշխարհը թեև ծով չի ունեցել, բայց հարուստ է գետերով ու լճերով, որոնք հնարավորություն են տվել ստեղծելու նաև ջրային փոխադրամիջոցներ՝ նավակներ, մակույկներ և լաստանավակներ։

Գետերի վրայով անտառանյութերի տեղափոխումը հայերին էլ վաղուց է հայտնի։ Այդ փոխադրումը կատարվել է գերանները կողք-կողքի կապելով, որին հները լաստ անունն են տվել։ Սրանից էլ առաջացել է լաստանավակը՝ գետի ընթացքի ուղղությամբ կամ ափից ափ մարդ և բեռներ փոխադրելու համար։ Լաստանավակն ավելի դյուրաշարժ դարձնելու և բեռնատարողությունը բարձրացնելու նպատակով հայերն էլ բաբելացիների նման նրա տակին ուռ ցրված տկեր էին ամրացնում։ Աղձնիքի դաշտային մասերում, Տիգրիսի վրա, մինչև XX դարի սկիզբը պահպանվում էին այդօրինակ գետագնաց ու գետանց լաստանավակներ՝ իրենց վրայի ճի պոտահյուս շրջափակերով։

Լաստանավակից բացի եղել են նաև փորածո և այլատիպ մակույկներ, որոնք գործածվել են Վանա, Սևանա, Ուրմիո և այլ լճերի ու գետերի վրա՝ ձկնորսությամբ զբաղվելու և բեռներ փոխադրելու նպատակով։

Կիլիկյան պետության ստեղծումից մինչև նրա վախճանը

հայերն ունեցել են նաև նավեր, որոնք օգտագործվում էին առևտրական նպատակներով։ Հետագայում նավեր են գործածել նաև Վանա լճի վրա։ Այժմ Սևանա լճում գործում են ամեն տեսակ նավակներ ու փոքրածավալ նավեր։

* * *

Կապի հին միջոցները երկու խմբի են բաժանվում՝ տեսողական և լսողական։ Բնակավայրերում և ռազմական միավորումներում բարձունքների վրա աշտարակներ էին կառուցվում, շենքերի վրա դիտարաններ ստեղծվում։ Անասնապահների համար իբրև դիտակետ էին ծառայում բնական բարձունքները։ Տեսողական ազդանշաններն էին՝ կրակը, ծուխը, ձեռքերի շարժումները, ծառերի ու ժայռերի վրա պայմանական նշաններ գծելը, քարերին պայմանական դիրք տալը, ձողեր վարսելը և այլն։

Լսողական ազդանշաններն էին՝ բացականչությունները, սուլոցները, թռչունների և կենդանիների ձայներ հանելը, թմբուկներով, պղնձամաններով, տակառներով և այլ միջոցներով ձայն տալը, զանգահարման եղանակները, հարևանների կից պատերի պատուհաններից լուր հաղորդելը, մունետիկների միջոցով հայտարարություններ անելը և այլն։ Կապի այս ձևերի մի մասը, չնայած ռադիոյի, հեռուստատեսության ու հեռախոսի առկայությանը, որոշ վայրերում ավանդաբար դեռևս պահպանվում է։

ԵՐԿՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

«Նյութական մշակույթ» հասկացության մեջ հիմնականում մտնում են՝ բնակավայրերը, բնակարաններն ու տնտեսական շենքերը, կահույքը, կերակուրը, զգեստներն ու զարդերը, թխելու, եփելու, պահելու ամաններն ու պարագաները, նյութեղեն այն ամենը, ինչ կապված է մարդու կյանքի ու կենցաղի հետ։

Պատմական ճակատագրի բերումով մեր ժողովրդի նյութական մշակույթի զարգացումն ընթացել է փորձությունների դժվարին ճանապարհով. երբեմն ապրելով բուռն վերելք, իսկ հաճախ էլ՝ ստիպված է եղել կանգ առնել, նույնիսկ հետադիմել, ապա կարծես ամեն ինչ սկսել սկզբից, որովհետև օտար անհաշիվ արշավանքների հետևանքով կործանվել են գյուղերն ու քաղաքները, դադարել է կյանքի բնականոն զարգացումը։ Սակայն հենց որ սկսվել է խաղաղ աշխատանքի շրջանը, ժողովուրդը նորից ու նորից անցել է նյութական մշակույթի վերարտադրությանն ու շինարարությանը։

Բնակավայրերն ու շենքերը հին շրջանում

Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում նստակեցությունը վկայվում է դեռևս նեոլիթյան շրջանից։ Նստակեցության արդյունք է գյուղակների ու գյուղերի առաջացումը։ Վերջիններս տարբեր բնակլիմայական պայմաններում ընդունել են այլազան ձևեր, որոնց առաջացմանը նպաստել են նաև հասարակական հարաբերությունները, պատմա-քաղաքական իրավիճակը, տարբեր զբաղմունքները և այլն։ Ըստ մատենագրական ավանդների բնակավայրերը կոչվել են՝ գյուղ, գյուղակ, շեն, ավան, ավանագյուղ, ավանաշեն, գյուղաքաղաք, քաղաքագյուղ և այլն։ Քաղաքային բնակավայրերը հորջորջվել են՝ ոստան (որ նշանակում է մայրաքաղաք, քաղաքամայր, գահանիստ, նախագահ քաղաք), քաղաք, քաղաքաբերդ, բերդաքաղաք և այլն։

Գյուղական բնակավայրերի և քաղաքների կառուցման, ա-

վերման ու վերակառուցման, դրանց անունների ծագման և հարակից բազմաթիվ հարցերի վերաբերյալ կոտորակված տեղեկություններ կարելի է գտնել գրեթե բոլոր պատմագիրների երկերում։ Սակայն գրեթե բացակայում են տվյալ բնակավայրի կառուցվածքի, արտաքին ձևերի, փողոցների ու թաղերի նկարագրները։ Այդ խոշոր բացը, սակայն, լրացնում է հնագիտությունը՝ խորտակված քաղաքներն ու բնակավայրերը պեղելու միջոցով։ Վերջին հարյուրամյակում Արևելահայաստանում և Վասպուրականում կատարված պեղումները բացահայտել են ոչ միայն միջնադարյան հայկական քաղաքների, այլև հայկական հնագույն ցեղային միությունների և ուրարտացիների բնակավայրերի, քաղաքների ու բերդաքաղաքների կառուցապատման ձևերը։

Պատմագրությունը ժողովրդական և մոնումենտալ ճարտարապետության մասին նույնպես սակավ և կցկտուր տեղեկություններ ունի։ Այստեղ դարձյալ հնագիտական տվյալների հետ համադրելու մեթոդով միայն հնարավոր է եղել վերականգնել ազգային ճարտարապետության հնագույն հուշարձանների ձևերը և դրանց զարգացումը։ Այս գործում վիթխարի է հայ ճարտարապետության պատմաբան Թ. Թորամանյանի ծառայությունը։

Բուն ժողովրդական ճարտարապետությունը մատնանշող տուն կամ շենք և այլ ընդհանուր արտահայտություններից բացի պատմագրության մեջ կան նաև հակիրճ վկայություններ։ Որոշ դեպքերում մենք դրանցից ժողովրդական շենքերի համալիրի վերաբերյալ մոտավոր գաղափար ենք կազմում։ Այդ տվյալները, ինչպես նշվեց, մեծապես արժեքավորվում են պեղածո շենքերի հետ համեմատելիս։ Վերցնենք գետնափոր տունը, որին ծանոթ ենք Քսենոփոնի և նույնիսկ XIX դարի նյութերից։ Հովհ. Մամիկոնյանը երկու անգամ գրել է. «Լցին զգանձսն ի տունս գետնափոր», «իսկ վաղիւն ածեալ առաջի Սիւնեաց իշխանին քուրմն մի, աղաչէին՝ զծածկեալ տեղիս... գանձուցն ցուցանել և զդրունս գետնափոր տանն»։ Թովմա Արծրունին նշում է. «Զի էր նորա գանձ բազում ի կարաս թաքուցեալ ի գետնափոր տան», որը հավանորեն նկուղային հարկ էլ կարող էր լինել։ Կ. Գանձակեցին գրել է, թե անոթները և ոսկե պարագաները, արծաթե և այլ առարկաներն ու տեսակ-տեսակ հանդերձանքները մարդիկ թաքցրել էին «ի դարանս և ի տունս գետնափորս»։ Ստ. Օրբելյանը, մի շարք բաժանմունքներից բացի, եկեղեցու տնտեսական շենքերի համալիրներում նշել է. «Շինէ և գաղտանոցս գետնափորս ի ներքոյ վանիցն ծածուկ երկրաւ՝ բազում տունս և դարանս ի պետս եկեղեցոյն»։ Զ. Սարկա-

վագի վկայությունն անուղղակի, բայց ամենակարևորներից մեկն է. նա գրում է, թե ջորի նստած մարդը Էջմիածնից Երևան մեկնելիս ճանապարհին Կավակերտ գյուղում շփոթությունից «Ելնելով ջորւոյ ի տանիս մի, և բլաւ տունն, և անկաւ ինքն և ջորին ի տունն»։ Նշանակում է, թե Կավակերտ գյուղը XVII դարում շարունակում էր գետնափոր կամ առնվազն $^3/_4$-ով կիսագետնափոր մնալ։ Ղ. Փարպեցին և Ա. Կրետացին հիշատակել են այն այրբնակարանները, որոնք նույնպես յուրօրինակ գետնափոր տներ էին, որ հարատևեցին մինչև XIX դ. սկզբները։

Բնակավայրերի և գետնափոր տների վերաբերյալ տվյալներ են պահպանված Քսենոփոնի «Անաբասիս» աշխատության մեջ, ուր, ի միջի այլոց, ասված է, թե արմենների «Բնակավայրերը... շատ ամուր տեղերում չեն»։ «Տներն այստեղ գետնափոր էին, մուտքը ջրհորի բերանի նման, իսկ ներքևն ընդարձակ։ Կենդանիների համար հատուկ մուտք կար փորված, իսկ մարդիկ իջնում էին ցած սանդուղքներով»։ Մի այլ տեղում արձանագրված է. «Այն գյուղը, ուր նրանք (հույները) եկան՝ մեծ էր, ուներ սատրապի համար ապարանք-ամրոց և տների մեծագույն մասի վրա կային աշտարակներ»*։

Շենքերի զարգացման պատմությունը ցույց է տվել, որ Հայաստանին հատուկ են եղել մեկ բաժնով, երկու բաժնով և մի քանի բաժիններով տան համալիրները։ Ընդ որում բաժինների մի մասը հատկացվել է անասուններին։

Ըստ հայ պատմագրության տվյալների Հայաստանի համար բնորոշը բազմաբաժին շենքերի համալիրներն էին, թեև սոցիալական պատճառներով շատ են եղել նաև մեկ բաժնով շենքերը։

Ա. Դավրիժեցին Սպահան գաղթեցված հայերի մասին խոսելիս գրել է. «Վերստին վարեցին զնոսա մինչև տարեալ հասուցին ի քաղաքն Սպահան՝ և անդէն բնակեցուցին զնոսա՝ տուեալ նոցա տեղի շինութեան. որք շինեցին հարկս և բնակութիւնս ինքեանց՝ հրաշալի յօրինուածովք կամարակապ փողոցօք, թեաւոր ապարանօք, և ամարասուն հովանոցօք, բարձրաբերձ և արքայակերպ շինուածոք, զարդարեալ յորինեալ ի ծաղիկս ոսկւոյ և լաջվարդի՝ և պէս պէս երանգաց ակնախտիղ տեսողաց»։ Մի այլ տեղ ասված է. «Եւ հասեալ ի տունն՝ մտին տանէ ի տուն մինչև ցներսագոյն տունն»։ Նա Էջմիածնի տնտեսական շենքերից թվարկել է սեղանատունը, փռնատունը, տնտեսատունը, ամբարատունը և բնակության շենքերից՝ «Դարպասք և տունք ի պէտս ինքեանց և հիւրոց» և «խցեր ի բնակութիւն միաբանից»։ Հայոց վանքերի «իւրաքանչիւր սեպհական ունէր իւր զինչս առանձին, այգի և բուրաստան, փէթակ և տուն, և մարան, և համբարանոցս»։ Էջմիածնի տնտեսական շենքերի մասին իր ուշագրավ նկարագրիների մեջ Ս. Երևանցին ցույց է տվել տների համալիրներ, որոնք աղյուսից ու փայտից էին կառուցված և խուց-օդաներից բացի ունեին գավիթ, գոմ, ջորեատուն, իշատուն, ուղտատուն, նախրատուն։ Զաքարիա Սարկավագը գրեթե նույնն է դիտել ու հիշատակել։

Զ. Ագուլեցին նկարագրել է իր հայրենի տունը, որի համալիրը ներկայացնում էին՝ ձմեռնատունը, սրահը, վերնատունը, ներքնատունը, մաղազան, քոչքը, օրթա օթախը, քաշթավան օթախը և երկրորդ հարկի թավան օթախը։ Նորագյուղում Ս. Երևանցին տան համալիրի մեջ դիտել է այվան (հովանոց), սանտուխանա (նախասենյակ, արկղախուց), թանապի (վերնասենյակ), զերզամբի (ներքնախուց-սառնատուն), մառան, աշխանա (խոհանոց), ձիանոց, մարագ։ Օշականում եղել է պարսպապատ տուն՝ ներքնատնով, վերնատնով, գինետնով, ձիանոցով, մարագով և էլի այլ բաժանմունքներով, որ Ս. Երևանցին չի նշել։

Պատմագրության մեջ հաճախ հիշատակվում կամ համառոտ նկարագրվում են նաև տան առանձին բաժանմունքները։ Այսպես, մառաններ հիշատակել է Բուզանդը, փարախ՝ Եղիշեն, Հ. Մամիկոնյանը և Ա. Դավրիժեցին, միաբանների խուցեր՝ Հ. Մամիկոնյանը, Օրբելյանը և Ս. Երևանցին, կարասատներ, հնձաններ, երեսբացներ, ամբարանոցներ, գործատներ, մարագներ և լուսամուտավոր տներ՝ Օրբելյանը, թոնրատուն և գոմ՝ Ասողիկը, Զ. Սարկավագը և Ս. Երևանցին, փուռ՝ Ս. Երևանցին, սպանդանոց՝ Հ. Կարնեցին, իջևանատներ՝ Հ. Կարնեցին, փուտկաներ ու խանութ-

* Քսենոփոնյան տան հնագիտական մի վկայության նկարագիրը տե՛ս «Խորհրդային Հայաստան» օրաթերթի 1939 թ. փետրվարի 16-ի համարում։ Այդպիսի գետնափոր պեղածո հնագույն երեք տան գոյությունը Ամասիայի շրջանի գյուղերի մերձակայքում վկայում էր Հնությունների պահպանության կոմիտեի նախկին աշխատակից Հովսեփ Եղիազարյանը։ Դրանցից մեկը գտնվում էր Պալիլի (Գյուլլի) գյուղում. այն ունեցել է ջրհորի բերանի նման մուտք, որից մինչև հատակը իջնում էր հողե սանդուղքը։ Բնակարանը ծածկված է եղել սալաքարերով, իսկ վերջիններս՝ հողով։ Գիտության համար մեծ արժեք ներկայացնող այս բնակարանը, դժբախտաբար, չի պահպանվել։

Որ Քսենոփոնի նկարագրած գետնափոր և աշտարակավոր շենքերի մասին հաղորդումները ստույգ են, հաստատում են նաև XIX—XX դարերի մի շարք ճանապարհորդների հաղորդած տեղեկությունները, Հայաստանի ու Վրաստանի համանման փաստերը։ Այդպիսի նյութեր կան նաև մեր անձնական գրանցումներում։

ներ՝ Ա. Դավրիժեցին, ձիթեռներ և ջրաղացներ՝ Կ. Գանձակեցին, Ա. Դավրիժեցին, Զ. Սարկավագը և Ս. Երևանցին։

Ակնհայտ է, որ միջնադարից սկսած՝ ժողովրդական շենքերի վերաբերյալ բոլոր տվյալները համապատասխանում են XIX դարի և XX դարի առաջին կեսի ճարտարապետության ցուցանիշներին։ Փոփոխությունները, որ մեծ չեն, գլխավորապես վերաբերում են բաժինների բազմացմանն ու հարկայնությանը։ Այսպիսի շենքեր ունեցել են գլխավորապես ունևոր դասակարգերը և վանական միաբանությունները։

Հիշատակություններ կան նաև վրանի և ժամանակավոր վրանաբնակության մասին։ Այս երևույթը նկատվել է անասնապահական ամառանոցային վայրերում և զինվորական շրջաններում։ Իսկ պատմագիրների տվյալները վերաբերում են հայկական և օտար զինվորական դաշտային կենցաղին։ Հայոց Արշակ Երկրորդ թագավորի զորանոցները Փ. Բուզանդը այսպես է նկարագրել. «Գնում տեսնում էին, որ բանակը դատարկ էր, մեջը մարդ չկար, որովհետև (զորքերը) թողել էին իրենց խորաններն ու վրանները, հովանոցներն ու սրահակները, բազմոցներն ու ւռնկողինները, կահկարասիքը և սարքերը, մինչև անգամ իրենց գանձերը»։

Բնակավայրերն ըստ XIX—XX դդ. տվյալների

XIX դարում բնակավայրերի հիմնումը կատարվում էր հնագույն ավանդների համաձայն, առաջին հերթին հաշվի էին առնվում ջրամատակարարումը և բնական պաշտպանվածությունը։ Տեղանքը հարմար լինելու պարագայում հաշվի էին առնվում նաև քամու ուղղությունը, արևահայացությունը, դաշտերի ու արոտատեղիների հեռավորությունը և այլն։

Պաշտպանական տեսակետից հայկական բնակավայրերն առավելապես հաստատվում էին ձորաբերաններին, գետափերին, երեք կողմից պաշտպանված ձորամեջերին, բլուրների կամ սարերի ստորոտներին և այլն։ Հարթավայրերում բնական պաշտպանություն չլինելով՝ բնակավայրերը պարսպապատվում էին. այս երևույթը մասամբ հատուկ էր նաև լեռնային բնակավայրերին։ Ինքնապաշտպանության և ոչ այլ հանգամանքներով պետք է բացատրել այրաբնակությունը, որը աննշան տարածում ուներ։ Ինքնապաշտպանության նպատակով Առաջավոր Ասիայի շատ ժողովուրդներին հայտնի կծկված, սեղմված, կլորության հասնող գյուղատեսակը ծանոթ էր նաև Հայաստանին։ Այսպիսի գյուղեր չունեին միայն Սասունը և Պոնտոսի համշենահայությունը։ Երկու տեղում էլ ցրված գյուղատեսակը պետք է բացատրել երկրի խիստ

կտրտվածությամբ, ինչպես նաև տնամերձ հողերի վրա տուն կառուցելու սովորությամբ, որը Հայաստանի մյուս մասերում գրեթե բացառված էր։ Այլ հանգամանքների թվում այդ երևույթի պատճառներից մեկը պիտի համարել անտառահատական հողագործությունը։ Ընտանիքի առանձնացումը, անտառահատումով հողամասերի մշակումը, պարարտացման գործի դյուրացումը և այլն իրոք հատուկ էին Սասունին և Պոնտոսին։ Դիտելի և բնորոշ է նաև այն հանգամանքը, որ այս վայրերում բնակչությունն օգտվում էր երկրի բնական պաշտպանվածությունից և ընդհանրապես զինված էր լինում։ Ուստի սասունցիների և պոնտահայերի լեռնային գյուղերի ցրված լինելը ինքնապաշտպանությանը չէր խանգարում։

Հայկական գյուղը մինչև XX դ. առաջին քառորդը պահպանել էր ազգակցական և հարևան թաղեր կազմելու սովորությունը, որը գալիս էր տոհմային կարգերից։ Դասակարգային հասարակության պայմաններում տոհմային սովորությունների մնացուկներին գումարվեցին նաև հողի սեփականատիրական իրավունքներից բխող հանգամանքները։ Այդպիսով, ամուսնական մի զույգից առաջացած ազգակիցների բոլոր ընտանիքները երկար ժամանակ բնակվում էին միևնույն հողակտորի վրա։ Բաժանվող դուստր ընտանիքների շենքերն ակամայից իրար հետ պատկից էին լինում։ Հողամասի ձևի և դիրքի ընձեռած հնարավորությունների համաձայն, այդ կցատներից առաջանում էին կողք-կողքի դասավորված շենքերի շարքեր, որոնք առաջացնում էին ուղիղ կամ զիգզագ փողոցներ։ Երբեմն ազգակիցներն այնքան էին աճում, որ ստիպված բոլոր կողմերից դռներ էին բացվում։ Թաղն ընդունում էր տձև կերպարանք։ Հազվադեպ պարագաներում միայն, երբ բաժանվողների համար ելք չէր լինում, վերջիններս ազգակցական մայր թաղից հեռանում էին։

Ազգակցական թաղերը կրում էին նախնու անունը կամ նրանից ծագած ազգանունը (Արոյի թաղ կամ Ավագենց թաղ և այլն)։ Այդ ձևով առաջացած հարևան ազգերի թաղերն, ի վերջո, հասնում էին իրար, կազմում հարևան թաղեր, որոնց կտուրները ևս կցվում, կազմում էին մի ընդհանուր ծածկ։

Տնտեսական ու սովորութային սերտ կապերը թույլ չէին տալիս, որ ազգակցական թաղի մեջ տուն կառուցեր ոչ ազգակից որևէ ընտանիք։ Բայց XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբին արդեն նկատվում էին այդ կարգի խախտման առանձին դեպքեր։ Կապիտալիզմի պայմաններում ազգակցական հարաբերություններն

սկսում են կորցնել իրենց նախկին իմաստը և թուլանալ։ Ազգակցական թաղերի մեջ հանդես են գալիս ոչ ազգակից ընտանիքներ, և այդ թաղերը, այսպիսով, հետզհետե մասնատվում են։

XIX դարում ազգակցական և հարևանական թաղերից կազմվում էին ընդհանուր, մեծ թաղեր, որոնք կրելով **վերին թաղ, վարի թաղ, աղբրի թաղ, այնկուլսներ** և այլ տարածքային անուններ, զանազանվում էին ուրիշներից։ Տարածքային հարևանական թաղերի կտուրներն իրար կից լինելով՝ առաջացնում էին անհարթ տարածություններ, որոնք երբեմն ծառայում էին իբրև անցուղիներ և ժամանցի տեղեր։ Աշնանը, ձմռանը և գարնանամուտին գյուղական ժողովները, հասարակական կարևորություն ներկայացնող զրույցները, խորհուրդներն ու վիճաբանությունները, ժողովրդական մրցումները, խաղերը, մենամարտերը, հարսանեկան և այլ հանդեսների պարերի մի մասը և այլն տեղի էին ունենում այդպիսի կտուրների վրա։ Ընդհանուր կտուրները բացառվում էին թեք տեղանքներում, որովհետև ամֆիթատրոնի ձև ունեցող այդօրինակ բնակավայրերում մի ազգակցի կամ հարևանի կտուրը մյուսի համար բակ էր դառնում։

Ազգակցական և հարևան կցաթաղերի ձևը թույլ չէր տալիս, որ փողոցները կանոնավոր տեսք ստանային։ Երկու ազգատոհմերի միջև գոյացող փողոցը երբեմն դառնում էր կովախնձոր. այն նեղանում ու գալարուն ձև էր ստանում. այնտեղով սայլը հազիվ էր անցնում, իսկ որոշ փողոցներով կարող էին անցնել միայն հետիոտն մարդիկ կամ անասուններ։

Սոցիալ-տնտեսական նոր հարաբերությունների հիման վրա Խորհրդային Հայաստանի բնակավայրերն տկսեցին կրել լուրջ փոփոխություններ։ Ազգակցական հին հարաբերությունները ձեռք բերեցին նոր իմաստ։ Ազգատոհմի ինքնապաշտպանության երբեմնի անհրաժեշտությունը վերացավ։ Յուրաքանչյուր ընտանիք լայն հնարավորություն ստացավ՝ դուրս գալու հին թաղից և ազատ տարածության վրա տուն կառուցելու։ 1930-ական թվականներին ազգակցական թաղերի մասնատումն ավելի արագացավ, որովհետև կոլտնտեսությունները, տնամերձ հողեր հատկացնելով ընտանիքներին, օգնեցին կառուցել լուսավոր, նորաձև տներ և հիմնել անձնական նոր տնամերձ տնտեսություն՝ այգի, պարտեզ, բանջարանոց և այլն։ Հին գյուղերից դուրս հիմնվում էին նորանոր թաղեր՝ ուղիղ փողոցներով։ 1940-ական թթ. վերջերին հին բնակավայրերի վերացումն ավելի արագացավ։ 1950-ական թթ. միայն Շիրակում կարելի էր գտնել ամբողջապես պահպանված

հին բնակավայրեր։ Իսկ 1960-ական թվականներին գրեթե ամենուրեք ավարտվեց հնագույն կցաթաղերով գյուղերի վերացման պրոցեսը, գրեթե վերացան նաև հողածածկ կտուրները։ Պետք է ասել, որ Լոռիում և Տավուշում հողածածկ կտուրների վերացումն սկսվել էր դեռևս XIX դ. վերջերին, բայց այդ սովորությունը Հայաստանի ուրիշ շրջաններում այն ժամանակ դեռևս տարածում չէր գտնում։

Շենքեր

Հայաստանի ժողովրդական ճարտարապետության մեջ շինանյութ են եղել քարը, կավը և փայտը, իսկ մոնումենտալ ճարտարապետության մեջ՝ նաև կրաշաղախը։ Քարազուրկ վայրերում հում աղյուսը գլխավոր շինանյութն էր մինչև 1950-ական թվականները։

Քարե և աղյուսե պատերի ծուծը պատրաստում էին մանր քարերի և ցեխի խառնուրդից։ Տեղ-տեղ մանր քարերի հետ միասին հող էին լցնում։ Երկրաշարժի դեպքում այսօրինակ պատերը շուտ էին քայքայվում, ուստի դրանց մեջ քառակող փայտե գոտիներ էին դնում, որոնց այժմ փոխարինել են բետոնե գոտիները։ Արարատյան հովտում կառուցվում էին նաև կավակերտ տներ։ Սրանց պատերը պինդ կավից էին պատրաստվում և սվաղվում հարդախառն կավով։

Փայտե պատերով տների կառուցումը բուն Հայաստանին անծանոթ է եղել։ Բայց Պոնտոսում համշենահայության՝ փայտաշեն տներ կառուցելու դարավոր ավանդներն այժմ պահպանվում են Սև ծովի հյուսիս-արևելյան ափերին։

Ժողովրդական շենքերն ունեցել են մեկ և մեկից ավելի բաժանմունքներ։ Մեկ բաժնով շենքերը ամենահնագույնն են։ Դրանց առանձին տեսակները պահպանվել են մինչև մեր օրերը՝ իբրև դաշտերի, այգիների ու բանջարանոցների քոլիկ-քողտիկներ։ Մեկ բաժնով շենքեր ունենում էին սովորաբար գյուղի չքավոր ընտանիքները։ Ընտանիքն իր ունեցվածքով, խոհանոցով, սակավաթիվ անասուններով ու թռչուններով, կամ նույնիսկ առանց անասունների, ապրում էր մեկ բաժնով տանը։ Որոշ բնակարաններում ոչխարը և մատղաշ անասուններն իրարից անջատող ցանկապատ-միջնորմներ էին ունենում, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, բազմաբաժին շենքերի ստեղծման նախապայմաններն էին։

Բազմաբաժին շենքերի մեջ մտնում էին թոնրատուն-խոհանոցը, մառանը, ննջարանները, գոմերը, մարագը և այլն։

Թոնրատունը լեռնային դաշտամշակ և անասնապահական շրջանների տան համալիրում ամենակարևոր բաժանմունքն էր

հանդիսանում։ Այն հայտնի էր տուն, մեծ տուն, գլխատուն, ծխատուն, մրատուն, տան, տուն, հացատուն, թնդրատուն, թոնդրատուն, խուրատուն, կենալատուն և այլ անուններով։ Գլխատան մեծությունը կախված էր ընտանիքի մեծությունից։ Քառակուսի կամ քառանկյունի թոնրատան հատակագիծը հասնում էր 5×5, 5×6, 6×7, 7×7, 7×8, 8×8 մ մեծության։ Այդ չափերն ունեցող հացատների դռան հանդիպակաց ծայրին հաճախ կառուցվում էր խորանաձև, կրկնակի փոքր մի ենթաբաժին։ Սրա հատակը թոնրատան ընդհանուր մակարդակից 25—40 սմ բարձր էր լինում։ Ցածրադիր մեծ մասը կոչվում էր մեծ տուն, իսկ բարձրադիր փոքր մասը՝ պզտի տուն (տե՛ս տախտակ V—1, 2)։ Փոքր տան կենտրոնում թաղում էին 1—2 թոնիր, մեկը հաց թխելու և մյուսը, որ փոքր էր լինում՝ ջուր տաքացնելու և շտապ կարգով կերակուրներ պատրաստելու համար։ Դրանով՝ փոքր տունը վեր էր ածվում իսկական խոհանոցի։ Իսկ փոքր տուն չունեցող բոլոր գլխատներում թոնիրները թաղում էին դրանց կենտրոնում։ Գլխատան երկու ենթաբաժինների պատերի մեջ մինչև 4—5 պահարան-պատրհաններ (աչքունքեր) էին պատրաստվում, որոնց մեջ զետեղվում էին հաց թխելու մանր պարագաները, գործիքները, աղի և թթխմորի ամանները և այլն։ Ոմանք անկողինը դարսելու համար ունենում էին մեծ պատրհան, որին ծալքատեղ անունն էին տալիս։

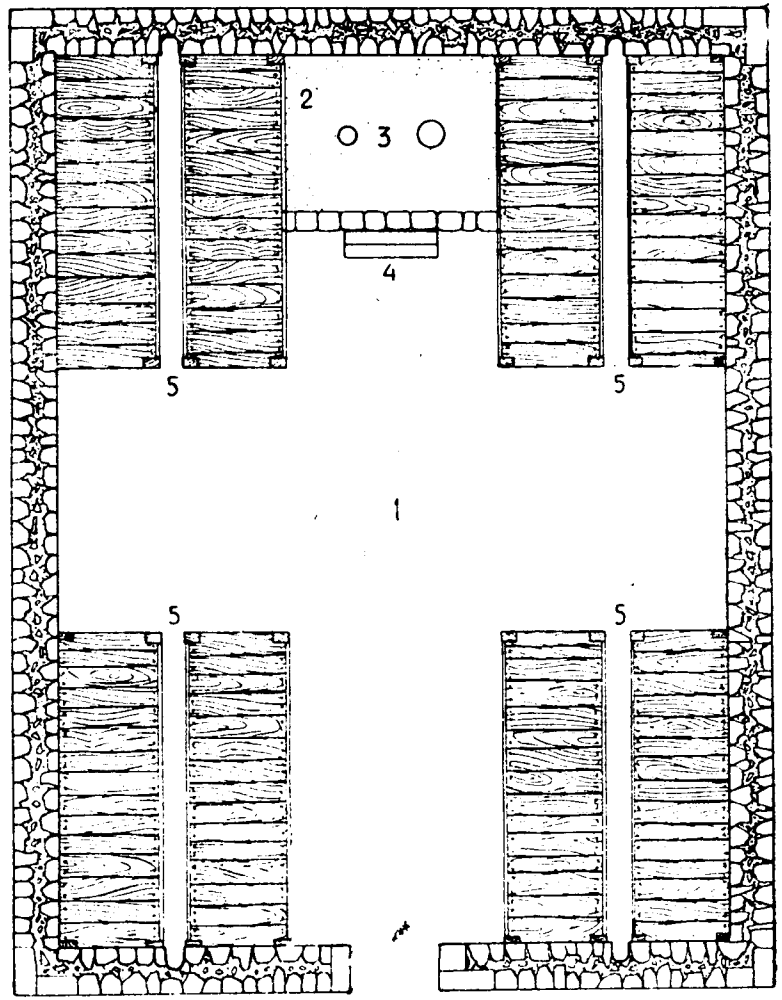
Ունևոր գերդաստանները նորապսակների համար երբեմն թոնրատան շուրջը մի քանի ննջարան էին կառուցում, որոնք դռներով կապվում էին նրա հետ։ Գլխատան հետ դռնով կապվում էր նաև մառանը, թեև անհրաժեշտ սառնությունն ապահովելու համար այն հաճախ տեղավորվում էր սրահի կողքին։

Թոնրատան առանձին ենթաբաժինները մեծ մասամբ հազարաշեն կոչվող ծածկ էին ունենում։ Վերջինս հողով ծածկելիս գմբեթի ձև էր ստանում։ Գմբեթները վերջանում էին երդիկներով, որոնք լուսավորության և ծուխը քաշելու համար էին։ Բայց կային նաև գոմի ծածկ ունեցող թոնրատներ, որոնց երդիկներին գմբեթի ձև էին տալիս։

Գլխատունը գրեթե միակ խոհանոցն էր, որտեղ սովորաբար հաց էին թխում և եփում կերակուրներ։ Այդ պատճառով էլ բոլոր ամաններն այնտեղ էին պահում։ Ընդհանրապես նախ տղամարդիկ, ապա կանայք ճաշում էին թոնրատանը։ Շատ քիչ շրջաններում տղամարդիկ ճաշում էին օդաներում, իսկ կանայք՝ թոնրատանը։

Գլխատունը նաև ննջարան էր։ Բացառությամբ նորապսակների,

ամբողջ գերդաստանը քնում էր այնտեղ։ Անկողինները փռվում էին թոնրի շուրջը այնպես, որ ննջողների ոտքերը թոնրի կողմը լինեին։ Երեխաների անկողինները գցվում էին ծնողների անկողինների մոտ։



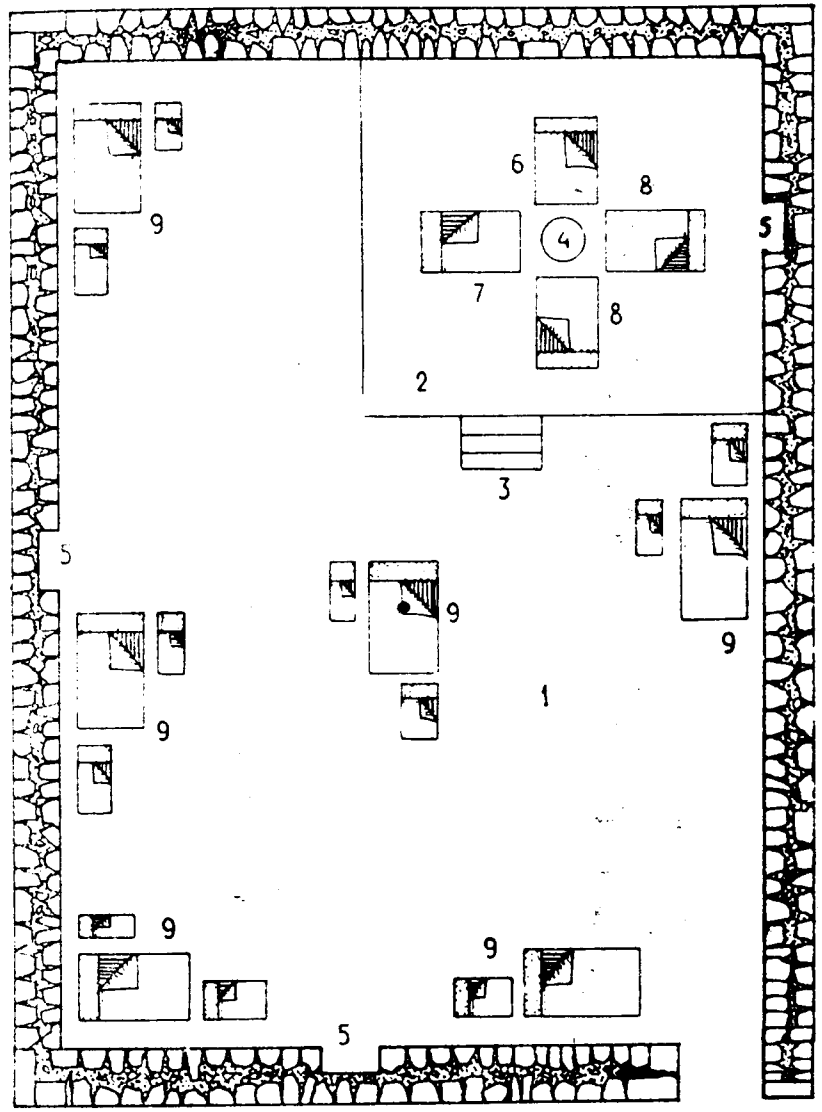
Տախ. V. Պոտոսենց թոնրատան հատակագիծը. 1. Թնդրտուն, 2. Պզտի տուն, 3. Մեծ ու փոքր թնդիրներ, 4. Պզտի տան թնդրափի աստիճաններ, 5. Ջորս օդաներ, որոնց մեջ աշխատում ու քնում էին գերդաստանի անդամները։

Ունեոր գերդաստանները թոնրատան մեկ կամ երկու և կամ երեք կողմերին, պատերի տակ, շինում էին տախտակե անշարժ ու լայն որմնաթախտեր, որոնց վրա քնում էին, իսկ ցերեկը՝ հանգրստանում և աշխատում։ Բնորոշ էր նաև շարժական մեծ թախտերի գործածությունը։ Անշարժ որմնաթախտերի գործածությամբ աչքի էր ընկնում Կարնո նահանգը։ Այստեղ սովորություն կար թոնրատան մեջ օդա ստեղծել։ Դինարիգոմ գյուղում 1810-ական թթ. Պոտոսենց մեծ գերդաստանը կառուցել էր քառակուսի հատակագծով մի բացառիկ թոնրատուն, որն ուներ 80×80 ոտք (շուրջ 20×20 մ) մեծություն (Տախ. V)։ Մուտքի դիմացը պզտի տունն էր և չորս անկյուններում՝ չորս օդաները։ Նորապսակների համար իբրև ննջարան էին ծառայում գոմի օդան, թոնրատանը կից մառանը և որոշ տեղերում՝ գլխատան կողերի վրա բացված այն փոքրածավալ սենյակները, որոնք դուռ կամ վարագույր էին ունենում։

Գլխատունը ամբարանոց էր այն բոլոր ընտանիքներում, որոնք առանձին ամբարտուն չունեին։ Այդտեղ էին տեղավորվում սերմի, աղունի և ալյուրի պաշարները։

Թոնրատունն աշխատանոց էր. բրդի և կավի մշակման գրեթե բոլոր աշխատանքները, զգեստներ կարելը, երեխաների խնամքն ու դաստիարակությունը և կանացի բոլոր գործերը կատարվում էին այնտեղ։ Մինչև XX դարի կեսերը ազգակից և հարևան կանայք ու աղջիկները բուրդ զզելու և էրիշտա պատրաստելու համար հավաքվում էին գլխատանը։ Որոշ աշխատանքներ տղամարդիկ ևս այստեղ էին կատարում։ Գլխատունն, այդպիսով, առանձնանում, դառնում էր նաև կանանց բաժանմունք, որտեղ նրանք ավելի ազատ էին զգում։

Թոնրատները այգեգործական ցածրադիր, շոգ շրջաններում երբեմն երեսբաց էին լինում, որոնք հետագայում ընդհանրացան։ 1930-ական թթ. լուսամուտավոր սենյակների բազմացման և նավթավառների ու էլեկտրական սալօջախների գործածության շնորհիվ նվազեց թե՛ հովտային և թե՛ լեռնային շրջանների թոնիրների դերը։ Շատերը թոնրատների պատերից լուսամուտներ բաց անելով, դրանք ժամանակակից սենյակների վերածեցին։ Ընտանիքների փոքրացման հետևանքով աստիճանաբար տեղի տվեցին մեծ թոնրատները. 1960-ական թթ. Հայաստանում դրանք հազվադեպ դարձան և մեծ մասամբ փոխարինվեցին փոքրածավալ, հասարակ ծածկեր ունեցող հացատներով։ Թոնրատները կորցրին իրենց երբեմնի դերն ու նշանակությունը։



Տախ. VI. Հացատուն-ննջարանում գերդաստանի անկողինները տեղաբաշխելու ձևերը Արտաշատի շրջանի Մխչյան գյուղում (XIX դ. վերջեր), Մարտիրոս Նահապետի մեծ տանը, 1. Խացատուն, 2. Սաքու-թնդրափ, 3. Աստիճաններ, 4. Թունդիր, 5. Ակնատներ, 6. Նահապետի և նրա կնոջ անկողին, 7. Երեխաների անկողին, 8. Աղջիկների անկողիններ, 9. Նահապետի որդիների և նրանց երեխաների անկողիններ ու օրոցքներ։

Մառանը հատուկ էր ունևոր տնտեսություններին։ Այն սովորաբար նախապես մտնում էր տան համալիրի մեջ։ Բայց որոշ ընտանիքներ մառան էին ստեղծում նաև ուրիշ հարկաբաժինների հաշվին՝ միջնորմ դնելով։ Լեռնային բոլոր շրջաններում մառանը հասարակ, հարթ ծածկ էր ունենում, փոքրիկ երդիկով։ Ցերեկային լուսավորության սակավությունը մթերքները սառը պահելու պայմաններից մեկն էր։ Այսօրինակ մառաններում պահվում էին բոլոր ուտելիքները։

Այգեգործական շրջաններում մառանը կիսագետնափոր կամ գետնափոր բաժանմունք էր, որը երբեմն առանձին, բայց մեծ մասամբ տան նկուղն էր ներկայացնում։ Բացի ամեն տեսակ մթերքների և պտուղների կախանների պահեստ լինելուց, մառանը, ինչպես ասվել է, հաճախ ծառայում էր իբրև նորապսակների ննջարան։ Խ. Աբովյանի վկայությամբ՝ մառանում պատվավոր հյուրեր էին ընդունում և նրանց մենակ թողնում, որ վայելեին՝ ինչ և ինչպես կամենային։

Հարուստ ընտանիքներում, մառանից զատ, կառուցվում էին ամբարատներ (ամբարանոցներ), որոնց մեջ առանձին-առանձին բաժանմունքներ ստեղծելով կամ կավե փեթակներ ու տախտակե ամբարներ զետեղելով՝ պահում էին ցորեն, գարի, ընդեղեններ, ալյուր և այլն։ Այդ բաժանմունքը տեղ-տեղ մտնում էր շենքերի համալիրի մեջ և տեղ-տեղ էլ՝ առանձնացվում էր։

Գոմերը տարբեր հատկացումների պատճառով ունեին տարբեր ձևեր ու անուններ՝ խոշոր եղջերավոր անասուններին և սրմբակավորներին հատկացվողները կոչվում էին գոմ և ախոռ, իսկ ոչխարներինը՝ ոշխարանոց կամ փարախ։ Գոմում ձիերին հատկացված առանձին բաժինը ձիանոց էր կոչվում, գոմեշներինը՝ գոմշանոց, կովերինը՝ կովանոց, եզներինը՝ եզնանոց, հորթերինը՝ հորթանոց։ Այդ ենթաբաժինների դրսի մուտքը մեծ մասամբ ընդհանուր էր թե՛ մարդկանց և թե՛ անասունների համար, իսկ ներսում իրարից զատվում էին առանձին դռներով։ Արարատյան հովտում, սակայն, յուրաքանչյուր անասնատեսակի համար մուտքը առանձին էր։ Անասուններին հսկելու համար ոմանք թոնրատան պատից փոքրիկ անցք կամ դռնակ էին բացում։

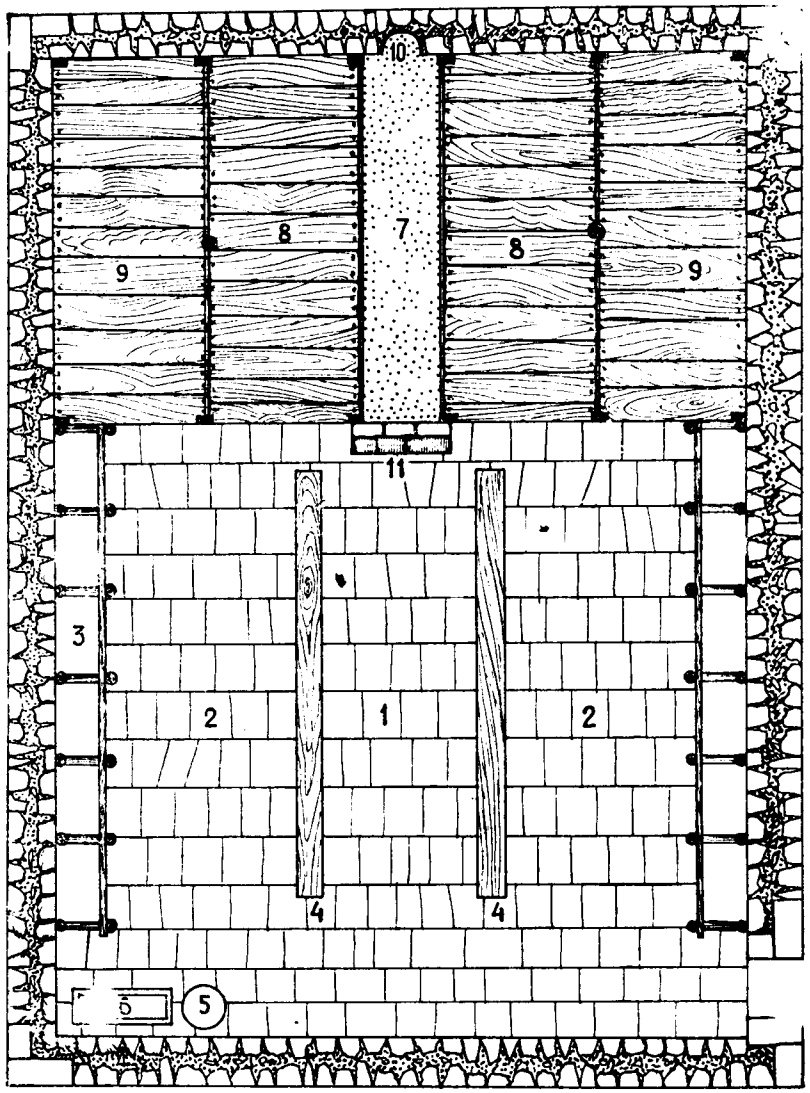
Գոմերի հատակը քարապատում էին հասարակ կամ տաշված, ձևավորված մեծ սալաքարերով։ Ունևոր տնտեսությունները տաշած սալաքարերով գոմը երկարությամբ բաժանում էին երեք մասի. կենտրոնը երթևեկության համար էր, աջ ու ձախ կողմերը՝

անասունների։ Մեծ և կանոնավոր գոմերն ունեին բազիլիկ կառուցվածքների ձև, որոնց ծածկերը մեծ մասամբ եռանավ էին լինում։ Միջին նավի բարձր լինելուց գոմը երդիկներից լավ էր լուսավորվում և կտուրը, ընդունելով կլորավուն երկթեքություն, չէր կաթում։

Այգեգործական շրջաններում անասնապահության թույլ զարգացածության պատճառով գոմերը և օդաները հասարակ էին։ Գոմի բազիլիկ ձևը պահպանվում էր նաև այստեղ։ Դրա մի տեսակը, որը համեստ մեծություն ուներ, մե լարեն էր կոչվում այն պատճառով, որ միայն մի կողմում մսուրք ուներ։ Իսկ երկու կողմերին մսուրք ունեցող գոմը էրկու լարեն էր կոչվում։ Այս գոմերի ծածկերը մասնակի երկթեքություն ունեին՝ կենտրոնում երկու գերանների թեթևակի բարձր լինելու շնորհիվ։ Կտուրի ուռուցիկությունը նմանեցվում էր ձկան թիկունքին և կոչվում էր ձկնամեջ (պալբխ սրբթի)։ Օդան, որ հայտնի էր միանա անունով, զբաղեցնում էր գոմի ճակատի երեք քառորդը։

Գոմի օդան շենքերի համալիրում ինքնուրույն չէր, այլ պարզապես գոմի մի անկյունը կամ ճակատն զբաղեցնող ներդիր սենյակ էր, որը ծառայում էր իբրև անասնապահների հանգստարան ու ննջարան։ Սկզբնապես այս ներդիր սենյակը չի եղել։ Դրան նախորդել են՝ 1. գոմի կենտրոնում կամ ազատ անկյունում շուրջ կես մետր բարձրության թմբիկը, 2. գոմի և փարախի մեջ ցախե ցանկապատով անջատված անկյունը, որտեղ հասարակ թախտ էր լինում, 3. գոմում կամ փարախում սյուների արանքում կապված (կախված) առգել մահճակալները, 4. հազվադեպ վայրերում գոմի մի ճակատի վրա հաստատված, երկու մետր բարձրության քնարանները, որոնք առանձնապես քարավաններով ճամփորդողներին իբրև իջևանատներ էին ծառայում։

Անասուններին հսկելու նպատակով օդան գոմի ընդհանուր մակերևույթից միշտ 30—50 սմ բարձր էր լինում։ Օդայի ճակատի պատի մեջ նախապես օջախ էր պատրաստվում, որտեղ կրակն անպակաս էր լինում։ Թմբիկի ձևը պահպանող ընտանիքներում օդայի հատակի մակերեսը համարյա հավասարվում էր օջախի հատակի քարին։ Բնորոշը, սակայն, օջախի դիմաց օդայի ամբողջ երկարությամբ մեկ մետր լայնության փոս թողնելն էր և սրա երկու կողմերը քարե պատերով անջատելով՝ աջ ու ձախ կողմերին մեկական թմբիկ ստեղծելը։ Սրբատաշ քարերից շարված պատերը նստարանի բարձրություն էին ունենում, որոնց վրա մարդիկ նստում էին ավագության կարգով։ Երբեմն հողե թմբիկներին փո-



Տախ. VII

Գոմը և օդան ըստ Կարնո սովորության 1. Տափներես, 2. Անասունները կապելու սալահատակված տեղեր, 3. Մսուրքներ մեկական զույգի համար. 4. Կուանոցներ, 5. Ջրհոր, 6. Գուռ, 7. Օդայի տափներես, 8—9. Ամֆիթատրոնաձև-աստիճանաձև դառաբաներ, 10. Օջախ, 11. Օդայի տափներես բարձրանալու թախտեր։

խարինում էին փայտե անշարժ կամ շարժական թախտերը։ Իսկ անտառամերձ շրջաններում դրանց փոխարինում էին 2, 4 և 5 տախտակե դարավանդաձև անշարժ ու գեղեցիկ նախշազարդված թախտերը (տախտ. VII)։ Այդ թախտերից առաջինը գոմից բարձր էր լինում 40 սմ, երկրորդը՝ 80 և երրորդը՝ 120։ Նստարան-թախտերը մաքուր պահելու նպատակով օդայի մեջտեղի ընդերկայնական փոսը սովորաբար չէր տախտակապատվում. նստելու և քնելու համար վեր բարձրացողները տրեխները հանում էին։

Օդան գոմից անջատվում էր միայն սյունաշարով, բազրիքներով և թախտերի ճակատներով ու կողերով, որպեսզի գոմի տաքությունը թափանցեր նաև օդան։ Օդայի ծածկը մեծ մասամբ հասարակ էր լինում, բայց ավանդականը, որ պահպանում էին ունևոր տնտեսություններն անտառային շրջաններում, շքեղ էր։ Խիստ կլորավուն երկթեք կտուրը ստացվում էր իրար վրա նստող, առաջակարկառ, քառակող հեծանների դարսվածքից։ Այսպիսի ուռուցիկ ծածկերի դեպքում երդիկները բացվում էին օջախի դիմացի ձեղնաճակատից։ Եվ որովհետև օդաները գրեթե բացառապես երդիկներով հարավահայաց էին, արևը օրվա մեծ մասը թափանցում էր ներս։

Օդան էլ գլխատան նման համապարփակ սենյակ էր։ Ամենից առաջ, ինչպես ասվել է, դա անասնախնամ մարդկանց հանգստարանն ու ննջարանն էր։ Այն հյուրասենյակ էր. բոլոր ծանոթ և անծանոթ հյուրերը, քարավաններով անցնող վաճառականները, քնում էին օդաներում և անասուններին էլ տեղավորում գոմերում։ Տանտերերը իրենց պարտավոր էին համարում կերակրել թե՛ հյուրերին և թե՛ անասուններին։ Այս իմաստով օդան ոչ միայն լոկ հյուրատուն էր, այլև մի տեսակ իջևանատուն։ Լեռնային ցուրտ գոտիներում օդան ծառայում էր նաև ընտանիքի համար իբրև ննջարան։ Այդ դեպքում մեծ գերդաստանները մշակների համար կառուցում էին «մշակի օդա» և հյուրերի համար՝ «հյուրի օդա»։ Օդան հանդիսանում էր թաղի կամ գյուղակեսի և կամ ամբողջ գյուղական համայնքի տղամարդկանց հավաքատեղին, զրուցարանը։ Այստեղ էին տեղի ունենում գուսանների և հեքիաթասացների ելույթները, որոնց ունկնդիր էին դառնում ամբողջ գյուղի տղամարդիկ, իսկ երբեմն էլ՝ կանայք։ Նման պարագաներում ժողովուրդը տեղավորվում էր թե օդայում և թե գոմում։ Օդան նախնական թատրոնական շենքի դեր ևս ուներ, որտեղ տղամարդիկ մթան մեջ ստվերների թատերական ներկայացումներ էին դիտում։ Օդան, վերջապես, հասակակից ամուրի տղաների համար

առանձնարան էր հանդիսանում, որտեղ նրանք մտավարժական ու այլ խաղերով էին զբաղվում, բանավիճում էին, միմյանցից օրվա նորություններ իմանում։ Հնագույն ավանդներով առաջնորդվող այս երիտասարդական խմբակցությունները XVII—XX դարերի տվյալների համաձայն տեղ-տեղ վեր էին ածվում քաղաքական գաղտնի ընկերությունների։ Նրանք բարեկենդանին կազմակերպում էին ծիսական «խան», «շահ» և «փաշա» կոչվող խաղերը, որոնք հրապարակներում ներկայացվում էին և ունեին հակապարսկական և հակաթուրքական բնույթ։

Տախ. VIII. Ախալքալաքի Գանձա գյուղի օդայի ներքին տեսքը։

Օդաները աստիճանաբար վերացան վերջին հիսնամյակում. դրանց հատ ու կենտ օրինակները պահպանված են միայն Ախալքալաքում, Ախալցխայում և Ծալկայում։

Գյուղական տան համալիրում կարևոր դեր ուներ մարագը։

Հրդեհից երկյուղելով, այն մեծ մասամբ կառուցում էին կալերի մոտ։ Դրանք պահպանել էին կիսագետնափոր և գետնափոր տան հնագույն ձևերը։ Լանջային տեղանքում մարագը երեք կողմերով մխրճվում էր հողի մեջ, թիկունքից բացված լուսամուտից էլ հարդը դյուրությամբ լցնում էին ներս։ Այս մարագն առանձնապես լայն տարածում ուներ Զանգեզուրում և Արցախում, որի նմուշներն այժմ էլ պահպանվում են։ Ծածկը երկնավ կամ եռանավ էր, որից առաջացած երկթեքությունն ապահովում էր կաթիլքից։ Կարնահայության մեջ մինչև XX դարի սկիզբը մարագի գերանների վրա հաճախ մարդակների փոխարեն բարակ սալաքարերի մեծածավալ թերթեր էին դնում, որպիսի սովորությունը հնուց էր գալիս։

Քաղաքների պատմությունից և պեղումներից երևում է, որ լուսամուտավոր սենյակը Հայաստանում հայտնի է եղել շատ վաղուց։ Բայց գյուղում դրա օրինակները հազվադեպ էին, որովհետև լուսամուտավոր տներ կառուցել կարող էին միայն մեծահարուստները և աստիճանավորները։ XIX դարի սկզբին դրանց խիստ համառոտ նկարագիրը ներկայացրել է Խ. Աբովյանը, նկատի ունենալով Քանաքեռը։ Նա շենքերին կից լուսամուտավոր այդ բաժինը հյուրասենյակ է անվանում։ Լուսամուտները ծածկելիս են եղել յուղած թղթով։ Հյուրասենյակն ունենում էր պատրհաններ և դռան դիմացի պատի մեջ՝ օջախ։ Գաջասվաղ պատերը նախշվում էին։ Հարուստների հյուրասենյակները կահավորվում էին, իսկ մյուսներինը՝ ոչ։ Նվազ ունևոր տնտեսությունների հյուրասենյակները փոքրածավալ էին լինում։ Խ. Աբովյանի առանձնասենյակը համապատասխանում է իր նկարագրած այն հյուրատանը, որը հատուկ էր ունևորներին։

Որոշ գավառներում այս հյուրասենյակը ամառնատուն էր կոչվում։ Վերջինիս հատակը երբեմն կրկնում էր օդայի տախտակե անշարժ թախտերի ձևերը։ Ծածկը հարթ էր, բայց լինում էին նաև օդայի ծածկերով ամառնատներ։ Ակնհայտ է, որ ամառնատները և առհասարակ բոլոր լուսամուտավոր սենյակներն առաջացել են օդայից։

Լուսամուտավոր սենյակներն անցյալի գյուղերում, վառելիք չլինելու և անձի անապահովության պատճառով, տարածում չէին գտնում։ Հեղափոխությունից հետո տնտեսական պայմանների բարելավման, ժողովրդի ապահովության և վառելիքի տարբեր տեսակների հայթայթման շնորհիվ վերջին հիսնամյակում նման շենքերը գյուղերում խիստ տարածվեցին։ Սկզբնական տարիներին

պահպանվում էին շինանյութերի հին տեսակները։ Հայրենական պատերազմից հետո բոլոր շենքերը կառուցվում են քարով։ Քաղաքաշինության ազդեցությամբ տարերային կարգով գյուղական շենքերի համալիրների մեջ լուսամուտավոր սենյակներն ավելացան։

Հայկական գյուղական շենքերն ըստ հարկայնության մի շարք տիպեր են ունեցել։ Ամենանախնականները գետնափոր և կիսագետնափոր տներ էին, որոնց վերաբերյալ կան գրավոր, պեղածո և ազգագրական վկայություններ։ Դրանց մնացուկները հարատևեցին մինչև XX դարի առաջին քառորդը։ Որոշ վայրերում բնորոշ էր այսպես կոչված այրաբնակությունը. ժայռափոր շենքերը նույն բաժանմունքներն էին ունենում, ինչ գետնափոր կամ գետներեսին կառուցված շենքերը։ Գետներեսին կառուցված գյուղական շենքերը գրեթե ամբողջապես մեկ հարկանի են եղել, բայց որոշ դեպքերում ունեցել են աշտարակաձև հարկեր՝ հսկողության նպատակներով։ Միջին դարերում պետական և վանքապատկան շենքերին հատուկ էին մեկուկես հարկերը, որոնց նկուղները պահեստարանների էին վերածվում։ Այդպիսիք տարածված էին նաև այգեգործական շրջաններում։ Միջնադարից ի վեր հայտնի էին նաև երկհարկանի շենքերը, որոնք բացառապես կալվածատիրական կամ իշխանական տներին էին պատկանում։ Երկհարկանի շենքերը տարածված էին XVIII—XX դարերի քաղաքներում, որոնք հեղափոխությունից հետո փոխարինվեցին բազմահարկ շենքերով։ Այժմ կոլտնտեսային գյուղաշինարարության մեջ արդեն մեծ տեղ են գրավում մեկուկես և երկհարկանի շենքերը։ Իսկ նորաստեղծ սովխոզներում կառուցվում են 2—3—4 հարկանի շենքեր, և բանվորների կենցաղն ավելի է մոտենում քաղաքայինին։

Արտադրական շենքեր

Երկրագործական-այգեգործական արտադրանքները վերամշակելու համար ստեղծված հնագույն տարրական սարքերի էվոլյուցիան Հայաստանում հանգեցրել է ջրաղացի, ձիթհանի և գինեհան-օղեհան սարքերի ու մեքենաների գյուտերին։ Ջրաղացաքարն ու ձիթհանի քարը փաստորեն հանդիսանում են հատիկները վերամշակող աղորիքների զարգացման բարձրագույն աստիճանը։ Ջրաղացաքարի անմիջական նախորդը երկանքն է, որը մեր օրերում էլ գործածվում է ձեռքի ուժով։

Գիտությունը հաստատել է, որ ուրարտացիներն Առաջավոր Ասիայում ջրաղացի առաջին գյուտարարներից են, քանի որ այդ շրջանից պահպանվել է 92 սմ տրամագիծ ունեցող ջրաղացաքար։

Այն գտնվել է Վարագա լեռան վրա և պահվում է Վրաստանի պատմության թանգարանում։ Շատ ժողովուրդների թվում հույներն էլ ալյուրաղացը աշխատեցնում էին մարդու և կենդանիների ուժով, մինչդեռ ուրարտացիների գյուտը անմիջապես ջրի ուժի օգտագործման հետ էր կապվում, որը նույնությամբ անցավ հայ ժողովրդին։

Ջրաղացում ալյուր աղալու քարերից բացի կար և այժմ էլ կա ձավար պատրաստելու սարք, որ դինգ է կոչվում։

1940-ական թվականների վերջերից սկսած հոսող ջրեր կամ ջրաղացատեղեր չունեցող բնակավայրերում ստեղծվեցին էլեկտրական աղացներ։ Դրանով ջրի հետ կապված բոլոր սարքերը վերացան։ Բայց անփոփոխ մնացին աղացող քարերը և աղալու պրոցեսի հետ առնչվող սարքերը։ Իսկ հոսող ջրերով ապահովված բնակավայրերում ջրաղացները մասամբ պահպանում են իրենց հին ձևերը։

Ջրաղացների շենքերը հասարակ կառույցներ էին՝ հարթ կտուրներով ու փոքրիկ երդիկներով։ Ջեռուցման համար կային պատի օջախներ և թոնիրներ, որոնց մեջ հաճախորդները բաղարջ էին թխում։ Քարերը շարժման մեջ դնելու համար ջրաղացի ետևում թեք դիրքով տեղավորում էին տախտակներից, փորված գերաններից և տուֆ քարից պատրաստված ճնշման խողովակներ։ Ուստի ջրաղացները հիմնվում էին ջրերի անկման կետերում և, որքան հնարավոր էր՝ ճանապարհներին մոտիկ տեղերում։

Ձիթհանները նույնպես ծանոթ էին ուրարտական քաղաքակրթությանը։ Կարմիր բլուրում պեղված ձիթհանը, որ երեք մեծ բաժանմունքներից է բաղկացած, մեզ իրավունք է տալիս կարծելու, որ այն ավելի հասարակ ձևերով պետք է որ հայտնի լիներ Հայկական լեռնաշխարհի նախաուրարտական ցեղերի խոշոր միություններին։

Այդ հնագույն ձիթհաններում ձեթն ստացվել է քարե հասարակ ծանրոցների ճնշմամբ։ Ուրարտացիներից ժառանգած տեխնիկան զարգացնելով, հայերը հասել էին վիթխարի գերան-մամլիչների ստեղծմանն ու աշխատանքային պրոցեսների կիսամեքենայացմանը, թեև դրանք չեն բացառել մշակման պարզունակ ձևերի պահպանումը։ Ձիթհանի գլխավոր տարրերն էին՝ բովված կտավատը ճմլող հսկայական քարը, 2—4 մամլող գերանները, վերջիններս շարժման մեջ դնող մեխանիզմի պտուտակաձև պողոսակը և շարժող գոմեշի լծասարքերը։ Այս և օժանդակ սարքերի մեծությունները կախված էին ձիթհանների շենքերի մեծու-

թյունները։ Այն բոլոր շրջաններում, ուր ապրանքային ձեթ էր արտադրվում, ձիթահաններն առավել հզորությամբ էին օժտված։ Հակառակ ջրաղացների, ձիթահանները կարելի էր կառուցել ամեն տեղ, նույնիսկ այրային շենքերում, սակայն ավելի նպատակահարմար էր ժայռոտ վայրերում, կիրճերում, ձորակներում։

Ձիթահանների տարածվածությունը բացատրվում էր կենցաղի մեջ ձեթի բազմատեսակ օգտագործման հանգամանքներով։ Հայտնի է, որ մինչև նավթի օգտագործումը լուսավորության հիմնական նյութը ձեթն էր։ Կերակուրների և կարկանդակների զգալի մասը, հատկապես պաս պահելու սովորության հետևանքով, ձեթով էին պատրաստում։ Տնտեսության մեջ օգտագործվող փոկերի, մորթիների, տրեխների և այլ պարագաների մշակումը ձեթով էր կատարվում։ Գոմեշները և գոմշակովները ձմռանն առողջ ու մաքուր պահելու պայմանը նրանց հաճախակի ձիթելն էր։

Ձիթահանները կառուցվում էին թե՛ գյուղերում և թե՛ քաղաքներում։ Վերջիններս, միջին դարերից սկսած, վեր էին ածվել քաղաքային բնակչությանն սպասարկող գործարանների։ Ինչպես միջնադարյան գյուղերում, այնպես էլ քաղաքներում ձիթահանները և ջրաղացները հիմնականում պատկանում էին առանձին անձնավորությունների ու կալվածատեր վանքերի։

Հայկական լեռնաշխարհի այգեգործական բազմաթիվ շրջանների գինեգործական զբաղմունքները թելադրում են ստեղծել մի կողմից գինեհանության, մյուս կողմից, արտադրանքը պահպանող շենքեր։ Առաջինները հայտնի են ճնձան և երկրորդները՝ մառան անունով։ Հնձանը այն ավազանն է, որի մեջ խաղողը ոտքերով տրորելով նրա հյութը հոսեցնում են քաղցուի հորերի կամ ամանների մեջ։ Հնձանն իր մասերով երբեմն տեղավորվում էր նաև երեսբաց տաղավարների մեջ։ Եղել են տակառաձև հնձաններ, որոնք գործածվել են շենքերից դուրս։ Իսկ մառանները միջնադարում հայտնի կարասատներն էին։ Ուրարտական պեղված հրնձանների և կարասների ձևերը գրեթե նույնությամբ պահպանվել են մինչև մեր օրերը։ Այդ ավանդապահությամբ առանձնապես աչքի են ընկնում Աշտարակը, Օշականը և Ոսկեվազը։

Փոխադարձ օգնություն

Մինչև XIX դարի վերջերը բավական հաստատակ վիճակում պահպանվել էին շենքեր կառուցելու համայնական սովորությունները։ Փոխօգնությունն սկսվում էր հիմքեր փորելու ժամանակ և վերջանում հողանքով։ Յուրաքանչյուր գործ սկսելիս կառուցողը դիմում էր հարևաններին, որպեսզի իրեն օգնեն հիմքեր փորելիս, պատ շարելիս, քար ու ցեխաշաղախ պատրաստելիս և սպասարկելիս, ծածկի հեծաններ բարձրացնելիս և այլն։ Ուր որ նահապետական սովորություններն ավելի էին պահպանված, շատերը հրավերի չէին սպասում և բահն ու քլունգը առած՝ գնում էին օգնության։ Հողանքի ժամանակ ավելի շատ մարդ էր հավաքվում։ Եթե միաժամանակ կառուցվում էր մի քանի բաժանմունք, ապա այդ դեպքում օգնության եկողների թիվը երբեմն հասնում էր 50—60 մարդու։ Եկածներից ոմանք փորում էին, կողովները լցնում հողով, երիտասարդները շալակով այն կրում էին կտուրը, ոմանք թիերով էին կտուրը հող գցում, տարեցներն այն հարթում էին և այլն։ Իսկ այն վայրերում, ուր կտուրները ցեխով սվաղելու սովորություն կար, հմուտները հարդարում և ջրորդաններ դնելով ավարտում էին գործը։

Ինչպես վերևում է հիշատակված, օգնությունն առավելապես կարևոր էր ջրաղացներ ու ձիթհաններ կառուցելիս, որովհետև շատ տեղերում դրանց քարերն ու գերանները սայլով կամ քաշելով տեղափոխելն անկարելի էր։

Կահկարասի

Կահույքը կահկարասու այն մասն է ներկայացնում, որ համապատասխան դասավորությամբ լրացնում է բնակելի և հասարակական շենքերի ներքին պակասությունները։ Նեղ առումով կահույքի հիմնական տարրերը հանդիսանում են նստելու, ճաշելու և քնելու հարմարանքները, իսկ լայն առումով՝ նշվածների հետ նաև փռոցները, սրները, իսկ լայն առումով՝ նշվածների հետ նաև փռոցները, սրները, դուկ-պահարանները, տուփերը, լուսավորության պարագաները, ամբարները, ցուցադրական-գեղարվեստական բնույթի ամանները, ասեղնագործ կտորները, զանազան գործվածքները, պարկերը, անկողնակալները և այլն։

Սովորաբար վերնախավերը և վանականները գործածում էին փայտե մահիճ-մահճակալներ, որոնք բավական լայնորեն ներկայացված են միջնադարյան մանրանկարչության մեջ։ Եղիշեն արքայական մահիճն այսպես է ներկայացնում. «Եթե ականակուռ և ամբողջովին ոսկեղեն լինի այն մահիճը, որի վրա դրված է հիվանդը, նա (բժիշկը) այդ բոլորի վրա բնավ ուշադրություն չի դարձնի»։ Հովհան Մամիկոնյանը վկայում է. «Եւ կողմնեցուցեալ ի մահիճսն՝ քնոյ պատճառանաւք ծածկեցին»։ Ստ. Օրբելյանի գործում կարդում ենք. «Հեղոյր զարիւնն ամբիծ ի վերայ փայտեղէն մահճին»։ Պալատական տիկիններին նկատի ունենալով, Եղիշեն գրում է. «Հայոց աշխարհի փափկասուն տիկինները, որոնք փափուկ կյանքով ու քնքույշ մեծացել էին բազմոցների ու գահավո-

ռակների մեջ, շարունակ բոբիկ ու ոտքով էին գնում աղոթատեղը»։ Իսկ անկողնու վերաբերյալ նշում է. «Ոչ մեկը մյուսի համար անկողին չէր գցում... Սև գույնի էին (կեղտոտվել էին) գլխատակերի բարձերը»։ Այլ պատմիչների թվում Ստ. Օրբելյանը ևս տառապողների մասին գրում է. «Նա և ոչ խոտեղէն անկողնոց խշտի փոխանակ փետրալի հեշտոցացն և ոսկեթել գահոյիցն»։ Այստեղից երևում է, որ բարձրաստիճան ընտանիքներում կամ վանականների շրջանում անկողինը նաև փետրալից էր լինում։

Կահույքի վերաբերյալ սուղ տեղեկություններն ասում են. «Իջուցանէին ի խորանն արքունական. և նստուցանէին ի վերայ ոսկեթել և մարգարտաշար բազմականին ի գահ իշխանացն» (Օրբելյան)։ «Իսկ տիկինն Սահակայ ընծայէ նմա զվրանն արքունի ամենայն կահիւքն և բազմականօքն» (Օրբելյան)։

Կահույքի այս տեսակներն, իհարկե, բուն ժողովրդի մեջ հազվադեպ էին լինում։ Շինականների օգտագործման առարկաներն էին փոցները՝ թաղիքը, փսիաթը, կարպետներն ու գորգերը, որոնք փոխարինելու են գալիս մահճակալ-թախտերին, ինչպես որ մինչև XX դարի սկիզբը տեսնում ենք Արևմտահայաստանի շատ դավառներում։ Հասարակ տախտակե թախտերը, սակայն, իբրև բազմոց-նստարան և մահճակալ միշտ էլ եղել են ու կան մեր օրերում։

Գիտական որոշ շրջաններում այն սխալ կարծիքն է ստեղծվել, թե իբր սեղանն ու նստարանը հայ ժողովրդական կենցաղին անծանոթ են եղել։ Մինչդեռ դրանք Հայաստանում եղել են շատ հին ժամանակներից։ Քաղաքային ունևոր խավերի մեջ և պետական ու եկեղեցական հաստատություններում բարձրաոտ սեղանն ու նստարանը, լիներ նա փայտից թե քարից (միաբանություններում), գրեթե անպակաս են եղել։ Շինականների մեջ տիրապետողը կարճաոտ սեղանն է եղել, որովհետև այն ծառայել է նաև հաց թխելու գործին։ Ստ. Օրբելյանը մի առիթով գրել է, թե «Իսկ արհեստաւորք գոյացուցանեն յանպատշաճ իրաց պատշաճաւոր և պիտանի. որպէս հիւսունք ի մայրից սեղան և աթոռ»։ Վանքերում սովորություն կար շինել քարե ընդհանուր սեղաններ ու նստարաններ, ինչպես վկայում է Ա. Դավրիժեցին։

Սեղան անունն էին կրում նաև մետաղյա սկուտեղները, մորթե և հյուսածո սփոցները։ Եղիշեն հիշատակել է սպասքի մեջ մտնող սկուտեղը, իսկ Մ. Կաղանկատվացին և Ստ. Օրբելյանը՝ արծաթե սկուտեղ-սեղանները։ Թագավորական նստարանները հիշատակվում են «ոսկիապատ գահաւորակս» և «զմեծապատիւ շքեղաշուք ոսկիակուռ զաթոռն քո հայրենի զծիրանեաց թագաւորութեանն» (Ագաթանգեղոս) կամ «իսկ թագաւորն որ երեկ յոսկի աթոռ նստեալ հրաման տայր...» (Լաստիվերցի) ձևերով։ Սահակ Պարթևի տեսիլի մեջ Փարպեցին ակնարկել է. «Եւ ընդ ահեկէ բեմբին տեսի աթոռ մի բարձր շորեքկուսի, ծովագոյն սառնակերպ, և ծածկեալ թանձր կտաւով թխագունիւ»։ Եղիշեն և Լաստիվերցին ակնարկել են ծերունիների օգտագործած աթոռների մասին. «անկան ծերք յաթոռոց» (Եղիշե), «և ոչ նստին աթոռով ծերք ի հրապարակս» (Լաստիվերցի)։ Իսկ Զաքարիա Քանաքեռցին հիշատակել է մորթե նստարան, որ նշանակում է նստելու փոց։

Կահույքի մի քանի տեսակների պատկերների հանդիպում ենք մանրանկարչության մեջ։ Բարձր նստարանները, որոնց պատկերը բազմիցս կրկնվում են շատ ձեռագիր մատյաններում, մասնավորապես օգտագործվել են վանական կենցաղում։ Դրանք քառոտ հասարակ աթոռներ են, թիկնաթոռներ, քանդակապատկերներով բազկաթոռներ և այլն։ Մանրանկարներում պատկերված են տարբեր ձևեր ունեցող գրասեղաններ, մահճակալ-թախտեր, որոնք երբեմն ներկայացվում են անկողիններով, սնդուկներ և եկեղեցական վարագույր։ Սրանք միջնադարյան ոչ լրիվ տվյալներ են, որովհետև այս բնագավառում մատենագիտական ընդհանրացնող աշխատանք տակավին չի կատարված։

Կահույքի վերաբերյալ XIX—XX դարերի տվյալներն ավելի ամբողջական են։ Դրանք ներկայացնում են կահկարասու այն տեսակները, որոնք օգտագործվել են ժողովրդի տարբեր խավերի կողմից։ Նշենք, որ հայկական գյուղական տունը XIX դարում, տնտեսական ծանր պայմանների պատճառով, որոշ տեղերում պահպանել էր նախնադարյան ճիպոտահյուս կարասիների գրեթե բոլոր ձևերը, որոնք ծեփվում էին մղեղախառն կավով կամ մղեղախառն կուով։ Բնորոշ էր նաև մղեղախառն և մազախառն կավով պահարաններ պատրաստելը։

Կահկարասու տեսակներից էին փեթակները, որոնք մեծ մասամբ տեղավորվում էին գլխատներում, որոնց մեջ սերմացուներն ու ալյուրը շոր էին մնում։ Բայց զետեղում էին նաև այնպիսի բաժանմունքներում, որտեղ օդը շոր էր և ջերմության տատանումները քիչ էին։ Ելնելով հարմարությունից, փեթակներին տալիս էին կլոր, քառակուսի, քառանկյունի և եռանկյունի ձևեր։ Երբեմն կավե փեթակը տան անկյան կամ ճակատի պատի հետ միացվում էր և առաջացնում անշարժ պահարան։

Մեծ ամբարների վերին մասում երբեմն փայտե դռնակ էր

թողնվում, որտեղով լցվում էր հացահատիկը։ Կավե մեծ ու հրդեհված ամբարների գլխավոր ճակատների վրա փորագրանդակվում էին տղամարդու, կնոջ, թռչունների և ծաղկազարդ պատկերներ, իսկ վերին մասում ոմանք փորանկարում էին եզան գլուխ։ Սասունցիները Թալինում ալյուրի ու ցորենի փոքրածավալ ամբարների վրա այժմ էլ պահպանել են նախշելու հին ձևերը։

Կահկարասիների մեջ ամենակարևորը տախտակե ամբարներն էին, պահարանները, սնդուկի տեսակները, տուփերը, փայտե և հյուսածո գդալամանները, գուլպաների կաղապարները և այլն։ Ունևոր տնտեսություններում տախտակե կարասիները, մասնավորապես հացի պաշարների ամբարներն ու օժիտի սնդուկները, նախշազարդվում էին։ Ամենատարածված նախշը, որը պտղաբերության ու հավիտենականության աստվածության խորհրդանիշն էր, արևի պտտվող հավերժանշանն էր։ Ամբարների և գլխատների խոյակների քանդակազարդերը միասնական ներդաշնակություն էին կազմում։

XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդում քաղաքներում գործածվող բարձրաոտ սեղանները գյուղերում հազվադեպ էին պատահում։ Պատճառն այն էր, որ ժողովուրդը (մեծ մասամբ կանայք) դեռևս պահպանում էր համեստություն մատնանշող ծնկած և ծալապատիկ նստելու սովորությը։ Տղամարդիկ նստում էին ցածրիկ նստարաններին և կամ ծալապատիկ։ Այդ պատճառով գործածվում էին միայն կարճաոտ սեղաններ (խոնչա), որոնք շինվում էին ամբողջական ծառաբնից կամ տախտակներից։ Ճաշասեղանի դեր են կատարել նաև քուրսին իր փռոցով, զարդանախշված փայտե և պղնձե սկուտեղները, հասարակ և ասեղնագործված սփռոցները, կաշվից և մորթուց պատրաստված փռոցները, ճիպոտներից կամ ծղոտից հյուսված սալաները և այլն։ Մեղրիում ճիպոտից հյուսում էին ցածրիկ սեղան, որի կենտրոնում բարձրանում էր մրգեր հրամցնելու երկհարկանի սկահակ։

Հակառակ քաղաքների ունևոր խավերի, որոնց կենցաղում բարձրաոտ սեղանների հետ գործածվում էին աթոռներ, թիկնաթոռներ ու բազկաթոռներ, հայկական գյուղերում դրանց փոխարինում էին փռոցները, դմփիկները, կեմից շինված զրմբիլները, եռոտանի կամ քառոտանի ցածրիկ նստարանները, թոնրատներին ու օդաներին հարմարեցված, քարից, քարից ու հողից և կամ տախտակից շինված անշարժ նստարանները, շարժական թախտերը և այլն։

Ժողովուրդը փռոցներին և անկողնին զգեստի չափ կարևորություն տալով, ձգտում էր ընտանիքն ապահովել դրանցով։ Ջքավորական շրջաններում, սակայն, հաճախ թաղիքն ու կարպետը ծառայում էին նաև անկողնի փոխարեն։ Սովորաբար անկողինը ծալք էին դնում և ծածկում։ Բայց թոնրատներում անկողինը ծխից ու փոշուց պաշտպանելու համար ստեղծված էին մի քանի ձևի անկողնակալներ։ Դրանցից ամենատարածվածը պատի խորշի պատրհան-պահարանն էր, որը վարագույր կամ դուռ էր ունենում։ Կային և տախտակե անկողնակալ-պահարաններ։ Որոշ գավառներում պահարանի այդ տեսակներին զուգահեռ գործածվում էին պարկաձև անկողնակալներ, որոնք ամառանոցային-անասնապահական կենցաղից էին մնացել։

Գյուղական կահույքի հիշյալ տեսակները աշխատավորական շրջաններում հարատևեցին մինչև 1930-ական թվականները։ Բայց դեռևս XIX դարի երկրորդ կեսից սկսած գյուղի ունևոր խավերի կենցաղի մեջ մուտք են գործում քաղաքային կահույքի մի շարք տեսակներ։ Սեղանն ու նստարանը, փայտե մահճակալն ու հանդերձապահարանը, ուտելիքների պահարանները և այլն ոչ միայն դրսից էին բերվում, այլև վարպետների ձեռքով արդեն պատրաստվում էին տեղերում։ 1930-ական թվականների վերջերին այդ կահույքը աստիճանաբար մուտք գործեց նաև աշխատավորների տները։ Պետական ֆաբրիկաների արտադրած կահույքը մինչև 1940-ական թվականների վերջերը լայն տարածում գտավ։ 1950-ական թվականներին հիմնված տեղական կահույքի ֆաբրիկաների արտադրանքը գրեթե քաղաքներին հավասար սպառվում էր նաև գյուղական շրջաններում։ Իսկ մեկ տասնամյակ անց քաղաքների օրինակով գյուղական բնակարաններում տեղ գտան արտասահմանյան կահույքի տեսակները։

Հին քաղաքներն ու գյուղերը ջեռուցման սահմանափակ միջոցներ ունեին՝ պատի օջախը և մետաղյա կրակարանը։ Կավե կրակարանը մասնակի տարածում ուներ գյուղական բնակարաններում. այն օգտագործվում էր մասնավորապես հյուրասենյակներում։ Թե՛ քաղաքներում և թե՛ գյուղերում կրակարանի վրա հաճախ դնում էին քուրսիներ կամ այն ծածկում էին հատուկ փռոցներով, որոնց տակ նստողները տաքացնում էին իրենց ոտքերը։

Գյուղական բնակարանների ջեռուցման գործում որոշ դեր էր խաղում օդայի օջախը։ Գլխատները տաքացվում էին թոնիրներով։ Թոնիր չունեցող շրջաններում գլխատան կենտրոնում բաց օջախ էին ունենում, որը տարբեր նպատակներով և հենց ջեռուց-

ման համար գրեթե միշտ վառ էին պահում։ Կային շրջաններ էլ, ուր կրակը արարողական նկատառումով անմար պահելու համար գերանի ծայրը դնում էին օջախի մեջ և անընդհատ վառում։ Թոնրատների մի մասն ունենում էր նաև պատի միջի վառարան, որը դեպքից դեպք էր օգտագործվում։ Հանդստի պահերին օգտվում էին քուրսուց, որը թոնրի անբաժան մասն էր կազմում։ Քուրսին գյուղական կենցաղից վերացավ 1950-ական թվականների վերջերին՝ թիթեղյա վառարանների առավել տարածման շնորհիվ։ Թիթեղյա վառարաններ են սկսում օգտագործել նաև օդաներում։ 1950—1960-ական թվականներին քաղաքների արվարձաններում և գյուղերում բավական լայն տարածում գտավ փայտի թեփի օգտագործումը՝ հատուկ վառարանով։

Անցյալի գյուղական շենքերի գիշերային լուսավորության գլխավոր միջոցը, ինչպես նշեցինք, ձեթի ճրագն էր, վանքերում և եկեղեցիներում՝ կանթեղն ու մոմը, քաղաքներում՝ լապտերը, ձեթի ճրագը և մոմը։ Հնագիտական հայտնագործությունները և պատմագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ արքունիքում և վանքերում երբեմն օգտագործվել են մոմի մեծ ու շքեղ ջահեր։ Կային ձեթի ճրագների և մոմակալների համակցված, բարձրաոտ սարքեր (աշտանակներ), որոնք օգտագործվել են ունևորների և արհեստավորների բնականներում։ Ձեթի ճրագներին ու մոմերին XIX դարից սկսած փոխարինել են նավթի ճրագներն ու լամպերը։ Իսկ XX դարի սկզբին որոշ քաղաքներում արդեն էլեկտրական լույս էր օգտագործվում։ Հայկական գյուղը 1930-ական թվականների կեսերից սկսած մինչև 1950-ական թվականների վերջերը լիովին էլեկտրիֆիկացվելով՝ ամբողջապես ազատվեց լուսավորության հնագույն միջոցներից։

Ամանեղեր

Նախնական շրջանի մարդիկ, քանի դեռ ամաններ չունեին, օգտագործում էին փոսորակ ունեցող քարեր, զանազան գանգեր, եղջյուր և այլն։ Հնագույն մարդը ծառաբնից շինել է առաջին տաշտակը։ Հայաստանում դրա տիպերը այժմ հայտնի են տեփուր և խմորի տաշտ անուններով։ Ավելի ուշ, երբ առաջանում են անասնապահությունն ու երկրագործությունը, ստեղծվում են կավանոթները։ Մետաղի գյուտին հետևում է բրոնզե, պղնձե և երկաթե ամանների պատրաստումը։

Մինչև XX դարի առաջին քառորդը հայկական կենցաղում քանակապես իշխում էին կավամանները, որոնք հնագույն ժամանակներից ի վեր պատրաստվում էին երեք աշխատաեղանակով։

Առաջին եղանակը լոկ ձեռքով աշխատելն էր, որ իրականացնում էին բրուտ կանայք, որոնց արտադրած կավամանները բավարարում էին ընտանիքի պահանջները։ Նրանք ամաններ էին պատրաստում նաև ազգականների և այլ մերձավորների խնդրանքով։ Բրուտ կինը անշարժ պատվանդանի վրա ման շինելիս անընդհատ պտտվում էր նրա շուրջը և ծեփում կավի գլանաձև կտորները նախ ամանի հատակի եզրերին, ապա՝ կողերին ու կոկելով ավարտում այն։

Աշխատանքի երկրորդ և ըստ ամենայնի զարգացած եղանակը կապված էր ձեռքի դուրգի օգտագործման հետ։ Վերջինս մի սարվածք էր, որի սոնին վարսվում էր անշարժ կոճղի վրա։ Պտտվող առանցքի գլխին ամրացվում էր այն տախտակը, որը շինվող ամանի համար ծառայում էր իբրև պատվանդան։ Կին բրուտները նստում էին ձեռքի դուրգերի մոտ և ամաններ պատրաստում՝ դրանք դանդաղ պտտելով*։ Այս երկու աշխատաեղանակներից առաջինը շատ էր տարածված, իսկ երկրորդը՝ սակավ։

Մեծ գյուղերում ու քաղաքներում տարածված էր ոտքի դուրգով աշխատաեղանակը։ Աշխատանքը կատարում էին տղամարդիկ, կիսամեքենա դուրգ ճախարակի վրա։ Դուրգը գործում էր ոտքի օգնությամբ. բրուտն ազատ ձեռքերով ձևավորում էր կավի պտտվող զանգվածը, նրան տալով ցանկացած ամանի տեսքը։

Խեցեղենից հետո ամենատարածվածը պղնձամաններն էին, որոնք արտադրվում էին քաղաքային արհեստանոցներում։ Պղնձամանների անագապատումը, որ շատ կարևոր էր, կատարում էին նաև թափառաշրջիկ արհեստավորները։ Վերջիններս կատարում էին նաև ծակված պղնձամանների վերանորոգումներ։

Փայտե ամաններ արտադրվում էին անտառային շրջաններում, հիմնականում գյուղական արհեստավորների տներում, և վաճառքի ու փոխանակման հանվում արտադրողների ու միջնորդների ձեռքով։

Հայաստանն ունեցել է նաև ապակու և հախճապակու արտադրություն։ Սակայն քաղաքական-տնտեսական աննպաստ շարժառիթների հետևանքով այն ուշ միջնադարից սկսած իսպառ վերացել էր։

Անասուններին ջրելու և կերակրելու քարե մեծ ու փոքր ման-

* Ինչպես երևում է, ձեռքի դուրգն առաջացել է ջուլհակների կարժան կամ նազուկ (նազյուք) կոչված այն սարվածքից, որի պտտվող ճաղերի վրա կաժ էին պատրաստում։

ները պատրաստում էին ոչ միայն վարպետները, այլև տան տղամարդիկ։ Սակայն զարդարուն քարե սկահակները պատրաստում էին միայն արվեստասեր վարպետները։ Նրանց ձեռքով էին պատրաստվում նաև թասերը, ափսեները և այլ պարագաներ։ Ամանների դեր էին կատարում նաև գործած պարկերը, տիկերից պատրաստված հովվական մախաղները, հատիկների պարկերը, յուղ, պանիր ու լոռ պահելու մոթալները, գինու և օղու տիկերը և այլն, որոնք մեծ մասամբ պատրաստվում էին ընտանիքներում՝ տնայնագործ կանանց ու տղամարդկանց ձեռքով։

Ամանների վերոհիշյալ տեսակները գործածվել են ինչպես կենցաղում, այնպես էլ պաշտամունքային վայրերում։ Նախշազարդված կամ քանդակապատկերված ամանները մի տեսակ լրացնում էին կահույքի պակասը։ Այդպիսիներից էին՝ կանացիակերպ աղամանները, կենդանակերպ սափորները, կարասները, գորգի ձևով հյուսված աղաքսակները, գդալամանները, փայտե և պղնձե սկուտեղները և այլն։ Ամանների տարբեր խմբերն ունեցել են առանձին դեր ու նշանակություն։ Դրանց մեջ մտնում էին ջուր բերելու կավե, փայտե և պղնձե սափորները, փայտե և պղնձե դույլերը, ջուր պահելու գուռերը և ծափերը, ինչպես նաև ամենատարբեր ձևերի սափորներ։ Աղբյուրազուրկ վայրերում կային գետերի ջրերը քամելու, մաքրազտելու քարամաններ։ Սերմացու և այլ քիչ ունեցող ընտանիքներում կարասները և մյուս խեցանոթները գործածում էին նաև դրանք պահելու նպատակով։ Կարասները, ծափերը, կճուճներն ու կողովները գործածվում էին իբրև միրգ պահելու ամաններ։ Կաթնամթերքներ պատրաստելու և պահելու համար անասնապահության զարգացած շրջաններում կային բազմապիսի ամաններ, որոնց մեծ մասը խեցեղեն էր։ Կային կթելու կավե, փայտե և պղնձե ամաններ, կաթը «փռելու» տաշտեր, սերուցքը թթվեցնելու ծափեր, մածունը հարելու նպատակով մերելու կճուճներ, հումը և մածունը հարելու կավե, փայտե, որոշ տեղերում նաև տիկխնոցիներ, կարագը և հալած յուղը պահելու պուտուկներ, պահածոյացվող սերն ու կարագը պահելու կավամաններ, պանիր պատրաստելու պղինձներ, շիճուկ եփելու կճուճներ, պահածոյացվող պանրի և լոռի պաշարները մոխրի մեջ թաղելու խեցեղեններ, ինչպես նաև մոթալներ և այլն։

Ոգելից խմիչքներ պատրաստելու և պահելու համար գործածվում էին կավե ամաններ և տիկեր։ Օղեքաշության սարքերը պղնձամանների, պղնձե և կավե ծածկ-կափարիչների, խողովակների ու փայտե տաշտերի համալիր էին ներկայացնում, որոնք

այժմ էլ գործածական են։ Մի ամբողջ խումբ կավե, փայտե և պղնձե ամաններ ծառայում էին հաց թխելուն և կերակուր եփելուն։ Ճաշելու ամանները քաղաքներում պատրաստվում էին ջնարակված խեցեղենից և պղնձից։ Ներմուծվում էին նաև գործարանային արտադրության ամաններ, որոնք գյուղերում հազվադեպ էին։ Գյուղական ընտանիքներում գործածում էին կավե հասարակ ափսեներ, թասեր, քրեղաններ, ջրխմիկներ և այլն, իսկ XIX դարի վերջերին մուտք գործեցին նաև պղնձե ափսեներ և թասեր։ Քաղաքներում և գյուղերում թթուների ձմեռային պաշարները պահվում էին կավամաններում, որպիսի սովորությունը այժմ էլ հարատևում է։

1930-ական թվականներից ճաշելու կավամաններին և փայտամաններին փոխարինեցին ճենապակյա ափսեները։ 1940-ական թվականներից հետո նավթավառների և գործարանային ապակյա և ճենապակյա ամանների լայն տարածումով կենցաղից աստիճանաբար դուրս մղվեց կավե, քարե և մորթե ամանների մեծ մասը։ Բայց թոնրի հետ կապված կենցաղավարության պատճառով այդ ամանների մի մասը պահպանվեց։

Միջնադարյան աղբյուրներում աշխարհիկ և եկեղեցական անոթների վերաբերյալ կան որոշ տվյալներ։ Հիշատակված են՝ բաժակներ, բաժակակալներ, վերջիններիս փոխարինող սկուտեղներ, գդալ ու պատառաքաղ, տաշտ, լագան, տիկ-պարկ, պայուսակ, արկղեր ու տուփեր, եկեղեցական սպասքներ և այլն։

Զգեստ և զարդարանք

Տարազը և զարդարանքներն իրենց հետ բերած արվեստով նյութական մշակույթի ամենից ավելի կայուն տարրերն են։ Դրանց մեջ մասնագետները որոնում և գտնում են ամենանախնական երևույթների լուռ վկայություններ, որոնք առնչվում են ժողովրդի պատմական խոր անցյալին։ Չկա ժողովուրդ, որ իր տարազի ուշ շրջանի արվեստով անմիջականորեն կապված չլինի իր նախնիների արվեստի հետ։ Եթե նույնիսկ տարազի ձևերն ու զարդարման արվեստը բավական հեռացել են հնագույն ձևերից, այնուամենայնիվ այդօրինակ տարրերի պահպանումն անխուսափելի է։ Տարակույս չկա, որ վաղ շրջանից ժառանգված տարազաձևերն իրենց անընդհատ զարգացման ճանապարհին կրել են որոշակի փոփոխություններ՝ արտացոլելով նաև այն ժողովուրդների տարազաձևերի մասնակի ազդեցությունները, որոնց հետ երկարատև շփման մեջ են եղել։ Այդ երևույթը ներհատուկ է եղել նաև հայերին։ Յուրաքանչյուր ժողովուրդ, ինչպես և հայ ժողովուրդը, իր ներսում

ունեցել է տարազի նահանգական տարբերություններ։ Դրա պատճառն այն է, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ իր մեջ ժառանգում է ցեղային միությունների որոշ ավանդներ։ Տարազի և զարդարանքների արվեստի առանձնահատկությունները չէ, սակայն, որ զբաղեցրել են անտիկ գրողներին և հայկական միջնադարյան հեղինակներին։ Աննշան են բուն ժողովրդից առնված դրանց օրինակները։ Այսպես, օրինակ, Քսենոփոնը մի տեղ գրում է արմեն երեխաների «բարբարոսական զգեստների» մասին։ Ակնարկել է նաև Տիգրանի խույրի մասին։ Նրա մի ակնարկից պարզվում է, որ հայ ունևոր կանայք զարդեր կրելու սովորություն են ունեցել։ Իսկ Կյուրոսի հետևյալ խոսքից երևում է, որ զարդեր կրել են նաև տղամարդիկ։ «Դու ուղարկիր որդուդ զորքի մեջ (ասում է Կյուրոսը հայոց թագավորի կնոջը) ու նրանցով (այսինքն ոսկե դրամներով) ամենագեղեցիկ կերպով նրան զարդարիր»։

Հայկական զգեստների վերաբերյալ Ստրաբոնի մի տվյալը տարակուսանք է առաջացնում. մի անգամ վստահելով այն ավանդություններին, ըստ որոնց իբրև թե արմենները թեսալացիներ են եղել, հեղինակն այդ բանավոր խոսքի հիման վրա գրում է. «Ասում են, թե Հայոց զգեստը թեսալական է, ինչպես այն երկար վերարկուները, որ ողբերգությանց մեջ թեսալական են կոչվում և գոտիով կապում են կրծքի վրա և այն շորերը՝ որ ողբերգակները օրինակել են թեսալացիներից։ Նրանք վերցրել են այս հավելյալ զարդը, որ թեսալացիք հագնում էին լայն-լայն, և իրավամբ, որովհետև ամբողջ Հունաստանի ամենից հյուսիսային և ամենից ցուրտ վայրերն էին բնակվում, դերասանների համար ամենից ավելի վայելուչ էր ներկայացումների մեջ երևալ այնպիսի դերասանական հարդարանքով» (Ստրաբոն, 63)։

Հունական և արևմտահայկական զգեստի որոշ նմանության կամ սահմանակից շրջաններում դրա որոշ տեսակների փոխառության հնարավորությունը չի բացառվում։ XIX դարում Բարձր Հայքում և Հունաստանի որոշ շրջաններում դիտվում էին կանացի շրջազգեստների և գոգնոցների նմանություններ, որոնք հաստատում են այդ հնարավորությունները։ Սակայն ամբողջ Հայաստանի զգեստները թեսալական համարելու ստրաբոնյան վարկածը միանգամայն անընդունելի է։ Չէ՞ որ մինչև XX դարի սկիզբը Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում, թեկուզ հենց այն տարածքներում, ուր բնակվել են արմենները, հայկական տարազն ունեցել է ձևային տարբեր հատկանիշներ։ Իսկ եթե Ստրաբոնի

խոսքը վերաբերում է լոկ արմեններին, այստեղ արդեն գործ ունենք հենց այդ ցեղային միությանը բնորոշ զգեստի հետ։

Ստրաբոնը ուշագրավ տեղեկություններ ունի Հայաստանին և հարևան երկրներին հատուկ այնպիսի կոշիկների մասին, որոնց ներբանները սուր-սուր գամեր ունեին։ Ուղևորները այդ կոշիկներով դյուրությամբ հաղթահարում էին լեռնային ճանապարհների սառցապատ հատվածները։ Հեղինակն ասում է, թե Կովկասում և Հայաստանում ու Ատրոպատյան Մարաստանում սառցապատ լեռները բարձրացողների «կրունկների տակ դնում են նաև փայտե անվակներ՝ տակին սուր գամերով»։ Դրանք, ինչպես երևում է, ալպինիստական սպորտային կոշիկներ հիշեցնող ոտնամաններ են եղել։

Այսպիսի լեռներ բարձրացողները «իջնելու ժամանակ նստում են կաշու վրա՝ իրենց բեռներով և ցած են սահում, ինչպես անում են Ատրոպատյան Մարաստանում և Մասիոս լեռան վրա՝ Հայաստանում»։

Հայ պատմագիրների հաղորդած տեղեկությունները մեծ մասամբ կապվում են ֆեոդալական արքունիքի, իշխանական և քաղաքային ունևոր դասերի, վանական միաբանությունների և եկեղեցական տարազի ամենատարբեր ձևերի ու զարդերի հետ։ Բանն այն է, որ պատմագիրների նշած տարազը զգալի չափով օտար է, որովհետև միջնադարյան ֆեոդալական օրենքների համաձայն վասալական կախում ունեցող Հայաստանի պաշտոնական շրջաններում պարտավոր էին կրել այն տարազը, որը հատուկ էր տվյալ տերությանը։ Այդ է պատճառը, որ հայկական տարազը ուսումնասիրողները դժվարին դրության մեջ են գտնվում բուն ազգայինի և օտարների թողած ազդեցությունների սահմանագծերը որոշելու գործում։ Համենայն դեպս, գրավոր վկայությունները մասամբ ազգային տարազին ու զարդարվեստին վերաբերվելով՝ չափազանց ուսանելի են և շատ կարևոր հայագիտության համար։

Տղամարդու ժողովրդական տարազի երկու հակիրճ նկարագիրներ են թողել Փ. Բուզանդը և Թ. Արծրունին։ Առաջինը գրում է. «Նրան (Հոհան եպիսկոպոսին) պատահեց մի անծանոթ աշխարհական մարդ պատանի հասակով, ձի հեծած, մեջքին սուր կապած, գոտուց թուրը կախած, մեջքին աղեղ ու կապարճ, մազերը լվացած, օծած, կոկած, գլխին վարսակալ դրած, ուսին լոդիկ* ձգած»։ Թ. Արծրունին սասունցիների մասին ասում է. «Ու

* Ըստ Ստ. Մալխասյանցի՝ վերնազգեստ, վերարկու։

է զգեստ նոցա ասուիս* ի ծածկոյթ մերկութեանն, և օդ** ոտիցն հնարաւորեն զձև կաւշկաց, ի մորթոց այծից կազմեալ, և միով կերակրով և միով հանդերձիւ բաւականանան զամառն և զձմեռն, և են ստացեալ զէնս աշտեայս հանապազ կրելով ընդ ինքեանս...»։ Միջին դարերում ճգնավորները հագնում էին հասարակ, կոշտ ու խարանող զգեստներ, որ պատրաստվում էին մազեղեններից, այծի մորթուց, կոպիտ գործվածքների այլևայլ տեսակներից և այլն։ Այդ զգեստները հագնում էին մերկ մարմնի վրա։ Դրանք հայտնի են fուrձ, ձnrձ, այծենի, օդիկ, լեշկամաշկ զգեստ (մազը թափած մորթուց), խnrգ, մազեղեն անուններով։ Ա. Լաստիվերցին դրա մի տեսակին բանկոն անունն է տալիս։

Աշխարհական զգեստներից հիշատակվում է տղամարդու վերարկու, որ օգտագործում էին բարձր խավերը, իսկ մաշկանափnrտ կոչվածը, որ նշանակում է մաշկից վերարկու (մուշտակ), հավանորեն հասարակ խավերն էին օգտագործում։

Կանացի գավառական տարազի հատուկ նկարագիր չկա։ Բոլոր տվյալները կցկտուր են։ Ղ. Փարպեցին ազատանի կանանց նկատի ունենալով, գրում է. «Փոխանակ կերպասեայ ոսկեհուռ զգեստուցն խոշոր բրդեայս զգենուին», որից երևում է, որ հայ աշխատավոր կնոջ հագուստը շալից է եղել։ Ա. Լաստիվերցին աղքատ, այրի կնոջ հագուստը «պատառոտուն հանդերձ» է անվանել։ Զ. Սարկավագը թվարկել է ոչ լրիվ մի ձեռք հագուստեղեն. «Եւ գտին մի բեռն զգեստ կանանց, կեռկեռ կօշիկ, և կերպաս ոտնաշոր, և ոսկեստուն լաչակս, և ոսկեզարդեայ քող երեսաց և այլ այսպիսի զարդարանքս կանանց»։ Կան ակնարկներ կանանց սգազգեստների մասին։ Հովհ. Մանդակունին գրում է, թե սգավոր կանայք սգո քուրձ էին հագնում։ Փարպեցին սգո կտավ է անվանել սգո գլխաշորը։ Կանանց և տղամարդկանց սգազգեստների մասին կան անորոշ արտահայտություններ։ Կանացի գլխի հարդարանքներ է հիշատակում Թ. Արծրունին։ Իսկ երկու սեռի զգեստների բոլոր տեսակների փոխարեն հաճախ ակնարկներ են արված հանդերձ և զգեստ ընդհանուր բառերով։ Աշխատավոր ժողովրդի ոտնամաններից հիշատակված են տրեխը և կոշիկը։

Ֆեոդալական վերնախավերի տարազը երկու տիպի է եղել՝ հայրենական և օտար։ Հայրենականը օգտագործելիս են եղել, ըստ երևույթին, ինքնուրույն թագավորությունների պայմաններում, իսկ

* Բրդից գործված շալ։

** Օդ, տրեխ կամ նման ոտանելիք։

օտարը՝ որևէ բռնատիրության շրջանում, պարտադիր կարգով։ Օտար տարազն օգտագործվելիս է եղել նաև այն դեպքերում, երբ հայոց ազատ թագավորությունների շրջանում ինչ-ինչ առիթներով թագավորներն ու իշխանները հարևան արքունիքներից նվեր էին ստանում։ Այդ բոլորը, որպես կարգ, պիտի լինեին շքեղաշուք և պատվական ակներով ու մարգարիտներով զարդարված։ Պատմությունը, որ երկար զարդարուն զգեստ էր, արքայական վերարկուները, անդրավարտիքները, գոտիները, թագերն ու գլխարկները, վարսակալները, խույրերը, սամույրները, կոշիկները, ծիրանիները ոսկերիչ ու ասեղնագործ վարպետների հմուտ ձեռքերով այնպես էին զարդարվում, որ լույսից փայլատակում էին, ինչպես նշում են պատմիչները։ Գրեթե նույնպիսի զարդարանքներով էին օժտվում նաև հայոց զինվորական տոնական հագուստները, որոնց շուք էին տալիս ժամանակի զենքի տեսակները։ Բուն պատերազմական գործողությունների ժամանակ հագնում էին պաշտպանական զգեստներ ու սաղավարտներ, որոնց մասին կան ուշագրավ հաղորդումներ և հնագիտական վկայություններ։

Պատմագրությունը բազմապիսի տեղեկություններ է թողել եկեղեցական ծիսական արարողությունների ժամանակ գործածվող և հոգևոր դասի առօրյա տարազի վերաբերյալ։ Առանձնապես արժեքավոր է Ստ. Օրբելյանի ձեռքով եկեղեցականների 9 դասերի ծիսական տարազի գործածության մանրամասն նկարագիրը, որը մնում է եզակի։ Եկեղեցական ծիսական տարազը հնուց ի վեր զարդարվել է ոսկեթել ասեղնագործությամբ, թանկագին ակներով ու մարգարիտներով, մինչդեռ հոգևորական առօրյա հագուստը եղել է ավելի հասարակ և համեստ։

Միջնադարյան զարդեղենները, որ պատրաստվել են ոսկուց, արծաթից, թանկագին քարերից և այլն, պատմագիրների գործերում հիշատակվում են գրեթե այն բոլոր դեպքերում, երբ առիթ է ներկայանում նկարագրել տոնական ու պաշտոնական զգեստները։ Դրանք հաճախ հիշատակվում են զարդեր անվան տակ, թեև ունեն նաև իրենց անվանումները, ինչպես օրինակ՝ մատանիներ, ապարանջաններ, մանյակներ, գինդեր, գոտու զարդեր, ապիզակներ (կրծքի զարդ) և այլն։

Զարդերի գործածության հետ միջնադարում հայտնի էին նաև օծանելիքները և օծվելու, շպարվելու սովորությունը։ Օծանելիքների ամաններ են հանդիսացել այն պեղածո փոքր անոթները, որոնք հնագիտության մեջ հայտնի են սնդկաման անունով։ Կա-

նանց աչքերը հարդարելու դեղդիրներն ու դեղերը պահպանվել են մինչև XX դարի սկզբները։

Երիտասարդ տղամարդիկ գլխի մազերը հարդարում էին օծանելիքներով և կապում վարսակալով։ Որոշ հոգևորականներ իրենց մորուքները շքեղացնում էին նույնիսկ ոսկու փոշով։ Այս երևույթը երբեմն դիտվում էր իբրև բարքերի անկում և խարազանվում էր։

Հայկական միջնադարյան տարազի և զարդերի վերաբերյալ մատենագրական տվյալները հաստատագրված են նույն ժամանակաշրջանի մանրանկարչության և քանդակագործության մեջ։ Ա. Պատրիկի հրատարակած տարազի ալբոմում տեղ են գտել մանրանկարների այն օրինակները, որոնք ներկայացնում են աշխարհիկ տարազը։ Այստեղ ի մի են բերված նմանապես միջնադարյան տարազն արտացոլող քանդակապատկերները և XIX—XX դարերի ժողովրդական զգեստների տարատեսակները։

Մանրանկարչությունը լրիվ չի արտահայտում բոլոր տարազաձևերը, որովհետև նրանում հիմնական տեղը հատկացված է քրիստոնեական եկեղեցուն հատուկ տարազաձևերին, առանձնապես ծիսական արարողությունների ժամանակ օգտագործվողներին։ Մարիամի, Հովհ. Մկրտչի, Քրիստոսի և նրա աշակերտների, շորս ավետարանիչների, Գաբրիել հրեշտակապետի և այլ սրբերի հագուստները զուտ տեղական-հայկական չէին կարող լինել։ Բուն հայկական տարազի նմուշները սակավ են ներկայացված։ Սակայն ինչ որ կա, արտացոլում է երկու սեռի տարբեր հասակների՝ երեխաների, պատանիների, երիտասարդների և տարեցների զգեստներն իրենց սոցիալական պատկանելությամբ։

Մանրանկարիչները և պատմագիրները դիտավորություն չեն ունեցել նկարելու և նկարագրելու բուն ժողովրդական տարազի այն տարատեսակները, որոնք գոյություն ունեին Հայաստանի տարբեր ազգագրական շրջաններում։ Հաճախ նկարագրվել և մասամբ նկարվել են օտար երկրների կողմից հայ թագավորներին և արքունի այլ պաշտոնյաներին նվիրված և կամ պարտադրված տարազաձևերը։ Այս յուրօրինակ փոխատվությունը, որ օտարների քաղաքական ազդեցության անմիջական հետևանք էր, երբեմն հայ տարազն ուսումնասիրողներին հանգեցրել են այն սխալ հետևությանը, թե իբր մեր ազգային տարազը օտարների ազդեցությամբ շարունակ փոփոխվել է։ Իրականում աշխատավոր ժողովուրդը սեփական տարազից այնքան էլ հեշտությամբ չէր հրաժարվում։ Սեփական տարազը պահպանելուն մեծապես նպաստել են հասարակական և կրոնա-բարոյական ավանդները։ Տարազի, նրա

առանձին մասերի և զարդերի հետ աղերսվող կրոնական հասկացողությունները հիմնականում առնչվում էին աներևույթ ուժերի՝ ոգիների դեմ մաքառելուն (անիմիստական հայացքների մնացուկներ), երկնային լուսատուներից սպասվող շար ու բարի ազդեցություններին (աստեղային կրոնի մնացուկներ), չգիտակցվողմոռացված տոտեմների պատկերների խորհրդանիշների ավանդական պահպանմանը, պտղաբերության ապահովմանը և այլն։ Նշանակալից դեր ունեին այն բոլոր գաղափարները, որոնք ծագել են սեռա-հասակային խմբերի ու նվիրագործման (ինիցիացիա) սովորույթներից։ Դրանց վրա բարդվել են քրիստոնեական և՛ ընդհանուր, և՛ ազգայնացված հայացքներից բխող երևույթները։ Մեծ դեր էին խաղում ֆեոդալական շրջանի սովորությունները, որոնց համաձայն ավագ սերնդի ներկայացուցիչները շարունակ հսկողության տակ պետք է պահեին զգեստավորման կարգն ու կանոնը։ Եվ եթե ժողովուրդն իր զանգվածներով ապրել է հայրենի հողի վրա, ապա վերոհիշյալ ավանդների զորեղ ազդեցության շնորհիվ զգեստները հազարամյակների ընթացքում պահպանել են իրենց հիմնական ձևերը՝ չկասեցնելով անշուշտ դրանց զարգացումը։

Սակայն երբ խոսքը վերաբերում է ժողովրդի առանձին հատվածներին բռնությամբ կրոնափոխելուն, ապա այս դեպքում տարազի փոփոխությունն անխուսափելի էր դառնում։ Հայոց պատմության մեջ այսօրինակ դեպքեր արձանագրվել են (քրդացած հայեր, թուրքացած հայեր, արաբացած հայեր և այլն)։

Տարազի փոփոխությունը առավել նկատելի էր հայկական գաղթօջախներում։ Այսպես, օրինակ՝ Ուկրաինայում, Լեհաստանում, Հունգարիայում և շատ ուրիշ հայկական գաղթօջախներում հարյուրամյակների ընթացքում աստիճանաբար անէացող ազգային ավանդների հետ փոփոխության էր ենթարկվում նաև տարազը։ Այդ պրոցեսի մեջ էին ներառվում հայ մտավորական և առևտրաարդյունաբերական խավերը, հետո նաև արհեստավորները, երկրագործներն ու մյուսները։

Մայր երկրում, սակայն, նման պրոցես չէր կարող տեղի ունենալ, քանի որ բուն զանգվածը, հիմնական բնակչությունը կազմում էին հայերը։ Օտարների տարազը փոխ առնելու վերաբերյալ սխալ տեսությունը մերժելով, մենք չենք ուզում ժխտել զգեստների առանձին տարրերի փոխազդեցությունն առհասարակ (գլխարկի, գուլպայի, կոշիկի փոխառություններ). փոխազդեցությունները փաստորեն նյութական մշակույթի զարգացման խթաններից են։

Բայց այս երևույթը տարազի մեջ արտահայտվում է մասնակիորեն։

Հարյուրամյակների միջով անցած հայոց տարազը XIX—XX դարերում մեզ է ներկայանում յուրօրինակ մշակվածությամբ։ Գիտնականները նրա մեջ նշմարում են հարևան ժողովուրդների տարազների առանձին ազդեցություններ։ Բայց հայոց տարազն իր ամբողջության մեջ միանգամայն ինքնուրույն է՝ հարուստ բազմազանությամբ ու ասեղնագործական բարձր արվեստով։

Հայկական լեռնաշխարհում ֆեոդալական հին հարաբերությունից և պատրիարխալ ընտանիքից ժառանգած ավանդների հարատևման հետևանքով երկրագործական-անասնապահական շրջաններում ազգային-ժողովրդական տարազը պահպանվում էր նախնական ձևերով։ Դա հիմնականում համապատասխանում էր ժողովրդի թե՛ զբաղմունքներին և թե՛ պահանջմունքներին։

Կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացման ընթացքում հայկական գլխավոր քաղաքներում և այն բոլոր վայրերում, ուր կենտրոնացած էր բուրժուազիան, հայկական ավանդական տարազը ենթարկվում էր վերամշակման։ Քանի դեռ այդ դասակարգը նոր էր, նա քաղաքներում բավարարվում էր ազգային տարազի կատարելագործումով։ Տարազի և առհասարակ զգեստի կոմպլեքսները հարմարեցվում էին քաղաքային նոր կենցաղին։ Այս արդիականացման պրոցեսն սկսվել էր դեռևս ֆեոդալական խոշոր կենտրոններում՝ Անիում, Դվինում, Տիգրանակերտում, Կարինում և այլուր։ Տիրող վերնախավը ձգտում էր հայկական գյուղական տարազը հարմարեցնել քաղաքի պահանջներին։ Բայց այդ նորաձևությունները համազգային բնույթ չէին կրում։ Յուրաքանչյուր ազգագրական շրջանի կենտրոնում մշակվում էր իրեն հատուկ տարազաձևը։ Դվինն ու Երևանը վերամշակում էին Այրարատյան նահանգին հատուկ տարազը, Անին ու Կարինը՝ Բարձր Հայքինը, Վանը՝ Վասպուրականինը և այլն։

XIX դարի կեսերից Կ. Պոլսում, Թիֆլիսում, Երևանում, Ալեքսանդրապոլում, Կարինում, Բաքվում, Վանում և այլուր ստեղծվել էին յուրաքանչյուր խավին հատուկ տարազի տարատեսակներ։ Դրանք նույնպես հեռու էին համազգային տարազ համարվելուց, որովհետև խայտաբղետությունը ակնհայտ էր։

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին քաղաքային զգեստի որոշ տարրեր խառնվելով գյուղականին, այն նույնպես ձևափոխեցին։ Սակայն գյուղական ոչ բոլոր շրջաններն էին, որ կրում էին այդ փոփոխությունները։ Վասպուրականը, Մուշը, Սասունը,

Մոկսը, Շատախը, Պարսկահայքը և Պոնտոսը, Լոռին, Զանգեզուրը, Արցախը և Ախալքալաքը բավական անաղարտ էին պահել տեղական տարազը։ Եվրոպական տարազն այդ շրջաններում չնչին տարածում ուներ։

Արևմտահայաստանի բնակչությունն սփյուռքում կարճ ժամանակամիջոցում իսպառ կորցրեց ազգային տարազը և ընդունեց եվրոպականը։ Սոցիալիստական կարգերի հաստատումից հետո ժամանակակից տարազը լայն տարածում ունեցավ Արևելահայաստանում։ Քաղաքային վայրերում ազգայինի ու եվրոպականի խառնուրդ զգեստը տեղի տվեց եվրոպական նոր տարազին, որ տարածվում էր Ռուսաստանի միջոցով։ Այդ պրոցեսն ավարտվեց 1920-ական թվականների վերջերին։ Գյուղի մտավորականության երկու սեռն էլ 1920-ական թվականներին ամբողջապես քաղաքային տարազով էին։ Սփյուռքի համեմատ՝ գյուղական վայրերում տարբեր սեռերի ու հասակների ազգային տարազաձևերը աստիճանաբար զիջեցին իրենց տեղերը։ Նոր սերնդի տղամարդկանց տարազը 1930-ական թվականներին գրեթե վերջնականապես քաղաքային էր դարձել։ Ավագ սերնդի տղամարդիկ հինը թողեցին 1950-ական թվականների կեսերին։ Գյուղական երիտասարդ կանանց շրջանում քաղաքային տարազը վերջնականապես արմատացավ 1950-ական թվականների վերջերին։ Զգալի թվով ավագ սերընդի կանայք, դժվարությամբ հրաժարվելով հնից, մեր օրերում որոշ վայրերում տակավին պահպանում են հին տարազը (Զանգեզուր, Արցախ), կամ հնի ու նորի խառնուրդը (Ապարան, Գեղարքունիք, Լոռի, Տավուշ, Արարատյան հովիտ և այլն)։

Այդպիսով, հայկական ավանդական տարազաձևերը XX դարի կեսերին գրեթե հիմնովին անցան պատմության գիրկը և փոխարինվեցին ժամանակակից զգեստներով։

Հայկական տարազը հիմնականում մնաց ազգագրական շրջանակներում։ Ավանդապահության շնորհիվ կանացի տարազը խմբավորման համար ավելի լավ հիմք է ծառայում։ Ուստի, հենվելով դրա վրա, ամբողջ պատմական Հայաստանի XIX—XX դարերի տարազը կարելի է խմբավորել հետևյալ տիպերի։

Արարատյան տարազ։ Սրա ընդգրկման շրջանակներն էին Արարատյան հովիտը, Երևանը, Կոտայքը, Թիֆլիսի Հավլաբար և այլ հայկական թաղերը, ինչպես նաև Պարսկահայքն ու Պարսկաստանի հայ գաղութները։ Այս վայրերի թե՛ կանացի և թե՛ տղամարդու երբեմնի ընդհանուր տարազի տիպը դարերի ընթացքում բաժանվել է երկու ենթաբաժինների։ Արարատյան հովիտը, Երև-

վանը և Թիֆլիսը, շարունակելով ավանդական տարազի ձևերի պահպանումն ու զարգացումը և կրելով կովկասյան տարազների մասնակի ազդեցությունը, ներկայացնում էին տարազի մեկ ենթատիպ, իսկ Պարսկահայքն ու Պարսկաստանի հայաբնակ շրջանները՝ մյուս ենթատիպը, որը հին ձևերը պահպանելով հանդերձ մասնակի ազդեցություններ էր կրել իրանականից։ Սակայն այս երկու ենթատիպերի միջև ընդհանրությունը բավական շեշտված էր։

Այս պատմա-ազգագրական շրջանի կանացի տոնական տարազին հատուկ են հետևյալ բնորոշ գծերը։ Գեղջկական և քաղաքային կանացի ամենօրյա և տոնական շրջազգեստը մեծ մասամբ միակտոր է։ Արարատյան հովտում, Երևանում և Պարսկահայքում դրա կրծքի մասը փակ է, իսկ Թիֆլիսում՝ կիսաբաց։ Տոնական շրջազգեստի վրայից կապվում է գոտի, որի երկու երկար ծայրերը կամ կցված երկու ասեղնագործ ժապավենները կախվում-հավասարվում են քղանցքին՝ իբրև երբեմնի շոգնոցի խորհրդանիշ զարդեր։ Գյուղական բնակավայրերում շրջազգեստի վրայից հագնում են երկար, իսկ քաղաքներում՝ կարճ բաճկոնանման վերարկու. երկու դեպքում էլ շրջազգեստի և վերարկուի գույները տարբեր են։ Վերարկուները չեն կոճկվում։ Դրանք հաճախ եզրապատվում են ընտիր մորթու շերտով։ Շրջազգեստը և վերարկուն ասեղնագործված զարդարանքներ գրեթե չունեն։ Գլխի հարդարանքը բաղկացած է ոսկեշար-ճակատակալ զարդից, միջին բարձրության կոտիկից, քիթն ու բերանը կապող թաշկինակներից, գլխաշորից ու արծաթե քունքազարդերից։ Որոշ վայրերում գլխաշորի կամ բերանակալ թաշկինակի կեսը ծածկում է ուսերը, պարանոցն ու կրծքի վերնամասը։ Թիֆլիսում ամբողջապես, իսկ Երևանում և Թավրիզում մասնակիորեն քթկալին փոխարինել է զարդարուն կոտիկի վրա փռվող գլխաշորը կամ ժանյակազարդ քողը։

Սյունյաց տարազ։ Տարազիս հայրենիքը Սյունիքն ու Արցախն են։ Գողթն գավառի տարազը դրա մի այլ փոփոխակն է։ Վերջին 200 տարիների ընթացքում Սյունյաց տարազը արցախեցիների և զանգեզուրցիների տեղաշարժերի միջոցով տարածվել է Խորին Հայքի շրջաններում, Տավուշում և այլուր։

Սյունիքի ամենօրյա և տոնական կանացի տարազների միջև ձևերի տարբերություններն աննշան են։ Սպիտակեղենի վրա հագնվող միակտոր հալավ-շրջազգեստը, որ սովորաբար կարմիր գույն էր ունենում, հասնում էր մինչև կրունկները։ Դրա բազուկներն ու թևաբերանները զարդարվում էին արծաթե զարդ-կախիկներով։ Հալավի վրա հագնում էին տարբեր գույնի՝ մանիշակագույն, կանաչ, դեղին կամ սև վերարկու, որի թևերը և քղանցքները կարճ էին, առջևը բաց և կողքերը պճղնավոր, որով ներքին զգեստի հետ տարբեր գույների ներդաշնակություն էր ստեղծվում։ Տոնական վերարկուներն ունենում էին կեղծ թևեր, որոնց եզրերը զարդարվում էին հիշյալ զարդերով կամ եզրապատվում ընտիր մորթու նեղ շերտով։ Այս տարազը ասեղնագործ զարդեր չէր ունենում։ Գոգնոցը սակավ էր օգտագործվում և բնորոշ չէր։ Շրջազգեստի կամ վերարկուի վրայից կապում էին կտավե կամ արծաթե լայն գոտի։ Գլխի հարդարանքի տարրերը տասից ավելի էին. միայն բերանակալ գույնզգույն թաշկինակների թիվը հասնում էր 5—7-ի։ Ճակատակալ զարդերը գլխի հարդարանքին տալիս էին բարձր դրված գլանի ձև։ Այս տեսակետից առանձնապես աչքի էր ընկնում Գողթն գավառը։ Քունքերը զարդարվում էին արծաթե գնդիկավոր կախիկների շղթաներով։

Սյունյաց տարազն ընդգրկող բոլոր շրջաններում տղամարդու անդրավարտիքը, արխալուղը և չուխա-վերարկուն գալիս էին վաղ ժամանակներից և պահպանվել են մինչև XX դարի սկզբները։

Բարձր Հայքի տարազ։ Այս տարազն ընդգրկում էր Բարձր Հայքի նահանգը, ինչպես նաև այն հարևան գավառները, ուր ազգագրական փոխադարձ ազդեցությունների շնորհիվ բավական նման զգեստներ էին ստեղծվել։ Վերջիններս, անտարակույս, ունեցել են իրենց երբեմնի յուրովի տարազը, որը փոխառվածի հետ կազմել է Բարձր Հայքի զգեստի մի նոր փոփոխակ։ Բարձր Հայքի մշակույթի ու տնտեսության ազդեցությամբ պետք է բացատրել, որ այստեղի տղամարդու անդրավարտիքը Արևմտահայաստանում գրեթե ընդհանուր էր դարձել։ Բարձր Հայքի տարազի փոփոխակներն ստեղծվել էին Տուրուբերանի, Կարսի, Բագրևանդի և Համշենի գավառներում։ Կարնոհայության զանգվածային արտագաղթերի միջոցով Բարձր Հայքի տարազը լայնորեն տարածվեց նաև Շիրակում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում և Ծալկայում։ Այս տարազը պահպանել էր իր հնագույն և խիստ յուրօրինակ ձևերը, որոնցով նա տարբերվում էր հայկական մյուս ազգագրական շրջանների տարազներից։ Այստեղ կանացի տոնական տարազն աշխատանքայինից տարբերվում էր խիստ ճոխությամբ։ XIX դարի վերջերին այդ ճոխությունը ավելի զգալի դարձավ քաղաքային-արդյունաբերական շրջաններում։

Տղամարդկանց և կանանց աշխատանքային տարազի տարրերը գրեթե ամբողջապես շալից էին պատրաստվում, որոնք հա-

մապատասխանում էին երկրագործական և անասնապահական զբաղմունքներին։ Տոնական և աշխատանքային տարազների տարրերը նույնն էին։ Կանանց բարակ շալե շրջազգեստը միակտոր էր և կրծքի մասը կիսաբաց։ Իրրև վերարկու ծառայող շրջազգեստն ունենում էր մուգ գույն. նրա առաջամասն ամբողջապես բաց էր, որը ծածկվում էր շալե կարմիր գոգնոցով։ Տոնական գունագեղ շրջազգեստը միակտոր էր և կրծքի մասում կիսաբաց։ Սրա թեզանիքները վերջանում էին բանված մետաքսյա, թաշկինակաձև զարդերով, որոնք առանձին շքեղություն էին տալիս։ Շրջազգեստի վրա հագնում էին մուգ մանիշակագույն և կապույտ մահուդե վերարկու, որի առաջը ևս բաց էր։ Զգեստի կրծքամասի բացվածքը զարդարվում էր շքեղորեն ասեղնագործված կրծքակալով, իսկ վերարկուի բացվածքը՝ կարմիր գոգնոցով։ Գոգնոցի ժապավենաձև շքեղազարդ գոտու հետ հաճախ գործածվում էր թելքաշի ոճով պատրաստված արծաթե գոտի։ Տեղ-տեղ տաք եղանակներին վերարկուին փոխարինում էր բաճկոնը։ Այս բոլոր վերնազգեստների եզրերը, անկյունները և կրծքամասերը զարդարվում էին ոսկեհյուս ասեղնագործությամբ։ Գոգնոցը զարդարվում էր պտղաբերության սիմվոլիկ նշանակություն ունեցող նախշազարդերով՝ կենաց ծառերով, եռանկյունի, քառանկյունի և այլ պատկերներով, որոնք կապվում էին տոտեմական և հեթանոսական պաշտամունքների հետ։ Կանացի տարազի մեջ կար նաև պճղնավոր շրջազգեստ, որը հատկապես հարսանեկան էր։

Կարևոր կնոջ գլխի հարդարանքների տարրերն էին՝ ծոպավոր զդակը, ոսկեշար ճակատակալը՝ «վարդ» անունը կրող ճակատազարդով, այտերից կախվող մարգարտաշարը, ոսկե կախիկներով քունքազարդերը և դեմքը կամ գլուխն ու թիկունքը ծածկող ժանյակազարդ քողը։ Քթկալն իսպառ բացակայում էր, թեև տղամարդկանց շրջապատում կանայք գլխաշորով բերանը ժամանակավորապես կապում էին, որը հավանորեն քթկալի գործածության մնացուկ էր։ «Վարդ»-ճակատակալի աջ ու ձախ կողմերում պահպանված էին գնդաձև վերադիր զարդեր, որոնք, ըստ երևույթին, պաշտամունքային նշանակություն ունեին։ Սեբաստիայում պահպանված էր հարսի գլխահարդարանքի վրա երեք փունջ-զարդեր ունենալու սովորությունը, որը հիշեցնում է Անահիտ դիցուհու պտղաբերության խորհրդանիշը։

Կարևոր տղամարդու հնագույն տարազից պահպանված էին անդրավարտիքը, բաճկոնը, թիկնոցը, թաղիքե գդակը և տրեխները։

Վասպուրականի տարազ։ Վասպուրականի տարազը տարածված էր Վանա լճի ավազանում և վերջինիս հարևան մի քանի գավառներում՝ Մոկսում, Շատախում, Սասունում և Մանազկերտում։ XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին Վասպուրականի տարազը գրեթե միաձևության էր հասել։ Մասնակի տարբերությունները բնակլիմայական պայմանների, ինչպես նաև տեղերում մշակված հնագույն ավանդների հետևանք էին։ Նշված բոլոր շրջաններում կանանց և տղամարդկանց հնագույն տարազաձևերը պահպանվել էին գրեթե հավասար չափով։ Բացառություն էր կազմում Վան քաղաքը, որտեղ XIX դարի վերջերից սկսած մուտք էին գործել եվրոպական նորաձևությունները։ Վասպուրականի տարազն ընդգրկող շրջաններում վերնազգեստներն ու գլխարկները պահպանված էին ըստ հասակային դասերի։ Կանացի տարազի մեջ իշխող ձևը երկար շրջազգեստներն էին՝ գոգնոցի զուգակցությամբ, իսկ տղամարդու տարազի մեջ՝ երկմասյա զգեստը՝ շալե թանձր գոտու զուգակցությամբ։ Տղամարդու անդրավարտիքը կարվում էր հատուկ գործված զոլավոր՝ սպիտակ կամ սև շալից։ Կարճ իշլիկի և անդրավարտիքի վրայից կապվում էր հիշյալ գոտին։ Մինչև գոտկատեղը հասնող լանջաբաց, մեծ մասամբ կիսաթև բաճկոնը, որ աբա էր կոչվում, պատրաստվում էր այծի մազից, որի դրսի երեսի խիստ բրդոտությունը թողնում էր այծենու տպավորություն։ Տեղ-տեղ բրդաշատ աբային փոխարինում էր նույնաձև, բայց մահուդե բաճկոնը, որ զարդարվում էր գեղեցիկ ասեղնագործությամբ։

Տղամարդու գդակը կոնի ձև ունեցող, 15—20 սմ բարձրությամբ թաղիքե քոլոզն էր, որին ոլորք տված փուշի էին փաթաթում։ Տաք եղանակներին քոլոզին փոխարինում էր գլանաձև, 15—20 սմ երկարությամբ արախչին, որը գործվում էր գույնզգույն բրդաթելերից կամ կարվում կտավից ու ասեղնագործվում։ Ագանելիքներն էին՝ գույնզգույն նախշերով գուլպաները, տրեխները և սոլերը։

Կանացի տարազը հնում շալից էր կարվում։ XIX դարում և XX դարի սկզբին արդեն միայն գոգնոցն էր, որ երբեմն կարվում էր շալից, բայց այն էլ հաճախ կտավով էր փոխարինվում։ Մյուս զգեստները պատրաստվում էին տեղական մանուսայից և գործվածքներից։ Բնորոշը բոլոր շրջազգեստների քղանցքների շրջագծերը ցուցադրելու սովորությունն էր. յուրաքանչյուր զգեստ ներքևից վերև մեկը մյուսից 5—6 սմ բարձր էր. երևում էին կարմիր ոտաշորի ծայրերը, սրա վրա հագնվող շապիկի զարդարուն փեշերը, վերջինիս վրա հագնվող պճղնավոր զբուն և կոլոտիկ-բաճ-

կոնը։ Ե. Լալայանի վկայությամբ, տոն օրերին կանայք իրար վրա հագնում էին 2—5 զբուն, որոնց տարբեր գույները պիտի երևային։ Հագնելու մի այլ կերպն էլ այն էր, որ վերջին շրջազգեստը գրեթե ծածկում էր տակի զգեստները՝ բացառությամբ շապկի քղանցքի։ Բոլոր շրջազգեստները կրծքաբաց էին. լանջը ծածկվում էր ասեղնագործված կրծքակալով։ Կոլոտիկ-բաճկոնի վրայից փաթաթվում էր 2—4 մ երկարությամբ կարմիր կտավից մեջկապը։ Ունևոր կանանց արծաթե գոտու ճարմանդը ներկայացնում էր պտղաբերության հովանավոր Նար աստվածուհու խորհրդանշանը՝ կենդանակերպ պատյանով։ Գոգնոցը լինում էր երկու տեսակ՝ սովորական և ամբողջ լանջն ու առաջամասը ծածկող։ Տոնական կարճ գոգնոցը զարդարվում էր երկրաչափական ձևեր ու բուսական նախշեր ունեցող բարդ ասեղնագործությամբ։

Ունևոր ընտանիքների նորահասները և չափահաս կանայք բաճկոնի փոխարեն երբեմն հագնում էին քահանայական ֆարաջայի նման բոլորովին փակ շրջազգեստ, որը կարվում էր կարմիր մահուդից։ Դրա կուրծքը և բոլոր եզրերը զարդարվում էին կլապիտոնով։ Միջին տարիքի կանայք վերնազգեստի վրա կապում էին կոնքը ծածկող շոր, որի վրայից էլ կախում էին ժապավենաձև գոտու զույգ ծայրերը։ Ինչպես երևում է, այս երկուսն էլ հնադարյան զգեստի վերապրուկներ էին։

Վասպուրականի տարազի մեջ իշխողը կարմիր գույնն էր։ Աղջիկների և կանանց գլխի հարդարանքները տարբեր էին։ Առաջինները կրում էին բազմաթիվ զարդերով ֆեսանման գլխարկներ։ Պարանոցը, կուրծքը և բազուկները զարդարում էին մի քանի շարք արծաթե վզնոցներով, կրծքազարդերով, ապարանջաններով։ Կանանց գլխակապերն ստեղծվում էին երկու անջատ գլաններից և 3—5 գլխաշորերից. գլանաձև գլխանոցը առջևից զարդարվում էր ուլունքաշար ճակատակալով ու արքայական թագի նման արծաթե զարդով։ Կանայք տեղ-տեղ պահպանել էին քթի արծաթե զարդը, որը ականջոցի նման նախնական էր։ Տղամարդկանց ներկայությամբ թեև կանայք բերանը փակում էին, բնորոշը, սակայն, երեսբացությունն էր։ Աղջիկները և հարսները շատ վայրերում իրենց 15—20 ծամերի վրայից կրում էին ծանր ծամթելեր, որոնք հասնում էին գոգատեղը կամ ծածկում ամբողջ թիկունքը։ Ինչպես ցույց է տալիս Շամիրամի առասպելը, ծամթելերը ևս նախնական հագուստի մասը պետք է լիներին, որոնք, անկասկած, ունենալու էին հուսալիության նշանակություն։

Կիլիկյան տարազ։ Կիլիկիայի հայկական տարազը, որ մեզ է

հասել XIX դարի վիճակով, առաջացել է միջնադարում այնտեղ անցած տարբեր ազգագրական շրջանների զգեստների միաձուլումից։ Ավանդական սովորությունների աստիճանական վերացմամբ կիլիկյան բոլոր մանր ժողովրդախմբերի տարազաձևերը տեղի են տվել և, ի վերջո, ընդհանրական է դարձել մի նոր զգեստաձև, որի մեջ պարզորոշ կերպով գերազանցում էին Բարձր Հայքի և Վասպուրականի տարազաձևերը։ Այդ ընդհանրական տարազի ձևավորումը տեղի է ունեցել նոր բնակլիմայական պայմաններին ու նոր շրջապատին համապատասխան։ Այդ պատճառով էլ որոշ զգեստներ, որ մասնավորապես Բարձր Հայքի բարձրավանդակում ծանր ու կոպիտ էին, բավական թեթևացել ու նրբացել են։

Կիլիկիայում գեղջկուհին և քաղաքացի կանայք կրում էին Վասպուրականի կնոջ գլխի հարդարանքը, առանց գլանաձև մասի և երեսը չէին ծածկում։ Մարաշում և այլուր կնոջ գլխի ոսկեշար շերիտը և գլխաշորը կրելու ձևը հատուկ էր Բարձր Հայքին։ Տեղատեղ կնոջ բաճկոնիկը կրկնում էր Կարնո և Կեսարիայի նույն զգեստի խառն ձևերը։ Զեյթունցի և սվետիացի կանանց շրջազգեստները լիովին կրկնում էին Վասպուրականի նույն տարազատեսքը, բայց գոգնոցը զարդազուրկ էր։

Տղամարդկանց տարազի մեջ իշխող տարրերը Բարձր Հայքից էին անցել։ Լեռնային մասերում Կարնո հագուստի փոփոխությունը շատ աննշան էր. այն արտահայտվում էր թեթևությամբ և նախշազարդմամբ։ Այստեղ, Վասպուրականի ավանդների համաձայն, տոնական անդրավարտիքի կողքերն ասեղնագործվում էին։ Տոնական կիսաթև բաճկոնակը, որն ասեղնագործ զարդերով էր օժտվում, անցել էր Վասպուրականից։ Մասնակի փոփոխումով կրկնվել է նաև կարնոհայությանը հայտնի թիկնոցը, որը Ախալքալաքում պահպանվել էր ֆարաջիկ անունով։

Զեյթունի քաղաքային իշխանական տարազը ևս Բարձր Հայքինն էր, բայց հնագույն ծիրանիի ձևով պահպանված թիկնոցը XIX դարից արդեն օձիքավոր վերարկուի տեսք էր ստացել։

Այսպիսով, ուրեմն, Կիլիկիայում ստեղծվել էր հայ տարազի մի այնպիսի ձև, որը Արևմտահայաստանի համար գրեթե ընդհանրական բնույթ ուներ։

* * *

Հայաստանի մյուս մեծ ու փոքր շրջանները, որոնք վերը չհիշատակվեցին (Աղձնիք, Կորդուք, Դերսիմ, Կոգովիտ և այլն), նույն-

պես XIX դ. պահպանում էին տեղական տարազի առանձնահատկությունները։ Բայց որովհետև այդ վայրերի նյութերը չեն հավաքված կամ շատ սակավ են, առայժմ խմբավորել հնարավոր չեղավ։

Որոշ գավառներում (Գեղարքունիք, Ապարան, Փամբակ, Նոր Նախիջևան և այլն) տարազը կազմվել է տարբեր վայրերից գաղթածների զգեստների խառնուրդից։ Այդ տեղերում դեռևս չէին հասցրել ուրույն ոճ ստեղծել, երբ վրա հասավ հագուստի քաղաքայնացումը։ Ուստի այդ գավառների տարազները ևս առանձին ազգագրական խմբերի մեջ զետեղել չի կարելի։

Հայ ժողովրդական տարազը գավառներում և քաղաքներում ըստ գործածության բաժանվում էր երկու մասի՝ ամենօրյա և տոնական։ Ամենօրյա տարազը ստորին դասերի համար միաժամանակ գրեթե տոնականի դեր էր կատարում։ Ցածր խավի խղճուկ տարազի մեջ անճանաչելի էր դառնում ազգային տարազը։ Միջակ տնտեսություններում տոնական տարազ ունենալն ամենքին վիճակված չէր։ Ուստի շատերն ընտանիքում ձեռք էին բերում ըստ սեռի ու հասակի մի-մի ձեռք տոնական հագուստ, որը թեև անվանապես պատկանում էր ավագին, բայց հերթով, առիթից-առիթ հագնում էին կրտսերները՝ աղջիկները, հարսները, տղամարդիկ։ Շատերը նույնիսկ չէին կարողանում ստեղծել տվյալ հասակի ու սեռի համար ամբողջական տոնական տարազ, հետևապես բավարարվում էին ընդհանուր անդրավարտիքով կամ բաճկոնով կամ վերարկուով, գոտիով ու գլխարկով։

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին հայտնի էր նույնիսկ տոնական այդօրինակ զգեստներով հարևանություն անելու սովորությունը։ Պատահում էին դեպքեր, երբ հարս գնացող աղջկա պսակի շորը ուրիշներից էին խնդրում, պսակվող տղայի ընկերներն էլ նրան էին զգեստավորում։ Ամուսնացողներն այդ զգեստները տերերին էին վերադարձնում հարսանիքն ավարտվելու պես։ Նիկոմիդիայի որոշ վայրերում ունևոր ընտանիքին պատկանող հարսանեկան շրջազգեստով հարս էին գնում շատ չքավոր աղջիկներ։ Այդ սովորությունը, որպես փոխադարձ օգնության արտահայտություն, հասել է մինչև XX դարը։ Օգնության այդ կարգը պահպանել էր նաև եկեղեցին։ Մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը որոշ եկեղեցիներում պահվում էին չքավոր նորապսակներին ժամանակավորապես տրամադրվող զգեստներ՝ արխալուղ, անդրավարտիք, շուխա, շրջազգեստ, քող և այլն։

Նեղ մասնագիտական աշխատանքներ կատարելիս ամենօրյա

հագուստների վրա ավելացնում էին լրացուցիչ տարրեր, ինչպես՝ մետաղագործների կաշվե գոգնոցները, հնձվորի թևնոցներն ու մորթե ծնկակալները, հովվի այծենակաճը, հացթուխի և կթվորի կտավե գոգնոցներն ու թևնոցները և այլն։

Գյուղական աշխատանքային տարազը հիմնականում շալից էր պատրաստվում, որի հումքն ապահովում էր անասնապահությունը։ Գյուղական և քաղաքային կանացի տոնական տարազը մեծ մասամբ բամբակե, մետաքսե և այլ գործվածքներից էր ստեղծվում, թեև XIX դարում դրանք դեռևս զգալիորեն պատրաստվում էին նաև հասարակ շալից և տեղ-տեղ էլ՝ մետաքսանման ընտիր այծամազից գործված կտորից։

Շալագործության և կտավագործության մեջ գործածվող ներկերն ստացվում էին բույսերից ու արմատներից, իսկ հնագույն աղբյուրների համաձայն՝ նաև որդան կարմիրից։

XIX դարում Եվրոպայից և Ռուսաստանից ներմուծվող գործվածքները փոխարինում էին տնայնագործական արտադրանքներին։ Հատկապես տոնական տարազի պատրաստման համար, մամահուդը փոխարինում էր շալին, իսկ չիթն ու կերպասները՝ մանուսային և այլն։

Հակառակ տարազաձևերի բազմազանությանը, հայկական ներքնազգեստները բավական միօրինակ էին։ Սպիտակեղենը, որ պատրաստվում էր մանուսաներից, հայտնի էր հնուց ի վեր։ Բնակլիմայական պայմաններից և տարվա եղանակներից ելնելով, սպիտակեղենի վրա տղամարդիկ հագնում էին հաստ ու գունավոր կտավներից կարված 2—3 վերնաշապիկ, իսկ կանայք՝ ներքին շրջազգեստներ։ Շապիկներն ու վերնաշապիկները բարձրադիր օձիք չէին ունենում և ճեղքված լանջամասը փակելու համար կոճկվում էին մի-մի կոճակով։ Ընչազուրկները սպիտակեղեն գրեթե չէին հագնում։ Այդ նույն դրությունն էր նաև անկողնու հարցում։

Ժամանակակից տարազ։ Արդի տարազը Հայաստանում և Սփյուռքում հիմնականում եվրոպականն է։ Այն օգտագործում են միջին և նոր սերնդի բոլոր անդամները։ Սակայն այս նորի կողքին տակավին հարատևում են հայկական ազգային տարազի հին կամ մասնակի փոփոխված ձևերը։ Դրանք 1960-ական թվականների վերջերին ներկայացնում էին հետևյալ պատկերը։ Սովետական Հայաստանի, Վրաստանի և Ադրբեջանի հայկական գյուղական բոլոր շրջաններում ավագագույն սերնդի կանայք և տղամարդիկ պահպանում էին ազգային ամենօրյա տարազի տեսակները։ Ծերունիները հագնում էին արխալուղ, երբեմն և հին անդրա-

վարտիք, քրդե գուլպաներ և տրեխներ։ Սրանց թիվը յուրաքանչյուր գյուղում 3—5-ի հազիվ էր հասնում։ Պառավները համեմատաբար ավելի մեծ թիվ էին կազմում։ Զանգեզուրում և Արցախում նրանք լիովին պահպանում էին հին տոնական տարազի ամբողջական համալիրը։ Այստեղ և Սևանա լճի ավազանում, Աշտարակում, Թալինում, Հրազդանում, Ապարանում, Կոտայքում և այլուր պահպանվում էին նաև գլուխը կապելու և բերանը փակելու սովորությունները։ Բոլոր շրջաններում տարեց կանանց մեծ մասը պահպանում էր հին տարազի մասնակի փոփոխված ձևերը՝ շրջազգեստները, երկմասանի զգեստը և գոգնոցը։

Արաբական երկրների և Իրանի գյուղական հայաբնակ վայրերում պահպանվում են հայ տարազի հնագույն ձևերը՝ տեղական ժողովուրդների տարազների մասնակի փոխառություններով հանդերձ։

Զենքեր

Զենքն իր բուն նշանակությունից բացի նախնադարից մինչև ուշ միջնադար Հայաստանում հանդիսացել է տղամարդու տարազի յուրօրինակ մասը՝ իբրև լրացուցիչ զարդ (դաշույնը կաշվե և մետաղազարդ գոտիով, դաշույնի կարճ տեսակը և կայծքարային ատրճանակը շալե թանձր գոտու մեջ, հովվական մականը այծենակաճի ձախ կրծքի տակ ամրանների մեջ, գոտուց կախված դանակն իր պատյանով և այլն)։

Պարսկաստանի ու Թուրքիայի տիրապետության տակ հայ ժողովուրդը դարեր շարունակ զրկված էր զենք կրելու և օգտագործելու իրավունքից։ Ահա ինչու XIX դարում զինակիր մարդիկ հազվադեպ էին։ Նրանք զենքը երբեմն պահում էին տան թաքստոցներում։ Զենքերից միայն դաշույնն էր, որ Արևելահայաստանում օգտագործվում էր ինքնապաշտպանության նպատակով։ Եվ որովհետև ամբողջ Անդրկովկասում այդ զենքը սովորության ուժով անբաժանելի էր մարդուց, տիրակալները հանդուրժում էին այն կրել։ Ատրճանակ ու հրացան XIX դարում հայերը գործածում էին սակավ պարագաներում, իսկ Արևմտահայաստանում՝ շատ հազվագյուտ։

Հայաստանում որպես զենք պահպանվում էին հնագույն մահակը, մական-նիզակը, պարսատիկը, դաշույնը, պարանը և օղապարանը։ XIX դարում տակավին նետ-աղեղի գործածություն է դիտվել Սասունում։ Ընդ որում նշվածներից մահակները, հովվական կենցաղում օգտագործելուց բացի, գործի էին դրվում նաև կռիվների ժամանակ։ Մահակների գնդաձև ծայրերին գամեր խփելով՝ այն գուրզաձև զենքի էին նմանեցնում։ Մական-նիզակներն օգտագործվում էին նիզակախաղերի ժամանակ։ Օղապարանով երբեմն կենդանիներ էին որսում։ Պարանը որոշ տեղերում ծառայում էր լախտախաղերի համար, որոնք պարանամարտի իսկական արտացոլումն էին հանդիսանում։ Իսկ պարսատիկն այսօր էլ մանկա-պատանեկան խաղալիք է, որով XIX դարի բարեկենդանի տոներին թաղակռիվներ էին կազմակերպում։ Պարսատիկն օգտագործվում էր նաև հովվական կենցաղում։

Թեև հայերը զենքեր գործածելու իրավունքից զրկված էին, այնուամենայնիվ զինագործության արհեստի և արվեստի մեծագույնս իրենց ձեռքն էին պահում՝ կատարելով պարսիկների, Թուրքերի, քրդերի և այլոց պատվերները։ Կայծքարային ատրճանակների և հրացանների արծաթագործական նախշեր կատարելիս նրանք երբեմն գաղափարագիր զարդեր էին ստեղծում, որոնք վարպետների անուն-ազգանվան սկզբնատառերն էին ներկայացնում։

Միջնադարյան Հայաստանում, սակայն, դրությունն այլ էր։ պետության կամ իշխանական իրավասության և հովանավորության տակ գտնվող զինագործությունը երկրի պաշտպանության գործում մեծ դեր էր խաղում։ Իշխանությունները այդ զենքերը ձեռք էին բերում նաև օտարներից, մասնավորապես պարսիկներից, որոնք ևս զինագործության հմուտ վարպետներ ունեին։

Հին և միջնադարյան Հայաստանում հիմնական զենքերն էին՝ նետ ու աղեղը, պարսատիկը, նիզակը, տեգը, գեղարդը, դաշույնը, Թուրը, սուրը, սուսերը, սվինը, ակը, վաղրը, մուրճը, ճկիռը։ Պաշտպանողական կիրառություն ունեին վահանը, որի նախնական տեսակը տոհմային կարգերում ընտիր փայտից էր պատրաստվում, զրահաշապիկը, երկաթե սաղավարտն ու դիմակը։ Հակառակորդի ամրոցները հարվածով քանդելու համար կային մեքենաներ, որ Ասիայում և Եվրոպայում նույնպես տարածված էին. դրանք հայտնի էին բաբան, էշ և փիլիկուան անուններով։

Հայ պատմագիրները հաճախ անդրադառնալով պարսիկների, արաբների, հռոմեացիների, բյուզանդացիների և այլոց հետ ունեցած ռազմական ընդհարումներին, խոսել են նաև հայկական զենքի տեսակների և կռիվներ վարելու արվեստի մասին։ Այդ նկարագրություններում ցույց են տրված հայկական զորամասերի տեսակներն ըստ զենքերի, բացահայտված են մենամարտեր վարելու ձևերը, պաշտպանության եղանակները և այլն։

Զենքերի վերաբերյալ գրավոր վկայությունները հաստատվում

են հնագիտական նյութերով։ Պեղածո սրերը, թրերը, նիզակաձայրերը, նետասլաքները, վահանները, զրահատեսակների մնացորդները և այլն ճշտում ու լրացնում են պատմագրության տվյալները։ Զենքերի հետ կապված այլ կարգի բազմաթիվ սովորություններ են պահպանել գրավոր աղբյուրները, որոնք վերաբերում են հրամանատարության և ռազմիկների հարաբերություններին, հոգևորականությանն ու կրոնական արարողություններին, ճաշկերույթներին, խաղային վարժություններին, դրոշներին, զինանշաններին և սրանց հետ առնչվող երևույթներին։

Սնունդ

Ինչպես հաստատում են անտիկ և հայրենի գրավոր վկայությունները, Հայաստանում հիմնական սննդանյութերը հանդիսացել են հացը, միսը, ձավարեղենը և կաթնեղենը։ Երկրորդական նշանակություն են ունեցել բուսեղեն և ձկնեղեն կերակուրները։ Մսեղենն ստացվում էր անասնապահությունից (որսորդությունը երկրորդական աղբյուր է հանդիսացել)։

Երկրագործությունն առատ աղբյուր էր հատիկային կերակուրների համար։ Ցորենը, գարին, կորեկը, եգիպտացորենը, լոբազգիները և այլն մշակվում էին Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում։ Ամենուրեք մշակել են յուղատու բույսեր։ Բուսական սննդին են ծառայել բանջարաբուծությունը, կանաչամշակումը, բոստանային մշակույթները, պտղաբուծությունը և այգեգործությունը։ Իբրև օժանդակ միջոց օգտագործվել են վայրի բույսերը, որոնց մի մասն այսօր էլ բանեցվում են որպես աղցան ու բուժամիջոց։ Ձկնեղեն սնունդը հին Հայաստանում պետականորեն կազմակերպված չի եղել. գետափնյա և լճափնյա վայրերում ժողովուրդն ըստ իր հայեցողության ձուկ է որսացել, որը երբեմն իբրև ապրանք՝ ներքին և արտաքին շուկա է հանվել։

Հացը սննդի հիմնական տեսակն է, որի պատրաստման տարբեր եղանակները հայտնի են խոր անցյալից։ Լավաշն ամենաընդհանրացած ու սիրված հացատեսակն էր։ Այն թխվում էր թոնրի մեջ։ Հունցելը, գնդելն ու թխելը տանտիկինը մենակ էր կատարում։ Բայց բնորոշ էր նաև 2—4 կնոջ համագործակցությունը՝ աշխատանքի բաժանմամբ։ Այն բոլոր շրջաններում, ուր հացը կարելի է երկար պահել, մեծ քանակությամբ թխելու համար հրավիրում էին ազգակից կամ հարևան կանանց։ Անցյալում կային հացթուխ կանայք, որոնք հացարար անունն էին կրում. նրանք վարձով թխում էին ունևոր գերդաստանների հացը։

Լավաշից բացի թոնրի մեջ թխում էին նաև հաստ, երկարաձև

և կլոր հացատեսակներ, ծիսական բոլոր հացերը՝ գաթա, տարի, վասիլներ և այլն։ Անասնապահներն ամառանոցներում սաճի վրա հաստ լավաշ էին թխում։

Հացի և մյուս սննդամթերքների տարատեսակները տարվա տարբեր սեզոններում շրջանառության մեջ դնելու նպատակով՝ հայ ժողովուրդը ստեղծել է պահածոյացման բազմազան ձևեր։ Այսպես. միսը պահածոյացվում էր սեփական յուղի մեջ սառը տեղ պահելով (տհալ) և ապխտելով, ձուկը՝ չորացնելով և աղը դնելով, պանիրը՝ աղաջրով կամ պանիրն ու լորը կճուճով մոխրի մեջ թաղելով և տիկերի մեջ պահելով, մածունը՝ քամելով, կարագն ու չոր սերը՝ քամած մածնի մեջ դնելով, թանը՝ չորթանի ձևով, լավաշ հացը՝ արևի տակ չորացնելով, խաղողը, ձմերուկը և հատապտուղները՝ հով նկուղներում կախելով, խնձորը՝ չոր հողով, խաղողը և ընկույզի միջուկը՝ շարոցով, դեղձը՝ ալանի անելով, շաղգամը, գազարը, կաղամբը և վայրի արմատապտուղները՝ գետնի մեջ թաղելով՝ բոլոր վայրի և մշակովի բանջարեղենները՝ թթու դնելով և այլն։

Սննդամթերքների տարատեսակների վերաբերյալ բավական վկայություններ կան մատենագիրների երկերում։ Հիշատակված կերակուրներից են՝ մսեղեն, ընդեղեն, բանջարեղեն, կաթնեղեն, ձկնեղեն ճաշերը։ Այդ տվյալներից ակնհայտ երևում է, որ ազգային կերակուրներն իրենց անուններով և բովանդակությամբ մեզ են հասել աննշան փոփոխություններով և այժմ կազմում են հայկական խոհանոցի հարուստ տեսակները։

Հին Հայաստանում կերակուրների մի մասի պատրաստումը կապված է եղել զանազան ծիսակատարությունների հետ։ Այդ կերակուրները մեծ մասամբ եփվում էին դրսում՝ մեհյանների, սրբավայրերի, վանքերի ու եկեղեցիների մոտ և նվիրված էին գլխավորապես երկրագործությունն ու անասնապահությունը հովանավորող աներևույթ ուժերին։ Հնագույն ծիսական կերակուրներից էին հերիսան, խաշը և կաթնապուրը։ Հերիսան նվիրված էր հատիկամշակությանը, կաթնապուրը՝ կաթնամթերքների առատության ապահովմանը և խաշը՝ անասնապահության հաջողությանը։ Դրանով էլ պետք է բացատրել, որ այս կերակուրները մեր օրերում էլ մի տեսակ ծիսական բնույթ ունեն, թեև վերջինիս հին էությունը չի գիտակցվում։ Խաշը և հերիսան ընտանիքում գրեթե երբեք առանց հյուրերի չեն վայելում։ Այդ կերակուրները XIX դարում ամենապատվավորն էին համարվում նաև համայնքային բնույթի կոլեկտիվ աշխատանքներ կատարելիս և այլ դեպքերում։

Մի շարք պատմա-ազգագրական պարագաների թելագրանքով տղամարդիկ և կանայք առանձին-առանձին էին ուտում. նախ կերակրվում էին տղամարդիկ, ապա կանայք՝ երեխաների հետ։ XIX դարի երկրորդ կեսին քաղաքային հարուստ ընտանիքներում կանանց ու տղամարդկանց համատեղ ճաշելու սովորությունը դարավերջին արդեն ընդհանրացել էր։ Գյուղական միջավայրում համատեղ ուտելու սովորությունն ակավեց փոքր ընտանիքներում և ապա ընդհանրացավ XX դարի առաջին կեսին։ Հարսանեկան հանդեսների ժամանակ տղամարդիկ առանձին սեղաններ էին գրաղեցնում, կանայք՝ առանձին։ Տանը և հասարակական ճաշկերույթների ժամանակ քաղաքաբնակներն օգտվում էին առանձին, իսկ գյուղերում՝ ընդհանուր ամանից։ 1940-ական թվականներից սկսած վերջին ձևը տեղի տվեց։

Ընտանիքում և դաշտային աշխատանքների ժամանակ օրվա ուտելու գլխավոր պահերն էին ակրատաղ (ակրաա), ճաշը և ընթրիքը, թեև երկար օրերին չորրորդ անգամ ուտելը ևս սովորական էր։ Գյուղական շատ շրջաններում ճաշը ակրաստի ժամին էին ուտում, իսկ արհեստավորական որոշ շրջաններում՝ երեկոյան։

Այգեգործական շրջաններում գինին և լեռնային շրջաններում օղին ընտանիքներն առանձնապես օգտագործում էին հյուրընկալությունների ժամանակ։ Կանայք և պատանիները խմելու սովորություն չունեին*։ Հասարակական ճաշկերույթների ժամանակ խնջույքի կառավարիչը երկարապատում բաժակաճառ ասելու սովորություն ուներ։ Յուրաքանչյուր կենաց առաջարկելիս գրեթե ամեն ոք իրեն իրավունք էր վերապահում լրացուցիչ խոսք ասել։ Այդ ճառերը անցյալում հաճախ հասարակական և կրոնական բնույթ էին կրում։ Խնջույքը հնարավորություն էր ընձեռում շոշափել համայնքներին հետաքրքրող բազմաթիվ հարցեր, որոնք հետո կիրառվում էին։ Ահա այդ սովորություններից են գալիս այն երկարաշունչ բաժակաճառերը, որոնք այժմ ասվում են հարսանեկան հանդեսներում։

— * Կանայք խուսափում էին հասարակության մեջ խմել։ Սովորաբար նրանք իրենց բաժակը մատուցում էին տարեց և հարգալից տղամարդ բարեկամներին.

ԵՐՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂ

Ընտանեկան կենցաղը մինչև XIX դարը

Հասարակությունը երկարատև փոխհարաբերությունների ընթացքում մշակում է իր համար վարվելակերպի անթիվ նորմեր, որոնց մի զգալի մասը վերածվում են կենցաղային առանձին բնագավառները կարգավորող սովորույթների, բանավոր օրենքների։

Կանոններով առաջնորդվելը հատուկ է եղել բոլոր երկրների տոհմերին ու ցեղերին։ Անգիր շրջանում կանոնները մշակվել և կիրառվել են բանավոր խոսքի միջոցով։ Դրանք ընդգրկում էին հասարակական կյանքի բոլոր բնագավառները և կարգավորում էին գոյություն ունեցող փոխհարաբերությունները։ Ռազմական գործի, տնտեսության, ամուսնա-ընտանեկան սովորույթների, սեռընդաճի ու դաստիարակության, պաշտամունքի և բազում այլ հարցեր կարգավորող տղամարդիկ ու կանայք բանավոր կանոնները հասցնում էին տոհմի ու ցեղի անդամներին։ Տոհմերի ու ցեղերի առաջնորդները հանդիսանում էին այդ բոլոր կանոնները կիրառողները, պահպանողներն ու զարգացնողները։ Տոհմացեղային հասարակությունից անցնելով ստրկատիրական և ավատատիրական կարգերին, բանավոր կանոնները մեծ փոփոխություններ են կրում։ Գրավոր խոսքի շրջանում բանավոր կանոնների կարևորագույն մասերը գրի են առնվում, իսկ երկրորդական նշանակություն ունեցող կանոնները սովորույթի ուժով մնում են մարդկանց հիշողության մեջ ու հարատևում մինչև մեր օրերը։

Հայկական հնագույն բանավոր կանոնների մի մասը, թափանցելով պատմագիրների երկեր, հասել է մեզ։ Գրի առնվելով քրիստոնեության շրջանում, դրանք ենթարկվել են ժամանակի գաղափարական ազդեցությանը և կրել զգալի փոփոխություններ։ Անաղարտ են մնացել միայն այն կանոնները, որոնք քրիստոնյա օրենսդիրների կողմից վերամշակման չեն ենթարկվել, այլ գրանցվել են որպես արգելված-մերժված սովորույթներ։ Այսպիսով, վաղ

միջնադարյան հայ գրականության մեջ առկա են թե՛ անմշակ, այսպես կոչված հեթանոսական կանոններ և թե՛ վերամշակված՝ քրիստոնեական կանոններ։

Վաղ միջնադարում մեզանում մեծ մասամբ օգտագործել են քրիստոնեական եկեղեցու՝ տիեզերական դարձած կանոնները։ Այնուհետև երևան են գալիս բուն հայկական գրավոր կանոնները, որոնց առաջին գրի առնողները եղել են Գր. Լուսավորիչը, Ս. Պարթևը, Հովհ. Մանդակունին և ուրիշներ, իսկ VIII դարում այս հեղինակների գործերի, Աշտիշատի և Շահապիվանի ժողովների կանոնների հիման վրա Հովհաննես Օձնեցին կազմել է առաջին հայկական «Կանոնագիրք» ժողովածուն, որը և հասել է մեզ։ Այդ ժողովածուի տարբեր ձեռագրերում և հրատարակություններում կան ազգագրական հարուստ տվյալներ, որոնք վերաբերում են ընտանիքին, ամուսնությանը, վարք ու բարքին, հեթանոսությունից անցած կրոնական ծեսերին ու սովորույթներին և այլն։

Ընտանեկան հարաբերությունները, որպէս այդպիսիք, կանոնագրերին քիչ են հետաքրքրել, սակայն նրանք անուղղակիորեն անդրադարձել են նաև ընտանեկան որոշ հարցերի, որպիսիք էին՝ ընտանիքի անձնակազմի արյունակցական-սերնդական կապերը, ծնողների և զավակների իրավունքներն ու պարտականությունները, ամուսնական հավատարմությունը, սերնդաճը, ամուսնության թույլատրելիության հին ու նոր պայմանները, որբությունը, որդեգրությունն ու խնամակալությունը, կնոջ վիճակը, վերնախավերում դայակ, ծառա ու հարճ պահելու սովորությունները և այլն։ Այդ բոլորից ակնհայտ է դառնում տղամարդու գերիշխանությունը կնոջ և զավակների նկատմամբ, որով և ամուսնալուծության դեպքում երեխաների դաստիարակությունը կնոջը (մորը) չէր վերապահվում։

Հայ պատմագրությունն ընտանիքի և ընտանեկան կենցաղի վերաբերյալ խիստ սակավ տեղեկություններ է ավանդել։ Այս նյութերի միջոցով դժվար է պարզել, օրինակ, մեծ ու փոքր ընտանիքների ձևերը։ Յուրաքանչյուր հեղինակ բազմիցս կրկնելով «ընտանիք» բառը, չի նկարագրում նրա կազմը, նրա անդամների իրավունքներն ու պարտականությունները, ներքին փոխհարաբերությունները, աշխատանքի բաժանման, ընտանեկան բաժանքի և բազմաթիվ այլ հարցեր։ Բայց կան հեղինակներ, որոնք որոշ չափով լրացնում են այդ պակասը. օրինակ՝ Հովհան Մանդակունին V դարի վերջերին ակնարկել է եռասերունդ ընտանիք։ Իբրև կաթողիկոս, նա չի հանդուրժում բազմակնության դեպքերը, որ,

հավանորեն, իր օրոք գոյատևում էին. մի կին, մի ամուսին՝ այս է նրանց սկզբունքը, ընդ որում ամուսինը պետք է համարվի կնոջ գլուխը, նրա փառքը և օրենքը։ Նա քարոզում է հավատարմություն ամուսինների միջև։ Կնոջն ատելը՝ անձնատպանություն, իսկ եղբորն ատելը մարդասպանություն է համարում։ Աստծու առջև չար են բոլոր նրանք, ովքեր չքավորության կամ այլ առիթներով ատում են իրենց զավակներին։ Չի հանդուրժում, երբ գորովագին հորը տանջում է անառակ որդին և ընտանիքում խարդախություն է տիրում։ Ընդունելով, որ կինը բացարձակ իրավազուրկ չի կարող լինել, նա զգուշացնում է, որ ամուսնու թշնամական վերաբերմունքը կնոջ մեջ նույնպիսի հակակրանք է առաջացնում. հետևապես առաջարկում է տղամարդու իրավունքներն ի չարը չգործադրել։ Երեխաների դաստիարակությունը համարում է ընտանիքի մեծերի առաջնահերթ խնդիրը։

Եղիշեն չի հանդուրժում պարսիկներին, որոնք ստիպում են հավատափոխ լինել և ընդունել բազմակնությունը՝ հանուն արագ աճման գաղափարի։ Կ. Գանձակեցին զայրույթով է խոսում բարոյական նորմերը խախտող անձանց մասին։ Ագաթանգեղոսը թագավորական ընտանիքը ներկայացրել է ծառաներով և սպասարկուներով հանդերձ։ Ղ. Փարպեցին գրում է Նորահարսի ամոթխածության և իր առագաստի մեջ մնալու, որոշ ժամանակ այլոց չերևալու մասին։ Որոշ հեղինակներ ակնարկել են որդեգրության, դայակ և ստնտու ունենալու, ամլության և նույնիսկ միայնակ մայր լինելու մասին։ Հովհան Մանդակունին ակնարկ ունի մեծահարուստ տների, նրանց գանձերի, շարժական և անշարժ գույքերի, անասնապահությամբ ու դաշտամշակությամբ զբաղվելու և բարձր հարկեր վճարելու վերաբերյալ։ Լաստիվերցին վկայել է ամուսնու մահից հետո կնոջ երկրորդ ամուսնությունը տանու ծառայի հետ։ Ընդհանուր առմամբ վաղ շրջաններում ընտանիք բառը գործածել են շատ գրողներ և հաճախակի։

Բուն ընտանիքի և նրա կենցաղի մասին ուշագրավ նկարագիր է թողել XVII դարի պատմիչ Զաքարիա սարկավագ Քանաքեռցին։ «Պատմութիւն պարոն Այվազին և տան նորա» խորագրի տակ նա ներկայացրել է 1650—1690-ական թվականների գերդաստանի կենցաղը Կարբիում։ Նկարագիրն ընդգրկում է երեք սերունդ՝ Հակոբջանը, նրա երեք արու զավակները և վերջիններիս 10 արու զավակներն իրենց կանանցով ու զավակներով, որոնց թիվը 30-ից ավելի է եղել։ Գերդաստանը պատմիչն անվանում է տուն, իսկ նրա բաղկացուցիչ մասերը՝ ընտանիք։ Տան նահա-

պետերը եղել են Հակոբջանը, նրա ավագ որդի Տոլվաթ-Բեկը և սրա ավագ որդի Այվազը։ Տոլվաթի մահից հետո կանանց դեկավարությունը շարունակում էր մնալ նրա կնոջ՝ Մարիամի ձեռքին, իսկ տղամարդկանց կառավարումն անցել է Այվազին։ «Ոչ ոք ասէր վասն իւր աւագ գոլ, կամ մեծ, կամ առաջին, ամենայն արուքն կային հրամանաւ պարոն Այվազին, և կանայքն կային հրամանաւ բարեպաշտօն և աստուածապաշտ մօր նորա Մարիամու՝ հլու և հպատակ, հնազանդութեամբ և խոնարհութեամբ, և ամենայն բարեձևութեամբ»։

Այս վաճառականական տունը Կարբիում հայտնի է եղել իր հարստությամբ։ Այն մշակել է դաշտեր, այգիներ ու բուրաստաններ, կառուցել է մեծ ջրամբար, հեռվից բերել խմելու ջուր, զբաղվել է խաշնարածությամբ, խոշոր եղջերավոր անասուններ, ձիեր ու ջորիներ է բուծել և, միաժամանակ, առևտրական կապեր պահպանել Անդրկովկասի, Հունաստանի ու Պարսկաստանի քաղաքների հետ։ Այդ բոլորը ցույց են տալիս, որ պարոն Այվազի ընտանիքում ապրելիս են եղել ծառաներ, հոտաղներ, հովիվներ ու սպասարկուներ, որոնցով էլ բնորոշվում է խսկական գերդաստանը։

Ա. Դավրիժեցին մոտավորապես մի այդպիսի ընտանիք է մատնանշել Տիգրանակերտում, բայց չի նկարագրել։ Նա ունի նաև մանր ակնարկներ։ Իսկ Զաքարիա Ագուլեցին որոշ մանրամասնություններ է հաղորդել իրենց ընտանիքի և ընդհանրապես բաժանման վերաբերյալ։

Հին հայկական ընտանիքի և ժառանգական իրավունքի մասին ուշագրավ տեղեկություններ են պահպանվել Քսենոփոնի և Պրոկոպիոս Կեսարացու երկերում։ Քսենոփոնը արմեն թագավորի ընտանիքի՝ լեռներում թաքնվելու, Կյուրոսի կողմից գերի բռնվելու և ապա դատվելու մասին խոսելիս բացահայտում է այդ գերդաստանի ներքին կապերը։ Առաջ բերենք Կյուրոսի և հայոց թագաժառանգի երկխոսությունը.

«Դու ևս, ո՞վ Տիգրան,—ասում է Կյուրոսը,—ասա՛ ինձ, ո՞րքան կվճարես, որպեսզի ետ ստանաս կնոջդ։ Եվ Տիգրանը (թագավորի որդին), որը նոր էր ամուսնացել և շատ էր սիրում իր կնոջը, ասաց՝ «Ես, ո՞վ Կյուրոս, իմ անձը գլխովին կտամ, որպեսզի իմ կինը երբեք ծառա չլինի»։

«Դու, Տիգրան,—ասում է Կյուրոսը,—ա՛ռ կնոջդ, ես չեմ համարում որ նա գերի է բռնվել, որովհետև դու երբեք չես լքել մեզ։ Դու ևս, ո՞վ Արմենների թագավոր, տար կնոջդ ու զավակներիդ առանց որևէ վճարի, որպեսզի նրանք տեսնեն, որ ազատ վերադառնում են քո մոտ»։ Այս խոսակցությունից հետո, խանդից դրդված, թագավորազն Տիգրանը իր կնոջը հարց է ուղղում, թե «քեզ... ո՞վ արմենուհի, թվո՞ւմ էր..., որ Կյուրոսը գեղեցիկ է»։ «Վկա է աստված,—ասաց կինը,—որ ես նրան չէի նայում»։ «Հապա ո՞ւմ էիր նայում»—հարցրեց Տիգրանը։ «Վկա է Արամազդը,—ասաց կինը,—որ ես նրան էի նայում, որ ասաց թե իր անձը գլխովին կտա, որպեսզի ես ծառա չդառնամ»։

Ուշագրավ է, որ թագավորազն Տիգրանը Կյուրոսի բանակ է մեկնում կնոջ հետ։ Իսկ կինը, որ արիաբար կռվել էր, Կյուրոսի կողմից զարդ-նվերների է արժանացել։

Ամուսնության խնդրում կարևոր է Քսենոփոնի այն դիտողությունը, թե արմենները ու խալդայները հաշտ ու խաղաղ պայմաններում հնարավորություն կունենան հաստատել խնամական կապեր։ Վերոհիշյալ փաստերը ցույց են տալիս, որ արմենների ընտանիքը պատրիարխալ սկզբունքներով էր օժտված։

Քսենոփոնի, իբրև ականատեսի, վկայություններից երևում է, որ հայ ընտանիքն ի բնե հյուրասեր և օտարականների համար գթառատ է եղել։ Հենց որ հայ գյուղապետը վստահում է նույնիսկ իրեն ձերբակալության մեջ պահող Քսենոփոնին, լիառատ կերուխումի է արժանացնում հույն զինվորներին, թաղված կարասներից հրամցնում անուշահամ գինիներ։ Այդպիսի ուշադրության են արժանանում բոլոր այն զինվորները, որոնք Հայաստանի ծանր ձմռան պայմաններում հյուրընկալված են լինում արմենների տներում։ Քսենոփոնը «որ գյուղ էր մտնում՝ գնում էր գյուղերում եղողների մոտ և ամեն տեղ գտնում էր նրանց կերուխում անելիս և ուրախ։ Եվ ոչ մի տեղից բաց չէին թողում՝ մինչև չմատուցանեին նրանց ամենաընտիր կերակուրները։ Չկար մի տեղ, ուր չդնեին սեղանի վրա ոչխարի, այծի, խոզի, հորթի ու հավի միս և մեծ քանակությամբ գարու և ցորենի հաց։ Երբ մեկը մտերմաբար կամենում էր մի ուրիշի կենացը խմել, քարշ էր տալիս նրան կարասի մոտ, և այնտեղ պետք է խմեր, կռանալով ու ծծելով եղան նման»։ Ապա ավելացնում է, որ հյուրերին սպասարկում էին «արմենների երեխաները բարբարոսական զգեստներով»։

Անգնահատելի է Պրոկոպիոս Կեսարացու ծառայությունը։ Նա տվյալներ է հաղորդում հայկական ընտանեկան հարաբերությունների և մասնավորապես ժառանգման իրավունքի մասին։ Հեղինակն առաջ է բերել Հուստինիանոս կայսեր 535 թվականին հրապարակված «Հուստինիանոս կայսեր էդիկտը հայոց ժառանգական իրավունքի մասին» խորագրով, ապա՝ 536 թ. հրապարակած

«Հուստինիանոս կայսեր 21-րդ նովելլան՝ հայոց ժառանգական իրավունքի մասին»։ Ինչպես առաջինի, այնպես էլ երկրորդի նախաբանում Հուստինիանոսը դատապարտում է հայկական օրենքները, որոնց համաձայն կինը սահմանափակ իրավունքներ է ունեցել։ Այնուհետև նա վկայակոչում է այն օրենքները, որոնք կիրառվել են Հռոմեական կայսրության մեջ և պարտադիր էին նաև Հայաստանի համար։

Հայկական սովորութային հայրիրավական օրենքներից թվարկված են հետևյալները. 1. «Ծնողներին ժառանգելու [իրավունք] ունեն միայն տղամարդիկ, բայց ոչ երբեք կանայք»։ 2. Տակավին VI դ. սկզբին հայոց մեջ պահպանված է եղել գնմամբ ամուսնության սովորույթի վերապրուկը։ Այդ սովորույթը դատապարտելով նաև այլ ժողովուրդների մեջ, օրենքն ասում է, թե դա «մարդկային բնության անպատվությունն է, կանանց սեռի ստորացում։ Կնոջը դիտում են որպես ցածր և անպատիվ մի էակի, ամեն մի պատվից զրկված լինելու արժանի, կարծես նա աստծուց չի ստեղծվել և չի մասնակցում սերնդի հարատևմանը»։ 3. Ինչպես երևում է, այդ նույն ժամանակներում Հայաստանում պռույգը կամ օժիտը հարգի չի եղել, կամ եթե ընդունված է եղել, ապա աննշան, ուստի Հուստինիանոսի օրենքն ասում է, «որ կանայք առանց պռույգի չամուսնանան»։

535 թվականին, հրապարակած հրովարտակում ասված է, թե պարտադիր է, որ Հայաստանում «ժառանգելու իրավունքը նույնը լինի, ինչպես թելադրում են հռոմեացիների օրենքները, որ Հայաստանում ժառանգելու իրավունքը տարածվի և՛ տղամարդկանց, և՛ կանանց վրա։ Մենք այդ նպատակով ենք մեր օրենքներն այնտեղ ուղարկել, որպեսզի նման հարցերի կապակցությամբ դիմեն նրանց»։ Այդ հրովարտակի առաջին կետում Հուստինիանոսը կարգադրել է, որպեսզի այն ուժի մեջ մտնի 527 թ. սկսած, երբ ինքը կայսերական գահ է բարձրացել։ Այդ օրենքներին անդրադառնալը, սակայն, շփոթության տեղիք է տալիս, ծագում են վիճելի շատ հարցեր, որոնք և տիպում են կայսերը, որ նա 536 թ. հրապարակեր երկրորդ հրովարտակը։ Վերջինիս նախաբանում կրկնելով նախորդի ընդհանուր միտքը, առաջին գլխում շարադրվում է սահմանված նոր օրենքը. «Արդ, սույն սրբազան օրենքով սահմանում ենք, որ հայերի մոտ ևս ուժ ունենան կանանց՝ ժառանգելու մասին մեր իրավունքը, մեր օրենքները, ոչ մի տարբերություն գոյություն չունենա տղամարդկանց և կանանց միջև։ Ինչպես որ սահմանված է մեր օրենքներով՝ ծնողներին ժառանգելու իրավունքի մասին, այն է հորը, մորը, պապին, տատին և այսպես վերընթաց գծով, կամ էլ վայրընթաց գծով՝ որդուն, դստեր ժառանգելու մասին, ահա այդ նույն կարգով կատարվի նաև հայերի մոտ և Հայաստանում գործող օրենքները ոչնչով չտարբերվեն հռոմեացիների [օրենքներից]» և այլն։ Այս նույն հրովարտակի երկրորդ գլխում Հուստինիանոսն ուղղում է իր 535 թվականի սխալը՝ օրենքները 527-ի վրա տարածելը, նշելով. «...Մենք գտնում ենք, որ անցյալի վրա այն տարածելը ոչ թե կկարգավորեր հարցը, այլ, ընդհակառակը, առաջ կբերեր խառնաշփոթություն։ Այն թող ուժի մեջ մտնի, ինչպես ասացինք, ընթացիկ ինդիկտիոնի սկզբից»։

Հեղինակի գործում հաստատագրված մեր ներքին, պատրիարխալ իրավահարաբերությունները կոտորակված ձևով գրտնում ենք նաև հայկական կանոնական հնագույն գործերի մեջ։ Սակայն Պրոկոպիոս Կեսարացու հաղորդումների բարձր արժեքն այն է, որ նա հայկականին հակադրելով հռոմեականը, երկուսն էլ ներկայացրել է գրեթե ամբողջական վիճակում։

Ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը XIX—XX դդ.

Հայկական ընտանիքի և ընտանեկան կենցաղի վերաբերյալ ստույգ տվյալներ են քաղված XIX—XX դարերի գրավոր ու բանավոր աղբյուրներից։ Դրանց մեջ ամենահուսալին բանահավաքների գրի առած ազգագրական նյութերն են, որ ձեռք են բերվել հատուկ ծրագրերի օգնությամբ։ Դրանց շնորհիվ էլ ազգագրական գիտությունը, XIX դարի վերջերից սկսած, կարողացավ տալ ընտանիքի գիտական բնորոշումը։

Ընտանիքի ձևերից մեկը հայտնի է **նահապետական գերդաստան** անունով, որն իբրև վերապրուկ գոյատևեց միայն գյուղական բնակավայրերում։ Երկրորդը **փոքր** կամ **անհատական ընտանիքն է**, որը գյուղերում մեծամասնություն էր կազմում, իսկ քաղաքներում՝ համատարած էր։

Նահապետական գերդաստանը կամ ընտանեկան համայնքը կազմվել է մայրական տոհմի քայքայումից հետո, երբ հասարակական կյանքի այլ բնագավառներից բացի տղամարդն իր ձեռքն է վերցրել նաև ընտանիքի ղեկավարությունը։ «Ընտանիքի այդ ձևը,—գրում է Էնգելսը,—ցույց է տալիս զուգամուսնությունից դեպի միակնություն» կամ «անցման աստիճան է ներկայացնում խմբամուսնությունից ծագող և մայրական իրավունքի վրա հիմնված ընտանիքի և արդի աշխարհի անհատական ընտա-

նիքի միջև»*։ Նշանակում է, ընտանեկան համայնքի ծագումից մինչև նրա վերջնական կազմալուծումը հազարամյակներ են անցել։

XIX—XX դարերի Հայաստանում մեծ ընտանիքը հայտնի էր գերդաստան անունով։ Այն համապատասխանում էր հին հռոմեական Familia-ին, սերբական և բուլղարական задруга-ին, ռուսական большая семья-ին կամ печище-ին ու дворище-ին, վրացական էրթոբիս սախլի-ին կամ սաէրթո սախլի-ին և այլն։

Ընտանեկան համայնքի ծագման հիմքը որոշ երկրների համար անասնապահական զբաղմունքների խիստ ընդլայնումն էր, որը ջանքերի համախմբում էր պահանջում։ Աշխատավոր ձեռքերի համախմբման տենդենցը ցայտուն կերպով արտահայտվում էր XIX դարի վերջերին կայուն մնացած հայ գերդաստաններում, որոնց կազմում արյունակիցների հետ միասին մտնում էին նաև տանու ծառաները, մշակները, հոտաղները և ժամանակավոր վարձված բանվորները։ Տարակույս չկա, որ խոր անցյալում գերդաստանների կազմի մեջ մտել են նաև գերիները։ Այստեղից էլ Հր. Աճառյանի հավաստումը, թե գերդաստան է նշանակում «ծառաների և գերիների ամբողջությունը» (Արմատ. բառ. Բ, 148)։ Նոր կտակարանի թարգմանության մեջ պահպանված «գերդաստան» բառը գործածվել է ընտանեկան համայնքը ցույց տալու առումով, որտեղ առկա են ծառաներ, աղախիններ և տնտեսներ (Ղուկ. գլ. ժբ. 42—45)։ Ըստ Նոր Հայկազյան բառարանի «գերդաստան» բառի իմաստը նույնն է՝ «այսինքն բնակարան հանդերձ բնակչոք և ամենայն սպասուք. տուն ըստ որում՝ տան ծառայք. ընդոծինք, կարգ պաշտոնեից»։

XIX—XX դարերի հայ գերդաստանի ընդհանուր սեփականությունն էին ներկայացնում՝ մշակելի հողերը, այգիները, բնակելի և անասնապահական շենքերը, ջրաղացները ու ձիթհանները (եթե այդպիսիք կային), անասունները, երկրագործական գործիքները, կահույքն ու ամանները և տնային արհեստների արդյունքները (եթե այդպիսիք կային)։ Ընդհանուր սեփականությանն էր միացվում նաև այն դրամական եկամուտը, որ ընտանիքի առանձին անդամներ վաստակում էին դրսում։ Բացառություն էին կազմում անձնական գործածության իրերը, զենքերը, արհեստավորի գործիքները, առանձին անձանց ձիերը, կանանց օժիտը և գարդերը։ Այս բացառությունները պատահական չէին. գրանցումները հայտորեն մատնանշում էին գերդաստանի տնտեսական միասնության տրոհումը ֆեոդալական և կապիտալիստական հարաբերությունների պայմաններում։

Գերդաստանն ուներ կայուն կազմ, կուռ ղեկավարություն, փոխհարաբերությունները կարգավորող կարգ ու կանոն, որոնք դրսևորվում էին սովորութային իրավունքի միջոցով։

Նայած բնական աճին, գերդաստանի կազմը առանց ընդոծինների հասնում էր 15—50-ի, իսկ առանձին դեպքերում՝ մինչև 70—80 և ավելի հոգու։ XIX դարի առաջին կեսին Հայաստանի երկու հատվածներում էլ գերդաստանները պահպանվում էին։ Այդ դարի երկրորդ կեսին, կապիտալիստական հարաբերությունների արագ զարգացման հետևանքով, Արևելահայաստանում գերդաստաններն արագ քայքայում ապրեցին։ Արևմտահայաստանում այդ պրոցեսն ուժեղացավ նույն դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին։ Արևելահայաստանում դրանց մնացուկները հասան մինչև 1920-ական թվականների վերջերը։ Սակայն այդ գերդաստանները 20—30 հոգուց ավելի չէին։ Նման տնտեսություններում լրացուցիչ աշխատավոր ձեռքերն ավելանում էին ի հաշիվ տարեկան և ժամանակավոր մշակների։ Մինչդեռ XIX դարում առանձին մշակների հետ շատ գերդաստաններ վարձում էին նաև աշխատող ընտանիքներ։ Գերդաստանն, այդպիսով, դասակարգային հասարակության մեջ պահպանում էր շահագործողական տնտեսության իր պատմական դերը։

Գերդաստանի նահապետը նրա ընդհանուր, միանձնյա ղեկավարն էր։ Նրա իրավունքները գրեթե անսահմանափակ էին. նա էր ամբողջ սեփականության տերը և իր ձեռքի տակ ապրող շորս սերունդների ճակատագիրը որոշողը։ Նրա իրավունքն էր՝ խրախուսել գերդաստանի օգտին գործող անձանց և պատուավել ու պատժել նրա շահերի դեմ գործողներին։ Սովորույթներով նրան իրավունք էր վերապահված՝ ժառանգաբաշխել անհնազանդ զավակներին կամ թոռներին և հեռացնել ընտանիքից։ Այս իրավունքներն առանձնապես խստացան կապիտալիստական հարաբերությունների զարգացման շրջանում, երբ գերդաստանի առանձին անդամներ դրամական վաստակ ձեռք բերելով քաղաքներում, հրաժարվում էին այն միացնել ընտանիքի ունեցվածքին, խախտում էին բարոյական սահմանված նորմերը։

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին բանահավաքները ամենուրեք մատնանշում էին գերդաստանի նահապետների

* Ֆ. Էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1948, էջ 77։

երբեմնի բարձր հեղինակության անկումը, որը կապիտալիստական հարաբերությունների հետևանք էր, հետևապես անհատական, ինքնուրույն ընտանիքների դերի բարձրացումը։

Ընտանեկան համայնքի մեջ նահապետի օգնականը նրա կինն էր։ Վերջինս զբաղվում էր առտնին կենցաղի կարգավորմամբ։ Բարոյական նորմերի պահպանման խնդրում կանայք լիովին ենթարկվում էին նրան։ Մեծ մոր վրա էր դրված կանանց աշխատանքային դաստիարակությունը՝ տվյալ գերդաստանի սովորություններին համապատասխան։ Աղջիկներին և նորատի հարսներին նա սովորեցնում էր կանացի աշխատանքի բոլոր ձևերը՝ հաց թխելը, կերակուր, կաթնամթերքներ պատրաստելը և այլն։

Ազգի մեծից ու ավագ որդուց հետո նահապետի կինը ամուսնու գլխավոր խորհրդատուներից մեկն էր։ Նա մեծ դեր էր կատարում գերդաստանի հարաբերությունները հավասարակշռության մեջ պահելու տեսակետից։ Նա, նմանապես, ամուսնու լրատուն ու լրատարն էր, որով ուժեղանում էին ղեկավարի և ենթակաների կապերը, վերացվում գերդաստան թափանցող արտաքին աննպաստ միջամտությունները և այն տրոհող տրամադրությունները։

Ամուսնու մահից հետո թեև նահապետի պարտականություններն անցնում էին ավագ որդուն և ղեկավարման իրավունքներ էին շնորհվում վերջինիս կնոջը, այնուամենայնիվ պահպանվում էին մեծ մոր ընդհանուր հսկողական իրավունքները։

Ինչպես ամուսնու կենդանության օրոք, այնպես էլ նրա մահվանից հետո նահապետի կինը մեծ հեղինակություն էր վայելում։ Նրանից չէին երկյուղում, այլ հարգում էին, սրտաբացությամբ խորհրդակցում նրա հետ և ստանում իրենց հետաքրքրող հարցերի պատասխանը։

Մեծ մոր մահից հետո նահապետի օգնականը ավագ որդու կինն էր դառնում, որը լիովին ժառանգում էր սկեսրոջ պարտականությունները։

Ընտանեկան համայնքի տնտեսական հաջողությունների պայմաններից մեկը աշխատանքն ըստ սեռի ու տարիքի բաժանելն էր։ Տանուտերը, բացի ընդհանուր ղեկավարությունից, ստանձնում էր նաև արտագերդաստանական հարաբերությունների կառավարումը և երբեմն էլ՝ առևտրի կազմակերպման գործը։ Որդիներից մեկը, հակումների համաձայն, ղեկավարում էր

երկրագործական կամ այգեգործական աշխատանքները։ Ցանքի և բերքահավաքի սեզոններում նա կազմակերպում էր երկու սեռի շափահաս բոլոր անդամների աշխատանքները. կանայք նախապատրաստում էին սերմացուները, իսկ տղամարդիկ՝ կատարում ցանքը։ Բերքահավաքին և կալոցին մասնակցում էին բոլորը։ Անասնապահների աշխատանքները հսկում էր տանուտիրոջ զավակներից մեկը, որը երբեմն դառնում էր ավագ հովիվը։ Շատ գերդաստաններ ունենում էին ներընտանեկան տնայնագործներ՝ շալագործ, դերձակ, ատաղձագործ։ Բրդի մշակումն ամբողջապես կատարվում էր կանանց և աղջիկների ձեռքով, որը ղեկավարում էր մեծ մայրը։ Սննդամթերքների մառանի բանալիների տրցակը և բաշխման իրավունքը նահապետի կնոջն էր պատկանում. բանալին նրա իրավունքների խորհրդանիշն էր հանդիսանում։ Նախապես խորհրդակցելով ամուսնու հետ, նա, սովորության համաձայն, կատարում էր կանանց աշխատանքի բաժանումը։ Ավագ որդու կինը, սովորաբար, սկեսուրի անմիջական օգնականն էր։

Հայկական ընտանեկան համայնքը հազարամյակների ընթացքում մշակել էր իր անդամների իրավահարաբերությունները կարգավորող բանավոր կանոններ։ Գիտնականների ճիշտ դիտողությամբ, դրանց մեջ ամենաէականը երկու սեռերի փոխհարաբերության հարցն էր և ապա՝ ավագության կարգը։ Քանի որ ընտանեկան համայնքը գոյացել է մայրական տոհմի անկման և հայրական իրավունքի հաղթանակի հիման վրա, ապա, էնգելսի խոսքերով «մայրական իրավունքի տապալումը կանացի սեռի համաշխարհային պատմական պարտությունն էր»*։ Այդ պարտությունից սկսած մինչև գերդաստանների քայքայումն ու վերացումը կինը համարվում էր տղամարդու հլու-հպատակը։ Դասակարգային հասարակության մեջ այդ ենթակայությունն ավելի շեշտակի բնույթ ստացավ և կնոջ իրավունքները սահմանափակվեցին կյանքի բոլոր բնագավառներում։ Աղջկա ծնունդը գերդաստանում դժբախտություն էր համարվում։ Աղջիկները մինչև ամուսնությունը, կանանց համեմատ, որոշ ազատություն ունեին, բայց պատանիների համեմատ՝ ճնշված էին։ Աղջիկն իրավունք չուներ մասնակցել պատանեկան խաղերին և հասարակության մեջ զուսպ ու ամոթխած էր։ Ամուսնության հետ կապված ծեսերը նրան դնում էին չխոսկանի դրության մեջ։ Հարսանիքի օրը նա հագնում էր ծանր զգեստներ։ Գլխի ծանր հարդարանքները,

* Ֆ. Էնգելս, Նշվ. աշխատ., էջ 75։

որոնցով կապվում էին քիթն ու բերանը, օրինականացնում էին ջիսոսկանության հնամենի սովորությունները։ Տղամարդը տնտեսական և հասարակական հարցերում կնոջ հետ հաշվի չէր նստում։ Նա հաշվետու էր միայն նահապետին։ Կինը նրա համար սերունդ աճեցնող էր։ Երեխաները հոր սեփականությունն էին համարվում։ Այս իմաստով էլ շատ դժվար էր ամուլ կնոջ բարոյական դրությունը, որի նկատմամբ երբեմն որոշ գերդաստաններում կիրառվում էր նիիոգայի հայտնի սովորույթը։ Կինը ամուսնու անունը չէր տալիս, իսկ ամուսինը նրան կանչում էր հոր անունով (Մինասի աղջիկ) կամ հայրենի գյուղի անունով (աշտարակցի)։ Կանայք տղամարդկանց ներկայությամբ երեխաներին կերակրելու իրավունք չունեին։ Սովորույթը դատապարտում էր ծնողներին՝ ընտանիքի անդամների ներկայությամբ երեխաներին գրկելու և գուրգուրելու համար։ Տղամարդիկ և կանայք ճաշում էին առանձին-առանձին. նորահարսները սկեսուրի հետ ճաշելիս երեսները քողով չէին ծածկում։ Տղաների և աղջիկների ամուսնությունը հիմնականում որոշում էր նահապետը՝ կնոջ հետ մասնակիորեն խորհրդակցելուց հետո։ Ավագության կարգի ամեն մի խախտում դատապարտվում էր։ Կրտսերները ավագների ներկայությամբ չէին նստում, իսկ նահապետի թույլտվության պարագայում առաջնորդվում էին ավագության կարգով։ Նահապետը գերդաստանի գործերի կառավարման ընթացքում հազվադեպ պարագաներում էր հրավիրում ընտանեկան խորհուրդ։ Գերդաստանում խստորեն պահպանվում էին բոլոր ծիսական կարգերը, որոնք իրենց հերթին կանանց և կրտսեր տղամարդկանց՝ ավագների նկատմամբ հնազանդ պահելուն էին ծառայում։ Այդ ծեսերից էին՝ նահապետի և սկեսրայրների ոտքերը լվանալը և սրբելը, բոլորի ձեռքերին ջուր ածելուց հետո դրանք համբուրելը, սկեսրայրին՝ ոտքերը շփելով քնեցնելը, մեծերին ողջունելիս կանանց խոնարհվելը և ձեռքերը համբուրելը, նահապետի մորուքից ավելի կարճ մազեր պահելը, տոներին նահապետին ումեծ մորը մեծարելը և նրանցից ընծաներ ստանալը և այլն։

Գերդաստանն իր մարդկանց և գույքին համապատասխան ունենում էր շենքերի մեծ համալիր։ Վերջինիս նախնական պլանավորման մեջ նախատեսվում էին ապագա բաժանվող անհատական ընտանիքների բնակարանները՝ ելմուտի հեռանկարներով։ Այդ համալիրի մեջ թոնրատունը, ինչպես ասվել է, ամենակարևոր բաժանմունքն էր։

Ամբողջ գերդաստանի անկողինները մի տեղ ծալք էին դնում կամ տեղավորում պատի մեջ բացված պահարանում։ Դա գերդաստանի միասնության խորհրդանիշն էր. ծալքն ըստ խմբերի կամ ըստ զույգերի բաժանելն ընտանիքի մեջ տրոհումն սկսվելու նշանն էր համարվում։ Հարևաններն այս երևույթը համեմատում էին հղիության հետ («Մարգարի տունը ծանդրուտք է», շուտով բաժանք է լինելու)։

Դարավոր ավանդությունների շնորհիվ գերդաստանը յուրաքանչյուր անձին կենտրոնաձիգ ուժով պահում էր իր մեջ՝ իբրև անբաժանելի մասնիկ։ Եվ թեպետ XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբին այդ ընտանիքն արդեն հիմնականում կորցրել էր իր դերը, այնուամենայնիվ նրա տրոհումն ու բաժանքը ծանր ազդեցություն էր ունենում ոչ միայն նահապետի ու նրա կնոջ, այլև հենց բաժանվողների վրա։ Ժողովրդական ասացվածքներում գերդաստանի բաժանումը մահու չափ ծանր էր համարվում, որովհետև նրանից պոկվում էին կարծեցյալ անբաժանելի մասնիկները, որով քայքայվում էր մեծ տնտեսությունը։ Հնագույն սովորույթի համաձայն բաժանքը պետք է տեղի ունենար նահապետի ու նրա կնոջ մահից հետո։ XIX դարի վերջերին ազգագիրների աչքի առջև բաժանքն արձանագրվում էր նաև նահապետի ու նրա կնոջ կենդանության օրոք։ Կապիտալիստական հարաբերությունների հետևանքով գերդաստանում ուժեղանում էին բաժանման տենդենցները։ Սկզբնական շրջանում նահապետը գերդաստանը քայքայողներին դեռևս կարողանում էր զրկել ժառանգական իրավունքներից։ Բայց նահապետական գերդաստանի քայքայման պատմական պրոցեսը ոչ մի արգելքով չէր կարող կանխվել։ Չկարողանալով կասեցնել անխուսափելին, երբեմն նահապետը ինքը, ազգի մեծերի հետ խորհրդակցելով, բաժանքն իրականացնում էր իր հայեցողությամբ։ Սովորույթի համաձայն, կրտսեր որդին նահապետից չէր բաժանվում. հայրն այս որդու հետ վերցնում էր հին տան թոնրատունը կամ գոմն ու օդան և մնացածը բաժանում էր առանձնացող զավակներին, թոռներին ու մյուսներին։ Նահապետի ընտրած բնակարանային, հողային ու գույքային այլ ունեցվածքները առանձնացնելուց հետո, մնացածները գյուղի ավագի և սպիտակամորուսների ներկայությամբ բաժանվում էին վիճակահանությամբ։ Ապա բաժանքի արարողությունը սրբագործվում էր հայրական օջախից կրակը նորաստեղծ տները տեղափոխելու հնամենի սովորույթով։

Ընդհանուր առմամբ նահապետի մահից հետո նրա եղբոր

կամ ավագ որդու ղեկավարած ընտանիքի բաժանքն էլ այդ կարգով էր տեղի ունենում, միայն այն տարբերությամբ, որ տան գլխավոր մասերը մեծին հատկացնելը բաժանվողների հայեցողությանն էր թողնվում։

Ինչպես հավաստում են գրավոր նյութերը, մեզանում լայն տարածում են ունեցել փոքր ընտանիքները։ Այս հանգամանքը բնորոշ էր XIX դարին և առավելապես XX դարի առաջին քառորդին։ Դրա պատճառն այն էր, որ գերդաստանը, որպես այդպիսին, վաղուց էր կորցրել իր պատմական դերը և ինչ որ մենք գիտենք նրա մասին, ամբողջապես վերապրուկ է։ Մի վերապրուկ, որը Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական երերուն պայմաններում անխուսափելիորեն հարատևում էր իբրև փոխօգնության յուրօրինակ խմբավորում։ Հաշվի առնելով, որ մեզ հայտնի գերդաստանների մեջ անհատական ընտանիքներն օժտված էին ինքնուրույն սեփականություն ստեղծելու իրավունքներով, կարելի է ասել, թե հայկական ուշ շրջանի նահապետական ընտանիքը որոշ իմաստով պայմանական միություն էր, որով և բացատրվում էր նրա ղեկավարության խստությունը։ Հենց այս հանգամանքով էլ պետք է բացատրել, որ անհատական ընտանիքները որքանով ավանդական ուժով կապված էին գերդաստանի հետ, նույնքան էլ նրանք հակոտնյա էին։ Այստեղից էլ ծագում էին նահապետական ընտանիքի անընդհատ տրոհվածությունն ու ներքին լարվածությունը։

Ներգերդաստանական անհատական ընտանիքը շարունակ ձգտել է ինքնուրույնության։ Դա հարաբերական իմաստով փաստորեն փոքր ընտանիք էր։ Մյուս կողմից չափազանց ուշագրավ է հակառակ երևույթը։ Ամեն մի անհատական ընտանիք պոտենցիալ կարգով իր մեջ պահում էր գերդաստանի վերածվելու հնարավորությունը։

Փոքր ընտանիքներն իրենց կազմի տեսակետից մինչև հեղափոխությունը բաժանվել են երեք ենթատեսակների։ Առաջինը ամուսնական զույգն էր իր զավակներով ու թոռներով, երկրորդը՝ ամուսնական զույգն իր զավակներով և երրորդը՝ ամուսնական զույգն առանց զավակների, որ բնորոշ չէր և աննշան թիվ էր կազմում։

Առաջնորդվելով տնտեսական և ավանդական սկզբունքներով, այդ ընտանիքները ներկայացնող եղբայրները երբեմն միասին էին ապրում և երրորդ սերնդի ժամանակ միայն բաժանվում։ Եվ քանի որ գյուղական հասարակության մեջ ընտանիքների մթնո-

լորտը «գերդաստանական» էր, փոքր ընտանիքները գոնե արտաքնապես մեծ մասամբ պահպանում էին տղամարդու իշխանությունը հավերժացնող սովորությունները։ Այս տեսակետից առանձնապես աչքի էին ընկնում եռաստիճան ընտանիքները։ Տղամարդն այստեղ դեռևս պահպանում էր նահապետի որոշ իրավունքներ։ Այդ ընտանիքները կանգնած լինելով գերդաստանի և երկաստիճան ընտանիքի միջև, հարկադրաբար պահպանում էին կնոջ և տղամարդու հասարակական տեսակետից անհավասար հարաբերությունները, որոնց սովերի նման հետևում էր չխոսկանությունն իր բոլոր դառնություններով։

Երկաստիճան ընտանիքներում կնոջ և տղամարդու հարաբերությունները զարգանում էին ռեալ սկզբունքներով։ Տնտեսության մեջ կինը ամուսնու հիմնական խորհրդակիցն էր, երեխաների անմիջական խնամողը, տնտեսության փաստական ղեկավարը։ Այս ընտանիքն ուներ ազատ հարաբերությունների հնարավորություններ։ Սակայն երկրագործական և անասնապահական աշխատանքների կազմակերպման տեսակետից երկսերունդ ընտանիքները կանգնում էին դժվարին դրության առջև։ Շատ երեխաներ ունեցող կինը գրեթե անկարող էր մասնակցել դաշտային աշխատանքներին։ Հիմնականում այս էր պատճառը, որ եռասերունդ ընտանիքները նախահեղափոխական Հայաստանում թվով գերակշռում էին, որովհետև այս դեպքում փոխօգնության հնարավորությունները մեծ էին։

1915—1920 թվականներին կոտորածների հետևանքով Արևմտյան Հայաստանից տարբեր տեղեր տարածվող հայության մեջ գերդաստանները իսպառ վերացան։ Նախկինում բաժանված ընտանիքների ողջ մնացած անդամների վերամիավորումը դարձավ անխուսափելի երևույթ։ Որբացած երեխաները որդեգրվում կամ ընդգրկվում էին հարազատների և այլոց ընտանիքների մեջ։ 1930-ական թվականների սկզբներին սփյուռքահայ ընտանիքներն արդեն վերագտել էին իրենց բնական ձևերը։ Սփյուռքի գյուղական բնակավայրերում իշխող էր դարձել եռասերունդ ընտանիքը, իսկ քաղաքներում՝ երկսերունդ ընտանիքը։ 1960-ական թվականներին ևս այդ ձևերը պահպանվում էին ամբողջ սփյուռքում։

Խորհրդային Հայաստանում ընտանիքի հին ձևերը պահպանվեցին մինչև 1920-ական թվականների վերջերը և երեսնական թվականների սկիզբը։ Քանի դեռ պահպանվում էին հողային սեփականատիրական հարաբերությունները, եռաստիճան ընտանիքները մեծամասնություն էին կազմում։ Տեղ-տեղ պահպան-

վում էին նաև գերդաստանների վերջին մնացուկները։ 1930-ական թվականների առաջին կեսին, կոլտնտեսությունների կազմակերպման շրջանում, երբ արմատապես փոփոխվում էին հողային հարաբերությունները, գյուղական ընտանիքներն սկսեցին մանրանալ, իսկ գերդաստաններն ամբողջապես անցան պատմության գիրկը։ Այդ ժամանակաշրջանից սկսած, տնամերձ հողամասերի բաշխման կարգին համապատասխան, ինչպես նաև քաղաքային կենցաղավարության լայն տարածման շնորհիվ, կոլտնտեսային ընտանիքները գերազանցապես երկաստիճան են դառնում։ Երիտասարդները գյուղերում եռաստիճան ընտանիքներից անջատվելով, նոր ընտանիք են ստեղծում։ Շատ բնակավայրերում, Արարատյան հովտում առանձնապես, բաժանվող երիտասարդությանը հատկացնում են առանձին հողամասեր։

Ամուսնությունը միջնադարում

Ամուսնությունը հասարակական հաստատություն է, որը օրինական է դարձնում տղամարդու և կնոջ միությունը՝ սերունդ աճեցնելու և դաստիարակելու համար։ Միջնադարում ամուսնությունը տնօրինողը եկեղեցին էր, որը առաջնորդվում էր կանոնագրքերով ու դատաստանագրքերով։ Կանոնագրքերը, իրավաբանական մյուս գրականությունն ու մատենագրությունը ամուսնության վերաբերյալ բավական նյութեր են պահպանել։ Այդ նյութերը կարելի է բաժանել հիմնականում երեք մասի. 1. Բուն հայկական հեթանոսական ամուսնական սովորությունների բանավոր փշրանքներ, որ գրի են առել քրիստոնյա հեղինակները։ Դրանց մի մասի նկատմամբ հեղինակներն ունեն քննադատական վերաբերմունք (երբեմն բարբարոսական և անառակ էին համարում հարսանեկան ծեսերը և այլն)։ 2. Հայկական եկեղեցական կանոնները, որոնք հորինվել են կրոնական գործիչների կողմից՝ ժամանակի պահանջներին համապատասխան։ Դրանց մեջ բուն հեթանոսական սովորույթներն աննշան տեղ են գտել։ 3. Օտար կանոնները, որոնք կիրառվում էին հայկական եկեղեցու միջոցով։

Սակավ տեղեկություններից անգամ երևում է, որ ամուսնությունը քրիստոնեության մուտքից առաջ ազատ ու անկաշկանդ փոխհարաբերությունների վրա է հիմնված եղել։ Սիրային ազատ կապերը քրիստոնյա հայրերի կողմից մերժելը և նույնիսկ այն անառակություն դիտելը ցույց է տալիս, որ հեթանոսական շրջանում զույգը ամուսնությունից առաջ տնօրինելիս է եղել իր անձնական ճակատագիրը։ Բայց, իհարկե, երիտասարդների նման

ընտրությանն ուղեկցել են բանավոր օրենքները։ Սովորութային իրավունքի հիման վրա ծնողները կարգավորել են երիտասարդների փոխհարաբերությունները։ Պետական միջամտությունն ամուսնության գործում զուսպ է եղել։ Աստվածների ամուսնական կարգերից երևում է, որ երիտասարդությունը հեթանոսության շրջանում բավականին օժտված էր ազատ ընտրության իրավունքներով։ Դրա հաստատուն վկայությունն է հանդիսանում ժողովրդական բանահյուսությունը, որի համաձայն սիրային հարաբերությունները հին հայերի մեջ անհամեմատ ազատ են եղել, քան հետագա բոլոր ժամանակներում, ընդհուպ մինչև XX դարի սկիզբը։

Հին հայերը ևս, ինչպես այլ ժողովուրդներ, սահմանել են նշանտուք, հարսանիք և դրանց շուրջը տեղի ունեցող բազմաթիվ ծեսեր, որոնք իրենց ժամանակին կարևոր ու անհրաժեշտ են համարվել։ Ամուսնությունն օրինականացվել է հենց այդ ծեսերի միջոցով։ Քրիստոնեությունը ազգային այդ սովորությունները օգտագործել է յուրովի։

Կանոնագրքերում ամուսնության վերաբերյալ տեղեկությունները բազմազան են. դրանք ներառնում են ռազմիկների, ազատների և հոգևոր դասի սովորույթները, հասի ու չհասի խնդիրները և այլն։ Ինչպես երևում է, հեթանոս հայերի մեջ մերձամուսնություն է եղել։ Հեթանոս հայերի սովորությունները մասամբ անցել են քրիստոնյա հայերի կենցաղը (այս մասին առանձին ուսումնասիրություն ունի Ստ. Կանայանցը)։ Կանոնագրքերի հոդվածներում խստորեն դատապարտվել են հեթանոսական սովորությունները։ Արգելվում էր այն աղջկա պսակը, որն իր ընտրած երիտասարդի հետ մինչև ամուսնական ծիսակատարությունը սեռական կապերի մեջ է եղել։ Նման պարագաներում պսակը կարող էր կատարվել երկրորդ անգամ ամուսնացածների համար սահմանված կարգով։ Դա ցույց է տալիս նաև, որ, իրոք, նախքան հարսանիքը հայ հեթանոս աղջիկները օգտվել են ազատ սիրո իրավունքներից, որքան որ թույլատրելիս են եղել ազգային հին սովորությունները։

Ամուսնության ձևերը հայ մատենագրության մեջ արտացոլված են կցկտուր։ Դրանց համադրումը տալիս է միջնադարի ընդհանուր պատկերը։ Փ. Բուզանդը Արշակավանի կառուցման մասին խոսելիս նշել է, թե Արշակ թագավորը մի շարք հանցագործների թվում անմեղ է ճանաչել նաև նրանց, ովքեր առևանգել են

այլոց կանանց։ Շահապիվանի ժողովի կանոններից մեկում ուղղակի ասված է, որ առևանգման սովորության մնացուկը պահպանված է եղել թե՛ շինականների և թե՛ ազատների շրջանում և, որ գլխավորն է՝ առևանգումը կատարվել է հրոսների՝ «սուտ փեսայի» ընկերների խմբի օգնությամբ։ Մ. Խորենացու գործում հիշատակված է առևանգման այն ձևը, երբ օգտագործվել է մարդ «որսալու» օղապարանը։ Սիրած օրիորդին առևանգելու դեպք է նկարագրել Զ. Սարկավագը։ Իսկ Սմբատ Սպարապետի Դատաստանագրքի մեջ ասված է. եթե որևէ մեկը կույսին առևանգում է, նրանցից եղած երեխաներն ապօրինի համարելուց բացի՝ առևանգողին զրկում են ժառանգ ունենալու ֆիզիոլոգիական կարողությունից։ 14-րդ դարի մի ձեռագրում պահպանված են ծիսական այնպիսի արարողություններ, որոնք խորհրդանշում են առևանգմամբ ամուսնության հնագույն ձևերը։

Ամուսնության օրինական ձևը հին Հայաստանում եղել է և այժմ էլ համարվում է ընտրած աղջկա ծնողներին պատգամախոսությամբ դիմելը (պատրիլոկալ բնակվածություն)։ Ընտրության այս ձևի կիրառմամբ կանխվում էին մերձավորների ամուսնության դեպքերը, ամուսնացողների հասակային անհամապատասխանությունը, պատահական ամուսնությունը և այլն։ Այս կարգը օրինականացնող եկեղեցին, իր կանոններին համապատասխան, պահպանում էր մենամուսնության կանոնը և պայքարում երկկնության ու կնաթողությամբ այլոց կանանց հետ ամուսնանալու սովորությունների դեմ։

Միջնադարում ամուսնության դասակարգային բնույթը պահպանվում էր ամենայն խստությամբ։ Բարձր խավերի և աշխատավորական դասերի միջև ամուսնությունը փաստորեն արգելվում էր։ Մատենագրության մեջ առավելապես խոսվում է արքունիքներում ու իշխանական տներում տեղի ունեցող ամուսնությունների մասին և հազվադեպ՝ աշխատավորական խավերի ամուսնությունների մասին։ Միևնույն ժամանակ ակնարկներ կան քաղաքական նկատառումներով ամուսնության սովորությունների վերաբերյալ, որ կիրառում էին Արևելքի պետությունները՝ Հայաստանի հետ ունեցած ռազմա-քաղաքական տարբեր հարաբերությունների ժամանակ։ Խնամիական կապերի շնորհիվ կողմերը որոշ ժամանակ ապահովում էին խաղաղությունը։ Այդպիսի բազմաթիվ փաստերից են՝ հայերի կամա կամ ակամա խնամիության հաստատումը պարսիկների, բյուզանդացիների, արաբների, կիպրացիների, վրացիների հետ և այլն։

Անկախ ամուսնության կազմակերպման եղանակներից, բոլոր ժողովուրդների նման, հայերի մեջ էլ դրանք ուղեկցվում էին մի շարք ծեսերով, որոնք վերջավորվում էին հարսանեկան հանդեսներով։ Հարսանիքը փաստորեն ամեն մի ամուսնություն հասարակականորեն վավերացնելու ծես էր, որի վերաբերյալ կան ուղղակի և անուղղակի մի շարք վկայություններ, արտահայտություններ ու բառեր։

Միջին դարերում ամուսնալուծությունը առհասարակ արգելված էր։ Սակայն այն կատարվում էր զանազան պատրվակներով։ Փ. Բուզանդի հաղորդման համաձայն Արշակ արքայի օրոք բազմաթիվ տղամարդիկ ու կանայք թողնում էին իրենց կանանց ու ամուսիններին և ամուսնանում այլոց հետ։

Խորին Հայքում, ինչպես հիշեցնում է Մ. Կաղանկատվացին, եկեղեցական կանոնն ասում է, թե՝ որ տղամարդը առանց պատճառաբանելու թողնի իր կնոջը և անպսակ կին առնի՝ հավասարազոր է մարդասպանության, և ինքը դառն մահու արժանի է։ Ամուսնալուծության դեպքեր են արձանագրել Ա. Դավրիժեցին և Զ. Սարկավագը։

Կանոնական գրականության սահմանումների համաձայն դատաստանագրքերը ամուսնալուծությունն օրինական են համարել այն դեպքում միայն, երբ կողմերից մեկը հոգեկան հիվանդություն էր ունենում (դիվահարություն), եթե բորոտ էր, եթե կողմերն ատելությամբ էին լցված, եթե ամուսինը պղծագործությամբ կամ կրոնափոխությամբ էր զբաղվում կամ յոթ տարուց ավելի բացակայում էր երկրից կամ եթե կինը անբարոյականությամբ ու կախարդությամբ էր զբաղվում, և եթե ամուսինն անզոր էր։ Այստեղից պարզ երևում է, որ գոնե հինգերորդ դարից սկսած հասարակական կազմակերպությունները եկեղեցու հետ ձգտել են, որքան կարելի է, կայունացնել ընտանեկան հարաբերությունները, համազգային մասշտաբով ընդհանրացնել բարոյական նորմերը, որոնք առաջին հերթին վերաբերում էին զեխ կյանք վարող ավատական վերնախավերին ու հոգևորականությանը։ Պատմագիրները ամենայն խստությամբ ձաղկել են հասարակության մեջ բույն դրած ստախոսությունն ու բամբասանքությունը, շար նախանձը, ատելության ախտը, ագահությունը, գողությունը, շվայտությունը, հարբեցողությունը, անբանությունը, կախարդությունը, նենգությունը, խորամանկությունը, խարդախությունը, կեղծավորությունը, գոռոզամտությունը, բանսարկությունը

կությունը, քինախնդրությունը, հայհոյանքը, սնափառությունը, վրեժխնդրությունը, կաշառակերությունը և այլն։

Ամուսնությունը և ամուսնական սովորությունները XIX—XX դդ.

Հայրիրավական ընտանիքի ավատական, կիսաավատական հարաբերությունների պայմաններում ամուսնական ընտրության կարգերը համապատասխանորեն նահապետական բնույթ ունեին։ Երիտասարդ կողմերի սեփական ընտրությամբ ամուսնությունը խստորեն սահմանափակված էր, որին մեծապես նպաստում էր աղջիկներին մանկության շրջանում նշանադրելու կամ նույնիսկ հարս տանելու սովորությունը։ Սակայն դա չի նշանակում, թե ընդհանրապես հայ իրականության մեջ ամուսնությունը բացարձակորեն բռնությամբ է կատարվել։ Սոցիալ-տնտեսական նկատառումներով, ավագ սերունդը XIX դարում և մինչև XX դ. սկիզբը հաճախ հաշվի չէր առնում ուստեր կամ դստեր հակումները։ Ավագ սերնդի ավանդապահության ու խստության հետևանքով սեփական ընտրությունն ընդունել էր, այսպես ասած, ընդհատակյա, գաղտնի բնույթ, զարգացել էր գաղտնի, փոխադարձ միջնորդության սովորույթը։ Հազվադեպ էին չընտրող կամ չընտրված տղաներն ու աղջիկները, եթե նրանք արբունքի էին հասնում։ Փոխադարձ ճանաչման և ընտրության համար կարևոր դեր էին խաղում հարևանական կապերը, համատեղ խաղերն ու մրցումները, հարսանեկան տոները իրենց եռօրյա պարահանդեսներով, Համբարձման ծաղկահավաքը՝ իր ծիսակատարություններով ու երկարատև պարահանդեսներով, բազմապիսի խաղերի թվում առանձնապես ճլորթու մրցումները, Վարդավառի ջրցանության մեծ հանդեսները, ուխտագնացությունն ու համատեղ զվարճանքները, ձիարշավները և այլն։ Նշանակալից էին փոխադարձ օգնության սկզբունքով համայնքի ներսում կազմակերպված՝ աղջիկների կամ տղաների խմբական աշխատանքները, որպիսիք էին՝ այգեփորը, այգեթաղը, հողանքը, մրգահավաքը, բուրդ գզելը, էրիշտայի խմոր պատրաստելը և այլն։ Բոլոր դեպքերում երիտասարդության այդ շփումների հետևանքը ընտրությունն էր լինում։ Այդ տեղերում երիտասարդությունը հնարավորություն էր ստանում ցուցադրելու իր ֆիզիկական ուժը, գեղեցկությունը և հոգեկան առաքինությունները։

Ընտրությունն արտահայտելու ձևերը բազմազան էին, որոնք թե՛ գործնական և թե՛ ծիսական բնույթ ունեին։ Ընտրությունը սովորաբար կատարում էին տղաները, մասամբ նաև աղջիկները։ Գոյություն ունեին առաջարկության հետևյալ ձևերը.

1. Զննողական հայացք, երբ դիմացինը հանգում է փոխադարձ ըմբռնման. 2. Սիրո խորհրդանիշ խնձորի հանձնում, երբ այն ընդունողը վավերացնում է առաջարկությունը. 3. Շփումն իբրև սիրո առաջարկության միջոց, որի արտահայտման ձևերն են՝ ձեռքսեղմումը կամ թևը բռնելը. հասարակական պարահանդեսների ժամանակ «աղջկա ձեռքը մտնելը». աղջկա գլուխը կամ պարանոցը գրկելը. օրիորդի օձիքը բռնելը. աղջկա քսվելը տղային («Շատ աղջիկներ քսվան հիս. շատ մարդ զորեցին թե աշխարհ մտի, չմտա»,— ասում է Գ. Սրվանձտյանցի երկերի հերոսներից մեկը). հնագույն շրջանում փոխադարձ հոտոտումն իբրև ամենահնագույն տոհմական սովորույթ՝ մտերմանալու, յուրային դարձնելու համար, որից ծագել է ծիսական համբույրը. ծիսական համբույրն իբրև աղջկան ընտրելու և յուրային դարձնելու հաստատուն նշան*։

XIX դարի վերջերին և XX դարի առաջին քառորդին կենցաղում պահպանված էր խնամապագ անունը կրող սովորությունը, որը կիրառվում էր հարսնառի կերուխումն աղջկա հոր տանն ավարտվելուց հետո՝ տնից դուրս գալու պահին։ Գյուղի երիտասարդները համբուրում էին իրենց սիրած աղջիկներին։ Իսկ ըստ բուն հարսանեկան սովորույթի աղջկա կողմի մի տղան համբուրում էր տղայի կողմից եկած մի աղջկա։ Նախապես՝ սիրած աղջկանը յուրային դարձնելուն, «տաբույացնելուն» էր ծառայում

* «Սասնա ծռեր» վեպում պահպանված է աղջկա կողմից խնձոր կամ ոսկե խնձոր առաջարկելու ձևը, որը լիապես կապված է մատրիլոկալ բնակվածության հետ. իսկ հայկական հեքիաթներում առանձնապես պահպանված է տղայի կողմից այն աղջկան առաջարկելու եղանակը, որն աղերսվում է նույն բնակվածության հետ։ Մինչև XIX դ. վերջերը որոշ գավառներում պահպանված էր խնձորը հոտոտելով պսակի գնալու սովորությունը, որը սիրո հետ միաժամանակ նշանավորում էր պտղաբերման գաղափարը։

«Սասնա ծռեր» վեպը պահպանել է մատրիլոկալ և պատրիլոկալ բնակվածության ուշագրավ սովորույթ, որը կիրառվել է ծիսական համբուրման միջոցով։ Իբրև մայրական տոհմի սովորույթ, խանդութը Դավթին պատգամախոսներով և ոսկե խնձորով իր տունն է հրավիրում՝ նրա հետ ամուսնանալու նպատակով։ Նրան ներկայացող, խնձորն ընդունող Դավիթը խաչաձև համբուրելիս արժանանում է օրիորդի խիստ հանդիմանությանն ու ապտակին, որովհետև, ինչպես պարզաբանում է էպոսը, ծիսական համբուրման այդ ձևի կիրառումը խանդութի տոհմում արդեն ամուսնացածների իրավունքն էր։ Բայց Դավիթը ճիշտ էր վարվել, որովհետև հայրիրավական տոհմի ներկայացուցիչ լինելով՝ նա այդ եղանակով աղջիկ էր ընտրում, այսինքն՝ առաջարկում էր ամուսնանալ (ծիսային համբույրով յուրային դարձնել)։

այդ խնամապագը, ի գիտություն ոչ միայն աղջիկների ու տղաների ծնողների, այլև համայնքի։

Ծիսական համբույրով ընտրության և «վավերացման» հետ անմիջական կապ ուներ կնոջ դեմքը կտածումով զարդարելու սովորությունը։ Այն նախապես մայրական տոհմի պատկանելության նշան էր։ Բայց պատրիլոկալ բնակվածության և էքսոգամ ամուսնության երևան գալով ընդունում է երկդիմի բնույթ. աղջիկը նախ կրում էր մայր ընտանիքի ու տոհմի, ապա նաև ամուսնու ընտանիքի ու տոհմի դիմանշանները։ Հայկական հեքիաթների համաձայն հերոսը հենց որ համբուրում է ընտրած աղջկան, համբույրի տեղում խալեր են երևում, որոնք ըստ էության տղայի կողմի դիմանշաններ էին և տաբույացնող իմաստ ունեին։

Ընտրությանը հետևում էին միջնորդությունները։ Միջնորդների դերում հանդես էին գալիս աղջիկներն ու կանայք, որով (միանգամայն նվիրական զգացումով) կողմերի միջև տեղի էին ունենում մատանիների, թաշկինակների և այլ պարագաների փոխանակումներ։ Սակայն միշտ չէր, որ այդ ընտրությունները հարգվում և հաշվի էին առնվում, որովհետև ամուսնացնելու իրավունքը ծնողներին էր վերապահված։ Առանձնապես մեծ էր հոր իրավունքը, որը կարող էր մերժել զավակների նախասիրությունները և իր ցանկությամբ ամուսնացնել նրանց։

Ամուսնությունը տեղի էր ունենում ազգակցական աստիճանների հաշվառմամբ. յոթ պորտը ամենաօրինական սահմանն էր համարվում, թեև 5—6 աստիճաններումն էլ ընտանիք կազմելը բացառված չէր։ Տվյալ ընտանիքի ոգով կնոջը դաստիարակելու ձգտումը երբեմն հանգեցնում էր աղջկանը դեռևս արբունքի չհասած հարս տանելուն։ Տղաներին ամուսնացնում էին 15—20 տարեկան հասակում։ Աշխատավոր ձեռք ունենալը հաշվի առնելով, պատահում էին նաև դեպքեր, երբ արբունքի չհասած տղային պսակում էին իրենից մեծ աղջկա հետ, որպիսի երևույթը, ինչպես ժողովրդական բանահյուսությունից երևում է, ծաղրի էր ենթարկվում։ Հայ իրականությանը հայտնի էր ornrngախազի սովորությունը, որը նորածիններին նշանադրելու և հասունանալիս պսակելու կարգ էր։ Պետք է ասել, սակայն, որ այդ երևույթները մասնակի բնույթ ունեին։ Բնորոշը եղել է արբունքի հասածների ամուսնությունը։

Նշանադրությունը տեղի էր ունենում պատգամախոսության միջոցով։ Ըստ որում կին պատգամախոսը գաղտնի կարգով շրջափում էր աղջկա ծնողների տրամադրությունը, որից հետո միայն ազդեցիկ մարդկանց պատգամախոս էին ուղարկում։ Վերջիններիս այցելությունը քանիցս կրկնվելուց հետո, կնքված համաձայնությանը հետևում էին նշանադրությունը և փոխադարձ ընծայաբերումներով նշանավորվող բազմաթիվ ծեսեր։ Նշանված աղջիկն ստանում էր սկեսրանց կողմից տրված ոսկե կամ արծաթե զարդանշանը, դրանով՝ կապվում ապագա ամուսնու ընտանիքի հետ և գրեթե զրկվում բոլոր ազատություններից։ Այնուհետև հարսնացուին հասարակության մեջ հանելու, ժողովրդական տոներին, հարսանեկան և այլ հանդեսներին մասնակից դարձնելու բոլոր իրավունքները վերապահվում էին սկեսրանց կանանց։

Նշանադրեքից մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցը տևում էր մի քանի ամսից մինչև երկու և ավելի տարիներ։ Ձգձգումների պատճառներն էին՝ օժիտի պատրաստումը, ամուսնացողի փոքրահասակությունը, փեսացուի պանդխտության մեջ գտնվելը և այլն։ Կարճ կամ երկար նշանված մնալը գիտության մեջ հայտնի է դիսլոկալ տարաբնակեցում անունով։

Միջնադարի և XՀX դարի այդ բոլոր սովորությունները ձևավորվել և զարգացել են հայրիրավական տոհմի կամ պատրիլոկալ բնակվածության սկզբունքների ու մասնավոր սեփականության հողի վրա։ Դրանց մեջ մատրիլոկալ բնակվածության մնացուկներից ամենակարևորը պետք է դիտել մի շարք հանգամանքներում պահպանված այն սովորությունը, երբ նշանված փեսացուին իրավունք էր վերապահվում ընծաներով այցելել աներանցը և գիշերել իր հարսնացուի հետ։

Հայկական ամուսնական սովորությունների մեջ պահպանված էին, ինչպես ասացինք, առևանգման մնացուկներ։ XIX—XX դդ. ազգագրական առատ տվյալներից և Խ. Սամուելյանի հանգամանալից ուսումնասիրությունից երևում է, որ առևանգմամբ ամուսնությունը ներկայանում է երկու կերպ. մեկը սովորական առևանգումն է՝ հին ձևով, որը դասակարգային հասարակության պայմաններում բավական այլակերպվել է, և մյուսը՝ հարսանեկան ծեսերի մեջ պահպանված սիմվոլիկ ձևերն են։ Ֆ. Էնգելսը հավաստում է, որ առևանգմամբ և գնմամբ ամուսնության սովորությունները ծագել են միաժամանակ, զույգային ընտանիքի ծագումից հետո։ Խ. Սամուելյանը, ընդունելով այդ տեսակետը, հայկական նյութերի հիման վրա ուշագրավ եզրակացության է հանգել. նա գրում է. «եթե ընդունենք, որ կնոջ գնումը, ինչպես և ամեն մի տուր և առ պայմանավորված է այն սոցիալ-տնտեսական միջա-

վայրով, ուր արտադրական հարաբերությունները հասել են այնպիսի աստիճանի, որ արդեն գոյություն ունեն ապրանքային փոխանակություններ, ապա առևանգումը, ինչպես կարելի է կռահել, կարող էր գոյություն ունենալ, ընդհակառակը, այնպիսի պայմաններում, ուր տակավին չէին զարգացել փոխանակական հարաբերությունները։ Այս դեպքում պետք է եզրակացնել, որ գընմամբ ամուսնությունն ավելի հետնորդ երևույթ է և գոյացել է առևանգման ինստիտուտից հետո, թերևս և ծագել է վերջինից»։

Մեր իրականության մեջ առևանգումները տեղի էին ունենում երիտասարդի մի քանի զինված հասակակից և ոչ հասակակից ընկերների օգնությամբ։ Այդ գործողությունը տեղի էր ունենում զանազան պարագաներում, զանազան պատճառներով, այսինքն՝ երբ կողմերը միմյանց հետ կապված էին փոխադարձ սիրով, երբ կողմերն իրար անծանոթ էին, երբ ծանոթ կողմերից երիտասարդը միակողմանի սեր էր տածում, երբ աղջկա ծնողները համաձայն չէին՝ նկատի ունենալով տղայի սոցիալական դրությունը, տեսքը կամ բարոյական կերպարը և այլն, երբ աղջկա հայրը համաձայն չէր, բայց մայրը համաձայն լինելով՝ նպաստում էր առևանգմանը, երբ տղայի ծնողներն էին մերժում նրա ընտրած աղջկան, երբ տղայի և աղջկա ծնողները համաձայն էին, բայց դուստրը մերժում էր և երբ տղան չէր կարող վճարել աղջկա «գլխագինը»։ Ըստ որում աղջկա բացարձակ անգիտությամբ կամ բռնությամբ տեղի ունեցող առևանգումները հազվադեպ երևույթներ էին։ Մնացած դեպքերում առևանգումները կատարվում էին տղայի կամ նրա ընտանիքի գիտությամբ և երբեմն՝ օժանդակությամբ։ Որոշ վայրերի սովորության համաձայն առևանգումը կազմակերպող աղջիկներից առևանգողները մատանի կամ այլ թանկարժեք գրավական էին ստանում։ Շատ եկեղեցիներ և վանքեր, որոնց ապավինում էին առևանգման եղանակով ամուսնություն հայցողները, նրանց պսակում էին։ Ուստի «աղջիկ փախցնել» խոսքը հազվադեպ պարագաներում միայն կարելի է ըմբռնել «առևանգում» իմաստով և XIX—XX դդ. նկարագրված այսպես կոչված առևանգումների մեծամասը հիմնականում երիտասարդության անաղարտ ու նվիրական սիրո արտահայտություններն էին, որ կատարվում էին կողմերի համաձայնությամբ, հետևապես՝ դատապարտելի չէին, որովհետև դրանք հիմնվում էին փոխադարձ սիրո վրա։

Գալով կնոջ գնման կամ գլխագնի հնագույն առումները XIX դարի և XX դարի առաջին քառորդի վրա տարածելու հանգամանքներին, կարելի է այն չափազանցություն համարել։ Նախ դիտենք,

որ իրոք այդ ժամանակաշրջանում ամուսնացող տղայի ընտանիքը հարսնացուի ընտանիքին որոշ գումար էր տալիս։ Այդ գումարը միջնադարյան Հայաստանում հայտնի էր **վարձանք** կամ **գլխագին** անունով։ XIX դարում **վարձանք** բառն իսպառ մոռացված էր, իսկ **գլխագին** տերմինը գործածում էին միայն գիտնականները։ Դրանց փոխարեն գործածվում էին մեր երկիրը տիրող, զարգացման տեսակետից ցածր մակարդակի վրա կանգնած այն ժողովուրդների հոմանիշ բառերը, որոնք նրանց սոցիալ-տնտեսական կենցաղին լիովին համապատասխանում էին։ Այդ բառերն էին՝ **խալանը, ճալզատը, բաշլղը, հաղեմասին**։

XIX—XX դդ. սովորությունների համաձայն փեսացուն և նրա ազգականները տարբեր առիթներով հարսնացուին և նրա ընտանիքին դրամական ու նյութական նվերներ էին տալիս, որոնք հայտնի էին **արնագին, կաթնագին, ծծագին, ճղե կտրել, ճնապահ** (ճանապարհի գին), **սարմիա**, իսկ միջին դարերում՝ **երեսացտես** անունով։

Ինչպես միջնադարում, հետագայում էլ աղջիկները ծնողների տնից օժիտ էին տանում փեսացուների տները։ Օժիտի մեծագույն մասը կազմվում էր գլխագնի և երեսացտեսի միջոցով։ Երբեմն նույնիսկ աղջկա ծնողները օժիտը պատրաստում էին միայն փեսայի կողմից տրված միջոցներով։ Միայն քչերն էին, որ իրենց դստեր օժիտը լոկ սեփական միջոցներով էին պատրաստում։

Կնոջ կարծեցյալ գնման և երեսացտեսի վերաբերյալ XIX դարի երկրորդ կեսի և XX դարի առաջին քառորդի մամուլում, ինչպես նաև ազգագրական մասնագիտական գրականության մեջ կան բավական վկայություններ։ Մեր համոզմամբ՝ հայկական ամուսնական անաղարտ, գեղեցիկ, մարդասիրական սովորությունների մեջ գլխագին հասկացությունը և դրա օտար հոմանիշները իրենց նախկին բովանդակությունը չունեին։ Դրանք պարզապես նշանակում էին խնամիների տնտեսական գործարքներ՝ ամուսնացող դստեր և նրա ամուսնու վաղվա անհատական ընտանիքը մայր գերդաստանի մեջ անձնական սեփականությամբ ապահովելու համար։ Զույգերին տնտեսապես ապահովելու երևույթը գալիս էր հին հասարակությունից և սկզբնավորվող կապիտալիստական հարաբերություններում ավելի էր հիմնավորվում։ Անձնական սեփականության ստեղծման գաղափարն արմատացած էր ոչ միայն գերդաստաններում, ուր անհատական ընտանիքը XIX դարում նահապետականությունից ազատագրվելու անզուսպ ելքեր էր

որոնում, այլև նահապետական տան ավանդները պահպանող եռաստիճան ընտանիքներում։ Օժիտի համար դրամ պահանջող անները և այն վճարող սկեսրայրը ճիշտ են ըմբռնել իրենց զավակների շահերի համար կատարվող գործարքի սոցիալական իմաստը։ Իսկ ժամանակին մամուլի ներկայացուցիչները սխալ ընկալելով այդ երևույթը, չեն կարողացել վերծանել գլխագին հասկացողության ժամանակակից իմաստը։ Սխալ է աղջիկներին «ծախու ապրանք» անվանելը։ Հենց միայն այն հանգամանքը, որ հայ իրականության մեջ դստեր ծնունդն իբրև այդպիսին չի հրապուրել, ինչպես որ եղել են այլ ժողովուրդների մեջ, ևս ժխտում է գլխագնի հնագույն իմաստը Հայաստանում։ Փաստերը հաստատում են, որ XIX դ. երկրորդ կեսին և XX դ. սկզբին աղջկա բերած օժիտի հիմնական իմաստը կայանում էր նրանում, որ տնտեսապես ապահովվեր նոր կազմվող ընտանիքը։ Ե. Լալայանը ժամանակին գրում էր, թե Ջավախքում նորահարսն իր օժիտի մեջ մտնող և անձնական սեփականություն հանդիսացող «ոսկիները մանրում ու մի գումար կազմելով, շահով է տալիս, որպեսզի յուր և յուր որդիների հանդերձը հոգա, որովհետև կերսանքը շատ հազիվ է պատահում, որ հարսերին կամ նրանց որդիներին շոր անեն։ Այս դրամը հարսերը «արնգին» են կոչում»։ Այս երևույթը հիշյալ ժամանակաշրջանում գրեթե համընդհանուր էր դարձել, որովհետև այն կապիտալիստական հարաբերությունների ծնունդ էր։ Այդ պայմաններում էր, որ Գանձակի գավառում գլխագին տերմինի փոխարեն գործածվում էր պեժինքի փող արտահայտությունը։ Անկասկած, նման տերմիններ օգտագործելիս են եղել նաև այլ գավառներում, որոնց վրա բանահավաքները ուշադրություն չեն դարձրել։ Միջնադարյան բաժինք բառը XIX դարում նոր բովանդակություն է ստացել։ Այն բառացիորեն չէր նշանակում աղջկա ծնողների կողմից տրված օժիտ։ Բաժինքը կամ հարսնաբաժինքը փաստորեն փեսացուի կողմից հարսնացուին տրված դրամի դիմաց սկեսրանցը բերված ապրանքն էր։ Ուստի հարսնաբաժինքը գլխագին հասկացողության և օժիտ իմաստի հետ ոչ մի էական առնչություն չուներ։ Քանի որ բաժինքի փողը գլխագին չէր, որը աղջկա հայրական ընտանիքը յուրացնելու իրավունք չուներ, հատկացվում էր հարսնաբաժինք պատրաստելու համար։ Բաժինքի փողի և սկեսրանց կողմից հարսնացուին տրված նյութական ու դրամական նվերների գումարը հավասար էր հարսի բերած բաժինքի գումարին։ Այս երևույթը ներկայացնող ազգագրական նկարագրությունները կատարված են անցյալ դարի վերջերին և մեր դարի սկզբներին,

որոնք ժխտում են գնմամբ ամուսնության գոյությունը Հայաստանի վերջին մեկ և կես հարյուրամյակի ընթացքում*։

Հարսանիք

Հարսանիքը պատրիլոկալ բնակվածությանը նվիրված ծեսերի շարք է։ Պատրիլոկալ բնակվածություն ասելով պետք է հասկանալ աղջկա հարսնացումը տղայի տանը և նրա տոհմում, որն առաջացել է հայրիրավական տոհմի հաղթանակի հիման վրա։ Հակառակ դրան, մատրիլոկալ բնակվածության դեպքում տղան էր բնակություն հաստատում աղջկա տանը և նրա տոհմում։

---

* Տնտեսական պատճառներն ստիպում էին հիմնել ապագա պսակվողների անձնական սեփականությունը գերդաստանի կամ եռաստիճան ընտանիքի ներսում, որտեղ նրանք տակավին պիտի ապրեին և աշխատեին։ Իսկ նահապետական հարաբերությունների պայմաններում, երբ ամուսնացողների ամբողջ վաստակը մտնում էր գերդաստանի կամ եռաստիճան ընտանիքի ընդհանուր գանձարանը, նորապսակներն անզոր էին ցուցաբերել սեփական նախաձեռնություն։ Նրանց այդ նորերևույթ հոգսը ծանրանում էր իրենց ծնողների կամ տանուտերերի վրա։ Իսկ վերջիններս անձնական սեփականության մասնատումը կատարում էին ոչ այնքան իրենց կամքով, որքան ժամանակի պահանջով՝ այն օրինականացնելով ամուսնական ծիսակատարությունների միջոցով։ Այդ արարողությունները տեղի էին ունենում աղջկա տանը, երբ որոշվում էին հարսնաբաժինքի համար հատկացվելիք գումարի և օժիտի չափերը։ Ներկա էին լինում աղջկա հայրն իր ընտանիքի 1—2 անդամներով և տղայի հայրն իր միջնորդներով ու հաշտարարի դերակատար քահանայով։ Սովորաբար ծիսական խոսակցություններն սկսում էին միջնորդները, ապա շարունակում էին խնամիները։ Երկախոսությունները տևում էին մի քանի ժամից մինչև մի քանի օր, որոնք ունեին թատերական-կատակաբանական երանգ։ Դրանք ամենուրեք գրեթե դարձել էին միօրինակ, հագեցված այլաբանական իմաստով, զուտ պայմանական վեճերով ու «կռիվներով», ամուսնացողների հասցեին ուղղված գովքի շաղակրատանքներով և այլն։

Բերենք այդ երկախոսություններից մի քանի օրինակ

Ախալքալաքից՝

Քահանա.—*Մարկոս ամի, աս ինչ հաց է, մեզի ինչի՞ ես հավաքե։*

Միջնորդ.—*Աստված կամենա առաջիկա շաբաթուն Հարութեն ամին հարսնիք պիտի էնե։*

Քահանա.—*Աստված աջողություն տա... իրար տալիք-առնելիք ունի՞ք։*

Աղջկա հայրը.—*Ի՞նչ պիտի ունենանք, տերտեր ջան...., խնամխս պիտի բերե հարսնըցուին 20 ոսոսպիա և երեք քսանօխտանց օսկի։*

Քահանա.—*(Դառնալով փեսացուի հորը)—Պարտքդ է, բերես պըտի (տե՛ս Ե. Լալայան, Ջավախք, ԱՀ, I, էջ 146—147)։*

Տղայի հայրը.—*Խնամի ջան, ուզածդ իմ պարտքըս ըլլենա, հրմը դունա մեր պապական օրենքով աչկանդ հետ իրեք հարուր մանեթի չեհեզ պիտի թընես։*

Աղջկա հայրը.—*Ղորթ կըսես. թե պապականեն կը հարցնես, էնոնք կըսեին «Թուք բոտա, զայնեմ ճակատդ» (իմ ձեռագրից)։*

Հնագույն հարսանեկան հանդեսներն ունեցել են հայրիրավական բնույթ՝ մայրիշխանական սովորությունների մնացուկներով, որոնք միջին դարերում և հետագայում չէին գիտակցվում։ Դրանք հագեցված էին այնպիսի կախարդություններով ու հմայություններով, որոնք ծեսերի միջոցով հավերժացնում էին հայրիրավական կարգերը մայրիրավականի հանդեպ։ Այդ իմաստով էլ հարսանեկան ծեսերն ունեն հայրիշխանական բարոյա-դաստիարակչական նշանակություն։ Հայրիշխանական սովորույթները նոր սերունդների մեջ դյուրությամբ պատվաստելու, ինչպես և աներևույթ ուժերի դեմ մաքառելու համար հարսանեկան ծիսակատարություններն ուղեկցվում էին երգով, նվագով և կախարդական պարերով։

Հարֆ գավառից

Քահանա.—*Խնամի ջան, աստվածային հրամանավ և կանոնյուք տուրբ հայրապետաց (երեսը կը խաչակնքէ) իմալ օր Եվա Ադա եղեր է, իմալ օր աշխարքի կարգ ու կանոնն է, դու զքու աղջիկ տվեր ես իդա մարդու տղին, էդ լե եկեր է օր զիրգի տեսնա, հրամանք իտաս՝ երթա զուր որպիսութեն տեսնա, դու լե զքում, օր էդ գործ հելնա գլուխ։*

Աղջկա հայրը.—*Ծառայիմ քու սուրբ կարգին, աղեկ հրամանք կընիս, ես ի՞նչ իմ ըսի, խնամին լե խո խամ չէ, փառք աստծու, աղջիկ ու տղա է կարգի, սրբեն ու կարգ գինա (խալանի մասին կը հիշեցնէ)։ Թրդ հանե սանք (տեսնենք) ի՞նչ է բերի, օր մենք լե զմեր նստել կանելն հիմնանք։ (Երկար խոսակցությունից հետո, երբ աղջկա հայրը ուժից վեր խալան է պահանջում, խնամիների միջև բորբոքվում է կեղծ վիճաբանություն)։*

Տղայի հայրը.—*(Խնամուն)—Աղբեր, ի՞նչ կենիս դու, տըլպիս (կաշխատիս) իմ տո՞ւնս ավրիս, հրմալ չեղնի՞ օր քու աղջիկ հեդա իմ տուն կտոր մե հաց ուտե։*

Աղջկա հայրը.—*Հորե՞ն քու տուն կը քանդիմ, շա՞տ բան իմ հուզի (ուզել)... տղա կարգել հրմալ խոլա՞յ է (դյուրին)... իմ դուռ եկող՝ խալան կիտա։*

Տղայի հայրը.—*Ի՞նչ կըսե։*

Աղջկա հայրը.—*Ի՞նչ կըսիմ, խալան տուր։*

Տղայի հայրը.—*Զըմ կռնա էդ խդար խալան տա։*

Աղջկա հայրը.—*Զրս կռնա հորի՞ն եկար կանար իմ դուռս, ես լե զիմ աղջիկ չըմ իդա։*

Տղայի հայրը.—*Խիամաթին ու ախարդավրին (հարության և վերջին ժամանակն) տուր։*

Աղջկա հայրը.—*Խիամաթ վըր քու արևուն։*

Տղայի հայր.—*Տո ի՞նչ կըսե։*

Աղջկա հայրը.—*Ի՞նչ կըսե՞, ի՞մալ է, խո դու իմ հուգին չըտառնի՞։ Հերի կորի իմ տնեն։*

Վրա է հասնում կեղծ խռովությունը, երբ տղայի հայրն իբրև թե լքելու է այդ տունը և ս. Կարապետի գիտությամբ տղայի համար նոր աղջիկ է գտնելու։ Տերտերը, սակայն, իմանալով նախապես որոշած խալանի չափը, առաջարկում է ընդունել այն և դադարեցնել վիճաբանությունը։ «Հաշտված» խնամիները սկսում

Հին Հայաստանում հարսանիքները գրեթե բացառապես տեղի էին ունենում աշնան և ձմռան ամիսներին, երբ դաշտային աշխատանքներն ավարտված և տարեկան պաշարները հավաքված էին։ Ձմռանը պսակադրելու հանգամանքը կապված էր նաև առողջապահական նկատառումների հետ, որոնց վերաբերյալ կան միջին դարերի հայ բժիշկների ցուցումները։

Տղայի և աղջկա ընտանիքներում հարսանեկան նախապատրաստությունները սկսում էին հինգշաբթի օրը։ Ըստ հնագույն ավանդների, այդ հանդեսները տևում էին յոթ օր։ Յոթ թիվն ուներ կախարդական նշանակություն, որի էությունն ըստ երևույթին աղերսվում էր հայ հեթանոսական յոթ հիմնական աստվածությունների անվան հետ. միանգամայն հնարավոր է, որ հարսանիքի այդ օրերից յուրաքանչյուրը նվիրվել է աստվածներից մեկին։ XIX դարում այս ավանդները պահպանվում էին միայն ունևոր գերդաս-

---

են օղեխումը և այս անգամ շաղակրատում են քաղցր-մեղցր երկախոսությամբ։ (Տե՛ս Բենսե, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, ԱՀ, V, էջ 96—100)։

Պետք է ասել, որ մինչև XIX դարը հասած այսօրինակ թատերականացված երկախոսությունները, որոնց մասնակցում էին խնամիացող կողմերի ազդեցիկ մարդիկ քահանայի գլխավորությամբ, ձևով տոհմային էին, որոնցով միջին դարերի մարդիկ ձևակերպում էին գնմամբ ամուսնությունը, իսկ նոր դարի մարդիկ՝ ամուսնացողների անձնական սեփականության չափը։ Ահա հենց այս արտաքին երևույթն էր, որ մեր գյուղեղթակիցներին և նույնիսկ ազգագրական բանահավաքներին աղջիկը վաճառքի հանելու սակարկություն էր թվում։

Մեջբերված և չբերված նման երկախոսություններում գնմամբ ամուսնության սակարկություն ամենևին չկա և չէր կարող լինել։ «Սակարկություն» բառը գործածել են բանահավաքները, որի համար հիմք է ծառայել կեղծ վիճաբանությունը կամ մի քանի բառեր («առևտուրդ խերով լինի» կամ «տալիք-առնելիք»), որոնք կրում էին զուտ փոխաբերական բնույթ և միայն այդքանով էին արխայիկ։ Եթե երկախոսությունները «սակարկություններ» էին, ապա դրանք ամբողջովին վերաբերում էին հարսնաբաժինքի և նրա գնի որոշմանը։ Իսկ բաժինքի և նրա գնի չափը որոշվում էր տվյալ ընտանիքների կարողությամբ։ Այս երևույթը ժամանակին լավ է դիտել Ե. Սամուելյանը, որը օժիտի էությունը պարզաբանելիս կռահել է նորահարսի անձնական սեփականության ստեղծման ուղիները։ Բայց որովհետև նա էլ Ե. Լալայանի նման Հայաստանում կնոջ գընման հարատևումը հասցնում է մինչև XX դ. սկիզբը, կաշկանդվում է ու այդ անձնական սեփականությունը համարում մայրիրավական կարգերի բեկորներից մեկը։ Նա ճիշտ մեկնաբանելով, որ հարսի անձնական սեփականությունը պարզապես գերդաստանական ունեցվածքից է գոյանում և նրա միակ բաժինն է հանդիսանում, այնուամենայնիվ հանգում է սխալ եզրակացության, թե իբր դա կնոջ «ֆիզիկական անձի, իբրև գնված կամ վաճառված առարկայի հետ սերտորեն կապված կանացի սեփական գույք» է։ Մինչդեռ մայրիրավական նորմերը նոր պատմության շրջանում միայն արտաքին նմանություն և ոչ թե նույնություն են նշանակում։

տաններում, իսկ մյուս խավերում՝ հարսանիքի տևողությունը 2—3 օր էր։

Հարսանիք հրավիրելու սովորության հին ձևերից ամենանախնականը պետք է համարել նվագախմբով հրավիրելու եղանակը։ Զուռնա-նաղարա նվագողները բարձրանում էին հարսնեատան բարձր կտուրը և հատուկ եղանակ էին նվագում։ Որոշ վայրերում հարսնեատան ներկայացուցչի ուղեկցությամբ նվագախումբը շրջում էր գյուղի փողոցները, մերձենում հրավիրվողի տանը և նվագում։ Այս վերջին երևույթը, ամենայն հավանականությամբ, կապվում է այն պարագայի հետ, որ դասակարգային շերտավորման պայմաններում բոլորը չէ, որ հրավիրվում էին։ Մինչդեռ կտուրի վրա նվագելով հրավերքը հրավիրման հին եղանակի վերապրուկն էր, որը համայնքի ընտանիքների միջև խտիր չէր ճանաչում։ Առանց նվագախմբի հրավիրումը կատարվում էր բանավոր խոսքով, միաժամանակ տանտիրոջն առաջարկվում էր մի բաժակ օղի կամ չոր միրգ, որի մեջ դժվար չէ տեսնել պտղաբերական ծեսերի մնացուկը։ Հրավիրատոմսերով հարսանիք հրավիրելու ձևը թեև հայտնի էր XIX դարի քաղաքներին, բայց գյուղերում այն տարածում գտավ միայն XX դ. առաջին կեսին։

Հարսանիքին նախորդում էին հանդեսի նախնական պատրաստությունները։ Կարվածքի ժամանակ որոշվում էր հարսնառի օրը։ Հարևան գյուղից հարս բերելու դեպքում աղջկա կողմը իմանալով հարսնառի մասնակիցների թիվը, որոշում էր նրանց հյուրընկալողներին։ Նախապես ընտրվում էին փեսացուին և հարսնացուին զբաղեցնող մակարներն ու ծաղկոցավորները։ Ավանդական քավորին տեղյակ էին պահում կամ ընտրում նորը։ Հարսանիքի առաջին օրը նշանավորվում էր կանանց հավաքով, որոնք շատ վայրերում պահպանել էին այդ օրը սննդամթերքներով հարսնեատուն ներկայանալու հնագույն սովորությունները։ XIX դարում և XX դարի սկզբներին այդ սովորությունները կատարվում էին տաշտադրոնքի ծիսակատարությամբ։ Այդ օրը երեցկնոջ գլխավորությամբ ու երաժիշտների նվագակցությամբ կանայք հմայական մի շարք գործողություններ էին կատարում՝ մաղում էին պտղաբերությունը խորհրդանշող հարսանեկան գաթայի ալյուրը, խմորի տաշտի վրա մոմեր էին վառում, որ հարսը լույսի նման պայծառանար. մաղողները գլխներին և տաշտի երեսին կարմիր քող էին գցում, որ հարսը ամոթխած, համավոր ու հնազանդ լիներ. ալյուրը մաղում էին լռությամբ, որ հարսը չխոսկան լիներ և այլն։

Մայրիրավական տոհմի անկման և հայրիրավական տոհմի

երևան գալու դարաշրջաններին հատուկ էին ըստ սեռի ու հասակի կազմվող գաղտնի միությունները։ Պատանիների ու աղջիկների այդ գաղտնի միություններում հատուկ մարդկանց ձեռքով տարվում էին մարմնակրթական, բարոյա-դաստիարակչական, կրոնական և այլ աշխատանքներ, որոնց նպատակն էր երիտասարդներին նախապատրաստել կյանք մտնելու։ Այդ յուրօրինակ ուսուցումից հետո տղաներն ու աղջիկները ստանում էին ամուսնանալու իրավունք և ընդգրկվում էին տղամարդկանց կամ կանանց գաղտնի միությունների մեջ։ Տղաների գաղտնի միությունները, բազմաթիվ այլ հարցերի հետ, հաճախ որոշում էին ամուսնանալ ցանկացող ընկերների համար աղջիկներ առևանգել, որ իրականացնում էին զինված հարձակումներով։ Այդ սովորությունների մնացուկները գտնում ենք նաև հայոց հարսանեկան ծիսակատարությունների մեջ՝ խաղերի և զվարճությունների ձևով։ Դրանց օրինակը մեզանում պահպանվող տղայի ու աղջկա ընկերընկերուհիների հատուկ ընտրված խմբերն էին, որոնք մասնակցում էին հարսանեկան բոլոր արարողություններին և հանդիսավորություն էին հաղորդում հանդեսին։ Փեսայի շքախմբի անդամները կրում էին մակար, թագվորցի, փեսամանուկ, փեսաղբեր, փեսավեր, փեսածու, մանկտիք, մոմկտիք, ինչպես նաև օտար տերմինով՝ ազաբ-ազաբչարի* անունները, իսկ հարսնացուի ընկերուհիները կրում էին քուրիկ, ծաղկոց, ծաղկվոր անունները։

Ծաղկվորները շրջապատելով հարսնացուին, զբաղեցնում էին նրան զրույցներով, երգերով ու պարերով, նրա հետ մասնակցում այն հյուրասիրություններին, որ կատարում էին մերձավոր ազգականները և բարեկամները։ Այդ հյուրասիրությունը կրում էր աղջիկ դուրս ճանել անունը։ Ծաղկվորները պաշտպանում էին հարսնացուի զգեստները, զարդերը և ագանելիքները ոչ միայն թագվորցիների, այլև մյուս բոլոր պատանիների «հափշտակումներից»։ Այդ սովորությունն, անկասկած, խորհրդանշում էր առևանգմամբ ամուսնությունը։ Նրանք էին կատարում հարսին լողացնելու, հագցնելու, մազերը հյուսելու և այլ ծիսական արարողությունները՝ մերթ տխուր և մերթ ուրախ երգերի ուղեկցությամբ։ Տխուր երգերը, որ քուրիկները կատարում էին հարսի՝ պսակ գնալուց առաջ, հիշեցնում են անցյալի մի քանի երևույթներ. ամենանախնականը

* Ազաբչարին համապատասխանում է մակար բառին։ Մակար էր կոչվում «աղջիկ առևանգելու գնացող երիտասարդին ուղեկցող ազապ ընկերներից ամեն մեկը, որոնք պաշտպանում էին նրան՝ աղջկա կողմի մարդկանց հարձակումներից» (Ստ. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան)։

այն էր, երբ բոնի առևանգումը աղջկա հոգեկան աշխարհի վրա տխուր հետքեր էր թողնում, որովհետև դրանից հետո առևանգվածները հաճախ հարազատ տոհմի երեսը չէին տեսնում։ Երկրորդը՝ նշանադրությամբ ամուսնության այն դեպքերն էին, երբ աղջիկը ամուսնու հետ հարկադրված էր հեռանալ հայրենի ափերից։

Բերենք այդ իրողությունն արտահայտող երգի մի տուն՝ Ջավախքի բանահյուսությունից.

Էրթամ, էրթամ, հեռու տեղեր հեռանամ,
Էփոր մարիկս միտքս ընի, մեջքս բռնեմ, կըռանամ.
Մի՛ լա, մարիկ, մի՛ լա, էկեր կը տանին։
Օխտն ախպոր մե քուրը ջոկեր կը տանին։
Մի՛ լա մարիկ, մի՛ լա, լալողը ես եմ,
Ղարիպ էրկրները կորողը ես եմ։

Մինչև XX դարի սկիզբը պահպանված էր մակարների առաջնորդ ընտրելու սովորությունը, որը Վասպուրականում տեղի էր ունենում պսակի նախորդ օրը՝ ազպանատում անունով։ Մակարանիստը «աճուրդի» էր դնում այն գավազանը*, որի «գնողը» դառնում էր մակարապետ, որը վայելում էր մեծ հեղինակություն։ Իսկ նրան հպատակվելու առհավատչյան մակարների կողմից հիշյալ գավազանը համբուրելն էր։ Երեքից մինչև յոթ թագվորցիները մի տեսակ զինված ջոկատի տպավորություն էին թողնում, որովհետև բացի նախնադարյան հասակային խմբերի ծիսական սովորույթների կատարումից, նրանք նաև հայրենիքը (տոհմը կամ պետությունը) պաշտպանելու ռազմական պարտականություն են ունեցել։

Հարսանեկան ծիսակատարությունների ժամանակ մակարները մակարապետի գլխավորությամբ ունեին մի շարք պարտականություններ։ Նրանք թիկնապահների նման շրջապատում էին թագվորին և պաշտպանում նրան անակնկալներից՝ նրա ագանելիքները, զգեստները և մանավանդ գլխարկը «հափշտակելուց», որին մեծ եռանդով ձեռնամուխ էին լինում ծաղկոցավորներն ու բոլոր պատանիները։ Ընդ որում փեսան դիմադրելու կամ ձայն տալու իրավունք չուներ։ Նա հնազանդորեն ենթարկվում էր մինչև իսկ այն աղջնակին, որը «կողոպտում» էր իրեն։ Ըստ Ջավախքի սովորության, շաբաթ օրվա երեկոյան կամ կիրակի առավոտյան, խմբովին կաքավելով, մտնում էին տները, փնտրում, գտնում և դավուլ-զուռնայի առաջնորդությամբ տուն վերադարձնում «կորած» թագվորին, որը մակարներից ու քավորից գաղտնի հեռանալով տնից, թաքնվում էր բարեկամներից մեկի տանը*։ Մակարները զբաղեցնում էին թագվորին երգ ու պարով, մասնակցում հարսնացուին դուրս հանողների կերուխումին, ուրախացնում հարսին, բայց և «հափշտակում» հարսնացուի տարազից որևէ բան. կազմակերպում էին փեսայի ածիլման, լողացնելու, պսակի շորերը գովքի երգերով հագցնելու և այլ ծեսեր, որ կատարվում էին կախարդական-հմայական զանազան ձևերով. հսկում էին փեսայի հայրական տան ներսն ու դուրսը, որպեսզի նրա հակառակորդները կախարդությամբ թագվորի առնական կարողությունը խափանելու որևէ բան չկիրառեին. տոն էին տալիս ամբողջ հարսանեկան արարողություններին, վերջինիս ընթացքում մեկընդմեջ կազմակերպում էին կատակերգություններ, ծիսային և ժողովրդական խաղեր, մարզական մրցություններ և այլն. հարսնառի և պսակի երթուդարձի ժամանակ դիմագրավում էին փեսայի հակառակորդների և աղջկա կողմից պատանիների ոչ միայն կատակի բնույթ ունեցող մկնդախաղերին, այլև լուրջ, արյունահեղություն ենթադրող հարձակումներին. թույլ չէին տալիս, որ հարսնառի մասնակիցներից որևէ մեկի գլխարկը ավար առնեին աղջկա կողմի կտրիճները, որ խայտառակություն կնշանակեր. հարսնառի միջոցին հարսնացուի և նրա հարևանների տներից կամ բակերից աքլորներ էին «որսում». թագվերացումից հետո այդ որձակների կամ խոյի գլուխները նախ փեսացուի, ապա թագվորցիների ձեռքով սրահար էին անում, մակարների համար «որսի իրիկուն» անունով ճաշկերույթ կազմակերպում. այդ միջոցին մակարապետի հրամանով թագվորցիներին կապկպում էին և նրանց հարազատներից փրկագին (աքլոր, գաթա, հալվա և այլն) պահանջելով՝ խնջույքը երկարաձգում. ճաշկերույթն ավարտելիս՝ այդ հավերի ոսկորները թելերով իրար կապում և կախում էին հարսնեղբոր վիզը, ծաղրելով, թե այդ էր նրա բաժինը։

Մակարների և ծաղկվորների գործողությունները ծեսերի մի-

* Սա «Մի ձեռնափայտ է, թիթեղի կտորներով զարդարված և գլխի մոտ մոմակալներ շինված, ուր մեղրամոմեր փակցնելով ազապպաշին ձեռն է առնում» (Ե. Լալայան, Վասպուրական, ԱՀ, XX, էջ 150)։

* Փեսայի բարեկամը նրա պարանոցը զարդարում էր աստծու կողմից փայփայելի համարված կարմիր գույնի թաշկինակով և մի շիշ օղի փրկագին ստանալուց հետո, թույլ էր տալիս նրան տանել իրենց տունը (Ե. Լալայան, Ջավախք, ԱՀ, I, էջ 256)։ Որոշ գյուղերում փեսան պսակից առաջ թաքնվում էր թագվորցիների ձեռքով, որին պիտի փնտրեին աղջկա կողմի մարդիկ։

ջոցով մեզ հաղորդակից են դարձնում պատկառելի հնություն ներկայացնող մարդկային հարաբերությունների ձևերին։ Ծաղկվորների վարքագծի մեջ պահպանված են մատրիլոկալ բնակվածության առանձին տարրեր՝ հանձին փեսացուի գույքը «գողանալու» գործողության։ Մնացած բոլոր ձևերը նշանավորում են պատրիլոկալ բնակվածության սովորություններ, քանի որ քույրիկները հարսնացուին նախապատրաստում են հարս ճամփելու։

Մասնակի բացառություններով՝ մակարների բոլոր գործողությունները հայրիրավական տոհմին հատուկ ամուսնության ձևերը հիշեցնող ծեսեր էին։ Այսպես, օրինակ, պատրիլոկալ բնակվածությանն են վերաբերում թագվորի գույքի պահպանումը, «կորած» փեսացուին գտնելը, հարսնացուի գույքի «հափշտակումը», հարսնառի մասնակիցների գլխարկները փախցնելուց ազատ պահելը, իսկ ընդհանուր առմամբ՝ հենց մակարների խումբի գոյությունը։ Առևանգմամբ ամուսնությունն է խորհրդանշում հարսնառին ամեն տեսակ մենամարտեր կազմակերպելը, գնացած ճանապարհով չվերադառնալը, մակարների և աղջկա կողմի կտրիճների մահակակռիվները, մկնդախաղերը, ձիարշավները և այլն։ Իսկ «թագվորաորսների» կամ «որձի իրիկունների» կազմակերպումը աղերս ունի պտղաբերական ծիսակատարությունների հետ։

Հարսանեկան ծեսերում հնամենի տարրերը պահպանելու իմաստով կարևոր են հարսնառի սովորությունները։ Դրանք առանձնապես ակնբախ էին հարևան գյուղից հարս բերելիս, երբ աղջկա կողմի երիտասարդների միջև ծագում ու ծավալվում էին լուրջ մենամարտեր։ Մակարներն ու մյուս հարսնևորները զինվում էին սրերով, դաշույններով, վահաններով ու հրազենով։ Վասպուրականում պահպանված էր ամենանախնական զենքը. յուրաքանչյուր ոք երկու կարճ մահակ էր վերցնում, որոնցից մեկը վահանի, իսկ մյուսը զենքի տեղ էր ծառայում։ Հարսնառի մասնակիցները աղջկա գյուղը մտնելիս մեծ աղմուկ էին բարձրացնում, հրացաններից գնդակ արձակում և ստեղծում հրոսակախմբի հարձակման տպավորություն։ Նախապես իմանալով հարսնառի գալստյան օրն ու պահը, աղջկա գյուղի երիտասարդությունը, խնամիները և երեխաները դիմավորում էին մեծ աղմուկով ու բացականչություններով։ Վանա գյուղերում պահպանված էին դիմավորման ժամանակ շուրջ մեկ ժամ տևող սրամարտի և մահակամարտի կեղծ տեսարան ստեղծելու և աղջիկը տանելիս՝ մենամարտելու սովորությունները։ Շատ վայրերում աղջիկը գյուղից

դուրս բերելիս երիտասարդները գերաններով կամ ճոպաններով փակում էին փողոցները և կանխում հարսնառի երթը։ Տեղի էին ունենում ծիսական խաղաղ մենամարտեր, խմիչքներ և ուտելիքներ պարգևելով՝ հաշտություններ, բայց երբեմն էլ ընդհարումները վերջանում էին ցավալի արյունհեղությամբ։

Գիտնականներն այս ծիսական կարգերն իրավացիորեն համարում են առևանգմամբ ամուսնության տոհմային սովորությունների վերապրուկներ։

Հայաստանի մի շարք շրջաններում փեսացուն հարսնառի երթին չէր մասնակցում։ Նա մակարների մի մասի հետ մնում էր իր գյուղում և երբ հարսնառը վերադառնում էր, հարսնացուի վրա շոր մրգեր էր թափում, որոնք պտղաբերությունն էին խորհրդանշում։ Փեսայի բացակայությունը հարսնառի երթից՝ հավանորեն աղերսվում է առևանգմամբ ամուսնության այն սովորությունների հետ, երբ հարսը նախ առևանգողներին էր պատկանելու, ապա՝ փեսային։ Ըստ երևույթին դրանով էլ պետք է բացատրել, որ փեսային երբեմն մակարների հետ հեռանում էր սեփական տնից կամ հարսի առագաստից։ Սա խորհրդանշում էր այն տեղը, ուր կատարվելիս է եղել հարսնացուի անձնատրության ծեսը ուրիշին*։

Հայոց հարսանեկան սովորությունների մեջ կարևոր էին փոխադարձ օգնության կոլեկտիվ եղանակները, որոնք միջնադարի միջով XX դար են հասել վաղնջական ժամանակներից՝ կրելով

---

* Թերևս հենց դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ հարևան գյուղից բերված հարսնացուն ոչ թե սկեսրանց, այլ վերջիններիս ազգականներից կամ հարևաններից մեկի տանն էր իջևանում և կամ իջնում ու մինչև պսակը տարապրում էր քավորի տանը։ Այն անձնավորությունը, որը հարսին առաջինը տիրելու իրավունքն է ունեցել, հանդիսացել է հայ հարսանեկան հանդեսների մեջ այնքան մեծ հեղինակություն ունեցող քավորի նախատիպը։ Այս կարևոր հարցի շուրջը շատ իրարամերժ վարկածներ են առաջադրված, բայց քավորության ինստիտուտի գաղտնիքները մնում են չլուծված։ Խ. Սամուելյանը այն կապում է մայրիրավական շրջանի հետ, երբ առաջին գիշերվա իրավունքը տոհմապետի կամ ցեղապետի արտոնությունն է եղել։ Գ. Իփեկյանը քավորության հաստատությունը կապել է քրմության շրջանի հետ։

Անբավարար նյութերից ելնելով մի այլ կարծիք է հայտնել Մ. Օ. Կոսվենը, ըստ որի քավորը իբրև հանդիսանում է փեսայի քեռին։

Այս տեսակետը պաշտպանություն է գտել ոմանց կողմից, առանց փաստական ապացույցների։ Գտնում ենք, որ Մ. Օ. Կոսվենի տեսությունը չի ապացուցված ոչ պատմական և ոչ էլ կրոնական տեսակետից։

Ճիշտ մեկնությունը Գ. Իփեկյանի և Խ. Սամուելյանի վարկածների միասնությունն է։

բազմապիսի ազդեցություններ։ Նյութական օգնություն տրվում էր թե՛ փեսացուի և թե՛ հարսնացուի ընտանիքներին։ Աղջկա հոր տունը հինգադրեքի այցելելիս քավորը հարսին նվերներ էր տանում, որոնք գումարվում էին օժիտին։ Այդ օրը և հարսնառին հարսի սկեսրայրը խնամու տունն էր հասցնում 2—5 մսացու ոչխար կամ մի եզ (կամ կով), մեծ քանակությամբ գինի և օղի, կարկանդակներ և այլն։ Հարսնառը հարևան գյուղը մեկնելիս աղջկա հոր տանը գրեթե հյուրեր չէին մնում, որովհետև նրա բարեկամները 1—4 մարդու հրավիրում էին իրենց տները և հյուրասիրում։ Պատահում էր, որ հարսնառը հարկադրված էր գիշերել. այս դեպքում ևս հյուրերը մնում էին հյուրընկալների («մաղար իջեցնողների») տներում։

Ամուսնացող տղայի տունը վերոհիշյալ տաշտադրոնքի միջոցով հարևան-բարեկամներից ստանում էր կաթնամթերքներ, ձու, երիշտա, ձավարեղեն և դրամական նվերներ։ Ազգականը կամ հարևանը և կամ քավորը գյուղեղուրս կամ գյուղամիջյան հարսնառ գնացողներին ընդունում և կերակրում էր։ Մեկ կամ մի քանի օր նրա տանն էր ապրում հարսնացուն իր ուղեկիցներով։ Տարբեր առիթներով այստեղ կերուխումի էին հավաքվում նաև թագվորն ու թագվորցիները։

Ինչպես երևում է փաստական նյութերից և գիտնականների հետևություններից, հարսանեկան հանդեսները՝ իրենց ծիսական արարողություններով, պահպանել և մեր օրերն են հասցրել տոհմացեղային կարգերին ներհատուկ հասարակական հարաբերությունների տարրերը։

* * *

Սոցիալիստական կարգերի պայմաններում ամուսնության սովորություններն զգալի փոփոխություններ են կրել։ Երիտասարդության մեծամասնությունն ազատվել է հին կաշկանդվածությունից. մեծ մասամբ ազատ ընտրությունն է որոշում ամուսնությունը։ Փոխադարձ սիրո հիման վրա երիտասարդների ամուսնության ցանկությանը հետևում է «աղջիկ ուզելու» սովորությունը։ Տղայի կողմից ներկայանում են «խոսք ուզող» խնամախոսները։ Ինչպես հնում, առաջին այցելությունը երբեմն ձևական մերժման է արժանանում, որպեսզի «որոշ հարցեր պարզեն»։ Այս դեպքում աղջիկը կարող է ներկա լինել կամ չլինել, իսկ երկրորդ այցելության պարագայում նա պետք է ներկայանա և հայտնի իր որոշումը։ Սակայն դա չի նշանակում, թե ծնողները չեն կարող առարկել։ Տղայի բարոյական կերպարը և հասարակության մեջ նրա ունեցած հեղինակությունը որոշակի դեր են խաղում, ուստի նա կարող է և մերժման արժանանալ։ Հակառակ հին սովորության, հաճախ պատգամախոսների հետ աղջկա տուն է գալիս նաև տղան։ Որոշ երիտասարդներ, երբեմն ծեսերին նշանակություն չտալով, այդ բոլոր հարցերն անձամբ են լուծում։ Այսպես կամ այնպես, խոսք տալուց հետո կողմերը որոշում են նշանադրության օրը։ Խոսք տալու երևույթի մեջ տակավին պահպանված են աղջկա ծնողների կողմից՝ իրենց ազգականներին հարցնելու, նրանց հետ խորհրդակցելու սովորությունը։

Նախապես կայացած որոշման համաձայն տղայի ծնողները մերձավորների ու փեսայի հետ նվագախմբով գալիս են աղջկա տունը։ Հարսնացուն, սովորույթի համաձայն, չի դիմավորում, այլ նախապես տեղավորվում է այլ բաժանմունքում, որտեղ նրան հագցնում, զարդարում են ընկերուհիները։ Նշանադրման հանդեսն սկսվում է այն պահին, երբ քավորի կամ սեղանի կառավարչի առաջնորդությամբ իր առանձնարանից հարսնացուին նրա ընկերուհիները կամ հարսները առաջ են բերում։ Հարսնացուին տեղավորում են փեսացուի կողքին, պատվավոր տեղում։ Աղջիկը նստում և բուն խնջույքը սկսվում է այն պահին, երբ փեսան իր ձեռքով հագցնում է նշանի մատանին։ Հաճախ այս ծեսերին փոխարինում է լոկ նշանի հանձնումն աղջկան։ Իսկ երբեմն էլ նշանադրությունն ու հարսանիքը կատարվում են միաժամանակ։ Հին սովորույթները հաղթահարած ընտանիքներում նշանվող աղջիկը մասնակցում է զվարճությանը։

Պատահում են դեպքեր, երբ աղջկա ծնողները՝ նրա ընտրած տղային անարժան համարելով, ամուսնությունը մերժում են։ Այդ պարագայում մեծ մասամբ զույգը շրջանցում է բոլոր ծիսակատարությունները, այդ թվում նաև օժիտը, և ամուսնանում։ Քանի որ լիակատար փոխադարձ սիրո հիման վրա կատարվող այս ակտը կապվում է աղջկա կողմից հայրական տունը թողնելու հետ, ժողովուրդը դրան դեռևս աղջիկ փախցնել անունն է տալիս։

Նշանից առաջ և նշանադրության ու հարսանիքի միջև ընկած կարճատև ժամանակամիջոցում աղջկա ծնողները նախապատրաստում են նրա օժիտը։ Ըստ որում աղջկա հագուստեղենից ու զարդերից բացի, որոշ ծնողներ ապահովում են նրան զույգ մահճակալով, ոմանք՝ հանդերձապահարանով, կարի մեքենայով ու անկողնով, մյուսները՝ մասնագիտությանը վերաբերող պարագա-

ներով և այլն՝ առանց որևէ հատուցման, որ հնում պարտավոր էր կատարել փեսացուն։

Քաղաքներում թե գյուղերում, որոշ բացառություններով, պահպանված են քավորի, հարսնաքույրերի և մակարների ընտրության սովորությունները։ Քավորի կողմից հարսնացուին և փեսացուին տրվող նվերները գրեթե գերազանցում են XIX դարի չափերը։ Ըստ որում փեսան պարտավոր է պատասխանել նույնպիսի առատաձեռնությամբ։ Ինչպես այս, այնպես էլ օժիտ տալու սովորությունը մեր օրերում շատ հաճախ հասցվում է գռեհիկ չափազանցության։

Հարսանիք հրավիրելը կատարվում է հիմնականում հրավիրատոմսերով։ Հարսնառից առաջ փեսան ածիլվում և հագնվում է առանց ծեսերի։ Բացառություն են կազմում Շիրակը և մի քանի շրջաններ, որտեղ պահպանվում է հալավ հագցնելու սովորությունը՝ երգեցողությամբ։ Փեսայի և քավորի կրծքերը զարդարում են վարդանման, կարմիր կտորից պատրաստված զարդով, որը փոխարինում է հնում հայտնի և մոգական նշանակություն ունեցող՝ ժապավենաձև, կրծքին խաչաձև կապվող «կանաչ ու կարմիր»-ին (կոսպանդ, ուսպանդ)։ Հարսնացուի հետ առնչվող սովորությունները, ընդհակառակը, դեռևս կենսունակ են, որոնք ուրախառիթ երևույթներ լինելով, դիտավորյալ կարգով ձգձգում են արարողությունները։ Այդպիսիք են՝ աղջիկ դուրս հանելը, նրան հյուրատունից նոր տունը բերելը, շարանպարով հարսնառ գնալը, հանդիսավոր արարողությամբ հարսանեկան տարազով զգեստավորելը և այլն, որոնք հարսանեկան հանդեսին առանձին գեղեցկություն են հաղորդում։ Աղջկա տան հարսանեկան հանդեսը տևում է 2—5 ժամ։ Դրանից հետո նվագախմբի առաջնորդությամբ հարսնառը՝ հետիոտն, իսկ գյուղեղուրս հարսնացու ունենալիս՝ մեքենաներով, վերադառնում է տղայի տունը։ Այստեղ հարսանիքը սկսվում է շաբաթ օրվա երեկոյան և ավարտվում կիրակի առավոտյան։ Բայց երբեմն տեղի են ունենում ավանդական հարսանեկան տոներ, որոնք տևում են 2—3 օր։ Հայկական ժամանակակից գյուղական և քաղաքային հարսանիքը հնից ժառանգել է գլխավորապես խրախճանքի և տոնականության բնույթի ծեսերը՝ մերժելով նրա այն տարրերը, որոնք հանդեսը ծանրաբեռնում էին կրոնաբարոյական ու թովչական բազմապիսի արարողություններով։

Եթե մինչև XX դարի սկիզբները որոշ ծայրամասային գավառներում և հայկական գաղթօջախներում հարսանեկան տոնախմբության շատ ձևեր միանման չէին, ապա ժամանակակից

հարսանիքն ամբողջական առումով գրեթե համազգային ձև է ընդունել։

Ազգակցական համակարգ

Ազգակցությունը տղամարդու գծով հաշվվող արյունակիցների խումբն է։ Հին Հայերենում այդ խումբն արտահայտվել է արյանառու և ցեղ տերմիններով։ Բայց իրանական երկարատև տիրապետության շրջանում այս հայերեն տերմինները փոխվել են պահլավերեն ազգ ու տոհմ և պարսկերեն թոխմ անուններով, որոնք մի շարք նշանակություններից բացի՝ սերունդ իմաստն ունեն։ Հայտնի է նաև թախում տերմինը, որ թոխմից է գալիս։

Տոհմից անցնելով դասակարգային հասարակությանը և պահպանելով հնի հետքերը, ազգակցական համակարգի մեջ ավելացել են նոր երևույթներ, որոնք համապատասխանում էին նոր պայմաններին ու կենցաղին։ Ամուսնության, ընտանիքի, արյունակցության կամ ցեղակցության, ժառանգական իրավունքի, նախարարական և արքունի քաղաքական կազմակերպությունների պաշտոնեության և այլ հարցերի կապակցությամբ պատմագիրները բազմիցս առիթ են ունեցել ցույց տալու փոխադարձ կապերի մեջ գտնվող մարդկանց ազգակցական աստիճանները։ Դրա համար նրանք գործածել են ազգ, ազգական, ազգակից, ազգակցություն, ազգականություն, ազգ ու տակ, տոհմ, ազգատոհմ, ցեղ, ցեղակցություն, արյանառու, արյուն և այլ բառեր։

Ցեղ բառը թեև հիմնականում օգտագործվում է племя իմաստով, բայց առօրյա խոսակցության մեջ այն երբեմն գործածվում է նաև ազգակցությունը մատնանշելու համար («նրանք տեղով-ցեղով երգիչներ են»)։ Միջնադարում էլ ցեղ տերմինն օգտագործվել է ազգակցություն, ապա նաև նախարարություն իմաստով։ Ավելի լայն է ազգ տերմինը իր առումներով։ Սկզբնապես նշանակելով մի մարդու սերնդական շղթան և պահպանելով այդ նշանակությունը մինչև մեր օրերը, ազգ տերմինով են արտացոլվել նաև ուրիշ հասկացություններ՝ հայկական նախարարություն, ժողովուրդ կամ ամբոխ, պետություն, հայոց ազգ և այլն։

Ազգակցական համակարգի մեջ կարևոր տարրը տնտեսական հիմքն է։ Հողի և գույքի համար ազգի ներսում որքան էլ առկա է արյանառուների համընդհանուր միասնությունը, այնուամենայնիվ հակասությունները անխուսափելի են։ Այդ հակասությունները դրսևորվել են առանձնապես հողային հարաբերություններում։ Միջին դարերի այն կալվածագրերը, որոնք վերաբերում են հողամասերը, այգիները, ջրաղացները, ոռոգելի ջրի հասույթները

և շարժական գույքը վանքերին կամ առանձին անձանց նվիրաբերելուն, սովորաբար վերջանում են անեծքով։ Նվիրատուներն այդ կալվածագրերի մեջ իրենց սերնդին և ազգին ուղղված նզովք են կարդում, որպեսզի սրանք չհամարձակվեն ընծայաբերվածը ետ պահանջել։ Դեռևս 976 թվականին Աշոտ Շահնշահը ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքին ընծայում է մի շարք դատակերտներ ու ջրաղացներ և ընծայագրի մեջ զետեղում այն ժամանակներում հայտնի անեծքի բանաձևը։ Այս նույն ընծայագիրը վավերացնող Խաչիկ կաթողիկոսի գրության մեջ ասված է, որ եթե այսուհետև գավառի թեմերի կամ վիճակների իշխանները և «ազգի որդաց» իշխանները կամ տանուտերերը և ուրիշներ խախտեն այդ կտակը, «այնպիսիքն նզովեալ լիցին 318 հայրապետացն...»։ Գագրշենց Անդրիասը 1697 թ. վեց սոմարի տեղ արտը նվիրելով Նախավկայի վանքին, գրում է. «...եթէ ազգականէ կամ յեատէ, որդէ կամ դստերէ հակառակ խոսի, սուրբ Նախավկայի օրհնութենէն զրկեալ լինի»։ 1706 թ. Բախշենց Հայրապետը վաճառում է իր արտը Ֆըրմանենց Գալուստին, անեծքի մեջ նշելով, թե Գալուստի հետ ոչ ոք իրավունք չունի վիճել այդ գործարքի համար՝ ո՛չ որդիները, ո՛չ դուստրերը, ո՛չ թոռներն ու ծոռները, ո՛չ եղբայրն ու քույրը։ Տարսայիճ իշխանի կողմից 1274 թ. Տաթևի վանքին նվիրված 6 գյուղերի առթիվ կա այս անեծքը. «Արդ՝ որ հետ մեր ի մերոց կամ յօտարաց կամ իշխանաց կամ ի ձեռնաւորաց այս հաստատ պայմանս և անքակ, վճիռս խափանել ջանայ, կամ զայն գիւղօրէքն կամ զայգին յայս եկեղեցւոյս հանել խորհի՝ բաժին ընդ Յուդայի և ընդ այլ խաչահանացն եղիցի, և զԿայենին և զամենայն չարագործացն առցէ պատիժս...»։

«Ազգ ու տակ» արտահայտությունը Փավստոսի երկում հիշատակված է այսպիսի մի առթիվ. հայոց մարդպետն, ատելով Տարոնի հոգևորականությանը, զայրացած էր, որ Աշտիշատի գեղեցկությունը նրանք են վայելում։ Այդ պատճառով էլ նա լուտանք էր թափում Տրդատ թագավորի և ողջ ու մեռած Արշակունի «ազգի և տակի և տոհմի» վրա։ Ա. Լաստիվերցին տիկին Հրանույշին հիշատակել է իբրև «յընտիր ազգէ և տէր ագարակի», որին ուրիշն է տիրում։ Պարսիկները գիտենալով, որ հայոց ազգակցական համակարգի ներսում գոյություն է ունեցել հողի ու գույքի ժառանգման իրավունք, ահաբեկման միջոցով ձգտել են օգտագործել այդ սովորությունը։ Դավրիժեցու վկայությամբ ոմն պարսիկ զրպարտությամբ դիմելով մի հայի, ասում է, թե «ազգական քո եմ, ամենայն ինչ և ստացուածք քո ինձ հասանի՝ տուր ինձ»։

Պարսիկ դատավորները նպաստում էին, որ ժողովուրդը կողոպուտի ենթարկվեր նաև այս ձևով։ Նրանք օրենք էին դարձրել պարսկացած հայի սեփականությունը խլել նրա ազգականներից։ Այդ ապօրինությունը տարածում էին նույնիսկ կրոնափոխ եղածների մեռած ազգականների վրա՝ սրանց գույքը հափշտակելու համար։ Բռնի ամուսնությամբ հայուհուն մահմեդականացնելուց հետո,—գրում է Ս. Երևանցին,—ոմն պարսիկ դիմում է դատարան և պահանջում, որ կնոջ հայրական այգուց բաժին ստանա։ Եվ չնայած այն բանին, որ ազգատոհմի սովորույթների համաձայն «Տաճկացեալ կինն այն գիր մի տայ իւրոյ ազգի ընտանեացն», թե իր հասույթը նվիրաբերել է իր ընտանիքին, պարսկական դատարանն ի վերջո, խանի օգնությամբ, այգեբաժինը հասցնում է պարսիկ հայցվորին։ Իսկ պորտաբույծ մի այլ պարսիկ քանաքեռցի Միքայել եպիսկոպոսին սուտ ազգական է ձևանում և պահանջում, որ նա իր այգին ու գույքը թողնի իրեն։ Եպիսկոպոսին քարշ տալով նախապես կաշառած շեյխի մոտ, պարսիկը գրավոր փաստաթղթով դառնում է նրա ազգակիցը։ Երևանի խանը, իհարկե, բեկանելով այս տարօրինակ որոշումը՝ պատժում է շեյխին, բայց կարևորն այստեղ հայկական ազգատոհմի օրենքներն են, որոնցից օգտվում էին անօրեն տիրապետողները։

Հայկական ազգատոհմի անդամները այս կամ այն չափով կապվում էին տնտեսական փոխօգնությամբ կամ ունեցվածքի ժառանգմամբ։ Ծեր և անօգնական մարդիկ հաճախ ապավինում էին ազգականներին, իսկ որոշ ունևոր մարդիկ կազմակերպում էին ազգականների նյութական ապահովումը։

Միջնադարյան ազգակցական համակարգում ընտանիքը որքան էլ իր սեփական հողակտորի վրա իրեն ինքնուրույն էր համարում, այնուամենայնիվ կաշկանդված էր։ Փաստերը հաստատում են, որ հողի օտարում կարող էր կատարվել միայն ազգի ներսում։ Իսկ այդ հանգամանքը հնարավորություն էր ընձեռում ունևոր ազգակիցներին աստիճանաբար հողը կենտրոնացնել իրենց ձեռքը և շահագործել արյունակիցներին։

Ազգակցական համակարգում քաղաքական շահերն առանձնապես արտահայտված են արքունի և նախարարական ազգատոհմերի շրջանում։ Արքաները և նախարարները մեծապես շահագրգռված էին, որ որևէ օտար ազգատոհմ իրենց գահին կամ նախարարական բարձին չտիրանա։ Քաղաքական իշխանության ժառանգումը, ուրեմն, այս արքունական ու նախարարական ազգատոհմերում ազգակցության հողի վրա էր կատարվում, որը լի

էր հակասություններով։ Քաղաքական իշխանության ժառանգման կապակցությամբ հայ արքունիքում եղել են բազմաթիվ ընդհարումներ։ Այստեղ ազգատոհմի նույնիսկ ամենամերձավոր անդամներն էլ իրար չեն խնայել։ Հանուն գահի կամ նախարարական իշխանության կատաղի կռիվներ են տեղի ունեցել։ Ազգակցական խմբի ներսում տեղի ունեցած սուր պայքարի էջերից մեկը Վասակ Սյունու ձեռքով իր հորեղբոր որդիների դեմ գործելը, ժառանգազրկելն ու իշխանությունը գրավելն էր։ Այդ պատճառով էլ նրան մեղադրողների թվում էին իր ազգականները։

XIX դարի ազգակցական համակարգի պատմությունից երևում է, որ ազգատոհմը գյուղական բնակավայրերում ստեղծում էր ազգակցական կցաթաղեր՝ շենքերի ներսում լուրեր հաղորդելու ակնատներով (պատանցքերով)։ Ազգովին կամ հարևանների հետ խառն գութան լծելը և դաշտային մյուս աշխատանքները միասին կատարելը փոխօգնության և տեղ-տեղ էլ ինքնապաշտպանության նպատակ էին հետապնդում ընդդեմ Հայկական լեռնաշխարհ թափանցած հարստահարիչների ավարառությունների։

Ազգատոհմին հատուկ են եղել ինքնապաշտպանությունը և վրիժառության պարտականությունը։ Բոլոր ժամանակներում ազգի պատիվը շոշափողներից վրեժ են լուծել։ Պատմագրության մեջ կան սուղ, բայց ցայտուն օրինակներ, որոնք ցույց են տալիս, որ վրիժառության հիմքում ընկած են եղել ոչ միայն բարոյական, այլև քաղաքական հարաբերությունները։ Այսպես, օրինակ, Բուզանդը գրում է, թե Մանավազյան և Որդունի նախարարությունների միջև քաղաքական նկատառումներով արյունահեղ կռիվներ են եղել։ Միմյանց մեծապես վնասելուց բացի, նրանք ավերել են նաև հայոց արքունական տունը։ Այդ պատճառով էլ Վաչե զորավարի միջոցով թագավորը «Հարկանէր վանէր զազգն երկոսեան, և ոչ թողոյր զերկոցունց տոհմանցն զորձ կորիւն և ոչ մի»։

Այս հակիրճ տեղեկությունից երևում է, որ ազգակցական ոլորտներում (առանձնապես ազնվականական) ազգատոհմերի միջև և հենց նրանց ներսում վրիժառությունը բխում էր սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, կրոնական ու բարոյական հիմքերից։

Ազգակցական համակարգի գաղափարական-հոգևոր կապերից մեկը արյունակիցների միջև ամուսնության արգելքն էր մինչև չորրորդ աստիճանը ներառյալ։ Ավելի ուշ այն աստիճանաբար ընդգրկել է վեցերորդ և յոթերորդ պորտերը։ Արգելքը ներառում էր նաև հոգևոր եղբայրությունը՝ քավորությունը։ Գրավոր տեղեկությունների մի մասը վերաբերում է այդ ճասի ու չճասի խնդրին։ Առաջիններից մեկը Փ. Բուզանդն է, որը հենվելով կանոնական դրույթների վրա, գրում է, որ Ներսես Մեծը «նաև խրատում էր, որ ամուսնության մեջ օրինավոր լինին..., հեռու մնան ազգակցական մերձավոր խառնակ ամուսնություններից, մանավանդ հարսների հետ մերձավոր ամուսնությունից և սրանց նմաններից»։ Ասողիկը զայրույթով է նշել քրոջ դստեր հետ ամուսնանալու փաստը։ Կ. Գանձակեցին աններելի է համարել, երբ աղվանների մեջ երրորդ աստիճանում վրաց առաջնորդի թույլտվությամբ ամուսնություն է եղել։ Բարսեղ Կեսարացու կանոններում ասված է. «Թէ ոք զիւր զքոյր, որ առ ի հաւրէ կամ առ ի մաւրէ, ապականեսցէ՝ ի տուն աղաւթից նմա մի՛ ոք հրամայեսցէ մերձենալ...»։ «Սոյն աւրէնք կացցեն և որ ընդ նուոյ յանցանիցէ և որ ընդ մաւրուի կամ ընդ ազգականի ապականեսցի. սոյն և մի պատուհաս եղիցի ի վերայ ամենեցուն»։

Ազգի ներսում արգելված է եղել նաև ամուսնանալ եղբոր այրու հետ։ Բայց ինչպես XIX դարի վերջերի նյութերն են վկայում, այդ սովորության աննշան մնացուկները հարատևում էին երկար ժամանակ։ Այս երևույթը հայտնի է լևիրատ անունով։ Լևիրատի առանձին դեպքերը արձանագրված են վաղ միջնադարում։ Դրանցից մեկը Գնելի այրու՝ Փառանձեմի հետ Արշակ թագավորի ամուսնությունն է։ Իսկ եկեղեցական կանոններն ասում են. «Անիծեալ որ առնէ զեղբաւր իւրոյ զկին, վասն զի ընդ եղբաւրն իւրում պղծի. զի մի են նոքա»։ Դատապարտվում են նաև այն անօրեն մարդիկ, որոնք հորեղբոր կնոջ հետ ամուսնություն են հաստատում և, բացի այդ, խառնակվում են հայրերի, որդիների, եղբայրների կանանց հետ։ Իսկ դա որոշ չափով կապված է բազմակնության և բազմամայրության հետ, որոնց վերաբերյալ ևս մասնակի ակնարկներ կան։

Ազգատոհմը ունեցել է նաև կրոնա-բարոյական ընդհանուր շահեր։ Նա շահագրգռված էր, որ իր ներսում քրիստոնեությունը մերժողներ և հեթանոսությանը վերադարձողներ չլինեն, ուստի և եղիշեն պիտի հիշեցներ, թե Մովսես մարգարեն ոչ միայն արտաքին թշնամիներին, այլև իր ազգատոհմի անդամներին կոտորեց, քանզի նրանք անապատում աստծուն փոխանակել էին հորթի հետ։ Հուսիկ կաթողիկոսի մահից հետո երկու մեծ կրոնների՝ հեթանոսության և քրիստոնեության համար պայքարող ազգականներն իրար չէին խնայում։

Ազգատոհմի գաղափարական կապերի մեջ ամենակարևորը ազգանունն էր, որն իր արդի ձևով հնագույն ժամանակներին հա-

տուկ չէր։ Եղել են ազգը կոչելու և ազգակցական աստիճանները ցույց տալու տարբեր ձևեր, որոնք մեզ անգիր շրջանից չեն հասել։ Ազգանվան այդ նախնական ձևերը նույնքան հին են, որքան ամուսնության պատմությունը։

Հասարակական բոլոր երևույթների նման, ազգանունը ևս ապրել է անընդհատ զարգացում, մինչև որ հասել է այժմյան աստիճանին։ Հինգերորդ դարից սկսած գրականության մեջ հաստատագրվել են ազգանվան մի շարք ձևեր։ Ըստ գրավոր հասած ձևերի և բանավոր տվյալների, հայկական ազգանունը միջնադարում ձևավորվել է երեք հիմնական սկզբունքներով։ Առաջինը և ամենահնագույնը նախնու անունով կոչվելն է*, երկրորդը՝ գյուղանունով կամ քաղաքի անունով կոչվելը և երրորդը, որ միջնադարում սակավ է հիշատակվում, զբաղմունքով կոչվելը։

Հնում ազգանունն այսօրվա նման մի ընդհանուր վերջավորություն չուներ, ուստի որևէ անձնավորություն հիշատակելու համար նախ տալիս էին նախնու անունը, ապա պապին ու հորն անվանելով, հասնում էին իրեն։ Այսպես, օրինակ. «Ավետներաց Մարգարի Մկոյի Ենոք», որ նշանակում էր՝ «Ավետի ազգատոհմի Մարգարի որդի Մկրտչի տղա Ենոք»։ Ավելի կարճ՝ «Ավետներաց Մկոյի Ենոք» կամ ուղղակի «Մկոյի Ենոք»։ Հր. Աճառյանի ուսումնասիրած անձնանունների մեջ էլ կան նման օրինակներ. «Բագամ, որդի Հայկազանց Փառնաւազ թագաւորի, թոռան թոռ Արմոգի»։ Նախնիների անունով կազմվող միջնադարյան ազգանուններն ունեն աց, անց, ենց, ից, ինց, ոնք, ոնց, ունց, եան և եանց վերջավորություններ**։ Այսպես, օրինակ՝ Եղիազարեանց (XI դ.), Շահանեան (XII դ.), Սադունեանց, Յովսեփեանց, Մագիստրոսենք (XIII դ.), Աւետիք Չեչկանց (XIII դ.), Բազու որդի պարոն Լևոնի Բազունենց (XIV դ.), Աստուածատուր Եաղուբեան (XVI դ.), Արուսխաթուն յազգէ Ուքանաց, Ղարամանենց, Խուտիկենց, Թեինենց, Զախմախենց, Թորոսենց, Աղլանենց, Շողինց, Ղապօնք, Դիլանճոնց, Քուրդունց, Ազարիա Կարկառեցի Գանրպեանց (XVII դ.), Քեշիշից Սարգիս, Մկարաց Մինաս, Որդի Միրզոյենց Տէր Յակոբ քահանայի, Համազասպենց, Գուլօենց, Արծիւեան, Գաբեղեանց (XVIII դ.)։

Ազգանվան այս ձևերն իրենց վերջավորություններով արյունակցական կապ ու պատկանելություն են մատնանշում։ Ընդ որում եան վերջավորություն ունեցողները միջնադարում միաժամանակ նշանակում էին հայրանունը և ազգանունը։ Նույնիսկ XIX դ. հաճախ եան վերջավորությունը հայրանունն էր ցույց տալիս, իսկ եանց-ը՝ ազգանունը (Գրիգոր Աբրահամեան Սանամեանց)։

Բացի նախնիների անունով կոչվելուց, միջնադարում տարածված էր նաև հայրանունով կոչվելը։ Այսպես՝ Դավիթ, Ալավկա որդի, Գրիգոր, որդի Աբասայ (XIII դ), Աբգար, որդի Յովհաննէս Բաղանայի (XV դ.), Ամիր-Վարդ, որդի Մկրտիչի և եղբայր Մարգարե Երեցի (XVI դ.), Աստուածատուր Անկիւրացի, որդի Սաթլմիշի (XV դ.), Ատրներսեհ Բագրատունի, որդի Վասակա, հորեղբոր որդի Աշոտ Մսակերի և հայր վրաց Աշոտ Կիւրապաղատի (IX դ.) և այլն։

* * *

Միջին դարերի նյութերը որքան էլ կարևոր են, բայց ամբողջական չեն, որովհետև նպատակային գրանցում չի եղել։ Նյութերը ծրագրային կարգով գրի առնելու տեսակետից հսկայական դեր խաղաց Ե. Լալայանը՝ իր խմբագրած «Ազգագրական հանդես»-ով։ Բազմակողմանիորեն հաշվի առնելով այդ նյութերը, գիտնականները հանգել են այն ճիշտ եզրակացության, թե տնտեսա-

* Նախնու անունով սերնդական կապը պահպանելու լավ օրինակ է «Սասնա ծռեր» վեպի հերոսների՝ Սանասար-Բաղդասարի, Մեծ Մհերի, Դավթի և Փոքր Մհերի ցեղակցությունը։

Որոշ ազգերի մեջ իրենց նախնուն հիշում են ավելի քան 7 աստիճան և այդ սերնդի հիմնադրի անունով էլ կոչվում են։ Նախնու նկատմամբ ունեցած հարգանքն ու մեծարանքը ազգի մեջ պահպանում է գեղեցիկ ավանդներ։ Նույնիսկ այն պարագայում, երբ ազգի առանձին ճյուղերը միայն իրենց պապերի անունով են հորջորջվում, դարձյալ նախնուն չեն մոռանում. բոլոր ձագ ազգանունները բանավոր ավանդություններում հիշվում են նախնու պատվավոր անունով։ Որոշ ազգագրական շրջաններում ազգատոհմի ընդհանուր ազգանունը ընդհատվում էր և այժմ էլ մասամբ ընդհատվում է երրորդ սերնդի կողմից։ Վերջինս իրեն ազգանուն է վերցնում պապի անունը։ Դրանով էլ միևնույն ազգի մեջ առաջանում են մի շարք ճյուղային ազգանուններ։

** Այժմ ժողովուրդը պահպանում է ազգանվան երկու ձև. մեկը բուն ժողովրդականն է՝ սերնդական պատկանելությունը ցույց տվող ենց, ոնց, ունց և այլ վերջավորություններով, մյուսը գրականության միջոցով ընդհանրացած ձևն է՝

պահլավերեն Եան (յան) վերջավորությամբ։ XIX դ. եղավ մի շրջան, երբ գրականության մեջ հայրանունն ու ազգանունը միևնույն յան վերջավորությունն ունեին։ Դրանք իրար հետ շշփոթելու համար մտցվել էր տարորոշող մի ձև. ուշ միջնադարի օրինակով յան-ը կցվում էր հայրանվանը, իսկ յանց-ը՝ ազգանվանը (Արտաշես Կարապետյան Քանանյանց)։ Նույն դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին վերականգնվեց հայրանվան ժողովրդական ձևը (Գրիգոր Երվանդի), որով յան-ը դարձավ ժամանակակից ազգանվան վերջավորությունը (Գրիգոր Երվանդի Մինասյան), իսկ յանց-ը շրջանառությունից դուրս եկավ։

կան-դաղափարական և այլ հատկանիշներով արյունակցական ազգն իր էության մեջ պահպանում էր հնագույն տոհմի հարաբերությունների վերապրուկները։ Վերջիններիս հիման վրա նրանք ցույց են տվել տոհմային հարաբերությունների առանձնահատկությունները, որոնք պատմական գիտության տարբեր ճյուղերի համար կարևոր նշանակություն ունեն։

Արյունակցական ազգի համառոտ պատկերը հետևյալն է. ազգատոհմն ունի իր սեփական կոչումը* և իր ազգապետը, որ տարբերայնորեն է ընտրվում. նա ժողովրդի մեջ հայտնի էր ազգի մեծ կամ սպիտակամորուս անունով, որը իբրև նահապետ ղեկավարում էր իր մեծ կամ փոքր ընտանիքը։ Ընդ որում ազգի մեծ կարող էր լինել տվյալ ազգատոհմի ամենատարեց մարդը և կամ միջին տարիքի անձ, որին ավանդորեն հպատակվում էին ազգի բոլոր անդամները։ Ազգերի մեծերը գյուղական համայնքի ներսում անպաշտոն ձևով ներկայացնում էին յուրօրինակ ծերակույտ։ Նրանք նշանակալից դեր էին խաղում կենցաղային բազմապիսի հարցեր ու վիճելի խնդիրներ խաղաղությամբ լուծելու, ամուսնության ավանդական կարգը պահպանելու, հողային հարաբերությունները կարգավորելու և այլ խնդիրներում։ Նրանց վրա էր ընկնում ընդհարված ազգատոհմերին հաշտեցնելու պարտականությունը, որ հաճախ վերջանում էին կողմերին խնամիացնելով։

Ազգի մեծի կինը ինքնաբերաբար դառնում էր ազգատոհմի կանանց խորհրդատուն, մասնավորապես ամուսնությանն ու բարոյական դաստիարակությանը վերաբերող հարցերում և, ընդհանուր առմամբ, ամուսնու կամքի արտահայտիչը։ Ազգի ընտանիքներն իրենց բոլոր նախաձեռնությունների ժամանակ բարոյական պարտք ունեին ներկայանալ իրենց մեծին ու նրա կնոջը և լրջորեն խորհրդակցել նրանց հետ։ Ազգամեծի կինը երբեմն ժողովրդական բժշկությամբ ու մանկաբարձությամբ համայնքում աշքի ընկնող դեր էր կատարում։

Ինչպես երևում է, ազգի մեծը մոտավորապես ուներ այն պարտականությունները, ինչ որ տոհմի ավագները**, այն տարբե-

* Արևմտահայության մեջ ազգին համարժեք է գերդաստան բառը, որ նշանակում է գերդաստանից անջատված, բայց միասնական կապերը պահպանող ընտանիքների, այդ թվում նաև առանձին գերդաստանների խումբ։

** Ազգատոհմը գերեզմանոցում ունենում էր և այժմ էլ ունի իր ննջեցյալների ազգակցական շարքը՝ եռամը, որը հատուկ էր տոհմային կարգերին։ Դրանից ակնհայտ է դառնում, որ արյունակցական ազգի մեջ վերապրուկային ձևերով պահպանվել են տոհմա-համայնքային կարգերի աղոտ արտահայտությունները։

ղությամբ, սակայն, որ գերդաստանի միջոցով մեզ հասած ազգատոհմի մեծը ֆեոդալական և մանավանդ կապիտալիստական հարաբերություններում իր նախկին կշիռը կորցնում էր։ Նա իր իրավունքները լրիվ օգտագործում էր այն հազվադեպ համայնքներում, որտեղ առավել չափով պահպանվել էին տոհմային ավանդները։

Ազգատոհմում բարոյական խնդիրներին ուղղություն էին տալիս ազգապետը և մյուս մեծերը։ Կնոջ և աղջկա պատվի հարցը վերաբերվում էր ազգատոհմի բոլոր անդամներին։ Ազգի մեջ պահպանվում էր նոր սերունդը ավանդական, ազգատոհմի նկատմամբ նվիրվածության ոգով դաստիարակելու ձգտումը։ Տղաների դաստիարակությունը ինչ-որ չափով հետապնդում էր հարևան ազգատոհմերից հեռու մնալու տենդենց։ Հակառակորդ ազգերի երեխաները, մեծերի օրինակով, խաղերի մեջ անգամ իբրև «թշնամիներ» էին ներկայացվում։ Աղջիկների դաստիարակությունն ավելի խիստ էր. անհանդուրժելի էին այն դեպքերը, երբ տվյալ ազգի կամքից անկախ հակառակորդ ազգի տղաների հետ որևէ ձևով սիրային կապեր էին հաստատվում։ Ազգատոհմերի միջև հակասությունները ծագում էին գլխավորապես հողային հարաբերությունների պատճառով։ Այդպիսի հարաբերությունների ոլորտի մեջ մտնում էին՝ հողաբաժանման ժամանակ անճշտություններ թույլ տալը, ազգի անդամի վարելահողերը և այգիները գնելը, տունը և տնամերձ հողամասը գնելով ազգի թաղի շարքի մեջ խցկվելը, ոռոգելի ջրերին ապօրինաբար տիրելը, սահմանակից հողամասերի միջնակների խախտումները, ձիթահանը և ջրաղացը ազգի անդամներից գնելը և այլն։ Նման հակասություններ առաջանում էին նաև այն գյուղերում, որտեղ արոտավայրերն ըստ ազգերի կամ ըստ թաղերի բաժանելու սովորություն գոյություն ուներ։

Արյունահեղության կամ մարդասպանության դեպքում պետության հետապնդումից և վրիժառությունից խուսափելու համար տուժեցնող ազգերը հաշտություն էին առաջարկում։ Իսկ հաշտեցման գլխավոր պայմանը խնամիանալն էր՝ աղջիկ տալը կամ ուզելը, ինչպես և վնասի նյութական հատուցումը։

Ազգատոհմի անդամներին խորթ չէր վրիժառության զգացմունքը. եթե տուժող կողմը հաշտությունը մերժում էր, նշանակում է՝ նա հետապնդելու էր հակառակորդ ազգի ամեն մի տղամարդու՝ ակն ընդ ական, ատամն ընդ ատաման վրեժ լուծելու համար։ Նույնիսկ տասնյակ տարիներ որ անցնեին, վերջ ի վերջո այն պետք է որևէ ձևով ի կատար ածվեր։ Վրիժառուները երբեմն այրում էին «արնտերի» խոտի կամ հաբդի ձմեռվա պաշարը։

Ազգատոհմի տնտեսական ու գաղափարական շահերը պահանջում էին ունենալ ինքնապաշտպանության հնարավորություն։ Ինքնապաշտպանության գլխավոր պայմանը ազգի անդամների համատեղ բնակվելն էր։ Այս հանգամանքն ստիպում էր ստեղծել ազգակցական կցաթաղեր, որոնք, ինչպես արդեն նշել ենք, ներսից իրար հետ հաղորդակցվում էին ակնատների միջոցով։ Բոլոր տեսակետներով ազգատոհմին ձեռնտու չէր, երբ ոչ-ազգակից որևէ ընտանիք խցկվում էր իր թաղի մեջ։ Երբ որևէ ազգանդամ ինքնագլուխ կերպով թույլ էր տալիս իր սեփական հողի վրա տեղավորել «օտարին» (փեսա, խնամի և այլն), ապա ազգակիցների հանդիմանանքով այն կանխվում կամ վերացվում էր։ Սակայն XIX դարին և դրան նախորդող բոլոր ժամանակներին հայտնի ազգակցական նման հարաբերությունները XX դ. սկզբին սկսել էին տեղի տալ։ Շատ ազգակցական թաղերի մեջ տեղ էին գրտնում ոչ-ազգակիցները։ Ազգապետի հեղինակությունն անկում էր ապրում. տնտեսական հարցերում ընտանիքները դառնում էին ինքնուրույն և, ելնելով դասակարգային հակասություններից, դիմադրում էին երբեմնի հեղինակավոր սպիտակամորուսին։

Սոցիալիստական հարաբերությունների շրջանում, մանավանդ 1930—1940-ական թվականներին, ազգակցական տնտեսական կապերի իմաստը փոխվեց։ Մեր օրերում ազգակցական խմբերն իրենց ցրվածության մեջ, սակայն, պահպանում են հնի որոշ ավանդներ, ինչպես, օրինակ՝ ազգակցական ընդհանրությունը և ազգանվան միասնականությունը, նախնիների հիշատակի հարգումը, ազգակցի շահերով հետաքրքրվելն ու դրանք պաշտպանելը, փոխադարձ օգնության հասնելը և այլն։

Ազգատոհմը կենսաբանորեն և սոցիալական տեսակետից ժամանակի ընթացքում կրում է զգալի փոփոխություններ։ Մի կողմից՝ արյամբ հեռանալով ու էքսոգամ դառնալով և, մյուս կողմից՝ 150—200 տարվա ընթացքում իր հին իմաստը կորցնելով, երբեմնի ազգի կապերը խստորեն թուլանում են։ Ազգակցական աստիճանների հաշիվը կորցնելու հետևանքով ազգի սահմաններում արդեն տեղի են ունենում ամուսնության դեպքեր։ Այժմ Հայաստանում կան ազգեր, որոնք հիշում են իրենց նախահայրերին և նրանցից հետո՝ 8—10 սերունդ։ Բայց երբեմն պատահում են ազգեր էլ, որոնք թեև ունեն ընդհանուր ազգանուն, բայց կորցրել են նախահայրերի հետքերը, օտարացել։ Մեծ թիվ են կազմում 6—7 սերունդ ունեցող ազգերը, որոնց նախնիները հիշվում են հստակորեն։ Այսպիսի ազգերի մեջ երբեմն տեղի են ունենում

ազգակցությունը «թարմացնելու» փորձեր՝ հեռավորները ստեղծում են հոգևոր կապեր կնքահայրությամբ և խաչեղբայրությամբ։ Ազգի նահապետները այս միջոցներով երբեմն ազգի որոշ մասը հեռու էին պահում ներամուսնությունից։ Ի դեպ, հարս գնացած աղջկա սերնդի և նրա հայրական ազգի սերունդների միջև էքսոգամիան այնպիսի խստությամբ չէր պահպանվում, ինչպես տղա զավակներից սերված սերունդների գծով։

Ծիսական կարգեր

Հայաստանում, սկսած հին շրջաններից մինչև մեր օրերը, ծիսական կարգերն ընտանեկան ու հասարակական կենցաղում յուրօրինակ տեղ են գրավել՝ դրական կամ բացասական դեր խաղալով։ Դրական դեր կատարել է ծեսերի այն խումբը, որը որոշ կարգ ու կանոն է մտցրել կենցաղում։ Այդ իմաստով ծիսական կարգը նախնադարյան հասարակության մեջ օրենքի ուժ է ունեցել։ Ե. Լալայանը գրում է, թե «Ծես, ծիսական կարգ կոչվում են մարդկանց միմյանց հետ ունեցած ուղղակի հարաբերությունները և սրանք կազմում են նախնական կառավարության ընդհանրացած ձևը։ Սրանք ծագում են շատ ավելի վաղ, քան քաղաքական և կրոնական իշխանությունները»։ Սակայն հետևելով Հ. Սպենսերի տեսությանը, նա սխալվում էր, կարծելով, թե ծեսերը «նախընթաց են ո՛չ միայն հասարակական, այլև մարդկային զարգացման. դրանք նկատելի են նաև բարձր կենդանիների մեջ»։ Դասակարգային հասարակության մեջ ծեսերի զգալի մասը վեր է ածվել տիրողների և հպատակների, տիրոջ և ծառայի հարաբերությունների չափանիշի։ Ապրելով հարափոփոխ զարգացում, ծիսական կարգերը թափանցել են պետության ղեկավարման ոլորտը և միջպետական հարաբերությունների ասպարեզը։

Գոյություն ունեին հետևյալ ծիսական կարգերը՝ **ղեկավարման, հաղթանակի, ընդունելության, լրաբերության, պարգևատրության, ընծայաբերության, ազգականացման, ողջունման, ծայրատության** և այլն։ Ղեկավարմանը վերաբերող ծեսերը ծառայել են հասարակական հարաբերությունների այն նորմերի կիրառմանը, որոնք հատուկ են եղել տոհմին, ընտանիքին, ցեղին և այլն, իսկ դասակարգային հասարակության մեջ՝ պետությանը, զինվորական կազմակերպությանը և այլն։ Ղեկավարության ձեռքին ծեսերը միջոց էին, որոնցով նա հետևում էր սահմանված կարգին։ Ծիսային կարգերով է, որ ենթակաները մեծարել են առաջնորդներին՝ ըստ նրանց գրաված պաշտոնի ու դիրքի, անվանել առանձին տիտղոսներով։ Տիտղոսը ենթականերին պարտավորեցնող ծիսական պատ-

վանուն էր։ Այսպես, օրինակ, հայր պատվանունը գիտնականները հավասարապես համարում են թե՛ միապետների և թե՛ աստծու տիտղոսը։ Որքան խորանանք հին հասարակության ուսումնասիրման մեջ, նույնքան կհամոզվենք, որ ղեկավարման ծեսերն ունեցել են հասարակության ընդհանուր շահերն արտահայտող բնույթ։ Դրանք կիրառվել են կախարդական ձևերով։ Ե. Լալայանն իրավացիորեն գտնում է, թե մոգական ներգործության օրինակ էր այն սովորությունը, երբ XIX դարում գերդաստանի զառամյալ նահապետն իր ղեկավարությունը ավագ որդուն հանձնելիս ձեռքերը լվանում էր նրա ձեռքերի վրա և նրան համբուրում, որպեսզի հարստություն պարգևող էությունն անցներ հաջորդողին։ Դասակարգային շրջանում տեղի է ունենում նաև ծեսերի դասակարգայնացման պրոցես։ Ծեսերն սկսում են ծառայել վերնախավի անձնական և դասակարգային շահերին։

Մասնավոր սեփականության զարգացումը առաջացնում է ընծայաբերության սովորույթն՝ որպես մի տեսակ «վարձ», որը ստրկատիրության և ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջաններում հասնում է անասելի չափերի և ստանում է կաշառքի բնույթ։ Միջնադարում և XIX դարում ընծայաբերության ծեսերը կատարվում էին երկու ձևով. առաջինը ազգային շրջանակների մեջ կատարվող ընծայաբերության սովորությունն էր, որը մասամբ պահպանել է նախնականի տարրերը, մասամբ էլ՝ ծառայում էր շահագործող դասակարգերին ու եկեղեցուն։ Երկրորդը, որ Հայաստանի համար շատ բնորոշ էր, կիրառվում էր օտար տիրապետությունների ժամանակաշրջաններում։ Այստեղ ընծայաբերությունը ամբողջապես կապված էր քաղաքականության հետ։ Օտար արքունիքների, Հայաստանում նշանակված կառավարիչների և այլոց ստացած ընծաները մեր ժողովրդից, եկեղեցուց, փաստորեն հարկեր ու տուրքեր էին, որոնք հաճախ ավարառությունների էին վերածվում։ Կողոպուտի քաղաքականության իրականացման ճանապարհին, իհարկե, օտարներն էլ իրենց հերթին ընծաներ էին շռայլում՝ երկիրը ձեռքում պահելու համար։ Այդ են հաղորդում միջնադարյան գրավոր բազմաթիվ աղբյուրներ*։ Ընծայաբերության սովորությունները լայնորեն տարածված էին նաև կենցաղում, որոնք նույնիսկ պարտադիր էին դարձել. դրանք մեզ ծանոթ այն ընծաներն էին, որ տարվում էին հարսնացուին ու փեսացուին, նորածին երեխային ու մորը, քավորին ու քահանային։ Դրանց մի մասը ցայսօր էլ հարատևում է։

Ընծայաբերության մի զգալի մասը կրոնական բովանդակություն ունի, որն արտահայտվում է աստծուն, եկեղեցուն ու սրբերին տարբեր նվերներ ու զոհաբերություններ։

Կարևոր են հաղթանակի հետ առնչվող ծեսերը։ Հայտնի է, որ դեռևս տոհմա-ցեղային շրջանում կռվող կողմերը, հաղթվածի արյունը խմելուց բացի, սովորություն են ունեցել կտրել նրա գլուխը և տանել իրենց բանակները։ Այդ սովորությունը սերտորեն աղերսվում էր կրոնական պատկերացումների հետ, թե իբր նվաճված արյան ու գլխի միջոցով թշնամու քաջությունն անցնում էր հաղթողին։ Բայց միջնադարում այդ նույնը արդեն վրեժի և հաղթանակի նշանակություն է ստանում։ Փ. Բուզանդը գրում է, թե Մուշեղ զորավարը պարսկական զորքին հաղթելուց հետո Պապ թագավորին ներկայացնում է թշնամիների անհաշիվ գլուխներ։ Իսկ Հովհան Մամիկոնյանը հպարտությամբ է խոսում պարսիկ զորավար Միհրանի գլուխը կտրելու և այն խաղագնդակ դարձնելու մասին։ Այս արարողությունների նպատակն էր բարձրացնել բանակի մարտունակությունը։ Իսկ հեռավոր անցյալում, ինչպես ասվեց, դրանք մեծ մասամբ կապված էին կրոնական պատկերացումների հետ։ Դրանով է բացատրվում մեր դարի սկզբին Աֆրիկայի, Ավստրալիայի և Ամերիկայի որոշ ցեղերի մեջ հակառակորդի գլխամաշկը, գլուխը, մարդու մորթին, ձեռքը կամ ոտքը և ատամը «նվաճելը», արյունը խմելը, միսն ուտելը և այլն։

Հայկական տոհմային շրջանի նման ծիսակատարությունների մնացուկները պահպանված են հետևյալ երևույթների մեջ. զոհերի գլուխները սրբերին նվիրելը, թշնամի երկրի թագավորների կամ այլ նշանավոր մարդկանց ոսկորները գերեվարելը, բանահյուսության համաձայն՝ թշնամիների քթերը, ականջները, թևերն ու ոտքերը կտրելը և տանելը, խաղերի մեջ հակառակորդի գլխարկը «նվաճելն» ու թակելը և այլն։

Հայ ժողովրդի սովորությունների մեջ առանձնահատուկ տեղ ունեն դիմավորման-ընդունելության ծիսակատարությունները։ Դրանք ընդհանուր առմամբ բաժանվում են երկու մասի՝ պաշտոնական և կենցաղային։ Պաշտոնական ընդունելության մեջ մրցում են տոհմավագների, ցեղապետերի, ռազմական առաջնորդ-

* Ազգային և օտար դատավորների բարեհաճությունը շահելու համար դատավորները մեծ «ընծաներ» էին տանում, որոնք վեր էին ածվում կաշառատվության։ Հայ մելիքական ռազմական կազմակերպություններում պետերը զինվորներին ոչ թե աշխատավարձ, այլ նվերներ էին տալիս։ Ժողովուրդը պահպանել է «տեսնելու երթալ» արտահայտությունը, որը գործածվում էր պաշտոնյաներին ընծա-կաշառք տանելիս։

ների, իշխանների ու թագավորների կողմից իրենց հավասարներին, իրենցից ցածր և բարձր ատիճան ունեցողներին, ինչպես նաև ստորադրյալներին ընդունելու կարգերը։ Այդ բոլոր դեպքերում պաշտոնական շրջանները հազարամյակների ընթացքում մշակել են վարմունքի ձևեր, հավասարը հավասարին և անհավասարին ընդունելիս ցուցաբերել են տարբեր ծիսական կարգեր։ Պաշտոնյայի կողմից ընդունվող ստորադրյալները դասակարգային հասարակության մեջ պարտավոր էին կատարել մարդուն ստորացնող ծեսեր, որոնք արտահայտվում էին խոնարհվելով «բարև բռնած» և գլխահակ կանգնելով, գլխարկը հանելով և այլն։ Մշակված էին ծեսեր, որոնցով ժողովուրդն էր դիմավորում և ընդունում իր աշխարհիկ ու հոգևոր պետերին։ Ընդ որում խիստ պաշտոնական բնույթ կրող դիմավորումների և ընդունելությունների ժամանակ հասարակությունը պարտավոր էր որոշ ստրկամտություն ցուցաբերել։

Կենցաղային ընդունելության ծիսակատարությունները տեղի էին ունենում մեզ ծանոթ ամուսնական սովորությունների և հյուրընկալման-հյուրասիրման ժամանակ։ Հին շրջանից մեր դարերը հասած այդ ծիսական կարգերը յուրովի զարգացում են ապրել։ Հավասարություն ենթադրող երբեմնի ծիսակատարությունները ստրկատիրական և ավատատիրական կարգերի օրոք կրել են նշանակալից փոփոխություններ, դարձել ենթակայի և ենթարկյալի հարաբերությունն արտահայտող սովորություններ։ Ընտանիքներում պահպանվում էին ծնողների, զավակների ու հարսների փոխհարաբերությունները նշող ծեսեր (ծիսական ողջույններ, համբույրներ և այլն)։ Դիմավորման-ընդունելության ծեսերը սերտորեն կապված էին ողջունման ու ծիսական համբուրման սովորությունների հետ։ Սրանք էլ իրենց հերթին միջնադար են հասել նախնադարից և նոր հարաբերություններում կրել ձևի ու բովանդակության զգալի փոփոխություն։ Ժողովուրդը պահպանել է ողջունելու կամ բարևելու տարբեր ձևեր՝ նշանացի, ձեռքը թոթվելով, ինչպես և շփման մյուս եղանակներով։ Շփմամբ բարևելու ամենատարածված ձևը ձեռքով դիմացինի ձեռքը թոթվելն է, իսկ սակավ տարածվածը՝ երեսը, ձեռքը կամ ոտքը համբուրելը։ Կենցաղում աղջիկների և կանանց կողմից ավագ կանանց և բոլոր տղամարդկանց ձեռքերը համբուրելով կամ ձևացվող համբուրմամբ ողջունելը հնագույն մնացուկ է։ Գրեթե անփոփոխ է մնացել նաև մերձավորների, խնամիների և ընկեր-ընկերուհիների շրջանում երեսը համբուրելով ողջունելու նախնական ձևը։ Ձեռք թոթվելը որպես նախնական բարևաձև՝ նույնպես կենցաղում անաղարտ է մնացել։ Բայց այդ ձևը դասային պաշտոնական շրջաններում ենթարկվել է որոշ փոփոխման։ Եթե հավասարները աջ ձեռքով էին բարևում միայն, ապա ստորադրյալները, ենթակայություն ցուցադրելով, իշխանավորի աջը թոթվում էին երկու ձեռքով։ Այժմ նշանացի բարևելիս աջ ձեռքն են բարձրացնում, բայց երբեմն դրան զուգակցում է բանավոր ողջույնը։ Անցյալում, հավանորեն, նշանացի բարևաձևին բանավոր խոսք չի զուգակցել։ Այդ ձևը պետք է որ առանձնապես հատուկ լիներ տոհմային քուրմերին և ռազմիկներին և ապա, հավանաբար, անցած լիներ հայկական բանակ։ Իսկ բանավոր բարևաձևը, ինչպես երևում է, ավելի ուշ է ծագել։

Ի տարբերություն արդեն նշված բարևաձևերի, բանավոր ողջույնը, օրվա պահերին համապատասխան՝ հետևյալ ձևերն ուներ. առավոտյան՝ «բարի լույս», կեսօրին՝ «բարի օր», երեկոյան՝ «բարի երեկո»։ Այս բոլորի պատասխան ողջույնն էր՝ «աստծու բարին», «բարով հազար բարի»։ Գիշերվա հրաժեշտի պահին «գիշեր բարի»-ին պատասխանում էին «լույս բարի» ձևով։ Բոլոր պարագաներում ողջույնն իր ձևով, փոխադարձ հարգանք նշանակելուց բացի, ունեցել է նաև մոգական, կախարդական նշանակություն։ Դրանով մարդը նախկինում ձգտել է «ազդել» երևույթների վրա իր կամ մերձավորների օգտին։

Ուրախ երևույթներին վերաբերող լուրը ծիսական կարգով տեղ հասցնելու սովորությունը այժմ էլ կարևոր տեղ է գրավում ժողովրդի կենցաղում։ Լրաբերության այդ սովորությունը հայտնի է աչքալույս անունով, որը տոհմային կարգերից սկսած մինչև մեր օրերը կիրառվում է հատկապես ամուսնության և տղաբերքի հետ կապված ծիսակատարությունների ժամանակ, որովհետև այդ երկուսն էլ կարևոր են ժողովրդի աճի տեսակետից։

Թերևս հենց տոհմի անդամների աճին կամ բարեկամական շրջաններն ընդլայնելուն էին ծառայում արյունառությամբ եղբայրանալու և քույրանալու ծիսակատարությունները, որոնք հայկական կենցաղում պահպանված էին մինչև XX դ. սկիզբը՝ ողջումաղբեր և ողջումաքիր անուններով։ Քույրացողներն ու եղբայրացողները ճկույթներից արյուն էին հանում և փոխադարձաբար ծծում։ Այդ ազգակցությունը վավերացվում էր եկեղեցական արարողությամբ։ Ողջումաղբերությունը և ողջումաքիրությունը թեև հարատևում էր մինչև կողմերի մահը, բայց ժառանգաբար չէր անցնում հաջորդներին։

Ուշագրավ է, որ արյունառությամբ դաշն կնքելու սովորությունն ընդունված է եղել հին Հայաստանի պետական կազմակերպություններում։ Վալերիուս Մաքսիմուսը գրել է, թե հայոց Տիգրան Երկրորդ թագավորի որդի Զարեհը հորը գահընկեց անելու նպատակով հայ դժգոհ իշխանների հետ դաշն է կնքել՝ իրար աջ ձեռքերից արյուն ծծելու տեղական սովորությամբ։ Եղբայրացման ու դաշն կնքելու նման ծեսերը դասակարգային հասարակություն են անցել տոհմային կարգերից։

Հնագույն ծեսերից էր մարմնի վրա դաջմամբ նկարներ և խորհրդանշական նախշաձևեր պատկերելը, որ դեռ մինչև XX դ. սկիզբը պահպանվել էին (կանանց երեսներին, ձեռներեսներին դաջելը, կրծքերի վրա սև ներկով որոշ նշաններ կտածելը և այլն)։ Ինչպես նկատել է Ե. Լալայանը, «Կրոնական զգացումից հառաջացած այս սովորությունը հետզհետե դարձել է տոհմերը հատկանշող նշան և վերջերքում՝ պճնանք»։ Այդ ժամանակներից են մնացել նաև ծայրատման սովորությունները։ Բաժանելով Հ. Սպենսերի կարծիքը, Ե. Լալայանը հակված է կարծել, որ «Մեռածի մարմնի մասերը կտրել տանելու սովորությունից ծագել է կենդանի մարդկանց մարմնից մասեր կտրելու սովորությունը։ Երբ նախնական մարդը փոքր ինչ քաղաքակրթվելով նկատել է, որ ավելի շահավետ է պահել և շահագործել պարտված թշնամուն, քան թե սպանել նրան և միսն ուտել, մտածել է այնուամենայնիվ յուր հաղթանակները կտրել նրանից, միայն այնպես, որ վերջինս չմեռնի, և ահա այստեղից ծագել է ծայրատումը (mutilation) իբր հաղթանակ հաղթողին, և տրկության նշանակ հաղթվածի համար»։

Ինչպես աշխարհիկ կյանքում, կրոնական սովորություններում էլ մարմնի մի մասը ծայրատելը և կամավոր կերպով այն աստվածներին ու սրբերին նվիրելն ընդունված կարգ է եղել։ Այդ ծիսական կարգերի համաձայն իրացվող պատժաձևերից ու նվիրաբերումներից որոշ հետքեր են մնացել հայկական կենցաղի ու բանահյուսության մեջ. ինչպես, օրինակ, ուշ քայլող երեխայի ոտքերին կանաչ ու կարմիր թելեր կապելը և դրանք ոտքերի փոխարեն կտրելը, որ խորհրդանշում էր աստծուն զոհ մատուցելը, երեխան մնացական դարձնելու նպատակով նրա մազերը միայն յոթերորդ տարում խուզելը և սրբերին նվիրաբերելը, Առաջավորաց պասին աղջիկների մազերը ս. Սարգսին նվիրաբերելու համար քամուն տալը, հիվանդին առողջացնելու համար երկաթից ոտք ու ձեռք, իսկ երբեմն նաև ամբողջական արձանիկ շինելը և սրբատեղիին նվիրելը, ննջեցյալին նվիրված չինելը ցուցադրելու համար կանանց մազերն ինքնակամ կտրելը, անբարոյական կանանց ու տղամարդկանց մազերը կտրելով պատժելը, հրից ծագում են «մազդ մկրատը», «ծամդ կտրվի» և այլ անեծքներ, թշնամու շուրթերը կտրելը և ատամները հանելն ու տիրոջ ճակատին վարսելը, հեքիաթներում՝ թշնամիների ականջները, քթերը կամ ճկույթները կտրելը և իբրև հաղթանակի նշան թագավորներին ցուցադրելը և այլն։

Այսպես, ուրեմն, ծիսական հիշյալ երևույթները մեզ են հասել նախադասակարգային հասարակությունից և, ապրելով հետագա զարգացում, հարմարեցվել են ժողովրդի կենցաղին, հեթանոսական կրոնին, քրիստոնեությանը և պետական ու հասարակական ոլորտներին։ Ծեսերի մեծ մասը երկար ժամանակ ծառայել են իբրև իրավահարաբերական նորմեր։ Դասակարգային հասարակության մեջ դրանք զգալի չափով վեր են ածվել այնպիսի սովորույթների, որոնք օգտագործվել են շահագործող խավերի կողմից։

Ծիսական կարգերը կյանքի երևույթների անբաժանելի մասն են եղել, ուստի դրանց ուսումնասիրումը պատմա-ազգագրական տեսակետից կարևոր նշանակություն ունի։

Հուղարկավորության սովորություններ

Ննջեցյալի հետ կապված սովորություններն ու ծիսական արարողությունները ենթադրում են երեք հիմնական փուլ։ Առաջին փուլն առնչվում է այն կախարդական գործողությունների հետ, որոնք կոչված են ծանր հոգևարք ապրողի մահն արագացնելուն։ Երկրորդը՝ հուղարկավորության ծիսակատարությունների շարքն է և երրորդը՝ մեռածի հիշատակին նվիրված արարողությունները, որոնք կոչված են ննջեցյալի ու նրա ընտանիքի հոգևոր կապերն ամրապնդելուն, ընտանիքի վրա նրա հովանավորությունն ապահովելուն։

Առաջին փուլը անմիջական առնչություն ունի հոգու և մարմնի էությանն ու նրանց հարաբերակցությանը։ Ժողովուրդը հոգու և մարմնի ժամանակավոր կապերը դիտում է իբրև միասնություն։ Մարմնի գործողությունների համեմատ էլ որոշվում է հոգու էությունը. բարի մարդու մեջ հոգին՝ աղավնակերպ է, իսկ չար մարդու մեջ՝ ածխակերպ։ Հոգու տեղը հոգետունն է կամ սիրտը, որոնց գործունեությամբ էլ բացատրվում են հոգետան և սրտի բարախոսությունները։ Դևի հոգին նույնպես թռչնակերպ է (ճնճղուկի նման), որը հատուկ տուփով զետեղված է վայրի ցուլի մեջ։ Մարդու մահը վրա է հասնում այն պարագայում, երբ հոգեառը հոգին հե-

ռացնում է մարմնից, իսկ դևինն այն դեպքում, երբ սպանվում է ցուլը և մորթվում ճնճղուկը։ Մյուս բոլոր կենդանիների ու թռչունների հոգին լոկ շունչ է, որը փչելով ամեն ինչ վերջանում է (մինչդեռ մարդու հոգին սավառնում է ննջեցյալի դիակի շուրջը՝ մինչև հողին հանձնելը)։ Հոգին մեղավոր մարմնից անջատողը հոգեառ հրեշտակ է։ Երբ հիվանդը ծանր հոգևարքի մեջ դիմադրում է հոգեառին, հիվանդատերերը նրա ընտիր զգեստը կամ աշխատանքի գործիքը վրան դնելով՝ արագացնում են հոգու անջատումը։ Մարմինը լքած հոգին, Երուսաղեմ ուխտի գնալուց հետո, սավառնում է վեր և յոթ օրում հասնում աստծուն ու տեղավորվում արդարների կայանը (ի վերին Երուսաղեմ)*։

Ակնհայտ է, որ հայերի մեջ մարդու հոգու վերաբերյալ պատկերացումներն ամբողջապես անիմիստական ծագում ունեն։ Նընջեցյալի հետ առնչվող գործողությունների երկրորդ փուլի մեջ մրտնում են նրան հողին հանձնելու նախապատրաստությունները։ Առաջին գործը հանգուցյալին գյուղական վայրերում մեծ մասամբ կամի, իսկ քաղաքային բնակավայրերում տախտակների վրա սառը ջրով լողացնելն էր։ Դրան հաջորդում էր պատանքելը (մինչև XX դ.սկիզբը) կամ անձնական հագուստը հագցնելը (XX դ.)։ Քաղաքներում վարձով, իսկ գյուղական բնակավայրերում մեծ մասամբ համայնքի աջակցությամբ ձրի փորվում էր հանգուցյալի գերեզմանը։ Այս վերջին սովորությունն զգալի չափով պահպանվում է գյուղերում նաև այսօր։

Հանգուցյալին ողբալու սովորությունը թեև ինքնաբուխ է, բայց օժտված է ծիսական արարողություններով։ Հնագույն ժամանակներից ի վեր հայտնի են եղել ողբի երգեր ու նաև պարեր, որոնք կատարվում էին հուղարկավորության ծեսերի ժամանակ։ Մինչև XX դ. սկզբները գոյատևում էին ողբերգեր ասող լալկան կանայք, որոնք անընդհատ բորբոքում էին սգո հանդեսը։ Սկսած 1930-ական թվականներից լալկան կանանց դերը կատարում են ազգային նվագախմբերը (առանձնապես դուդուկահարները)։

Մանդակունին իր ճառերից մեկում հավաստում է, թե լաց ու կոծն ավելորդություններ են, որովհետև մահվան օրն ավելի լավ է, քան ծնված օրը, երբ մեղքերի և անօրինությունների հիմքն է դրվում։

* Քրիստոնեության գաղափարախոսներից մեկը՝ Հովհան Մամիկոնյանը, հոգեառ Գաբրիել հրեշտակի փոխարեն հիշատակում է այն ուժը, որին մահ անունն է տալիս։ Իսկ ս. Կարապետին համարում է այն ուժը, որից մահը սարսուռ է զգում և չի համարձակվում մերձենալ հավատացյալներին։

Ողբերը հասարակականորեն արտահայտվում էին տարբեր ծեսերով։ Այդ ծեսերն ընդհանուր առմամբ սուգ են անվանվել։ Սուգն արտաքնապես արտահայտելու ձևերը խիստ բազմազան են եղել։ Դրանցից ամենաարտահայտիչը սև զգեստ կրելն է, որովհետև սև գույնը հեթանոսական պատկերացումներում անմիջական կապ ունի տարտարոսի այն մութ աշխարհի հետ, որի տիրակալ աստվածների շարագործությամբ մեռնում է այս աշխարհի բանական արարածը և տեղափոխվում այնտեղ։

Թովմա Արծրունին պատմում է, թե Վասպուրականի նշանավոր Աշոտ իշխանի ողբերգական նահատակության լուրը լսելիս նրա կինը՝ տիկին Սոփիան, հրամայում է լալկաններին՝ խցել ապարանքի բոլոր լուսամուտները, որովհետև աշխարհը նրան բաժին է հանել խավարը, և որ այդ սուգը հարատևելու է այնքան ժամանակ, մինչև որ նահատակի որդիները հասունանան ու լուծեն հոր վրեժը։ Ինքը՝ տիկին Սոփիան, իր գեղեցիկ տարազը սև զգեստով փոխարինելով և գլխին թխագույն շոր գցելով ու նույնը պարտադրելով դուստրերին, սգո ողբեր էր հորինում, երեսը գետնին դնելով ու գլխին մոխիր ցանելով՝ սգում։ Նա «կարգելով կացուցանէ դասս դասս՝ պարաւորս երբայեցիս և թագաւորացն Իսրայելի նուագել տայ զողբս»։ Վասպուրականի եկեղեցիներն էլ «ի բաց առան ի դրաց սենեկացն ոսկեհուռն կամարաձև երանգոցն տարազք, և սեաւք խոշորագոյնք և յոյժ տխրալիք զտեղին փոխաբերեցին»։ Աշոտ իշխանի մահը երկրագործներն ու արհեստավորներն էլ էին սգում՝ ձեռները ծնոտներին ու ծնկներին դնելով ու լալով*։

Հասարակական ընդհանուր սգի տեսարան է նկարագրված Փ. Բուզանդի երկում։ Արշակ թագավորը հրամայում է, որ «Բանակում եղող բոլոր մարդիկ, մեծ և փոքր առհասարակ առանց բացառության, գնան կոծ անեն և ողբան սպանված Արշակունի մեծ սեպուհ Գնելին. ոչ ոք չհամարձակվի ետ մնալ։ Ինքն էլ թագավորը կոծի տեղը գնալով՝ նստել ողբում էր իր եղբորորդուն, որին ինքն սպանեց։ Գնացել նստել էր դիակի մոտ, ինքը լալիս էր և հրամայում էր լաց ու կոծը սաստկացնել սպանվածի համար։

* Հայոց զորքի մեծ կորուստների համար սգում էին, արտասվում, կոծելով ողբում և գետին ընկնում, թավալ գալիս։ Արևելահայաստանում Զաքարե զորավարի և Կիլիկիայում Լևոն արքայի մահվան ժամանակ սգում էր ամբողջ Հայաստանը։ Արծրունի քաջերին շղթայակապ գերեվարելն ու Սամարա տանելը տեսնելով, նրանցից մեկի մայրը մազերն արձակած, օձիքը պատառոտելով, կոծելով ու ողբալով հետևում էր նրանց։

Իսկ սպանվածի կինը, Փառանձեմը, զգեստները պատառոտած, վարսերը արձակած, կուրծքը բաց կոծում էր սգատեղում, բարձր ճչում էր, աղիողորմ ողբով ու արտասուքով բոլորին լացացնում էր»։ Լսելով, որ Գնելի սպանության հարցում խառն է եղել Տիրիթի սիրո հարցը, Արշակը կրկնակի վշտահարությամբ ծափը ծափին էր տալիս ու սգում։

Ազգային ընդհանուր շահերը ոտնատակ տալու և կրոնական զգացմունքների հետ խաղալու դեպքում, ինչպես ցավով պատմում է Ղ. Փարպեցին, ընդհանուր սուգ էր տիրում։ Ավագ ազատների կանայք և այրիները սգավորված՝ կոծում էին հրապարակորեն, մանկամարդ տիկիններն ու օրիորդները սգում էին դռնփակ սրահներում, իսկ հարսները՝ սենյակներում։ Անձնական և հասարակական վիշտը փարատելու և իր սուգն արտահայտելու համար, ինչպես տեսնում ենք, մարդը սեփական ձեռքով խարազանում, պատուհասում էր իրեն*։

Հեթանոս հայերը բանավոր ողբերգեր ունեին, որ արտասանվում ու երգվում էին։ Հատուկ կանայք կային, որոնք ննջեցյալների վրա արտասանում և երգում էին այդ ողբերգերը։ Այդ կանայք **եղերամայր** կամ **եղանակամայր** անունն էին կրում։ Եղերամայրերի հետ լինում էին նաև ուրիշ կանայք, որոնք **ձայնարկու** կամ **լալկան** էին կոչվում և որոնց դերն էր՝ կրկնել եղերամոր ողբի բառերը և լաց ու կոծ անել՝ լալ և կրծքին ու գլխին խփելով ողբալ։ Եղերամայրերի ու ձայնարկուների ողբերգություններին ուղեկցում էին նվագախմբերով կատարվող ողբերգական պարերը։

Քրիստոնեության ջատագովները դեռևս հինգերորդ դարում գրի առնելով այդ սովորությունները, միաժամանակ պայքարել են դրանց դեմ, որովհետև դրանք գալիս էին հեթանոսական շրջանից, որը, իր հերթին, ժառանգություն էր ստացել նախնադարյան հասարակությունից, հետևաբար այդ սովորությունները անխուսափելիորեն կրում էին բարբարոսության ուժեղ հետքեր։ Պայքարողների մեջ աչքի էին ընկնում Ներսես Մեծը (որի օրոք, ըստ Բուզանդի և այլոց, այդ սովորությունները բավական հաղթահարված են եղել) և Հովհան Մանդակունին։ Վերջինս քրիստոնյաների համար ողբն ու կոծը ոչ միայն հանցավոր ծես էր համարում, այլև նույնիսկ՝ անառակություն։ Լինելով նման ողբերին ականատես, Մանդակունին զայրույթով թվարկել է գրեթե բոլոր անպատշաճությունները։ Կանայք,—գրում է նա,—ննջեցյալի մոտ սատանայական վայոց են բարձրացնում, սգում ու ողբում, կոծում են, մազերը փետում, մերկանում են և մնում են միայն գոգնոցով (առիգած անում), մտնում կոծողների մեջ, կամ ուսերը մերկացնում ճակատներին հարվածում, կամ մերկ մարմնի վրա քուրձ հագնում, գլուխներին մոխիր թափում, ճչում, բղավում, կոծելով արյունաշաղախ դառնում, մազերն արձակում, այտերը ճանկռում, կիսով չափ մերկանում և ստիքները քրքրում, իսկ ոմանք՝ «սատանայական զգեստ» հագնում և եղերամոր ղեկավարությամբ անառակ ցույցեր անում։ Նրա հաղորդմամբ՝ տղամարդիկ էլ շարձայն աղաղակում էին, վայում, մազերը փետում, անհուսալիորեն ողբում, ճակատները ծեծում, կրծքներին հարվածելով՝ դիվահարի էին նմանվում, եղինճով մարմիններն արյունոտում, գլուխներին մոխիր թափում, հանդերձները պատառոտում, իսկ իգացյալները՝ անամոթաբար մերկանում էին և կատաղում։ Քրիստոնյան, գրում էր Մանդակունին, այսօրինակ ողբի ու կոծի կարող է դիմել այն դեպքում, եթե մարդը մահվան է արժանացել քարկոծումով, գազանների ու օձերի հարձակումով և այլն։ Գրելով, որ հեթանոսական այդ ծեսերը կեղծ են և իմաստազուրկ՝ Մանդակունին կոչ էր անում արգելել եղերամայրերի ու լալկանների պիղծ գործունեությունը և արհամարհել նրանց*։

Հուղարկավորության ժամանակ նվագախմբի նվագից բացի կատարվում էին դամբանական երգեր, ողբասացություններ ու ողբերգական հանդեսներ, ինչպես նաև՝ ողբերգական պարեր։ Հուղարկավորության ժամանակ ողբերգակների, եղերամայրերի, լալկանների ու կոծողների ներկայությունը ցույց է տալիս, որ հին Հայաստանում կանայք նույնպես մասնակցել են ննջեցյալի թաղման արարողությանը։ Զաքարիա Ագուլեցին գրում է, որ հուղարկավորությանն ու թաղմանը մասնակցում էին կանայք, որից

---

* Կանայք իրենց սովորական ամոթխածությունից դուրս գալով, գլխաբաց քարշ էին գալիս գետնին, երեխամայրերը մանուկներին մոռացած՝ ողբում էին, կրծքները ծեծում, ճակատներին խփում։ Հարազատների դիակների մոտ կանայք պոկում էին իրենց մազերը, վայում, ճչում էին։ Ոմանք լալու ժամանակ նստում էին գետնին, կոծում, քարով մերկ կուրծքը ծեծում։ Տղամարդիկ, այլևայլ ձևեր կատարելուց բացի, կտրում էին մորուքները, որը զոհաբերություն էր համարվում։

* Հուղարկավորության ընթացքում նույնպես կատարվում էին քրիստոնեության հետ առնչություն չունեցող ծեսեր։ Փ. Բուզանդը հավաստում է, թե «Ներսության մահից հետո, երբ մեռելները ողբում էին՝ փողերով, փանդիռներով ու վիսեսի մահից հետո, երբ մեռելները ողբում էին՝ փողերով, փանդիռներով ու ներով կոծի պարեր էին բռնում, մորուքները կտրած, երեսները պատառոտած, կին և տղամարդ դեմ առ դեմ ճիվաղական պարեր խաղալով, ծափ զարնելով հուղարկավորում էին մեռելները»։

«անմահություն» էր առաջանում։ Բայց տեղի կառավարիչների և վարդապետի առաջարկությամբ այդ սովորությունը վերացվում է*։

Հնագույն ժամանակներում թաղման օրերին պահպանվում էր հատուկ սրվակներով արցունք հավաքելու և ննջեցյալի գերեզմանի մեջ զետեղելու սովորությունը, որ հայտնի է հնագիտական տվյալներից։ Տրդատ թագավորը Գրիգոր Լուսավորչին գանակոծելիս արհամարհանքով ասում է. «Բախեցէք զաման լալոյ արտասուացն, թող եկեսցէ նմա ուրախութիւն»։

Թաղման հեթանոսական սովորությունները, որ շատ ժողովուրդների թվում հատուկ էին նաև հույներին, հռոմեացիներին ու հրեաներին, վերացնելու համար տիեզերական եկեղեցին ստիպված էր ստեղծել հատուկ կանոններ։ Գրիգոր Լուսավորչի կանոններում ասված էր. «Որք կոծ դնեն և զհերս խզեն և կամ զճակատ հարկանեն՝ նզովեալ լիցին ի կեանս և ի մահ»։ Շահապիվանի կանոնների համաձայն կոծողները, նզովքից զատ, մի տարով զրկվում էին եկեղեցի հաճախելու իրավունքից, ազատները տուգանվում էին 100, իսկ շինականները՝ 50 դրամով, իսկ եթե կոծ դնելը նախօրոք պատվիրում էր մեռնողը, տուգանքը կրկնապատկվում էր։ Աթանաս Աղեքսանդրացու կանոնների հայերեն թարգմանությունից երևում է, որ հեթանոսները երկար ժամանակ դիմադրում էին եկեղեցուն և շարունակում ծեսերը. իր որդու, դստեր կամ այլ հարազատի վրա կոծ դնողները փողեր հնչեցնելով պարում ու ինքնախարազանումով արյունոտվում էին ու դրանով թշնամանում խրատող քահանաներին։

Թաղման արարողությունները ունեին նաև դիցապաշտական ծիսակատարությունների իմաստ։ Հայկական հեթանոսական կրոնին հայտնի է եղել անդրաշխարհի գաղափարը՝ սանդարամետ կամ սանդարամետ անդնդոց անունով, ուր տեղափոխվում էին մեռածների հոգիները։ Ստորերկրյա այդ աշխարհը հույները տարտարոս էին անվանում։ Մեռածների հոգիներն այնտեղից վերադարձնելու նպատակով առասպելական հերոսները երգ ու նվագով և մեծագին պաղատանքներով դիմում էին խավարի թագավորության դժնդակ Հադես աստծու ողորմությանը։ Այդ նույն իմաստն

* Այս մասին վաղ շրջանի հեղինակները թեև բացահայտ չեն գրում, բայց ողբ ու կոծի սովորությունների վերացմանը նախանձախնդիր եկեղեցին պետք է որ կանանց արգելք դներ։ Այդ արգելքը հարատևեց մինչև 1930-ական թթ. սկիզբը։ Այժմ կանայք հուղարկավորությանը մասնակցում են, բայց ննջեցյալի գերեզմանին գործիքներով հող լցնելու սովորությանը չեն մասնակցում։

ունեին հայ հեթանոսական լաց ու կոծի և երաժշտության ուղեկցությամբ ողբերգերի ու ողբերգական պարերի կատարումը։ Հայաստանում Սանդարամետ աստվածությունը և Շահապետ հրեշը համապատասխանում էին Հադեսին։ Ըստ էության այդ աստվածություններին էլ նվիրվում էին նշված ծեսերը։

Ողբերգություն, եղերերգություն, նոխազերգություն և եղերախաղ բառերը հոմանիշներ են՝ տրագեդիա նշանակությամբ։ Հայկական պարերի նշանավոր հետազոտող Սրբուհի Լիսիցյանն այդ նոխազերգություն-ողբերգություն իմաստները կապում է Սպանդարամետի զոհասեղանի մոտ զոհվող այծի շուրջը կատարվող ծիսական երգ ու պարերի հետ։ Այստեղից էլ, անշուշտ, մեզ է հասել ննջեցյալի առաջին սուրբ խաչին զոհելու համար նրա ընտանիքին ուլեր նվիրաբերելու սովորությունը, որպիսի ծեսը ուլոց կամ ուլնոց անունն է ստացել։

Ողբերգուների մերկության ցուցադրությունը հենց հոգեառների և սանդարամետի աստվածությունների, թերևս նաև արալեզների պատվին բարոյական անձնատրության հնագույն սովորության մնացուկն էր հանդիսանում (դրանք համեմատել հեքիաթների մեջ հանդիպող՝ այծի մորթի հագած և մազերից բազում զանգակ բոժոժներ կախած հոգեառ հրեշտակի հետ)։

Արքունիքում, նախարարական տներում և հոգևոր կենտրոններում միջնադարյան թաղումները շուքով են կատարվել։ Հովհ. Մամիկոնյանի արտահայտությունը, թե «Ոչ է պարտ ոսկով պատել զմարմին մեռեալ մարդոյ», ակնհայտ ցույց է տալիս, որ ննջեցյալի հետ թաղելիս են եղել նրան պատկանող զարդեղենները։ Ինչպես որ հայտնի է նախնադարյան շրջանից։ Հովհ. Դրասխանակերտցին պատմելով Աշոտ արքայի մահն ու թաղումը, գրում է, թե «Բարձեալ ապա դիակիր դագաղօք՝ տարան զնա ի թագաւորանիստ աւանն Բագարան, ոսկեհուռն հանդերձիւք և ոսկեզօծ վառիւք զդագաղսն զարդարեալ»։ Տրդատ թագավորի շքեղաշուք թաղման, դիակը զարդարելու մասին են խոսել Մ. Խորենացին և Թ. Արծրունին։ Լիպարիտ իշխանի թաղումը Բեթանիա վանքի գերեզմանատանը տեղի է ունեցել ննջեցյալին ոսկեհուռ հանդերձներով զարդարելով։ Ստ. Օրբելյանը նույնպիսի նկարագիր է թողել նաև Իրանում մեռած և Սյունիք տեղափոխված Սմբատ իշխանի «արքայակերպ ճոխութեամբ» թաղման մասին։

Թաղման արարողություններում նկատվող երկյուղածությունն ու արտակարգ հարգանքը կապված էին նախնիների պաշտամունքի հետ։ Այդ պաշտամունքի հետևանքով հայերն էլ, մյուս ժողո-

վուրդների նման, օտար տեղերում մեռած կամ վաղուց թաղված ննջեցյալներին տեղափոխում էին հայրենիք։ Ընդունված էր կտակի համաձայն կամ ազգատոհմի պահանջով ննջեցյալին թաղել իր ծննդավայրում*։ Ննջեցյալի թաղման վայրը որոշելու համար նույնիսկ լուրջ վեճեր են եղել տարբեր համայնքների միջև։ Կ. Գանձակեցու հավատամքը Լևոն արքայի դիակի համար պայքարը Սիս արքայաքաղաքի և Ակներ կենտրոնական վանքի միջև վերջանում է դիակը կիսելով և երկու տեղում թաղելով։ Գոյություն ուներ սուրբ համարված անձնավորությունների ոսկորների նկատմամբ ծայրահեղ հարգանք։ Այդպիսի անձնավորություն էր հայոց գրերի արարիչ Մեսրոպ Մաշտոցը (353—439), որի աճյունը մեծ երկյուղածությամբ աշակերտները տեղափոխեցին Օշական և հողին հանձնեցին։ Ինչպես գրում է Կորյունը, «Երեք տարի անցնելուց հետո՝ Վահան Ամատունուն հաջողվեց՝ ...սքանչելի տաճար կանգնել տաշած, քանդակած քարերով, և տաճարի ներսում շինեց սրբի գերեզմանը»։

Նախնիների պաշտամունքի այլափոխված սովորությունների համաձայն Մաշտոցի, Սահակի և նման գործիչների նշխարները եկեղեցականները նույնիսկ տներում էին պահում։ Իմանալով այդ օրինակ նվիրվածությունը իրենց նախնիների հիշատակի նկատմամբ, պարսիկ և այլ օտար զավթիչներ շահադիտական նպատակներով գերի էին տանում հայոց թագավորների ոսկորները և կողոպտում գերեզմանները։

Թաղման հնագույն մնացուկները որոշ փոփոխություններով հարատևում են մինչև մեր օրերը։ Դագաղով թաղելը XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդում մեծ մասամբ հատուկ էր քաղաքներին։ Գյուղերում այդ սովորության խիստ սակավ պահպանվածությունն ուներ երկու գլխավոր պատճառ։ Առաջինը կրոնական հայացքն էր, ըստ որի մարդու մարմինը պետք է մերկ հանձնվեր այն հողին, որից ինքը գոյացել էր։ Իսկ երկրորդը կապված էր նյութական պայմանների հետ։ Ուստի ննջեցյալին պատանում էին

* «Որոց առեալ զտենչալի նշխարս սրբոյն (Սահակի), բազմութեամբ քահանայից և ազատաց, տարան ի գաւառն Տարօնոյ, ի բնիկ գիւղն իւր սեպհական, յանուանեալն Աշտիշատ. և անդ կազմեալ զհանգստարանն սրբոյն՝ պատեցին զպարկեշտ մարմինն արդարոյն ըստ արժանի կայանից ճշմարտին» (Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց..., Տփղիս, 1904, էջ 37—38, տե՛ս նաև էջ 153)։ Նման տեղեկություններ են հաղորդում նաև Թովմա Արծրունին (Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 351), Կ. Գանձակեցին (Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 188—392)։

և հուղարկավորությունը կատարում ջախպով, որը համայնքին էր պատկանում։ Դագաղով թաղելու սովորությունը համընդհանուր տարածում գտավ 1930-ական թվականներից սկսած։

Ննջեցյալին թաղելուց հետո կատարվող արարողությունները ընդգրկում են նրա հիշատակի հետ առնչվող մի շարք ծեսեր, որպիսիք են՝ այգահողքի, յոթնօրենքի, քառասունքի և տարելիցի ծիսակատարությունները, մեռելոցներին գերեզման այցելելը, շաբաթներով և տարով սուգ պահելը, ինչպես նաև շիրմաքարեր պատրաստելը և այլն։ Գերեզմանական հուշարձաններ կանգնեցնելը Հայաստանում շատ հին պատմություն ունի։ Տոհմային հասարակությունից մեզ են հասել քարակույտերով ծածկված դամբարանաբլուրներ, վաղ միջնադարից՝ հաստատուն շիրմաքարեր առանց արձանագրությունների, միջին դարերից և ուշ միջնադարից՝ արձանագրություններով գերեզմանաքարեր կամ քանդակազարդ սյուն-հուշարձաններ։ Այս ժամանակաշրջանում բավական տարածված է եղել ննջեցյալներին մեծարելու համար գերեզմանի վրա խաչքար-հուշարձան կանգնեցնելու սովորությունը։ Թեև խաչքարը մեծ ծախսեր պահանջող հուշարձան է եղել, կարող անձնավորությունները և առանձին կազմակերպություններ ջանքեր չեն խնայել այդպիսիք ստեղծելու համար։ XVIII դարից մինչև XX դ. սկիզբը լայն տարածում էին ստացել հարթաքանդակներով ու արձանագրություններով զարդարված հուշարձանները։ Ընդհանուր սովորություն էր դարձել հանգուցյալի շիրմաքարը քանդակազարդել նրա զբաղմունքը մատնանշող գործիքներով կամ բուն աշխատանքային պրոցեսներով։ Իսկ արդի փուլում շիրմաքարերից բացի կանգնեցնում են նաև քարե արձաններ, որ առանձին տարածում ունեն Երևան քաղաքում։

ՉՈՐՐՈՐԴ ԳԼՈՒԽ

ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ: ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՐԵՐ ՈՒ ԽԱՂԵՐ: ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏՈՆԵՐ

Հայ ժողովուրդը հազարամյակների ընթացքում ստեղծել և իր հոգևոր պահանջմունքներին է ծառայեցրել բանահյուսությունը, պարարվեստը, թատերական ներկայացումները, խաղերն ու զանազան մրցույթները, հարսանեկան հանդեսներն ու կրոնական հավատալիքները, որոնք բանավոր անցել են սերնդից սերունդ:

Նախնադարից սկսած **բանահյուսությունն** *ուղեկցել է մարդկանց: Որքան հասարակությունը հին է, որքան պարզունակ են կենցաղավարության ձևերը, նույնքան էլ հասարակ են բանահյուսության տարատեսակները: Բանահյուսության նախնական պարզունակ ձևերը հասարակական կյանքի զարգացմանը զուգընթաց աստիճանաբար կատարելագործվում են: Ինչպես պատկերավոր կերպով նկատել են բանագետները, բանահյուսությունը անընդհատ հոսող գետի է նման. ինչպես որ գետաքարերը գետում, նրա առանձին տեսակներն էլ ժամանակի ընթացքում անընդհատ հոլովվում ու հղկվում են. նախկին պարզունակ երգը, առասպելը, առակը, հեքիաթը և այլն ընդունում են նոր մտքեր, ենթարկվում իմաստային ու լեզվական փոփոխությունների, արտահայտում դասային և դասակարգային նոր բովանդակություն: Բայց բանահյուսությունը որքան էլ փոփոխվի, այն զգալի չափով իր մեջ պահպանում է հնավանդ սովորույթներ, ծիսակատարության հետքեր, հավատալիքներ և այլն, որոնք բանագիտական միջամտությամբ վերծանվում են:*

Ժողովրդական բանահյուսության մեջ մտնում են բազմաթիվ ժանրեր: Դրանք են՝ հեքիաթները, առասպելները, էպոսը, բոլոր կարգի երգերը, հմայական աղոթքները, զրույցները, առածները, անեծքները, հանելուկները և այլն: Նշված ժանրերից յուրաքանչյուրն, իր հերթին, ունի ներքին ենթաճյուղեր:

Բանագետները հայ ժողովրդական բանահյուսությունը բաժանել են երկու մեծ խմբի՝ **ճնարական ստեղծագործություններ**

(աշխատանքային, սիրո, գուսանական, հարսանեկան, օրորոցային, վիճակի, պարի, պանդխտության և հուղարկավորության երգեր) և **վիպական ստեղծագործություններ** *(հին զրույցներ, առասպելներ, կենդանական զրույցներ, վիպերգեր, դրամատիկական երգեր, պատմա-վիպական երգեր, էպոս, նոր ժամանակների պատմա-վիպական երգեր, հեքիաթներ, ավանդություններ, առակներ, առածներ և այլն):*

Ժողովրդական **պարն ու երգը** *կազմում են բանահյուսության անբաժան մասը: Պարերգն ու պարը միասնաբար ծագել են դեռևս վաղնջական շրջանում, որոնք անմիջական կապ ունեին հավաքչական, որսորդական, անասնապահական, հողագործական և տընտեսական այլ զբաղմունքների, ռազմական կյանքի, մարզախաղերի ու այլ բնույթի խաղերի հետ: Թռչունների և կենդանիների կերպարանք կրող դիմակներով պարախաղերը մասնագետները կապում են տոտեմական նախնական պաշտամունքների, իսկ սգապարերը՝ նախնիների մեծարանքի հետ: Այս տեսակետից էլ՝ պարերը մեծ մասամբ ծիսական բնույթ ունեին: Ընդհանուր ազգագրությունից հայտնի է, որ տոհմային հասարակության մեջ ծիսական պարերը, որպես կախարդական գործողությունների հանրագումար, տեղի էին ունենում տնտեսական, պտղաբերական ու ռազմական գործողություններից առաջ՝ դրանց հաջողությունը կանխորոշելու նպատակով: Որոշ իմաստով պարը բնորոշվում է իբրև արտադրական նշանակություն ունեցող երևույթ*:

Հայկական պարերը, որ այժմ հաստատագրված են մասնագետների փորձված ձեռքով, իրենց անվանումների, շարժման ձևերի և խոսքային բնագրերի մեջ պահպանում են այդ հնագույն հատկությունների բազմաթիվ տարրեր, որոնք վերծանվում են գիտնականների կողմից: Դասակարգային հասարակության պայմաններում դրանց նախնական իմաստները չեն գիտակցվել և մինչև այսօր էլ դիտվում են իբրև մարդկանց հոգեկան հանգստի, ինչպես նաև մարզումների միջոցով մարմինը կոփելու միջոց: Պարերը թեմատիկ նշանակության իմաստով բաժանվում են հետևյալ տեսակների՝ էպիկական, աշխատանքային, հարսանեկան, շարանպար (ուղեգնացական), հովվական, որսորդական, կենցաղային,

---

* *Մինչև այժմ էլ կան այնպիսի տոհմեր ու ցեղեր, որոնք տնտեսական աշխատանքներից կամ ռազմական ընդհարումներից առաջ հատուկ պարեր են խաղում: Սերնդարտադրությունը կանխորոշելու տեսակետից հարսանեկան-ծիսական պարերը փայլուն օրինակներ են, որ հասել են մեր օրերը, թեև, իհարկե, չեն գիտակցվում:*

կատակային-երգիծական, լիրիկական, ռազմական և սգո։ Հայկական պարերն իրենց տարբերակներով մեծ հարստություն են ներկայացնում։ Միևնույն պարատեսակը որքան էլ ընդհանրացվել և համազգային ճանաչում է ստացել, այնուամենայնիվ պահպանել է ազգագրական տվյալ շրջանի յուրահատկությունները։ Այդպիսիք կատարվում էին և այժմ էլ կատարվում են 1—2 հոգով և խմբով։ Առաջինը հայտնի է **կենտ** կամ **զույգ** պար անունով, իսկ երկրորդը, որ շրջանաձև անանջատ շղթա է կազմում՝ **շուրջպար** անունով։ Այն պարագայում, երբ շուրջպարն աղեղնաձև է (ըստ երևույթին խորհրդանշում է նորալուսնի պատկերը) ծայրանդամներն իրար չեն միանում։ Այս դեպքում ծայրանդամներից մեկը աջ թևում պարապետի և պարերգը երգողի դերն է կատարում։ Շուրջպարի և աղեղնաձև պարի մասնակիցների թիվը որոշվում է պարատեղով. բացօթյա հրապարակներում և ուխտավայրերում դրան մասնակցում են ավելի քան 200 հոգի։

Հակառակ կենտպարի ազատ շարժման կարգի, հայկական շուրջպարը միայն ձախից աջ է շարժվում։ Մասնագետները շարժման այս ուղղությունը կապում են բռնած գործի հաջողությունն ապահովելու, կյանքին հարատևություն հաղորդելու գաղափարի հետ, մինչդեռ աջից ձախ շարժվող շուրջպարը խորհրդանշում է մահվան գաղափարը և ննջեցյալի հուղարկավորումը կազմակերպելու հետ առնչվող ծեսերը։

Պարի այն տեսակը, որ կազմվում է իրար դիմաց կանգնած երկու շարք տղամարդկանցից, որոնք երբեմն զինվելիս են եղել վահաններով, գավազաններով և սրերով, **զինվորական** է համարվում։ Դրանցից Սասունում պահպանվել էր միայն ծափպարը, որի մարտական ոգուց երևում է, որ այն պիտի կատարվեր զենքերով։

Ինչպես բոլոր ժողովուրդների, այնպես էլ հայերի պարերը կատարվել և կատարվում են շենքերում և բացօթյա։ Գյուղական այն մեծ շենքերը, որ հատկացվում էին հարսանեկան կամ հասարակական պարահանդեսների համար, կոչվում էին **պարտեր** կամ **խաղտեր**։ Դրանք սովորաբար գոմեր էին, փարախներ և մեծ հացատներ։ Գոմի օդաներում կատարվում էին գլխավորապես կենտ կամ զույգ պարերը։ Իսկ տաք եղանակներին մասսայական պարերի տեղերն էին բակերը, կալերը, ուխտավայրերը և կտուրները։ Բոլոր պարերը կատարվում էին հոծ հանդիսականների ներկայությամբ. փորձված ավագ սերնդի ներկայացուցիչները ստուգում էին պարի կատարումը և ուղղություն էին տալիս։ Այդ հսկողության շնորհիվ էլ ժողովրդական պարերը պահպանում էին իրենց հին ձևերը։ Ժողովրդական պարերը կատարվել են երգերի և նվագի ուղեկցությամբ։ Նվագի գործիքներից լավագույնը զուռնան էր համարվում, որին այժմ մեծ մասամբ փոխարինել է կլարնետը։

Ազգային պարերի զգալի մասը քաղաքակրթության հին ձևերի հետ աստիճանաբար պատմության գիրկն են ացնում։ XIX դ. վերջին հայ մտավորականության միջոցով Հայաստան ներթափանցեցին եվրոպական պարերը, որոնք քաղաքներում, մասնավորապես ժողովրդի բարձր խավերում, փոխարինում էին ազգայիններին։ Խորհրդային կարգերի օրոք հինավուրց պարերի վերացման ընթացքն ավելի արագացավ։ Աստիճանաբար վերացան նաև ազգային տարազի հին ձևերը, որոնք պատմական և հոգեբանական տեսակետից անմիջական կապ ունեին հին պարերի բովանդակության հետ։ Ազգային պարերի և տարազների վերականգնմանը ներկայումս նպաստում են գեղարվեստական առանձին անսամբլներ։ Դժբախտաբար այս գործում տակավին լուրջ թերություններ կան թե՛ քաղաքային և թե՛ գյուղական պարախմբերում։

Բանահյուսության և պարարվեստի հետ սերտ կապի մեջ են եղել նաև **ժողովրդական թատերական ներկայացումները**։ Դրանք դրսևորվում էին ժողովրդական տոների, հարսանեկան հանդեսների, քնության զարթոնքին և աշխատանքների հաջողության ապահովմանը նվիրված ծիսակատարությունների ժամանակ և այլ դեպքերում։ Դրամատիկական խաղ-ներկայացումների ժամանակ օգտագործվում էին դիմակներ, «բեմականացված» հագուստներ, կենդանիներ կամ դրանց պատկերը ներկայացնող խրտվիլակներ (էշ, ձի, այծ, արջ, կատու, կապիկ) և այլն։ Ներկայացումները կատարվում էին երգի կամ նվագի ուղեկցությամբ, փակ շենքերում կամ հրապարակներում։

Թատերական ներկայացումների բովանդակությունը գալիս էր ժողովրդի կենցաղից, կրոնական պատկերացումներից (որոնք վերջին դարերում այլևս չէին գիտակցվում), երկրի քաղաքական իրավիճակից (որը քողարկվում էր ծիսական արարողությունների տակ)։ Հատկապես քաղաքական թեմայով հագեցված էին այն խաղ-ներկայացումները, որոնք պարսկական տիրապետության տակ գտնվող նահանգներում հայտնի էին «խան» ու «շահ» և թուրքական տիրապետության տակ գտնվող նահանգներում՝ «փաշա» անուններով։ Թատերագետները ժողովրդական թատրոնի տարատեսակներ են համարում ժողովրդական տոների ժամանակ կա-

տարվող ծիսական արարողությունները, ինչպես Վարդավառը՝ նվիրված անձրևաբերության և ջրի աստված Վարդին (ըստ Ս. Ս. Լիսիցյանի), լարախաղացությունը՝ ս. Կարապետի հովանավորությամբ, Ավարայրի ճակատամարտին նվիրված տոնահանդեսները, Բարեկենդանի կատակախաղերը, պտղաբերությանը նվիրված ծեսերը և այլն։ Ժողովրդական թատրոնի լավագույն օրինակ էին հայկական «սևաչ» («ղարագյոզ») կոչված ստվերային ներկայացումները մասնավորապես ամֆիթատրոնաձև օդաներում, որոնք վերացան 1930-ական թվականներին։

Հոգևոր մշակույթի մեջ են մտնում նաև ժողովրդական խաղերը։ Իր դերով ժողովրդական խաղը տվյալ ժողովրդի ֆիզիկական ուժի կոփման և ռազմական արվեստի ձևավորման ակունքն է հանդիսանում։ Խաղը համարում են աշխատանքի ծնունդ, որովհետև այն ներկայացնում է աշխատանքային պրոցեսների և օգտակար այլ գործողությունների վերակրկնություն։ Այդ իմաստով էլ խաղը նույնքան հին է, որքան բանական մարդը։ Չկային աշխատանքային երևույթներ, որոնք երկու սեռի տարբեր հասակների մարդկանց կողմից խաղի չվերածվեին, հետևապես՝ խաղը բուն կյանքի հայելին է, միայն թե որոշ երևույթներ երբեմն արտահայտվում են սիմվոլիկ ձևերով։ Խաղը արտահայտում է տվյալ ժողովրդի կենցաղը, աշխատանքի բնույթը, ապրելակերպը, ռազմական կյանքը և այլն։ Պատահական չէ, որ, օրինակ, էսկիմոսների երեխաների խաղերը մեծ մասամբ կապված են սառցե տնակներ շինելու, նետ-աղեղով որսորդական ձևեր կատարելու հետ, իսկ հայ երեխաներին բնորոշ են քարե տնակներ կառուցելը, նախրարած ձևանալը, պարսատիկային կռիվներ կազմակերպելը և այլն։ Ամեն մի հին խաղ իր անցած ճանապարհին կրում է որոշ փոփոխություններ, մերթ կորցնում է հնի մնացուկը և մերթ ընդունում նոր տարր։ Հատկապես այն խաղերը, որոնք կապված են ծիսական արարողությունների հետ, առավել շատ նոր տարրեր են ընդունում։ Այսպես, օրինակ, եթե նախնական խաղը ներկայացնում էր առևանգմամբ ամուսնությունը, հետագայում նրա մեջ շերտավորված ենք գտնում նաև գնմամբ ամուսնության ձևի խորհրդանշանը։ Լինում են դեպքեր էլ, երբ հին խաղը նոր ժամանակների ուժեղ ազդեցության տակ կորցնում է անցյալի տարրերը։ Օրինակ՝ պարսատիկը որոշ խաղերում իսպառ մոռացրել է գուրզի գործածումը, կեղծ հրացանը շարքից հանել է պարսատիկը և այլն։ Որոշ խաղեր պարերի նման աղերսվում են կրոնական պաշտամունքի, սնահավատությունների և նման երևույթների հետ, որ արտահայտվում են ծիսակատարությունների միջոցով և թատերական ներկայացումների հետ ազգակցական կապեր ունեն։

Հայկական ժողովրդական խաղերն ըստ թեմաների խիստ բազմազան են։ Դրանք ըստ հիմնական նշանակությունների դասակարգվում են հետևյալ կերպ.

1. **Արտադրական խաղեր**, որ ներկայացնում են շինարարությունը, որսորդությունն ու ձկնորսությունը, անասնապահությունը, երկրագործությունը, տնայնագործությունը, առևտուրը և այլն։

2. **Հասարակական խաղեր**, որոնք արտացոլում են սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները, հասարակական-քաղաքական անցքերը, ամուսնության ձևերը, ընտանեկան հարաբերությունները և այլն։

3. **Դրամատիկական խաղեր**, որոնց մեջ գտնում ենք թատերական ներկայացումների նախնական, միջնադարյան և նոր շրջանի տարրերը։ Դրանց թվում են դատավարությունները, վանական աբեղաթոզի խաղերը, կրկեսային խաղատեսակները, ծաղրախաղերը և այլն։

4. **Մարզական խաղեր**՝ ռազմամրցակցային-մարմնամարզական խաղեր։

5. **Զվարճախաղեր**։

6. **Սեղանախաղեր**։

7. **Մտավարժական խաղեր**։

8. **Ծիսական խաղեր**։

Ժողովրդական խաղերն իրենց ամբողջության մեջ ազգագրական նյութերի շտեմարան են, որոնք մեզ են ներկայացնում հայ ժողովրդի ամբողջ կենցաղի ու մշակույթի տարրերը։ Այդ նյութերը որոշակի արժեք են ներկայացնում ոչ միայն ազգագրության, այլև բանագիտության, պարարվեստի, թատերագիտության, իրավագիտության, ռազմագիտության, մանկավարժության, հոգեբանության և այլ բնագավառների համար։

Հայկական տոնահանդեսները, խաղային մրցումները, թատերական ներկայացումները և այլն տեղի էին ունենում բացառապես ժողովրդական և կրոնական տոներին, ազգային հերոսների և կրոնական գործիչների հիշատակին նվիրված հանդիսությունների ժամանակ և այլ պարագաներում։ Տոնակատարությունները տեղի ունեին տարվա բոլոր եղանակներին, բացի սեզոնային-դաշտային աշխատանքների օրերից։ Դրանք մասսայական բնույթ էին կրում հատկապես դերի կոչված ուխտագնացությունների ժամանակ։ Զմռանն այդ ցնծությունները կատարվում էին շենքերի

մեջ՝ երբեմն բոլորը միասին, երբեմն էլ բաժան-բաժան՝ թաղային խմբեր ստեղծելով։

Տոները թեև կրոնական հողի վրա էին կատարվում, բայց ժողովուրդը, նույնիսկ երբեմն հոգևորականության մասնակցությամբ և թագավորների գլխավորությամբ, դրանք վեր էր ածում բուն ժողովրդական տոնակատարություններ։ Ժողովուրդը սովորույթի ուժով պահպանում էր երբեմնի տոնակատարությունների օրերը, բայց չէր հիշում, թե ինքը ո՛ր աստվածությանը նվիրված տոներն է կատարում, իսկ հայոց եկեղեցին գիտակցաբար հեթանոսական տոների մեծ մասը վերանվանել է քրիստոնեական սրբերի անուններով, որոնք ժողովրդի մեջ գրեթե չեն արմատացել։

Հայկական ժողովրդական տոները նշանակալից դեր էին կատարում մարզային խաղերը կիրառելու և մրցություններ կազմակերպելու տեսակետից։ Ուխտավայրերում, ընդարձակ դաշտերի մեջ տեղի էին ունենում ձիարշավներ, ձիերով մականախաղեր, ըմբշամարտեր, հոլախաղեր և այլն։ Գրավոր տեղեկությունների համաձայն՝ կարևոր մրցախաղերը ղեկավարում էին հայոց թագավորները, նախարարները և այլ նշանավոր անձինք։ Այս ամենը արձագանք է գտել հայկական ժողովրդական հեքիաթներում, «Սասնա ծռեր» էպոսում, առասպելներում և երգերում։

Հայկական հեթանոսական տոները, ինչպես ասվեց, մեծ մասամբ պաշտամունքային հիմքի վրա են ստեղծվել*։ Հեթանոսական կրոնը միշտ ենթադրում է բազմաստվածություն և մեհենական շինարարություն, իսկ աստվածներին մեծարելու և նրանց համար զոհեր մատուցելու նպատակով տարվա ընթացքում հատուկ օրեր էին նշանակվում։ Օրվա նշանակումն էլ իր հերթին ելնում էր տվյալ աստվածության դերից։ Եթե աստծու դերն էր՝ մեռած բնությունն արթնացնելը, նրա տոնը կատարվում էր գարնանամուտին, եթե այն հովանավորում էր բերքահավաքը՝ տոնը նշանակվում էր հնձի կամ կալսոցի օրերին և այլն։ Ժողովուրդը աստվածներին թանկագին ընծաներ էր տանում։ Ժամանակի ընթացքում այս ճանապարհով գոյացած ոսկեղենն ու արծաթեղենը Հայաստանում դիտվում էր իբրև պետական սեփականություն։ Ահա այս ընծայաբերության և զոհաբերության օրերին մեհյանների

* Հեթանոսական տոների վերաբերյալ մենք սակավ տեղեկություններ ունենք։ Պատճառն այն է, որ այդ տեղեկությունները հաղորդողները քրիստոնյա հեղինակներ են եղել, որոնք չէին կարող այդ տոների մանրամասնությունները ներկայացնել։

շուրջը տեղի էին ունենում տոնահանդեսներ, որոնք հետագայում, քրիստոնեության հաղթանակից և մեհյաններն ավերելուց հետո, կատարվում էին սրբատեղիներում կամ վանքերում։

Պատմագրության և XIX—XX դարերի ազգագրական ու գեղարվեստական գրականության միջոցով մեզ հասած տեղեկությունների համաձայն ժողովրդական գլխավոր տոներն էին՝ **Նավասարդը կամ Նոր տարին, Բարեկենդանը, Տյառնընդառաջը, Համբարձումը և Վարդավառը։ Քրիստոնեական կամ խստորեն քրիստոնեացված տոներից էին՝ Մնունդն ու ջրօրհնեքը, ս. Սարգսի տոնը, Ծաղկազարդն ու Զատիկը և այլն։**

Ըստ XIX—XX դդ. տվյալների հայ ժողովրդական տոներն ունեին հետևյալ պատկերը։

Նոր տարի–Նավասարդը XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին գրեթե իապատ մոռացված էր։ Միայն Հյուսիսային Հայաստանի և Խորին Հայքի որոշ գավառներում այն տոնվում էր բավական անշքորեն, որին տեղ-տեղ էլ զուգակցվում էր հունվարյան տոնակատարությունը։

Նոր տարվա տոնակատարությունը կապված էր ընտանեկան ու համայնքային հարաբերությունների բարելավման, մարդու կյանքի նորացման գաղափարի և տնտեսության բարգավաճման հետ։ Այդ պատճառով էլ, ամենից առաջ, տոնի նախօրյակին, որքան դա հնարավոր էր, վերացվում էին խռովությունները, որպեսզի լիարժեք դառնային փոխայցելություններն ու բարեմաղթությունները։ Տղամարդիկ օղիով ու մրգերով այցելում էին բարեկամներին, գյուղի տանուտիրոջը և քահանային։ Իսկ կանայք ու փեսացուները՝ հարսնացուներին։ Այցելուներն ընծայում էին խընձոր, ընկույզ, կաղին և չիր։ Իսկ հյուրընկալները նրանց նույնն էին հրամցնում։ Նշանված տղաներն իրենց հարսնացուների հետ ծիսական խնձորափոխանակություն էին կատարում։ Ընտանիքի մեծն ու նրա կինը մրգերով ու քաղցրավենիքով էին ուրախացնում տան անդամներին։ Բոլոր պարագաներում մրգի, հատկապես խնձորի ընծայումը խորհրդանշում էր պտղաբերությունը ոչ միայն մարդկանց, այլև այգեգործության, դաշտամշակության, անասնապահության մեջ։ Կատարվում էին նաև այլ հմայական գործողություններ։ Տանտիկինները դռները զարդարում էին խաչերով և կարմիր թելերով, իսկ ուրիշները դրսում կարմիր շոր էին փռում, որ տարին հաջող անցներ։ Երկրագործական գործիքներն անխաթար պահպանելու նպատակով նոր տարվա օրը ընկույզ և կաղին չէին կոտրում։ Որոշ տեղերում ծերունիներն իրենց աշխա-

տանքի գործիքների պատկերները գծագրում էին դրսի պատերի, իսկ գութանի խոփի ձևը՝ դրսի դռան վրա։ Այգեգործները կացնով կեղծ հարձակում էին գործում չպտղաբերող ծառերի և խաղողի թփերի վրա՝ պտղավորման ակնկալությամբ։ Գիշերը ջրի մեջ ցորեն էին լցնում, որը անձրևաբերության աստվածությանը տրվող ընծան էր։ Բարձր Հայքում, իսկ հետագայում նաև Շիրակում, Ջավախքում, Լոռիում և այլուր դեկտեմբերի 31-ին մարդակերպ ծիսական հացեր էին թխում, որոնք նվիրված էին պտղաբերության և բնության զարթոնքի աստվածություններին։ Ծիսական հացեր թխվում էին նաև անասունների պտղաբերությունն ու առողջությունն ապահովելու, հացի ու այլուրի պաշարն անսպառ դարձնելու նպատակով։ Ծիսական հացերի մեջ առանձնահատուկ էր տարի կոչվածը, որի երեսը զարդարվում էր 12 ամիսները և երկնային լուսատուները խորհրդանշող խմորե կամ մրգե նախշերով։ Տարին անկասկած կապված էր տոմարի և օրացույցի իմաստի հետ։ Նոր տարվա տոնակատարությունների ժամանակ օգտագործվում էին շար ոգիների՝ կոնտոլոզների, ջադուների, խոնջոլոզների, շարֆերի, առամ-թառայիմների և մյուսների դեմ պայքարելու միջոցներ. դրանք աղոթքներ էին, շարահալած երկաթե գամեր, մոխիր, փշեր և այլն։

Սուրբ Սարգիս։ Առաջավորաց պասը ժողովուրդը վերանվանել է ս. Սարգսի պաս կամ տոն։ Արտաքնապես կրոնական թվացող, բայց իրականում ժողովրդական սիրված տոն էր, որովհետև այն ամբողջապես արտահայտում էր աշխարհիկ մի երևույթ՝ կապված երիտասարդության սիրո տենչանքների հետ։ Որոշ հետազոտողների կարծիքով ս. Սարգսի տնվան շուրջը հյուսված առասպելը Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելի քրիստոնեական պատումն է։ Արա Գեղեցիկը դիտվում է իբրև բնության և բուսականության զարթոնքի աստվածություն։ Նույնն է նաև ս. Սարգիսը, որի առասպելի մեջ առավելապես շեշտված է սիրո և ամուսնության գաղափարը։ Այդ վերջինը հաստատվում է հենց ս. Սարգսի կողմից հույն աղջկան առևանգելու հանգամանքով։

Հայաստանի բոլոր նահանգներում հավասարապես ընդունված էր, որ երիտասարդության սիրո ճակատագիրը որոշողը ս. Սարգիսն է։ Աստղիկ դիցուհու պաշտոնի մոռացումն անխուսափելիորեն պիտի հանգեցներ այդ բանին։ Սիրո այդ նոր հովանավորի տոնին երիտասարդներն աղի հաց էին ուտում և ծարավ քնում, որ իրենց ապագա հարսնացուներն ու փեսացուները երազներում ջուր տալով հավաստեին իրենց նվիրական սերը։ Նրանք միաժամանակ

վայրի թռչունների համար հաց ու կերակուր էին դնում, որպեսզի դեպի ուր տանելը նկատելով՝ գուշակեին հարսնացուների ու փեսացուների գտնվելու վայրը։ Որպես երիտասարդական տոն, այն կատարվում էր աղջիկների և տղաների առանձին խմբերով։ Աղջիկների առանձնանալու մասին է վկայում Նոր Նախիջևանի «աղջիկ ժողտանք»-ը, որը տեղի էր ունենում նշանված աղջկա տանը։ Կտրիճներն այնտեղ մտնելու իրավունք չունեին, բայց կարող էին շրջապատել տունը և պատուհաններից դիտել կատարվող գործողությունները ու լսել իրենց հարսնացուների զրույցները։ Ինչպես «աղջիկ ժողտանք»-ը, այնպես էլ կտրիճների խումբը, իրենց հերթին, ներկայացնում էին սեռա-հասակային խմբեր, որոնք Նոր Նախիջևանում հարատևում էին իբրև անեցիների սովորություններ։

Ավանդության համաձայն ս. Սարգիսն իր օրապահիկ աղանձը գրպանում՝ 8-օրյա կռվի մեջ է եղել հունադավան վրացիների դեմ, երբ հատիկները փոխինդ են դարձել։ Իբրև թե այս հիշատակի համար էլ նրա տոնին պառավները փոխինդ էին դնում դռան ետևը, որ ս. Սարգիսը ձիով անցնելիս հետքեր թողներ նրա վրա։ Մինչդեռ աղանձն ինքնին խորհրդանշում էր բուսականությունը և նրա զարթոնքի գաղափարը, որն անմիջական աղերս ուներ ս. Սարգսի, իսկ դրանից էլ առաջ՝ Արա Գեղեցիկի և Աստղիկ դիցուհու հետ։

Տյառնընդառաջ։ Քրիստոնեական ավանդության համաձայն այս տոնը կապվում է Քրիստոսին ընդառաջ գնալու հետ, որ կատարվում էր փետրվարի 14-ին։ Իրականում այն եղել է կրակապաշտական տոն, որը կապում են կրակի և արևի աստված Միհրի հետ։ Միհրի անունով էլ, ինչպես կտեսնենք, հին հայերը փետրվար ամիսը մեհեկան են կոչել։ Մինչև վերջերս Տյառնընդառաջի խարույկի շուրջը կատարվող բոլոր արարողությունները հեթանոսական բնույթ ունեին։ Եկեղեցին չկարողանալով վերացնել այդ սովորությունները, լիովին համակերպվել է դրանց հետ։ Դեռ ավելին, որոշ վայրերում եկեղեցու բակում ստեղծված խարույկի շուրջը կատարվող ծեսերին միախառնվում էր քահանաների ժամասացությունը։

Տյառնընդառաջի խարույկը անտառային վայրերում մեծ մասամբ պատրաստում էին ցրտենի կոչված ծառի ճյուղերից, որից, հավանորեն, անցյալում նվիրական կրակ էին ստանում։ Բայց անտառազուրկ տեղերում այն պատրաստում էին ամեն տեսակ վառելիքներից։ Վառելիքը եկեղեցու բակը տանելը և վառելը սովո-

բաբար հանձնարարվում էր նորապսակ տղաներին կամ ամուսիններին։ Եկեղեցու բակի խարույկից մոմերը վառում և սրբազան կրակը հասցնում էին տները՝ իրենց խարույկները բորբոքելու համար։ Ինչպես երևում է, այդ սովորությունը արևապաշտական-կրակապաշտական շրջանից է հասել, երբ անընդհատ բոցկլտում էր միհրական հուրը։

Գիտությունը հավաստում է, թե ձմեռվա պայմաններում կրակի տոնը բխել է արևի ջերմությունը բարձրացնելու, գարնան գալուստը արագացնելու գաղափարից։ Այդ մագիկ գործողությունները ենթադրում էին երկրագործության, մարդկային պտղաբերության և անասնապահության հաջողությունների ապահովում։ Այսպես, օրինակ, կրակի բորբոքումը նորապսակների ձեռքով և վերջիններիս պտույտը խարույկի շուրջը՝ սեռական մագիայի գործողություն էր՝ հանուն սերնդաճի։ Երեխաների և երիտասարդների կրակթռուկները և մոխիրն իրար երեսի քսելը՝ նույն նպատակն էր հետապնդում։ Ամուլ կանայք ներքնազգեստի մասը սրբազան կրակով խանձելով՝ պտղաբերում էին ակնկալում։ Ծննդաբերող կանայք մոխրաջուր էին ընդունում, որ ազատումը դյուրանար։ Հարսնացուն կրակի վրայից երիցս թռչում էր՝ որդեծնության ընդունակությունն ապահովելու համար։ Խարույկի ծխի և դեպի վեր նետված մոխրի փոշու շարժման միջոցով գուշակվում էին բերքառատությունը և երիտասարդների սիրային ակնկալությունները։ Կրակի շուրջը երգվող երգերն ուղղակիորեն առնչվում էին սիրո և ընտրության հետ։ Տոնին բոլոր ընտանիքներում ցորենից, գարուց, կորեկից, ոսպից ու սիսեռից աղանձ էին պատրաստում։ Խնամիները հարսնացուի և փեսացուի անունով աղանձափոխանակություն էին կատարում։ Այս սովորությունն էլ ամբողջապես կապված էր տղաբերքը և հողաբերքը ապահովելու գաղափարի հետ։ Խարույկի մոխիրը պահելը և արտերում շաղ տալը ենթադրում էր վնասատուների ոչնչացում։ Մի շարք կախարդական սովորություններ առնչվում էին անասնապահության հետ։ Անասունների և թռչունների աճը, կթնատվությունն ու ձվատվությունն ապահովելու համար մոխիրը երդիկներից թափում էին գոմերը, փարախները և հավանոցները, իսկ երեխաները հավերը գրկած՝ շրջապատում էին սրբազան կրակը։

Բարեկենդանը հայտնի էր իբրև կերուխումով, ցնծությամբ, երգ ու պարով, տաղասացություններով, շարժական և տոնածիսական խաղերով զբաղվելու, անհատական ազատություններ վայելելու տոն։ Բարեկենդանը նախորդում էր Մեծ պասին և տևում էր

երկու շաբաթ. նրա վերջին շաբաթը կոչվում էր բուն բարեկենդան*։

Բարեկենդանի օրերին բնորոշ էին խնջույքներն ու խաղերը։ Ունևոր ընտանիքներից շատերի տանը հավաքվում էին մերձավորները և հարևանները։ Մորթվում էին ոչխարներ, արջառներ, մթերվում խմիչքներ ու մրգեր, հրավիրվում էին նվագողներ կամ աշուղներ ու հեքիաթասացներ։ Որոշ դեպքերում կազմակերպվում էին հերթով տնից-տուն անցնող խնջույքներ։ Կերուխումներն ընդհատվում էին միայն աշխատանքային ժամերին կամ խաղերի-մրցումների ժամանակ։ Ունևոր ընտանիքներում բարեկենդանի վերջին օրերի սեղանները գրեթե չէին հավաքվում։ Երիտասարդությունը, այդ թվում ամուսնացածները, մեծ գոմերը պարատների էին վերածում և տոնի բոլոր օրերին ցնծագին պարում։ Որոշ վկայությունների համաձայն երիտասարդությունը բավական համարձակորեն օգտվում էր բարեկենդանի՝ աբեղաթողի շնորհած իրավունքներից և, անտեսելով ավագների հանդիմանությունները, երբեմն խախտում էր վարվելակերպի կանոնները**։

Բարեկենդանին տեղի էին ունենում խնամախոսություններ, նշանադրություններ և հարսանեկան հանդեսներ, որոնք այդ տոնական օրերին կախարդանքով կապվում էին պտղաբերական ծեսերի հետ։ Տղաները զգեստափոխվում, հարս ու փեսա ձևանում և փողոցներում ու տներում «հարսանիք» էին խաղում։ Խեղկատակների զգեստներ կրող տղաները ամուսիններ ձևանալով կատակախաղեր էին կազմակերպում փողոցներում և հասարակական այլ վայրերում։ Որոշ վայրերում աղջիկներն ու տղաները դիմակավորվում էին և անխոս շրջում հատկապես իրենց ընտրածների տների շուրջ։ Տոնի հինգշաբթի օրը Մարաշում կանայք փայտե թիակը հարսի տարազով զգեստավորելով և զարդարելով՝ տնետուն

* Տոնի անունը ծագում է այդ երկու շաբաթվա ապրելակերպի բնույթից և նշանակում էր լավ ապրելու օր։ Հեթանոսության ժամանակ Բարեկենդանն ուրիշ անուն պետք է որ ունենար, որը կապված պետք է լիներ բնության զարթոնքի աստվածության անվան հետ. քրիստոնեական եկեղեցին այն անվանափոխ է արել։ Այդ երևույթը նկատվում է նաև հնդեվրոպական ժողովուրդների նույն տոնի արդի անուններից, օրինակ՝ ռուսականը կոչվում է масленица, գերմանականը՝ Fastnachswoche, ֆրանսիականը՝ carnaval, անգլիականը՝Shro vetide կամ ca'rnival և այլն։

** Այս պարահանդեսները հիշեցնում էին զգայական սիրուն նվիրված հեթանոսական այն հանդեսները, որոնք աղերսվում էին պտղաբերության աստվածությունների, մեհենական ծիսակատարությունների կամ բաքոսյան սովորությունների հետ։

ման ածում, հատուկ խաղեր ու կատակերգություններ էին սարքում, ապա բերում տնկում էին բակում ու մինչև երեկո նրա շուրջը պարում ու զբոսնում էին։ Խաղերի մի մասը վերաբերում էր կենդանապաշտությանը կամ տոտեմիզմի չգիտակցվող մնացուկներին. պատանիներն ուղտ, էշ, այծ, երբեմն էլ ուղտերի քարավան ձևացնելով՝ նվագախմբերի ուղեկցությամբ շրջում էին տնից տուն ու գյուղից գյուղ և կատակներ էին անում։ Տեղի էին ունենում ժողովրդական խաղեր և մարզական մրցումներ։ Վեգախաղեր, ձնագնդի խաղեր, լախտախաղեր, իծաթռուկներ, նշանառության խաղեր, ըմբշամարտեր, ձիերով մականախաղեր, ձիարշավներ, զավեշտական խաղեր և այլն,—ահա ոչ լրիվ ցուցակն այն խաղերի, որոնցով զբաղվում էին երեխաները, պատանիները և երիտասարդները։ Փակ շենքերում ընդունված խաղերից էին դաման, մատանու խաղը, նարդին, թղթախաղը և հազվադեպ՝ շախմատը, որոնցով զբաղվում էին մեծերը։ Աղջիկներն ու հարսները, այլևայլ կատակախաղերից բացի, երբեմն տղաների հետ միասին խաղում էին ճլորթի։

Բարեկենդանի խաղերի մեջ շատ ուշագրավ էին վերևում հիշատակված խան-փաշաները, որոնց նախնական բովանդակությունն աղերսվում էր բնության մեռնող և հարություն առնող աստվածություններին նվիրված ծիսակատարությունների հետ։ XVII դարի՝ մեզ հասած գրավոր տեղեկություններից հայտնի են, որ դրանք վեր են ածվել քաղաքական,դրամատիկական ներկայացումների։ Խաղ-ներկայացումների մեջ պարսկական ու թուրքական պաշտոնյաների և թագավորների դերակատարներին զգեստավորելով ըստ նրանց տարազաձևերի, «դատավարական» գործողություններ էին ցուցադրում և ծեսի միջոցով ծաղրում նրանց։ Բանն այնտեղ էր հասել, որ XIX դ. վերջերին փաշայախաղերին պարտադիր ներկայանում էին թուրքական ոստիկանները և երբեմն էլ ստիպում, որ խաղը կատարվեր «սուլթանի լեզվով»։

Բարեկենդանի տոնակատարությունների օրերին տեղի էին ունենում նաև վանքերի միաբանություններին հատուկ աբեղաթողի ծիսական խաղեր։ Խաղերին մասնակցում էին մոնթերը, սարկավագները և վարդապետները, թեև բացառված չէր նաև եպիսկոպոսի մասնակցությունը։ Խաղին տոն տվողները գուսաններն էին, որոնց կատակները նպաստում էին բացահայտելու տարբեր պաշտոնյաների կատարած անարդարությունները։ Այդ խաղերի մեջ նկատվում են սոցիալական հարաբերությունների բազմապիսի հետքեր։

Մեծ պաս։ Ըստ երևույթին Մեծ պասը քրիստոնեության հաստատումով փոխարինել է հայկական գարնանային Նավասարդին։ Զանգեզուրում Նոր տարին և Մեծ պասը տոնում էին միևնույն օրը, որը ցույց է տալիս ավանդական տոնի պահպանումը։ Հարք գավառում Մեծ պասի առաջին օրը տանտիկինը ալյուրով թոնրատան սև առաստաղի վրա աստղեր ձևացնելով՝ երկնային պատկեր էր ստեղծում, իսկ սյուների վրա՝ կենդանիներ նկարում։

Մեծ պասի առաջին օրվա ամենակարևոր իրադարձությունը Ակլատիզի կամ Ախլոճի երևան գալն էր և թոնրատան երդիկից կախվելը, որը իբր պատժում է պասը չպահող երեխաներին։ Սա տեղ-տեղ ծերունու տեսք ուներ։ Նրա պարզած թևերից քարեր էին կախում և միակ ոտքին ամրացված սոխի վրա Մեծ պասի 7 շաբաթները խորհրդանշող 7 փետուր խրում։ Ըստ ավանդությունների՝ Ակլատիզը Մեծ պասի վերջին օրը թռչուն էր դառնում և հեռանում՝ նորից գալու իրավունքով։ Նրա 7 փետուրները յուրօրինակ օրացուցային «թերթիկներ» էին, որ պոկվում էին կիրակի օրերին*։

Ուսումնասիրություններից պարզվում է, որ Ակլատիզը փոխարինել է բնության մեռնող Նար աստվածուհուն և, իբրև այդպիսին, նախորդել է Արա Գեղեցիկին։ Ակլատիզի և նրան նախորդող աստվածության կողմնակիցների միջև պատերազմներ են եղել, որտեղ, ավանդությունների համաձայն, Ակլատիզը հաղթող է ճանաչվել («Ուտիս տատին պտի... ճանապահ դնեն, իսկ Մեծ պաս պապին համեցեք անեն»)։

Գարնանային Նավասարդին փոխարինած Մեծ պասը, այդպիսով, նոր էր, զուտ քրիստոնեական, որի անվան տակ ժողովուրդը շարունակում էր կատարել իր հին ծեսերը։ Մեծ պասի հեթանոսական ծիսակատարությունների շարունակությունն էին կազմում Ծաղկազարդի և Զատկի տոնակատարությունները։

Ծաղկազարդը Մեծ պասի նախավերջին կիրակնօրյա տոնն էր։ Այդ օրվա նրա ծիսական արարողությունների մեծ մասը նվիրված էր գարնան զարթոնքին և ցանքի նախապատրաստություններին։ Տներում կարկաչա ածող երեխաներին տրվող նվերների մեջ մեծ տեղ ունեին բնության զարթոնքը և պտղաբերությունը խորհրդանշող ձվերն ու հատիկները։

---

* Ակլատիզի սոխը, որը թոնրի ջերմությունից ծլում էր, խորհրդանշում էր այդ աստվածության հարությունը ճիշտ այնպես, ինչպես եգիպտական Օսիրիսի գարնանային «ծլումը»։

Զատիկը նույնպես բնորոշ տոն էր ձվեր օգտագործելու և ձվախաղեր կազմակերպելու տեսակետից։ Այս տոնը ձևականորեն Քրիստոսի հարության հետ էր կապված։ Բնության հարության այս տոնին համայնքը և անհատները զոհաբերություններ էին կատարում, որոնք նվիրված էին գյուղատնտեսության բոլոր ճյուղերի հաջողությունն ապահովելուն։ Զատկից մինչև Համբարձում որոշ օրեր աշխատանքն արգելվում էր, որպեսզի ցանքսը հաջող բերք տար, ջրհեղեղ չլիներ, կրծողները չվնասեին, կանայք հաջող պտղաբերեին, կարկուտ չգար և այլն։

Համբարձումը հայկական ժողովրդական բոլոր տոների զարդն էր, որովհետև ամբողջապես նվիրված էր երիտասարդությանը և, ընդհանրապես, պտղաբերությանը։ Այն կատարվում էր բնության գրկում, մայիսյան ծաղկունքի մեջ։ Սիրո և պտղաբերության համայության միջոցառումները շատ էին. առաջինը ծաղկահավաքն էր՝ ամեն ընտանիքի համար մի-մի փունջ կազմելը. դրանց մեջ ամենամեծը, որ դրվում էր սրբազան ջրի մեջ, **ծաղկամեր** անունն էր կրում*։ Փարչի մեջ երբեմն ցորենի շյուղեր էին դնում, որոնք հիշեցնում էին Անահիտ դիցուհուն տրվող բուսական ընծաները։

Ծաղկամերը և փարչի սրբազան հեղուկը ջրային տարերքի, Նարի ու Աստղիկի հետ էին կապված։ Դրանով պիտի բացատրել, որ կանայք պտղաբերելու համար Համբարձման լույս հինգշաբթի գիշերը գաղտնի լոգանք էին ընդունում, ինչպես Աստղիկը։ Այդ գիշերվա աստղերի կարծեցյալ համբուրման ակնատես տղամարդիկ կենակցում էին, որ կանայք տղա բերեին։ Նույն գիշերվա ընթացքում տղամարդկանցից գաղտնի կանայք ու աղջիկները անխոս շրջում էին, 7 աղբյուրներից հավաքում փարչի սրբազան ջուրը և ավազահատիկները։ Այս գաղտնի թափառումները, ինչպես նաև գաղտնի լոգանք ընդունելը հավանորեն աղերսվում էին բեղմնավորման այն ծեսերի հետ, որոնք ամլության դեմ մղվող պայքարի ձևերից էին։

Մասսայական խաղերը, մրցումները, մանավանդ շուրջպարերը Համբարձման տոնի զարդարանքն էին։ Ինչպես երևում է այս

---

* Ծաղկամերը որոշ գիտնականների կարծիքով խորհրդանշում էր Վառվառա կույսին։ Մինչդեռ Ծաղկամեր անվան տակ պիտի ընդունել Աստղիկ և Անահիտ դիցուհիներին։ Վառվառան կարող էր փոխարինվել քրիստոնեության շրջանում՝ առաջինների հեթանոսական կերպարները մոռացության տալու նպատակով։ Այն դեռատի աղջնակը, որին տոնի օրը քողավորելով հարս էին կոչում, որպեսզի վիճակահանությամբ որոշեր երիտասարդների սիրային ճակատագիրը, դարձյալ խորհրդանշում էր Աստղիկին ու Անահիտին։

բոլորից, Համբարձումը ոչ մի կապ չունի Քրիստոսի համբարձման հետ, ինչպես որ համարում էր եկեղեցին։ Բայց թե ի՞նչ է եղել այդ տոնի հեթանոսական անունը, մենք չգիտենք։

Վարդավառը տոնվում էր հուլիսի վերջերին և օգոստոսի սկզբներին։ Քրիստոնեական եկեղեցին այդ հեթանոսական տոնը վերանվանել է Քրիստոսի պայծառակերպության տոն։ Հեթանոսական առումով այն հիմնականում ջրային տարերքի տոն էր՝ կապված Աստղիկ դիցուհու հետ։ Ենթադրվում է, թե Վարդավառին մարդիկ իրար վրա վարդաջուր են սրսկել և վարդի տոն կատարել։ Տոնի առթիվ կատարվող ծիսային արարողություններից մեկը Գողթն գավառում տեղի էր ունենում նախապես ծլեցրած ցորենի կանաչի շուրջը։ Ըստ երևույթին մասսայական ջրախաղերը արտահայտում էին Աստղիկի լոգանքը։ Վարդավառի որոշ ծեսեր ուղղակի կապ ունեին անասնապահության հաջողությունների հետ։ Մի շարք վայրերում Վարդավառին կրկնում էին Տյառնընդառաջի կրակապաշտական սովորությունները, այլուր՝ Համբարձման ծիսակատարությունները։ Մանկական խաղերն ու խաղալիքները հարմարեցված էին հատկապես ջրախաղերին։ Վարդավառի տոնակատարությունը կամ նախորդում և կամ համընկնում էր բերքի տոնին, որի հովանավորը Վանատուրն էր։ Դա օգոստոսյան **Նավասարդ-ամանորն** էր։ Այս տոնակատարության մնացուկները պահպանված էին պարսկահայոց մեջ, Սյունիքում, Արցախում և Գանձակում։ Տոնակատարման բնույթից երևում է, որ Նավասարդ-ամանորը կատարվում էր օգոստոսի 1—6-ը՝ մասնավորապես բերքը փառաբանելու համար։ Հարիսան հատկապես այս տոնի կերակուրն էր։ Հայ մելիքները Վանատուրի տոնը նշանավորում էին դաշտային ճաշկերույթներով։ Տեղի էին ունենում սերնդաճին նվիրված ծեսեր (հարսնացուին և փեսացուին պտուղներ նվեր տանելը, նրանց գլխին մրգեր թափելը, խնձոր առաքելը)։ Նավասարդի գիշերը գոմերը արտակարգ մաքուր էին պահում և անասունների տակը գարի շաղ տալիս, նրանց պոչերին կարմիր թելեր կապում, որ տարին առատ և երջանկաբեր լիներ։ XIX—XX դդ. ազգագրական տվյալների համաձայն արտերը պահպանող ոգի կար, որը կրում էր **Խլվլիկ-Խիպիլիկ** անունը։ Երբ սա մտնում էր բարդված խրձերի տակը, օրանն անսպառ էր դառնում։ Սալմաստում Խլվլիկ էր կոչվում 8—12 տարեկան երեխաների խումբը, որը Խլվլիկի տոնին (Նավասարդին) այցելելով համայնքի տները, մրգեր էր հավաքում։ Այս և համանման ծեսերը ցույց են տալիս, որ Խլվլիկ-Խիպիլիկը պարզապես Նավասարդի հովա-

նավոր Վանատուր-Ամենաբեղ-Ամանոր աստվածությունն էր, որը նույնպես քրիստոնեական հալածանքներից ծպտվել էր։ Ինչպես հետո կտեսնենք, հայ թագավորները նավասարդյան տոները մեծ շուքով էին անցկացնում։

Բացի հիշված գլխավոր տոներից, եղել են նաև երկրորդական տոներ, որոնք նույնպես փոխարինվել են քրիստոնեական այլևայլ տոներով։

ՀԱՎԱՏՔ

Հայ ժողովրդի և պետության կազմավորումից սկսած Հայաստանում իշխել է երկու կրոն՝ հեթանոսությունը և քրիստոնեությունը։ Պաշտոնական առումով հեթանոսական պետական կրոնն իր գոյությունը պահպանել է մինչև 314 թվականը, երբ քրիստոնեությունը Հայաստանում հռչակվել է նոր պետական կրոն։ Սակայն փաստորեն հեթանոսությունը գոյատևել է քրիստոնեությանը զուգահեռ և մեծ չափերով թափանցել նրա մեջ*։

Հեթանոսական կրոնի պատառիկները ցրված են միջնադարյան քրիստոնյա պատմագիրների, բանաստեղծների, արձակագիրների և այլոց երկերում կամ տակավին անտիպ ձեռագրերում ու մանրանկարներում։ Որոշ չափով հեթանոսական նյութեր տեղ են

---

* Հեթանոս բառը ծագում է հունարեն et'nos բառից, որ նշանակում է ժողովուրդ կամ ցեղ։ Հայերենում այս բառը փոխառված է ասորերեն hetnos ձևից, որն արդեն ըստ էության նշանակում է այլացեղ ժողովուրդ։ Աստվածաշնչում հրեա հեղինակների համար այլացեղ ժողովուրդ հասկացողությունը նույնն էր, ինչ որ հույների համար՝ բարբարոս բառը։ Հայերենում հեթանոսություն բառը, սակայն, մի տեսակ հայացվելով՝ ամենից առաջ նշանակել է կռապաշտություն, որ վերաբերում է թե՛ հայերի և թե՛ ոչ-քրիստոնյա մյուս ժողովուրդների նախաքրիստոնեական և նախամահմեդական պետական կրոններին։

Սովետական ազգագրական գիտության մեջ փորձ է արվում ազատվել հեթանոսություն և հեթանոս բառերից, որովհետև այն անմիջական առնչություն չունի կրոնի վերաբերյալ գիտական հարցերի հետ։ Դրա փոխարեն առաջարկվում է ընդունել «ցեղային կրոն» տերմինը, որն ամենալայն առումով կընդգրկեր այն բոլոր հավատալիքները, որոնք ծագել, զարգացել և գոյատևել են նախնադարյան կարգերում և նրա քայքայման շրջանում, մինչև ազգային-պետական կրոնների ձևավորումը (տե՛ս С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитие, Москва, 1964, էջ 16)։

Քանի դեռ այդ առաջարկությունը քաղաքացիական իրավունք չի ստացել, առայժմ հարմար է դատվում հեթանոսություն բառը պահել շրջանառության մեջ, մանավանդ որ հայկական ամբողջ միջնադարյան և հետագա գրականության մեջ մինչքրիստոնեական կրոնը այդպես է կոչվել։

գտել նաև ժողովրդական բանահյուսության, այդ թվում «Սասնա ծռեր» էպոսի մեջ։

Հեթանոսության դեմ մաքառող քրիստոնյա գործիչները՝ Ագաթանգեղոսը, Բուզանդը, Խորենացին և հետագա շատ հեղինակներ, իրենց ստեղծագործություններում օրինակներ էին բերում հին կրոնից և դրանք քննադատում կրոնի նոր ուսմունքի դիրքերից։ Հեթանոսական կրոնի մեջ մեծ տեղ ունեին ֆետիշիզմը, անիմիզմը, տոտեմիզմը և մոգություն-կախարդությունը, որոնց վերաբերյալ բավական տեղեկություններ կան պատմագիրների երկերում և ժողովրդական հավատալիքներում։

Գետնի տարրերի պաշտամունք

Երկիրը կամ գետինը մայրն է բոլոր բարիքների, որոնցով ապրում են մարդիկ և կենդանական ամբողջ աշխարհը։ Հողին վերագրվել են այն բոլոր հատկանիշները, որ ունի ծնող-մայրը, որից էլ ծագել է հողը Հայաստանում մայր համարելու հնագույն գաղափարը։ Հողը հին ըմբռնումներով կենդանի էակի է նման։ Անձնավորված հողը կախարդական զորությամբ է օժտված։ Այստեղից էլ պարսից թագավոր Շապուհի՝ կախարդների խորհրդով Հայաստանից հող ու ջուր բերելը և Արշակ Երկրորդ արքային փորձելը։ Հող-գետնի զորությունն ընդունելու գիտակցությամբ է բացատրվում, որ Հայաստանում եղել են նրանով գուշակություններ անող վհուկ-գուշակներ, որոնք հայտնի էին **գետնակող** անունով։ Քրիստոնյա գործիչների վկայությամբ հողի միջոցով դյութում էին և հուռութ անում։

Թեև եկեղեցական գործիչները կատաղի պայքար էին մղում հողապաշտության դեմ, համենայն դեպս իրենք էլ ազատ չմնացին այդ պաշտամունքից։ Քրիստոսի վկաների և հայ եկեղեցական նշանավոր գործիչների գերեզմանները վերածվեցին սրբավայրերի, որոնցից վերցված հողով ոչ միայն ձգտում էին բուժել մարդկանց և անասունների հիվանդությունները, այլև անպտուղ կանանց օժտել պտղաբերությամբ։

Հայաստանում քարի պաշտամունքը նույնքան հին ու տարածված է եղել, որքան հողինը։ Պատճառներն, անշուշտ, եղել են քարի չափազանց առատությունը, կայծակների և այլ արհավիրքների հետևանքով ժայռերի կործանումն ու ջարդվելով կրակներ արձակելը, հրաբուխների առատությունը՝ հետևապես քարեղեն կրակների ժայթքումները, ժայռերի վրա մարդկային, կենդանական և ֆանտաստիկ կենդանիների պատկերների քանդակները, պալեոլիթյան մարդու կողմից քարի բնական կտորներն իբրև նախնակ.ն

գործիքներ օգտագործելը, հետագա հազարամյակներում քարը գործիքների և զենքերի պատրաստման համար հումք ծառայեցնելը և այլն։ Քարը քարով և մետաղե գործիքով մշակելիս ստացվող կայծերը ևս նախամարդկանց մեջ կասկած չէին հարուցում, որ այդ կարծր առարկայի մեջ կենդանի ոգիներ են ապրում։ Քարի հետ կապված այդ ահ ազդող երևույթները և տնտեսական օգտակարության հանգամանքը ծնել են քարի մեջ բնակություն հաստատած չար ու բարի ոգիների գաղափարը։ Ժայռեղեն-հողեղեն այրերում նախնական մարդը բնակեցրել է իր երևակայած չար ու բարի ոգիներին՝ մարդկային և դիվային կերպարանքներով։ Գիտնականների կարծիքով հենց այս անիմիստական հայացքներից էլ ծագում է այն գաղափարը, թե քարը հանդիսանում է մեռած մարդու հոգու նոր օթևանը։ Պրոֆ. Խ. Սամուելյանը նույնիսկ այս ոգեպաշտական հայացքներից է մակաբերում ննջեցյալների վրա հետագայում քարեր դնելու, իսկ ավելի ուշ՝ շիրմաքարեր ու խաչքարեր կանգնեցնելու սովորությունները։ Իսկ նախնու այդ հոգին, ըստ քարեդարյան մարդու մտածողության, վերստին վերադառնալով կանանց մեջ, պտղաբերվում է իբրև նոր սերունդ։ Թերևս այս է պատճառը, որ Ագաթանգեղոսի օրոք ավանդությունն ասում էր, թե աշտարակաշինության ժամանակ մարդիկ փայտին հայր են համարել, իսկ քարին՝ ծնող («փայտին ասացին՝ հայր իմ ես դու, և քարին ասացին՝ եթէ քո իսկ ծնեալ է զմեզ»)։ Հեղինակը կոչ էր անում մաքրվել քարապաշտությունից։ Քարապաշտության լայն տարածվածությունն էր պատճառը, որ պարսիկ զորավար Ասուրին Վահանի որդի Սմբատին քամահրանքով քարապաշտ հարճորդի է անվանել։ Քարի (ինչպես նաև ոսկորի ու փայտի) անիմիստական և քրիստոնեական պաշտամունքի ձևերի վերաբերյալ ուրիշ հեղինակներ էլ են տեղեկություններ հաղորդում։

Քարի անիմիստական պաշտամունքների մնացուկները հասնելով XX դար, ցույց են տալիս նրա այն հատկությունները, ինչով օժտված է կենդանի օրգանիզմը։ Նա օժտված է արյամբ, ընդունակ է մարդուն ուժ, անզավակ կնոջը զավակ և կաթնազուրկ կնոջը կաթ պարգևել. քարը կարող է բուժել ամեն տեսակ հիվանդություն և անձրև առաջացնել։ Քարն օժտված է մայրական հատկություններով. այդ է պատճառը, որ պտղաբերությունը հովանավորող քար-հուշարձանների մեծ մասը մակաբերվում է կնոջից, նրա քարացումից։

Պաշտամունքի առարկա է եղել նաև աղը, որը գալիս է սնունդամթերքների մեջ նրա խաղացած կարևոր դերից։ Աղի անիմիս-

տական պաշտման հետք է հիշատակվում Հովհ. Մանդակունու մի դիտողության մեջ, ուր ասված է. «Արդ յորժամ ի խտիրս և ի հմայս երևի կևոս և ի դիւթութիւնս..., ի շարժմակս բժժանաց, հմայից, դիւթաց, յորս կոչեն զևսն յաղ, յերկաթ..., որով պղծենն և կորուսանեն զոգիս հնազանդելոցն»։ Նա հանդիմանում է մարդկանց՝ աղով, ածուխով ու կարմիր ասեղնագործած պարագայով սատանայական հուսութներով դյութելու համար։ Մյուս տվյալների համաձայն աղի պաշտամունքը կապվում է քրիստոնեության հետ։ Ս. Գրքի համաձայն աստծուն մատուցվող զոհին աղ էր տրվում։ Ներսես կաթողիկոսը իր թղթերից մեկում քանիցս կանգ է առել հենց այդ հարցի վրա և հանդիմանել նրանց, որոնք մատաղի հետ աղ գործածելուն ինչ-որ չափով ընդդիմացել են։ Նա պահանջում էր, որ խստորեն կիրառվի աստծուն և զատկի տոնին մատուցվող անասուններին խաչով դրոշմված և սաղմոսով օրհնված աղ տալու կարգը, որով վերջիններս մաքրվում, սրբացվում են։ Կ. Գանձակեցին հաղորդում է, թե Գր. Լուսավորչի ավանդի համաձայն՝ զոհին չօրհնած աղ տալը հեթանոսական սովորություն է։ Փավստոս Բուզանդը վկայում է, թե պարսիկ Շապուհն իրենց օրենքների համաձայն աղով երդվել է և այն կնքել վարազագիր մատանիով։

XX դարի նյութերի համաձայն աղի պաշտամունքը սերտորեն կապվում է մարդկային պտղաբերության հետ։ Աղը Անահիտ դիցուհուց անբաժանելի է. այդ երկուսը միասնաբար հովանավորում են մորն ու մանկանը։ Դա արտահայտվում էր նրանով, որ աղը պահվում էր Անահիտ դիցուհուն պատկերող կանացիակերպ կավե աղամանների մեջ։ Ամենայն հավանականությամբ, հին հայերը աղը համարել են Անահիտի պարգևը, որով և պետք է բացատրել նորածին մանկան վրա աղ ցանելու, ինչպես նաև մարդկանց և տան անմաքրությունն աղով մաքրելու սովորությունները։

Ջրի պաշտամունքը նույնպես բացատրվում է ջրի բազմապիսի օգտակարության հանգամանքով։ Գրավոր աղբյուրներից հայտնի ջրապաշտությունը մեզ ներկայանում է երկու բովանդակությամբ։ Առաջինը նախնական, մինչքրիստոնեական ջրապաշտությունն է, որը թերի է գրառված, երկրորդը՝ քրիստոնեական, որը հիմնականում կապված է մենաստվածության և նրան ծառայող սուրբ հայրերի գործունեության հետ։

Մինչքրիստոնեական շրջանում կրակը և ջուրը քույր ու եղբայր էին համարվում։ Այս հավատալիքը քսաներորդ դարում հաս-

տատագրել է Ե. Լալայանը Գանձակի գավառում։ Գրեթե այդ նույն իմաստն ունի Ագաթանգեղոսի հաղորդումը, թե քահանայի ձեռքով ջրհորը գցած կրակը ջուր է դառնում և 70 տարի անց, երբ այդ կերպարանափոխված ջուրը հանում են և գործածում շինարարության մեջ, վերստին հուր է դառնում։

Եզնիկը ջուրը համարելով բնական տարր, որով մարդը մաքրվում է արտաքնապես ու ներքնապես, մերժում է նրան երկրպագելը, ինչպես որ պարտավորեցնում էին պարսիկները։ Ներկայացնելով ժողովրդի մեջ անձրև գուշակելու եղանակները մարդու մարմնի և արևի միջոցով, Եզնիկը փորձում է գիտական մեկնություն տալ ամպագոյացման, փայլատակման ու անձրևելու երևույթներին, սակայն իբրև հոգևոր գործիչ՝ նա այդ բոլորը կախման մեջ է դնում արարչից։ Հովհ. Մանդակունին դատապարտում է ջրի հետ կապված կախարդությունները և լուսնին անձրևաբերության զորություն վերագրելու հավատալիքը։ Հնագույն ջրապաշտության հիշատակումներ կան նաև այլ հեղինակների երկերում։

Ջրապաշտության քրիստոնեական իմաստը դոգմատիկ լինելով՝ խիստ միօրինակ է։ Այն բացառապես կապված է Քրիստոսի մկրտության հետ։ Ընդ որում առանց ամենակալի անհնարին է ջրի գոյությունը կամ անձրևաբերությունը։ Իսկ ջրապաշտական հրաշքների հետ աղերսվող սրբերը աստծու և մարդկանց միջև միջնորդի դեր ունեն։ Ըստ ավանդության, աստծու շնորհիվ էր, որ Պետրոս Գետադարձը Պոնտոսում ջրօրհնեքի ժամանակ մի ժամով դադարեցրեց գետի ընթացքը, իսկ Սյունիքում աղոթքով իսպառ չորացվեց այն գետը, որը ողողում-ավերում էր գյուղերի բարիքները։ Ագաթանգեղոսը անձրևի համար դիմում է աստծուն։ Գրիգոր հայրապետի աղոթքով Եգիպտոսում, իսկ Փիլիպոս կաթողիկոսի հետ թափորով դուրս եկող հոգևորականների աղոթքով Կարինում իբրև թե հորդառատ անձրևներ են տեղում*։

Քրիստոնեությունը որքան էլ ջանքեր է թափել հեթանոսական ջրապաշտությունը քրիստոնեացնելու, այնուամենայնիվ ժողովրդական-հեթանոսականը վերապրել է որոշ փոփոխություններով։ Այստեղ պահպանված անիմիստական շատ տարրեր կան.

* Ջրապաշտության քրիստոնեական շրջանից մեզ են հասել նշանավոր սրբերի միջոցով աղբյուրներ բխեցնելու մի շարք առասպելներ։ Ըստ մի ավանդության տեսիլներում երևացող Մարիամ Աստվածածինը բուժիչ ջրեր է բխեցրել։ Անջուր կղզու վրա Ներսես Մեծը ավազի մեջ ջուր է գոյացրել։ Հակոբ Մծբնեցի եպիսկոպոսի կողմից երիցս աղբյուրներ են ստեղծվել։ Նույնպիսի հրաշքներ են գործել նաև Սիոն կաթողիկոսը, ս. Սիմեոնը և ուրիշներ։ Եվ այս բոլորը անցել են Քրիստոսից, որն ընդունակ էր ջուր բխեցնել ուզած տեղից։

որոնցով ջրային տարերքն առհասարակ ներկայացվում է իբրև շնչավոր արարած։ Այն իր մեջ պահում է չար ու բարի ոգիների մի ամբողջ աշխարհ։ Մայրական և հայրիրավական տոհմերի գաղափարախոսությունների համաձայն գետերում, լճերում ու ծովերում ապրելիս են եղել կարծեցյալ ջրի աղջիկներ, ջրահարսներ, աստվածուհիներ, երիտասարդներ ու տղամարդիկ՝ իրենց ընտանիքներով։ Ջրերում էին ապրում հրեղեն նժույգներ ու հզոր ցուլեր, որոնք, առասպելների համաձայն, կապ հաստատելով այսրաշխարհի ընտանի կենդանիների հետ, ազնիվ սերունդ էին արտադրում։ Այդպիսի կարծեցյալ կապեր կային նաև ջրային ու երկրային մարդկանց միջև։

Ջրապաշտության մեջ մեծ տեղ են գրավել նրա բուժիչ հատկությունները, որոնք չգիտակցվելով, վերագրվել են աներևույթ զորություններին։ Ըստ այդմ՝ ջուրը նույնպես բուժում է ամլությունը, մկնատամը, քոսը, համբությունը, խլությունը, կուրությունը, կաթնազրկությունը և նույնիսկ վիշտն ու հոգեկան հիվանդությունները։

Քանի որ բնական ու արհեստական ոռոգման հարցը Հայաստանի երկրագործության մեջ ճակատագրական նշանակություն է ունեցել, տոհմացեղային և հեթանոսական կրոնների մեջ ամենատարածվածը ջրապաշտությունն է եղել։ Երաշտը և երկնային չարիքները երկրի վրա համարելով երկնային-աստվածային պատուհասներ, ժողովուրդը դրանք կանխելու համար ունեցել է դիմագրավման միջոցներ։ Նա դաշտերում կանգնեցնում էր ցաստման խաչեր, կազմակերպում զոհաբերություններ, հասարակական հացկերույթներ, ստեղծում չարիք բերող երևույթների կիրակիներ ու տոներ (մկնտոն և այլն), կատարում մոգական գործողություններ։ Մոգական գործողությունների մեջ ամենատարածվածը անձրև առաջացնելն էր, որի համար կար երկու գլխավոր եղանակ։ Առաջինը Նուրին կոչված կանացիակերպ խրտվիլակը գյուղամիջում պտտեցնելն էր և երկրորդը՝ արորին կանանց լծելով՝ չորացած գետի հունը վարելը։ Երկու պարագայում էլ ծեսերը կապվում էին անձրևաբեր աստվածության պաշտամունքի հետ։ Իսկ Նուրինն ինքնին ներկայացնում էր ջրային տարերքի աստվածուհի Նարի արձանը։

Ջրի պաշտամունքը սերտ կապեր ուներ կրակի պաշտամունքի հետ։ Ջրի քույր կրակը կյանքի գոյատևման պայմաններից մեկը դիտելով, բոլոր նախնական մարդկանց նման, Հայաստանի բնիկներն էլ այն դասել են իրենց պաշտելի առարկաների շարքը։

Կյանքի համար կրակի անհրաժեշտությունը մարդուն հանդեցրել է նրա նկատմամբ երկյուղ և ակնածանք տածելուն։ Առանձնապես կայծակից առաջացած կրակը աստվածային պարգև համարվելով՝ տոհմային հասարակության մեջ կրակի հավետ անմար պահելը սրբազան պարտականություն է եղել։ Հենց այստեղից էլ ավանդաբար մեզ է հասել **օջախը վառ պահելու և կրակն անպայման անթեղելու** գաղափարը։ Հայկական կրակապաշտական հավատալիքներից են ծագել նաև օջախի ու թոնրի պաշտամունքները, որոնք միաժամանակ խորհրդանշել են տոհմի կամ գերդաստանի ամբողջության գաղափարը։ Կրակով երդվելը, տնից ընդմիշտ հեռանալիս օջախի առջև չոքելն ու այն համբուրելը, բաժանված ընտանիքների օջախի կրակը մայր գերդաստանից տանելը, թոնիրը իբրև տաճար համարելն ու նրա վրա պսակադրության ծես կատարելը և այլն,—սովորական երևույթներ են եղել։ Այդ բոլորը հեթանոս Հայաստանում աղերսվում էին կրակի պաշտամունքը մարմնացնող Միհր աստվածության հետ։

Այս պաշտամունքի երկարատևությամբ և համընդհանրությամբ պետք է բացատրել, որ Հայաստանում ատրուշաններ են եղել։ Դրանցից մեկը, որ ենթադրությամբ պատկանում է մ. թ. ա. V—III դարերին, վերջերս հայտնաբերվել է Դվինում։ Այն իրենից ներկայացնում է մի օջախ և դրան կից կավե մեծ տախտակ, որի՝ կրակին ուղղված երեսն օժտված է ենթադրվող աստվածությունների պատկերներով և սիմվոլիկ գծագրություններով։

Գրավոր փաստերն ասում են, որ որտեղ կրակատունն էր, այնտեղ կրակին հավասար՝ նրա մնացորդ մոխիրն էր պաշտվում։ Այդ բանը մեծ ցավ էր պատճառում քրիստոնյա մտավորականությանը, օրինակ՝ Ագաթանգեղոսը հարկադրված էր պաղատել աստծուն, որպեսզի նա օգներ իրենց՝ հայերի միջից վերացնելու մոխրապաշտությունը։ Հեղինակը վկայում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի քարոզները լսողներն ուրախությունից մոխրի մեջ թավալվում էին, կամ ճգնավորները քուրձեր հագած՝ իրենց պահքն անց էին կացնում մոխրի վրա նստելով, մեղքերը քավողները նույն զգեստով պառկում էին մոխրի վրա, իսկ սգավորները արյունաշաղախ գլուխներին մոխիր էին թափում։ Ըստ երևույթին, ծիսական կարգի համաձայն մարդիկ իրենց ներքին էությունը մաքրելու և կրակի աստծո հետ հաղորդակցվելու համար մոխիր էին ճաշակում։ Այդ պատճառով էր, որ մեհյանների մոխիրը չէր թափվում, չէր աղտոտվում, այլ խնամքով հավաքվում էր մի տեղ։ Ըստ ավանդությունների՝ մոխիրը մեհյանից տեղափոխողները երբեմն տա-

ճարներին նվիրված ոգիներն ու կենդանիներն էին լինում։

Պաշտամունքի առարկա էր նաև օդը։ Ջերմաստիճանի ծայրահեղ փոփոխությունները, հողմերն ու փոթորիկները, մրրիկներն ու դրանց արձակած ահազդեցիկ ձայները և այլն բացատրվում էին գերբնական ուժերի առկայությամբ։ Հողմապտույտները վիթխարի ուժով ծառերն արմատահան անելով և խրճիթներն իրենց պատերով հանդերձ երկինք բարձրացնելով ու վայր թափելով, մարդու մեջ բնականաբար առաջացնում էին կենդանի ուժերի գործունեության գաղափարը։ Եղնիկը հենց այդպես էլ արձանագրել է. օդերևույթները օդի շնչելու ունակություններն են, ուստի կենդանի են, որի համար նրանց երկրպագել են։ Մի աղբյուրից տեղեկանում ենք, որ ջուրն էլ հողմ է և հողմածին. ջուր-հողմից ծնվում են օդի տարբեր տեսակները, որոնք հայտնի են **Հռասափ, Քառասափ, Սարսափ** և **Մազատ** (**Նազատ**) անուններով. «Ելք սոցա ի ծովէ են և գնացք սոցա յերկինս»։ Ջրի և երկնքի միջև օդային լիցքն է, որի մարմնավորումներն են **Հասոմը, Սուրհապը, Ունագումը** և **Նեսփան**. սրանք են, որ հաճախ մտնում են աղբյուրները և այլ ջրերի երակները։ Ինչպես երևում է, այս անուններն օտար են. նրանք գործածվել են հայերեն այն բառերի փոխարեն, որոնք գիտությանը տակավին անհայտ են։ Սակայն հնուց ի վեր հայտնի է, որ պտուտահողմը **Վիշապ** կամ **Ձկնամբ** անուններն է կրել։ Իսկ Ս. Գրքում Եզիայի պատմության մեջ այն **Թաթան** է անվանված։ Ձկնակերպ պատկերացնելը պատճառաբանվում է նրանով, որ վիշապ-ձկնամբը ջրերի վրա իջնելիս և բարձրանալիս ձկան նման գալարվում է։

Լուսատուների պաշտամունք

Հին հասարակություններն ամենուրեք լուսատուների հետ են կապել իրենց գոյատևման հնարավորությունները և դրանց մեծարել են ու պաշտել։ Հայաստանը բացառություն չի կազմել։ Այդ նախնական պաշտամունքը, հետզհետե զարգանալով, հասել է լուսատուների անձնավորման և Արևի ու Լուսնի աստվածությունների արձանների կերտման։ Լուսատուների պաշտամունքը մի ամբողջություն է կազմել։ Բնական է, որ ամենակարևոր տեղերը հատկացվել են արևին ու լուսնին։ Հարատև դիտումների շնորհիվ մարդը լուսատուների միջոցով կարողացել է տարբերակել օրվա և գիշերվա պահերը, որոշել օրվա եղանակը, օդի ու լուսատուների որոշ երևույթների միջոցով գուշակել գալիք եղանակը, կազմել նախնական օրացույցը և ձեռք բերել տոմարագիտական գիտելիքներ։

Արևապաշտությունը մեզանում դոյատևում էր նույնիսկ միջնադարում. Գ. Մագիստրոսը XI դ. գրում էր, թե արևապաշտները, որ իրենց արևորդիք են անվանում, Միջագետքում բազմաթիվ են, թեև իրենց արտաքնապես քրիստոնյա են ձևացնում։ Ն. Շնորհալին Սամոսատիա քաղաքի արևապաշտներին արևորդիք է անվանում և նրանց դարձի բերելու համար հատուկ գրություն գրում։ Այստեղ նա ծրագիր է առաջարկում, որով այդ աղանդի հետևողներին «սատանայապաշտ»-«դիվապաշտ» վիճակից հանելու համար հոգևոր առաջնորդներին զգուշացնում է խստություններից խուսափել և համոզման միջոցով մկրտել։ Դավիթ Ալավկա որդին պավլիկյաններին արևորդիների «ազգ» էր անվանում։ XIV դարում արևորդիներ կային նաև Մանազկերտում։ Նույն XIV դ. վերջերին Լենգթեմուրը Մերդինի կողմերում շորս հայ արևորդիների գյուղեր գրեթե իսպառ ոչնչացնում է այն պատճառով, որ նրանք իր կրոնը մերժում են։ Մխիթար Ապարանցու վկայությամբ հայ արևորդիներն աղոթում էին դեմքը դեպի այն կողմն ուղղելով, ուր այդ պահին արեգակն էր գտնվում։ Աղոթելիս նրանք պաշտելի բարդի. շուշան և բամբակենի էին բռնում արեգակի դեմ։ Առաջնորդին կոչում էին հազրրպետ։ Նրանք սովոր էին տարեկան երկու անգամ խիստ խավար գուբի մեջ երկու սեռի հասուն անդամներով ժողովվել, որը հավանորեն Արև աստծու պատվին նվիրված խառնակման արարողություն կատարելու հնագույն սովորություն էր։

Արևապաշտության վերապրուկները միջնադարում երկար են պահպանվել։ Արևի անունը կրող և, հավանորեն, Արևին ընծայված մի շարք բույսեր են հայտնի։ Դրանցից են արեգական մայրը, արեգական ծաղիկը, արևմուրիկը, արևածագը, արևածաղիկը և արևապաշտը։

Արեգակի, Լուսնի և աստղերի անունով երդումները ևս անմիջական կապ ունեին դրանց պաշտման հետ, որոնք եկեղեցու կողմից դատապարտվում էին։ Մանդակունին, ըստ Մովսեսի, երկինքը աստծու աթոռը և երկիրը՝ նրա պատվանդանը համարելով՝ արգելում էր դրանցով երդվելը։ Արևին, լուսնին ու աստղերին երկրպագելը սովորական երևույթ է եղել։

Արևապաշտությունը Հայաստանում ոգեպաշտական շրջանից աստիճանաբար անցում կատարելով՝ հասել է անձնավորման-մարդակերպավորման աստիճանին։ Ուստի պատահական չէր, որ արմենները մ.թ.ա. V—IV դարերում արևին ձի էին զոհում։ Ժողովուրդը ներկայումս էլ իր պահպանած ավանդություններում արեգակը համարում է կենդանի, աշխույժ և գեղեցիկ կեր-

պարանքով աղջիկ։ Սակայն ի հեճուկս հեթանոսների, միջնադարյան մի տոմարագիր 1288 թ. արեգակը ներկայացրել է անբան և անիմաստ մարդու կերպարանքով՝ կանգնած զույգ հրեղեն երիվարների միջև։ Մի այլ աղբյուրի համաձայն վկայվում է, թե Արևի աստծու կառքի չորս ձիերն ունեին էնիկ, Մենիկ, Բենիկ և Սենիկ անունները, որոնք հնագետները կապում են Հայաստանում պեղված բրոնզե գոտիների վրա քանդակված ձիերի հետ։

Մ. Խորենացու հավաստմամբ Վաղարշակ թագավորը մեր թվականությունից մեկուկես դար առաջ «Արմավիրում մեհյան շինելով՝ արձաններ է կանգնեցնում Արեգակին, Լուսնին և իր նախնիքներին»։ Ղ. Ալիշանը ենթադրում է, թե դրանք Միհրի կերպարանքով կիսանդրիներ էին լինելու։ Արևապաշտությունից որոշ բաներ անցան նոր կրոնի՝ քրիստոնեության մեջ, որպիսիք էին արևելք դառնալով աղոթելը, եկեղեցիները և գերեզմանները դեպի արևելք կողմնորոշելը և այլն։ Երկնային լուսատուները մեր երկրի ձեղունի ճրագները համարող եկեղեցականները արեգակի ստեղծումը աստծուն վերագրելով հանդերձ, փաստորեն շարունակում էին արևապաշտությունն այլ ձևով («Մագեայ արեգակն արդարութեան ընդ աստուծոյ»)։ Ուշագրավ է, որ ժողովրդի պատկերացումներում «Արևը նստած մի առյուծի մեջքին, սլանում է երկնակամարի վրայով... Առյուծը իր վիթխարի թրով պաշտպանում է նրան քաջքերից»*։

Արևից հետո լայն տարածում ուներ լուսնի պաշտամունքը, որին Եզնիկը անբան-անկենդան համարելով՝ նմանեցնում էր մեռնող և հարություն առնող էությանը։ Հայկական մի տոմարագրի մեջ Լուսինը ներկայացվում է երկու ծովային գոմեշների տեսքով, ըստ որում լույսը մերթ մտնում է մեկի և մերթ մյուսի բերանը, որով լուսավորվում է երկիրը։ Ենթադրվում է, որ Լուսինը պատկերացվել է արական սեռով, ինչպես այն ընդունում էին լատինացիները, փոյուգիացիները և գերմանացիները։ Հայկական որոշ նահանգներում Լուսինը իբրև տղա է պատկերացվում, իսկ Արևը՝ աղջիկ, և որ նրանք քույր ու եղբայր են, իսկ այլ նահանգներում՝ ընդհակառակը։ Բոլոր պարագաներում Լուսինը ևս, ինչպես Արեգակը, նախնական հավատքի մեջ պատկերացվել է նախ կենդանու, ապա միայն՝ մարդու կերպարանքով։ Այստեղից էլ՝ Արևի ու Լուսնի մարդակերպ արձանները, որ մեզանում առաջինը պատրաս-

* Այս պատկերացումը բավական համընկնում է ուրարտական Խալդ աստծու դիրքին, որին նույնպես առյուծն է կրում։ Ամենայն հավանականությամբ Հայաստանում Արև աստծու արձանը հաստատվելիս է եղել առյուծ-պատվանդանի վրա.

տել են Վաղարշակ և Արտաշիր թագավորները։ Ավանդաբար մեզ է հասել Լուսնի արական աստվածության կիսանդրու պատկերը՝ Փառնակ անունով։ Այս անունով են կոչվել նաև Պոնտոսի, Վրաստանի և մյուս հարևան երկրների Լուսնի աստվածները։

Լուսնի պաշտամունքի ծիսակատարությունները գլխավորում էին մեհենական մոգերը։ Եզնիկ Կողբացին ծաղր ու ծանակի է ենթարկել լուսնադյուցներին, որոնք հավաստում էին, թե դյութելով կարող էին Լուսինը երկիր իջեցնել։ Հովհ. Մանդակունին նոր կրոնով զինված՝ ընդդիմանում և խարազանում էր կախարդներին լուսնախտիրքի (Լուսնի օրերի մեջ խտրություն դնելը), լուսնահմայության, լուսնին երկրպագելու, նրան անձրևաբեր համարելու, նրանից վնասներ սպասելու և այլ ավելորդապաշտությունների համար։ Ղ. Փարպեցին բազմիցս մեղադրել է Լուսնին երկրպագողներին։ Նման ժխտողական վերաբերմունքը առաջանում էր Լուսնի և նրա աստվածության մեջ կարծեցյալ չարության առկայությունից, որով մարդը իբրև թե հիվանդանում էր լուսնոտությամբ։

Գիտնականները որոշ բույսեր նույնպես Լուսնի պաշտամունքի հետ են կապում, որոնցից մեկը **լուսնի թուփն** էր և մյուսը՝ **լուսնի ծաղիկը**։ Ախտարքների հաղորդմամբ, Լուսնի թփի ու **Լուսնի ծաղկի** տերևների գոյանալը, շարժվելը և թափվելը կապված է Լուսնի և լուսնային գիշերների հետ։

Քրիստոնեության շրջանում, ինչպես դիտում է Ալիշանը, Լուսնի պաշտամունքը մերժողները այն նմանեցնում էին Մարիամ Աստվածածնին, իսկ Արեգակը՝ Քրիստոսին*։

Աստեղային կրոնի մեջ աստղերի պաշտամունքը զգալի տեղ է գրավում։ Մինչև մեր օրերը հասած վերապրուկների համաձայն աստղերը կապված են մարդկային ճակատագրի հետ։ Ծնվողի հետ ծնվում և մեռնողի հետ մեռնում են նրանք։ Ըստ ոգեպաշտական կրոնի վերապրուկների՝ աստղերը մարդկային կյանքով են ապրում։ Նրանց հատուկ է նույնիսկ սերը և գուրգուրանքը, որ դրսևորվում է մասնավորապես Համբարձման տոնի չորեքշաբթի լույս հինգշաբթի գիշերը։ Աստղերն օժտված են չար ու բարի հատկություններով, որոնց նմանվում են նաև նրանց տերերը՝ մարդիկ։

* Արևորդիների հավատքի համաձայն մարդը Արևի զավակն է, ուստի և Լուսինը նրա բարի քեռին է։ Բայց եթե մարդը մոռանում է քեռի Լուսնին, նա խստորեն պատժում է նրան և հիվանդացնում լուսնոտությամբ և այլն։ Դրանից խուսափելու համար մայրերը երեխաներին ներկայացնելով Լուսին քեռուն, խնդրում էին նրա ողորմությունը և մանուկների կրծքերից կախում մահիկաձև հմայիլներ։ Լուսինն ամենակարող է, որին դիմում էին բախտավորվելու, հարստանալու, պանդուխտներին գտնելու, իմաստուն, մարգարե և թղթաբաց դառնալու համար։

Աստղերն ընդունակ են մարդկանց հաղորդել իմաստություն, նրանց գժտեցնել և քաշել պատերազմների մեջ, տարածել հիվանդություններ անասունների մեջ և այլն։

Աստեղային կրոնի ծագման ու զարգացման գործում կարևոր դեր են խաղացել ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայերի գլխավոր զբաղմունքները՝ երկրագործությունը, անասնապահությունը, ինչպես նաև ծովագնացությունն ու ցամաքային ճանապարհորդությունները, զբաղմունքներ, որոնք աստղաբաշխության շնորհիվ հանդիսացել են նախնական օրացույցի ստեղծման պատճառը։

Հայոց մատենագրության մեջ աստեղային կրոնը զգալի տեղ է գրավում։ Եզնիկը հաղորդում է, թե կախարդները մարդու ծնունդը, բախտավորությունն ու թշվառությունը, նրա մահը աստղերից էին սպասում։ Նայած թե որ կենդանին էր աստեղատան իշխողը,—գրում է նա,—ըստ այդմ էլ որոշվում էր ծնվողի ապագան։ Այդ նույնը ըստ քաղդեացիների և մասամբ էլ ըստ հայկականի՝ ներկայացրել է Անանիա Շիրակացին։ Աստեղապաշտության վերաբերյալ տվյալները, շնչին բացառությամբ, «անհամ» համարելով՝ նա գրի չի առել։ Իբրև աստղագետ մտածողի, Ա. Շիրակացուն առավելապես հետաքրքրել է ժողովրդի համար աստղագիտության գործնական նշանակությունը։ Այսպես, օրինակ, Սայլ և Արջ համաստեղությունների նշանակությունը ծովագնացության համար նա ավելի կարևոր է համարում, քան նույնիսկ ցերեկային նավագնացությունը՝ կողմնացույցի բացակայությամբ։

Այս պաշտամունքի վերաբերյալ մասնակի տվյալներ ունեն Փ. Բուզանդը, Հովհ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատվացին։ Հայկական ախտարական գրականությունը, որը մեծապես արտացոլել է աստեղային կրոնը, տակավին քիչ է մշակված և օգտագործված*։

Կենդանիների հետ կապված սնահավատություններ

Հին Հայաստանում տարածված երևույթներից է եղել նաև կենդանիների պաշտամունքը։ Պաշտվում էին թե՛ ընտանի, թե՛ վայրենի և թե՛ առասպելական կենդանիները։ Ընտանի կենդանիներից ցուլը հիշատակվում է իբրև սրբազան

* Լուսատուների պաշտամունքը և նրանց գործնական նշանակությունները առիթ են ծառայել, որ այդ բնագավառի պատկերացումները տարբեր ձևերով թափանցեին արվեստի մեջ։ Դրանք տեղ են գտել բանահյուսության, քանդակագործության, ոսկերչության, պղնձագործության ու երկաթագործության, ասեղնագործության, զարդարվեստի, ճարտարապետության մեջ և այլն։

անասուն*, որի սպիտակը Հայաստանի յոթ մեհյանների առաջնակարգ զոհն էր համարվում։ Ընտանի ցուլը հավատքի համաձայն կապվում էր ծովային առասպելական ցուլի հետ։ Ենթադրվում էր, թե իբր ծովացուլը ընտանի կովից է ծնվել, իսկ պայը, որն արածում էր երեների հետ, մարդուց է սերվել։ Ն. Շնորհալին վկայում է, որ իր օրոք նույնիսկ քահանաները մասնակցում էին անասունը ծիրանիով և նրա եղջյուրները նարոտով զարդարելու ծեսերին՝ «Ըստ հնոյն օրինի»։ Ինչպես հայտնի է XIX դ. տվյալներից այդ նույն ձևով զարդարվող կենդանին եղել է լծկան եզը։

Սմբակավոր անասուններից սպիտակ ձին ու ջորին ցուլի հետ ընծայվում էին դիցարաններին։ Կենդանիների հնագույն պաշտամունքի մեջ իրական կենդանին և առասպելական կենդանին անանջատելի էին ներկայացվում, օրինակ՝ ձիացուլը, իշացուլը և. նույնիսկ մարդաձին։ Եզնիկը մարդկանց երևակայած առասպելական ջորիներն ու ուղտերը դևերի կերպարանափոխություններ էր համարում։ Այդ դևերը երբեմն կեղծ հեծյալներ ձևանալով, երեներ էին հետապնդում։

Պաշտամունքի կենդանի էր նաև այծը։ Սպիտակ նոխազը և դասվում էր դիցարանների զոհերի շարքը։ Ղ. Փարպեցին սպիտակ ուլի և հուր-արևի միջև ինչ-որ կապեր է ցույց տալիս։ Հովհ. Մամիկոնյանի երկի մեջ գտնում ենք այծապաշտությունից ծագող Այծսան ձոր և Այծից բերդ անունները։ Թերևս այծապաշտության, այծին նվիրված հատուկ տոնական հանդեսների առկայությամբ բացատրվեր այն, որ պարսիկ ախոռապետը հայոց Արշակ Երկրորդ թագավորին վիրավորելու նպատակով «այծ-հայերի թագավոր» մականունով է կոչել։

Ըստ քրիստոնյա հավատաքննիչների՝ աստված կենդանիներին երկու կարգի է բաժանել՝ ուտելի և պիղծ։ Եզնիկի բացատրությամբ պիղծը չի ուտվում ոչ թե ի բնութենե, այլ ըստ ախորժանքի. նա չուտվելի է համարում նաև արյունը և սատկածի միսը։ Պիղծ կենդանիներն են՝ ձին, ջորին, էշը, շունը, կատուն, մուկը, գորտը, օձը, մողեսը։ Մի այլ վկայությամբ՝ առհասարակ կենդանին սպանելը և միսն ուտելը արգելվել է այն պատճառով, որ «որպէս թէ հոգի աստուածեղէն իցէ ի մսեղիս»։ Ընդ որում մոգերին մեղադրում են, որովհետև իբրև զոհ մատուցվող կենդանու

* Անկասկած ցուլի պաշտամունքով է բացատրվում Ցուլ կամ Ցլու գլուխ լեռնանունը Հայաստանում։

վրա նախ կրոնական արարողություն էին կատարում («մոգքն նախ յուզեն, ապա սպանանեն»), որով իբր կենդանին անզգայանում, հիպնոսվում էր, և ապա մորթում էին։ Դրանով, ըստ հին հայացքների, երկու մահ էին պատճառում՝ անզգայացնելը և մորթելը։ Հարցի քրիստոնեական մեկնաբանությունը, ինչպես պարզ երևում է, փոխ է առնված նախաքրիստոնեական պաշտամունքներից, երբ պահպանելիս են եղել տոտեմներին որսալուց և մորթելուց առաջ կատարվող կրոնական ծեսերը*։ Վայրի կենդանիներից պաշտվել է վարազը։

Ձկան պաշտամունքը սակավ է հիշատակված։ Մի վկայություն հաստատում է, որ ձկան աճն ապահովելու և որսը կարգավորելու համար նրա վրա տաբու է դրվել։ Մի այլ տեղեկության համաձայն ծովային ձուկը վիշապ է կոչվել։ Տարակույս չկա, որ բանավոր խոսքի մեջ հիշատակվող ձուկ-վիշապ հասկացությունը այն հիմքն էր լինելու, որով կերտվելու էին գիտությանն այժմ հայտնի ձկնակերպ քարե կոթողները, որ նույնպես «վիշապ» անունն են կրում և նվիրված են պտղաբերությանն ու բնության մեռնող և հարություն առնող աստվածությանը։

Սկսած տոտեմիզմի նախնական շրջանից, ձկան նման օձն էլ է համարվել պտղաբերության հովանավոր։ Տան օձը համարվել է նաև կայքի հովանավոր, ուստի սյուների, դռների և գույքի վրա նրա պատկերը քանդակելը եղել է սովորական երևույթ։ XIX դ. վերջերին Արցախում պահպանվել էին երկյուղ ներշնչող օձերին ուխտի գնալու և զոհեր մատուցելու սովորությունները, իսկ Նոր Բայազետում օձի կիրակի էին պահում։ Աղբյուրներում արձանագրված են ավելի ուշ շրջանի պատկերացումներ, որոնց համաձայն օձն էլ հզոր վիշապ է դիտվել։ Հզոր պտուտահողմը համարվել է օձի մարմնավորումը, որով ավելի շեշտվել է նրա վտանգավորությունը։ Եզնիկը, չիմանալով այդ հավատքի նախորդ փուլերը, կարծել է, թե օձի պաշտամունքը հեթանոս հայերի մեջ արմատավորվել է այն ժամանակներում, երբ հայտնի է եղել, թե իբր այս սողունը կարող է կերպարանափոխվել՝ վիշապ դառնալ, որ նա ընդունակ է նհանգ դառնալ՝ ծովային հրեշ-վիշապի փոխվել։ Իսկ նհանգն էլ իր հերթին ջրերում կարող էր կնոջ կերպա-

* Անսուրբ կենդանիների մեջ կատուն, ըստ ավանդությունների, Քրիստոսի թաշկինակի վերափոխությունն է՝ մարդուն օգտակար լինելու համար։ Միջնադարում հավանորեն կատվապաշտությունը Հայաստանի առանձին տեղերում շատ տարածված է եղել, որն ընդգծվել է Հովհ. Իմաստասերի կողմից։ Իսկ Մ. Գոշի առակներից մեկի համաձայն՝ կատվի մազը ծիծեռնակը հյուսում է բնի շաղախի մեջ, որպեսզի ձագերը մկներից անվնաս մնան։

բանով երևալ, փոկի վերածվել և մարդկանց խեղդել։ Նհանգի մարմնավոր էությունը ժխտելով՝ Եզնիկը նրա տեղը դևեր է դնում։

Վիշապ-օձին հաղթահարելու միջոցը ջրհորներում՝ ճրագն է համարվել, իսկ տանը՝ հուռութները և օձին կերակուր մատուցելը։ Ինչպես XIX դարում, միջնադարում էլ օձի պաշտամունքը կապ է ունեցել պտղաբերության հետ։ Փ. Բուզանդը հավաստում է, թե Արշակից սերված տղային Փառանձեմը դևերին է նվիրել։ Իսկ սրանք օձի կերպարանքով գալիս, փաթաթվում էին տղային։ Իսկ Հովհ. Մանդակունին պարզորոշ նշել է, թե «Իժից ծնունդք զորովայն մօրն ծակեն ելանեն»։ Այստեղից էլ, ըստ երևույթին, ծագել են օձաձև զարդերը և հուռութները, որ կրում էին մասնավորապես հղի կանայք։ Օձի պաշտամունքով և բուժիչ հատկություններով են բացատրում այն բնակավայրերի կամ վայրերի անունները, որոնք կրում են նրա անունը։ Այսպես, Օձտեղը՝ Բաբերդում, Օձաբերդը՝ Գեղարքունիքում, Օձ գետը՝ նույն տեղում, Օձունը՝ Զորափորում, Օձինն՝ Ապահունիքում, Օձձորը՝ Մարանդում, Օձնին՝ Կարինում, Օձ քաղաքը կամ Վիշապաքաղաքը՝ Տարոնում։

Մարդու համար օգտակար լինելն էր պատճառը, որ թռչունների շատ տեսակներ պաշտամունքի առարկա են դարձել։ Այդ պաշտամունքը, իհարկե, մեզ է հասել անիմիզմի և տոտեմիզմի շրջանից՝ հազարամյակների ընթացքում ենթարկվելով նորանոր փոփոխությունների։ Առանձնապես պաշտվել են՝ ծիծեռնակը, արագիլը, կռունկը, աղավնին, սարյակը։ Ծիծեռնակը գարնանաբեր թռչուն է, որի ճռվողյունը օրհնանք է մարդկանց համար և ժամասացություն։ Նա մարդասեր է և կապվում է գարնան կանաչ հասկի գաղափարի հետ։ Սարյակը, որպես երկրագործության և անասնապահության վնասատուներ ոչնչացնող, մեծարվում էր ամենուրեք։ Արագիլն իր երկրում հողագործ մարդ է համարվել, բայց մեր երկիրն է եկել թռչունի կերպարանքի մեջ մտնելով։ Կռունկի նման նա էլ կապվում է երկրագործական պաշտամունքի հետ։ Արագիլն ու կռունկը բանահյուսության մեջ համարվում են թագավոր ընտրող արդար թռչուններ։ Հներն առհասարակ թռչուն հասկացողությունը կապում էին հողագործության հետ։ Այդ է պատճառը, որ սրբազան թռչուններին սպանելը նույնքան հանցավոր գործողություն է ճանաչվել, որքան մարդասպանությունը։ Այդ պաշտամունքն ու մեծարանքը տեղի է տվել հավատմայության մոլի սովորություններին, որոնք և ձաղկվել են Մանդակունու կողմից։

Պաշտվել է նաև աղավնին, որը նույնությամբ մտել է քրիս-

տոնեական հավատքի մեջ։ Ըստ Բուզանդի հաղորդման, քրիստոնական տեսիլներում սուրբ հայրերին եպիսկոպոս ձեռնադրելու գործում աղավնին նույն դերն էր կատարում, ինչ կռունկն ու արագիլը՝ պետական գործիչներ ընտրելիս։ Թռչունների պաշտամունքի հիման վրա Հայաստանում մի շարք տեղանուններ են առաջացել, որոնց մասին հիշատակումներ կան պատմագրության մեջ։

Կենդանիների և թռչունների պաշտամունքին ուշ շրջանում զուգակցել է դրանց մեծարելը. մի երևույթ, որը ծագել է ընտանի կենդանիների և թռչունների տնտեսական օգտակարության գիտակցությունից և, իբրև զուտ աշխարհիկ մտածողության արդյունք, հավատքի հետ միայն ձևական կապ է ունեցել։ Հին հավատալիքներից մեծարանքի երևույթի մեջ պահպանված են տոտեմի հետ առնչվող որոշ արարողություններ, որոնք, սակայն, չէին գիտակցվում. ինչպես, օրինակ, եզան կամ խոյի գանգը սյուներից կամ դռների մուտքից կախ տալու ձևը XIX դարում։ Ընտանի կենդանիների նկատմամբ այս կարգի մեծարանքի կատարյալ արտահայտությունը գութանի լծկաններին, կթու անասուններին և թռչուններին նվիրված աշխարհիկ երգերն էին։

Երկրագործական պաշտամունք

Մարդը չկարողանալով բացատրել բնության օրենքները, դրանք կապում էր աներևույթ ուժերի հետ։ Մինչև իսկ իր սեփական ստեղծագործությունը, այդ թվում նաև հողը մշակելու արվեստը, նա վերագրել է ոգիների աշխարհին։ Աշխատանքային յուրաքանչյուր բնագավառ մարդը ոգիների ու աստվածությունների հովանավորությանն է հանձնում։ Նա ոչնչացնում է այն աստվածությունների կուռքերը, որոնք չեն արդարացնում իր հույսերը և նորերն է ստեղծում։ Առաջանում են հավատալիքներ, կապված այդեգործության ու դաշտամշակության հետ։ Ստեղծվում է տարին բոլոր գործող կրոնական մտահայեցողությունների անընդմեջ շղթա՝ ցանքի նախապատրաստում, ցանքի կատարում, ցանքի խնամք, բնական աղետների կանխում, բերքահավաք, նյութերի վերամշակում և, իբրև շղթայի ավարտ՝ բերքի տոն։ Այս շղթան ինքնին ամբողջությամբ ներկայացնում է մարդու երկրագործական գործունեության ընթացքը։ Այդ երկրագործական աշխատանքներին համապատասխան նրա կրոնական հայեցողության շղթան էլ ակամայից ընդունում է տարեցույցի բնույթ, որն ունի մի շարք հանգուցակետեր՝ տարվա չորս եղանակները և դրանց մեջ՝ երկրագործական բնույթ ունեցող տոները։ Այդ տեսակետից առանձնապես կարևոր են Նոր տարվա, ս. Սարգսի, Բարեկեն-

դանի, Ծաղկազարդի և Համբարձման տոները։ Նոր տարվա նախորդ օրը թխում էին ծիսական հացեր։ Դրանց մի մասը նվիրում էին հացի ամբարին և լծկաններին։ Աստղալից երկինքը պատկերող մեծ հացը, որ «տարի» էր կոչվում, խորհրդանշում էր երկրագործի տարին՝ երկրային և երկնային պաշտամունքներով հանդերձ։

Մոգական բազմապիսի գործողություններն առնչվում են վարուցանքի ընթացքի հետ՝ հողի մեջ ենթադրվող չար ոգիների դեմ պայքարելու իմաստով։ Հայկական գութաներգերի մեծ մասի մեջ պահպանված են ոչ միայն «հողի տերերի», այլև վարող գործիքների պաշտամունքի վերաբերյալ բազմաթիվ նյութեր։

Ինչպես բոլոր երկրագործական ժողովուրդների, հայերի հավատքի համաձայն էլ վարող առաջին գործիքը և առաջին վարուցանքը աստծու պարգևն է։ Հույների մեջ այդ աստվածությունը եղել է Դեմետրը, որը ուսուցանել է Էլևսինի արքայի պատանի որդի Տրիպտոլեմոսին։ Նման մի առասպել պահպանվել է «Սասնա ծռեր»-ում։ Դավթի հորեղբայր Շղթա-կտրողը Դեմետրի զուգակիցն է. նա Դավթին արոր է հանձնում և վարել սովորեցնում։ Դավիթն այստեղ նույնանում է Տրիպտոլեմոսի հետ։ Երկուսն էլ աստվածներից սովորած երկրագործությունը տարածում են հարևան շրջանները։ Դիցաբանական Շղթա-կտրող աստվածության ավանդությունը քրիստոնեական սրբագրմամբ հայտնի էր Հարբ գավառում և Համշենում։

Գութանը գութաներգերի մեջ և «Սասնա ծռեր»-ում համարվում է սրբազան գործիք։ Ըստ Ալաշկերտի պատումի Դավիթն այն նետում է երկինքն ի վեր։ Այս պատկերացումներից էլ երկնակամարում ունենք Վեսկի կամ Գուբան համաստեղությունը։

Գութանի առանձին մասերը կրում էին տոտեմ կենդանիների և թռչունների անուններ։ Գութանի մաճկալը «գութնամեր» էր կոչվում, որը մի հնագույն հիշողություն է կնոջ երկրագործական գործունեության մասին (համեմատել վրացիների «գութնիս դեդա» արտահայտությունը, որ նույն իմաստն ունի)։ Հորովելներում հիշատակվում է մի անորոշ պառավ, որը գութանահերկի ժամանակ գաղտնի կերպով այցելում է հոտաղներին և նրանց, երևակայական սնունդ ու հուռութներ հասցնելուց բացի, սիրային-պտղաբերական զգացմամբ է օժտում։ Բազմաթիվ ապացույցներ հաստատում են, որ այս պառավը պտղաբերության Նար-Անահիտի արտահայտությունն է քրիստոնեության շրջանում։

Բացի վարող անձնակազմից և վարող գործիքներից, ըստ

հին հավատքի, կախարդված էին նաև գութանի բոլոր քաշող ուժերը։ Կախարդմանը պետք է վերագրել յուրաքանչյուր զույգ լծկանին տոտեմական և աստեղային անուններով օժտելը. այդպիսիք էին՝ արծիվ-տունը, ճնճղ-տունը, շնալուծը, մկնտունը, ոչխարալուծը, խնձորտունը, տանձոյի տունը, կշերեր (աստղեր), աստղտունը, արև-արեգական տունը և այլն։

Երկրագործական պաշտամունքի մեջ էին մտնում մշակվող դաշտերն ու այգիները ընդհանուր առմամբ, ուր ապրում ու գործում էր երևակայական պաշտպան խիպիլիկ կամ խրլվրլիկ ոգին։ Արտերն ու այգիները չար ուժերից պաշտպանելու համար վարված ձողերից էին կախ տալիս տոտեմների գանգեր, սրբազան առարկաներ ու հուռութներ։ Ամենուրեք հայտնի էին մարդակերպ խրտվիլակները, որ կանգնեցվում էին դաշտերում և այգիներում։ Մշակվող բույսերը երաշտից, կարկտից և բնական այլ արհավիրքներից պաշտպանելու համար կային բազում միջոցառումներ։ Ժողովուրդը աստծու ցասումը կանխելու համար ցասման խաչեր էր կանգնեցնում, ուխտագնացություններ կազմակերպում և զոհեր մատուցում։ Անձրև բերելու համար՝ թաղված մարդու գանգ էին ջուրը գցում՝ անձրևաբեր աստվածությանը նվիրված երբեմնի կենդանի մարդ-զոհի փոխարեն։ Կային անձրևաբեր սրբազան կենդանիներ, բույսեր ու քարեր, որոնց վրա ջուր սրսկելով, անձրև էին աղերսում։ Բնական աղետները կանխելու համար սրբազան աղբյուրների ջրերը տանում, ցանում էին դաշտերի վրա։ Ամբողջ Հայաստանում անձրևաբեր ոգի էր համարվում Նուրինը՝ Նար պըտղաբեր աստվածուհու արձանը։

Հեթանոս հայերի պատկերացումների համաձայն՝ մշակված հողերի բերքը գտնվում էր Վանատուր աստծու հովանավորության տակ։ Բագավանում Նավասարդի մեկից մինչև վեցը տևող բերքի տոնին մասնակցում էին Հայաստանի բոլոր գավառներից հավաքված ուխտավորներ*։

Ինչպես պարզ երևում է, հայ հեթանոսական կրոնի մեջ երկրագործական պաշտամունքը ամենակարևոր տեղն էր գրավում, որովհետև ժողովրդի նյութական բարիքների արտադրության մեծագույն մասը կապված էր հողագործության և նրա հաջողությունների հետ։

* Բագավորների մասնակցությունը տոնին մեծ շուք էր տալիս։ Տեղի էին ունենում բազմաթիվ մարզախաղեր, մականախաղերի, ձիարշավների, կառարշավների և կենդանակռիվների մրցություններ։ Երկրագործական այս մեծ տոնը անթերի անցկացնելու նպատակով Տիգրան Երրորդի հրամանով Բագավանում կառուցվել են ուխտավորներին բավարարող իջևանատներ ու հյուրանոցներ։

Տոհմացեղային հասարակության պայմաններում, երբ էնգելսի խոսքով՝ «Բնության ուժերի անձնավորման հետևանքով առաջ եկան առաջին աստվածները»*, սկսվեցին նաև դրանց առարկայացման պրոցեսները։ Նայած տոհմերին և նրանց զբաղմունքին, աստվածների կուռքերը պատրաստվում էին տարբեր նյութերից և տարբեր ձևերով, որ այժմ հայտնի են պեղածո վկայություններից։

Յուրաքանչյուր տոհմ ու ցեղ ունեցել է իր երևակայած չար ու բարի ոգիների աշխարհը։ Բայց դրանց մեջ առանձնանում էին նախաստվածությունները, որոնք կոչված էին հովանավորելու տոհմի, ցեղի կամ ցեղային միության ռազմական հզորությունը, տնտեսության ճյուղերը, պտղաբերությունը, առողջությունը և այլն։ Որքան զարգանում ու բարդանում էր հասարակական կազմակերպությունը, նույնքան էլ՝ աստվածների պաշտոնները։ Առանձին բնագավառների համար տոհմացեղային հասարակությունը ստեղծում էր առանձին աստվածներ, որոնց և ապավինում էր ու զոհեր մատուցում։ Այս ճանապարհով էր, որ տոհմացեղային հասարակություններն ունենում էին մի շարք աստվածներ։ Բազմաստվածության նախնական շրջանում կուռքերը խիստ հասարակ են եղել։ Ինչպես երևում է XIX դարի հետամնաց տոհմերի ու ցեղերի պաշտամունքներին վերաբերող նկարագիրներից, կռապաշտները կուռքերը զետեղում էին մի առանձին ծածկի տակ։ «Սասնա Ծռեր» վեպում մի այդպիսի կռատուն է հիշատակվում Մսրա-Մելիքի տանը, որտեղ վերջինս ցանկանում էր զոհել Սանասարին ու Բաղդասարին։ Այս կռատունը թերևս բուն հայկական տոհմային կռատան արտացոլումն էր։

Հայկական բարձրավանդակի ցեղային միությունները հայ ժողովրդի կազմի մեջ մտնելիս բերել են նաև իրենց պաշտամունքները։ Սկզբնական շրջանում, իհարկե, ցեղային առանձին միությունները պահպանել են իրենց սեփական կուռքերը։ Բայց պետության զորեղացմամբ և հարևան կուլտուրական պետությունների ազդեցությամբ ուժեղացել են պաշտամունքը համընդհանուր դարձնելու ձգտումները։ Այդ վերակառուցման երկարատև պրոցեսում էլ, ի վերջո, առաջանում են համահայաստանյան աստվածությունները, որով գոյանում է հայկական դիցարանը։ Լինելով պետական կազմակերպության արդյունք, հայկական դիցարանն ունեցել է իր մեհյան-տաճարները՝ իրենց զոհասեղաններով և բազմաթիվ քուրմերով։

Ինչպես վերևում ասվեց, հայկական հեթանոսական դիցարանի մանրամասն նկարագիր չկա։ Դիցարանի վերաբերյալ տվյալները V—VII դարերի հայ պատմագիրները գրի են առել պատահական ձևով՝ հեթանոսության դեմ ծավալված սուր պայքարի ընթացքում։ Պատմիչները հաճախ նույնիսկ արհամարհել են դիցարանն ու նրա շուրջը եղած ավանդությունները։ Մինչև հայ մատենագրության սկզբնավորումը մեկ դար էր անցել, իսկ այդ ընթացքում քրիստոնեությունը Հայաստանում հողին էր հավասարեցրել հեթանոսական դիցարանի մեջ մտնող աստվածությունների արձաններն ու մեհյանները և ցրել քրմական դասերը։ Բայց ժողովուրդը դեռևս շարունակում էր կառչել հին կրոնին։ Ահա դրա դեմ էր, որ քրիստոնեական եկեղեցին կատաղի պայքար էր տանում և իր գրավոր խոսքի մեջ երբեմն անդրադառնում բազմաստվածություններին ու դրանց պաշտաման ձևերին։ Ուստի հայկական դիցարանին վերաբերող տվյալները ցաք ու ցրիվ վիճակով են հասել մեզ։ Այդ հատ ու կենտ նյութերից է, որ հետագայում գիտնականները փորձել են վերականգնել դիցարանի հնարավոր ամբողջությունը, որ ներկայացնում էին՝ Արամազդը, Անահիտը, Նանեն, Վահագնը, Աստղիկը, Վանատուրը, Միհրը, Տիրը և Սպանդարամետը։ Դիցարանի այս ցանկի մեջ չեն մտել Հայկը, Արամը, Տուրք Անգեղը, Արա գեղեցիկը, որոնք իրենց առասպելներով մի տեսակ պատմականացել ու մարդկանց երևակայության մեջ մտել են իբրև իրական հերոսներ և ծառայել են հայրենիքի անկախությանը։ Դուրս մնացածների թվում էր նաև պտղաբերության և ջրային տարերքի աստվածուհի Նարը։

Հայոց հեթանոսական կրոնի մասնագետ գիտնականների ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հունական և Միջագետքի՝ բարձր մշակույթ ունեցող ժողովուրդների ազդեցությամբ հելլենիզմի դարաշրջանում քարե, կավե և փայտե հասարակ արձանները շատ մեհյաններում արդեն փոխարինվել էին ոսկեձույլ, պղնձաձույլ և մարմարե-ակնազարդ արձաններով։ Իսկ մեհյանները հնուց ի վեր եղել են մոնումենտալ կառույցներ, որոնց մեծ մասի հիմքերի վրա քրիստոնեական շրջանում կառուցվեցին եկեղեցիներ ու վանքեր։

Արամազդ։ Արամազդը համարվում էր հայոց դիցարանի գլխավոր աստվածությունը։ Նրա անունը ծագում է Ահուրա-Մազդա

* Ֆ. Էնգելս, Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը, Կ. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, Ընտիր երկեր երկու հատորում, հատ. II, Երևան, 1950, էջ 472։

աստվածության անունից, որը հին պարսկերենում «լուսնթագ» էր նշանակում։ Արամազդին մեծարում էին այս խոսքերով՝ մեծն արին Արամազդ, արարիչ երկնի և երկրի, լիություն պարարտության, արարիչ աստվածների, ամպրոպային պատկերն Արամազդի*։

Ժամանակը համարում են Արամազդի ծնողը։ Իսկ Թովմա Արծրունին գրում է, թե քաղդեացիների (Բաբելոն) Բելոս աստվածությունը հայոց Արամազդի հայրն է եղել։ Ուրիշները Արամազդին փոխարինած հունական Զևսի հայր Կրոնոսին համարում էին նաև Արամազդի հայրը։ Արամազդը երկնային աստվածություն էր, որին էապես նման էին հունական Զևսը, պարսկական Ահուրամազդան, վրացական Արմազին, հռոմեական Յուպիտերը և հընդկական Ինդրան։ Արամազդի արտակարգ հզորության և երկնային էության խորհրդանիշներից մեկը ծիածանն էր՝ իբրև իր գոտին, որը հետագայում վերագրվեց մոնոթեիստական աստվածությանը։ Արամազդը համարվում է Անահիտ և Նանե դիցուհիների և Միհր աստծու հայրը։ «Հայսմավուրքի» մեջ Անահիտը համարված է Արամազդի կինը. «Իգական պատկերն Անահտայ՝ կնոջն Արամազդայ»։ Մինչդեռ Ագաթանգեղոսը Տրդատի անունից Անահիտին Արամազդի դուստրն է համարել։ Դրանով է, որ Անահիտն իր «կուսությամբ և իմացությամբ» հավասարազոր է հունական Արտեմիսին և Աթենասին։

Արամազդի գլխավոր մեհյանը գտնվել է Բարձր Հայքի Դարանաղյաց գավառի Հանի ամրոցում, որին քրմապետ էր նշանակվել Արտաշես Երկրորդ թագավորի որդի Մաժանը։ Մի այլ մեհյան ցույց են տալիս Վասպուրականի Անձևացյաց գավառի մեջ, Պաղատ (Պաշատ) լեռան վրա, որը «Տուն Արամազդայ և Աստղկան» անունով է հիշվում**։

* Գիտնականներից ոմանք հակված են կարծելու, թե Արամազդի պաշտամունքը Պարսկաստանից Հայաստան է անցել Դարեհ Վշտասպյանից առաջ կամ նրա թագավորության ժամանակ։ Պետք է ենթադրել, սակայն, որ լոկ Արամազդ անունն էր, որ անցնելով Հայաստան, փոխարինել է հայկական գլխավոր աստվածներից մեկի, ամենայն հավանականությամբ՝ Հայկի անվանը։ Հենց սրանով էլ պետք է բացատրել, որ Հայկը հայ դիցարանից դուրս է մնացել ճիշտ այնպես, ինչպես Նարը, որին միայն անվանապես փոխարինել է Անահիտ օտար անունը։

** Հենց այստեղ էր, որ քրիստոնեության շրջանում կառուցված Բութկի (Փութկու) ս. Գրիգոր եկեղեցում ձմեռվա ճանապարհորդների հաջողությունը գուշակող աքաղաղ էր պահվում։ Սուրբ Գրիգորի և նրա անվան եկեղեցու շուրջը հյուսված ավանդությունները, որ իբրև հեքիաթ պատմվում էին մինչև XIX դ. վերջը, պետք է որ կապված լինեին Արամազդի պաշտամունքի հետ։

Հայաստանում Արամազդի՝ տեղական ոճով պատրաստված արձաններ չեն հայտնաբերված։ Բայց նրա նմանակը Զևս-Օրոմազդես (Արամազդ) անունով և խեթա-հայկական կոնաձև գլխարկով՝ 1950-ական թթ. գտնված է Կոմմագենում, Նեմրութ լեռան վրա՝ կանգնեցված մ. թ. ա. 60-ական թթ. Օրոնտյան-Երվանդյան տոհմից Անտիոքոս Առաջինի ձեռքով։ Պատմագիրներն, իհարկե, Արամազդի արձանների մասին հիշատակություն ունեն, բայց անորոշ ձևով։ Մ. Խորենացին նույնիսկ ակնարկել է չորս Արամազդ, որոնցից մեկը՝ ճաղատ գլխով. Արշակի որդի Արտաշես Առաջին արքան Հունաստանից մի շարք աստվածների արձաններ փոխադրել է տալիս Հայաստան։ Դրանցից մեկը Արամազդի զուգակից Դիոսի արձանն էր։ Արտաշես Առաջինի՝ կրոնվում նահատակվելուց հետո նրա որդի Տիգրան Երկրորդը «Ողիմպիական Դիոսի արձանը կանգնեցնում է Անիում»՝ Արամազդի փոխարեն։

Արամազդի տոնը նշվում էր Նավասարդին։ Յոթ մեհյանների թվում Արամազդի մեհյանին էլ զոհաբերում էին ցուլեր, նոխազներ, ձիեր ու ջորիներ, բոլորն էլ սպիտակ գույնի։

Անահիտ։ Արամազդի դուստր Անահիտ դիցուհին հեթանոս հայերի ամենասիրելի աստվածուհին էր։ Հեթանոս թագավորների անունից խոսելով, Ագաթանգեղոսը Անահիտին մի շարք գեղեցիկ հատկություններ է վերագրել. «Մեծի Անահտայ տիկնոջս՝ որ է **փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ**..., որ է **մայր ամենայն զգաստութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան**», «զմեծն Անահիտ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց»։ Հայ թագավորները երկրի ճակատագիրը և նրա խնամակալությունը կապում էին «Անահիտ տիկնոջ» անվան հետ*։

Մի շարք բանասերներ հակված են կարծելու, թե Անահիտ անունը ծագել է հին պարսկերեն **Անահիտա**, պահլավերեն **Անահիտ** անունից, որ նշանակում է «անբիծ»։ Գր. Ղափանցյանը Անահիտի իրանական ծագումը կասկածանքով է ընդունում և հակված է կարծելու, թե հնարավոր է, որ մեզ անցած լինի նաև ակկադերենից։ Մ. Աբեղյանը կապում է ասորեստանյան Իշտար աստվածուհու **Անատու** մականվան հետ, որը նույնքան առեղծվածային է, որքան իրանական վարկածը։

* Ղ. Ալիշանը հավաստել է հայոց Անահիտի այլ անվանաձևեր էլ՝ Անեա, Անէիդ, Անի, Անիի, որոնք, նրա կարծիքով, հիշատակել են տարբեր հեղինակներ։ Հնարավոր է, որ այդ աղավաղումները մեզ են հասել հայ բարբառներից, որովհետև ժողովուրդը սիրում է անունները կրճատելով նրանց փաղաքշական ձև տալ և հարազատացնել։

Առայժմ թեական համարելով Անահիտ անվան ծագումը, ստույգ ենք համարում, սակայն, այն հավաստումը, թե օտար անունը կրող այս դիցուհին բնիկ է։ Այդ անունը լոկ անվանապես փոխարինել է մեր ամենահնագույն աստվածուհու՝ Նարի անվանը, որի պաշտամունքը գալիս է դեռևս մայրական տոհմից՝ իր տոտեմական բազմաթիվ հատկանիշներով։ Այն, որպես պտղաբերության աստվածուհի, անցել է զարգացման բոլոր փուլերը, մինչև որ կազմվել է հայկական հեթանոսական դիցարանը։ Սակայն Նարի պաշտամունքը չփոխվեց, այլ Անահիտ և Արտեմիս անունների տակ գոյատևեց մինչև քրիստոնեությունը։

Անահիտ դիցուհին հովանավորում էր պտղաբերությունը, այսինքն՝ որդեծնությունը, պաշտպանում էր բուսականությունը, բերքը և, մասամբ, հետևում էր ռազմական գործի հաջողությանը։ Բուսականության հետ ունեցած աղերսի վկայությունը պահպանված է Ագաթանգեղոսի երկում, որը հավաստում է, թե Տրդատ թագավորն առաջարկել է Գր. Լուսավորչին՝ Երիզայում գտնված ժամանակ թարմ ոստեր և պսակ նվիրել աստվածուհուն։

Անահիտ դիցուհու մեհյանները Հայաստանում տարածված են եղել։ Պատմագիրները դրանց միայն մի մասն են հիշատակել (Բարձր Հայքի Երիզա ավանում, Տարոնի Աշտիշատ գյուղում, Ոստան գավառի Արտաշատ քաղաքում, Արմավիր քաղաքում, Արշարունիք գավառի Բագարան քաղաքում)։ XIX—XX դդ. գիտնականները մի շարք մեհյանների տեղերը փորձել են վերականգնել՝ մեծ մասամբ հարատևող սովորությունների ու ծիսակատարությունների հիման վրա։

Այդ տաճարներում կանգնեցված էին Անահիտի պղնձաձույլ-ոսկեզօծ և ոսկե արձաններ։ Ժողովուրդը արծաթե պես-պես անոթներ ու զարդեր ընծայելով՝ այդ արձաններն ավելի շքեղ էր դարձնում։ Նման ընծաներ էին տրվում հայ և օտար թագավորների կողմից։ Ոսկե արձան է եղել Երիզայի մեհյանում, որի մասին հիշատակում է հռոմեացի Անտոնիոսը։ Հայ հեղինակներն էլ են հիշատակել «ոսկի պատկերն անահտականաց դիցն», որը հիմնահատակ կործանվել է Տրդատի և Գրիգորի ձեռքով։ Աշտիշատի ոսկե արձանը, Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Ոսկեմայր անունն է կրել։ Խորենացու վկայությամբ Արտաշատում կանգնեցվածը Անահիտի պղնձաձույլ-ոսկեզօծ արձանն է եղել։ Խնամակալ Անահիտ տիկնոջ ոսկե արձան է հիշատակել Կղեմ. Աղեքսանդրիացին, «զոր կանգնեց Արտաշես ի Շոշ»։ Այժմ Լոնդոնի բրիտանական թանգարանում պահվող Անահիտ դիցուհու բրոնզե գլուխը գտնվել

է Սատաղում։ Պետք է ենթադրել, որ կռակործան Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ արքայի հալածանքներից ստիպված՝ հեթանոս հավատացյալները կործանված արձանի այդ գլուխը գաղտնի թաղելով են փրկել, որը XIX դարում գտնվել և տարվել է Անգլիա։ Գլխի հետ է եղել նաև դիցուհու ձեռքը։ Հնագիտական պեղումներով պարզված է, որ Անահիտ դիցուհու պատկերը առկա է եղել հայկական դրամների վրա։ Վերջերս պեղված ոսկե մեդալիոնը, որ ներկայացնում է կնոջ և երեխայի պատկեր և պատկանում է հելլենիստական դարաշրջանին, վերագրվում է Անահիտ դիցուհուն։ Ենթադրում են, որ Ոսկեմոր պատկերն ունեն գիտությանը վերջերս հայտնի դարձած երկու մանրանկարները (կանացի նկարներ՝ գրկած երեխաներով)։ Վերջին տարիներին պարզված է, որ քրիստոնեության շրջանում կրոնական հալածանքների հետևանքով Անահիտ դիցուհու ծպտված քանդակներ են ստեղծվել. դրանք կանացիակերպ կավե աղամաններ են, որոնց բարձրությունը 20—80 սմ է։

Բանասիրական նորահայտ որոշ փաստերի հիման վրա պարզվում է, որ Անահիտի տոները կատարվել են տարին երեք անգամ՝ ապրիլին, երբ նախապատրաստվում էին երկրագործական աշխատանքները, և սկսվում էր վարուցանքը, ապա հուլիսի կեսերին, Վարդավառին՝ ջրային տարերքի տոնին, որը նույնպես սերտորեն կապված էր անձրևաբերության և հասկալիցի հետ։ Հաջորդ տոնը տեղի էր ունենում օգոստոսի 21-ին՝ Նավասարդին, երբ դաշտամշակությունն ու այգեգործությունը հասունացման շրջան էին ապրում, և սկսվում էր բերքահավաքը։

Յուրաքանչյուր նշանավոր անհատական մեհյան ունենում էր հարյուրավոր հիերոդուլներ՝ ստրուկներ և ստրկուհիներ, որոնք պահպանում ու խնամում էին մեհյանի հարստությունները, երինջների նախիրները և այլն։ Երինջները զոհաբերվում էին Անահիտին, որոնց ճակատները ջահաձև խարանում էին, որպեսզի օտարները չմոտենային։ Տոներին քրմապետը հատուկ ձևով հագնվում և առաջնորդում էր քուրմերի և ուխտավորների մեծ զանգվածները։ Անահիտի արձանը պտտում էին մեհյանի շուրջը և երգում ու աղոթում։ Ապա սկսվում էին պարահանդեսները, որոնց հետևում էին ազնվական դասերի աղջիկների անձնատրության ծեսերը՝ կուսությունն աստվածուհուն նվիրաբերելու սովորությունները, որոնց մասին Ստրաբոնը հետևյալն է հաղորդել. «Պարսից բոլոր աստվածությունները պաշտվում են նաև Մարաց և Հայոց կողմից. բայց Անահիտի պաշտամունքը Հայոց մեջ գերազանցում է բոլո-

րից. զանազան տեղեր նրա անվան տաճարներ են կանգնեցրած և հատկապես Եկեղիքում։ Նշանակել են այդ տեղերում ստրուկներ և ստրկուհիներ. այս բոլորը զարմանալի չէ. այլ այն, որ ժողովուրդի ամենանշանավոր մարդիկ իրենց կույս աղջիկներին նվիրաբերում են աստվածուհուն, և նրանք ըստ օրինի երկար ժամանակ պոռնկում են աստվածուհու համար, որից հետո ամուսնանում են, և ոչ ոք անվայել չի համարում կենակցել նրանց հետ։ Գրեթե նույնը պատմում է Հերոդոտը Լյուդիացոց մասին. բոլորն էլ պոռնկում էին։ Այնքան բարեհաճ են վերաբերվում այն հայ կույսերը իրենց սիրահարներին, որ ո՛չ միայն հյուրընկալություն են ցույց տալիս, այլև տալիս են նրանց նվերներ, հաճախ ավելի շատ, քան թե իրենք են ստանում, ըստ որում մեծահարուստ տներից են և լավ հասույթ ունին։ Բայց ամեն մի պատահական անձի հյուրասիրություն չեն ցույց տալիս, այլ հատկապես իրենց աստիճանի մարդկանց»։*

*Հայ պատմիչների գործերում անձնատրության այդ սովորությունը չենք գտնում։ Կան նման երևույթների վարագուրված ակնարկներ միայն։ Փ. Բուզանդը քրիստոնեության շրջանի հեթանոսների մասին ասում է, թե նրանք «Աստվածների հին պաշտամունքները կատարում էին գիշերները՝ նման պոռնկական գործի...»։ Գուցե սրանք Անահիտին նվիրված ծեսերի ծպտված ձևերն էին**։*

Նանե։ *Նանե աստվածուհին Արամազդի դուստրն էր***։ Անվան ծագումը որոշ բանասերներ կապում էին բաբելական Իշտարի, սանսկրիտ նանա (մայր) բառիմաստի, պարսկական Նանեի, ասիական այլևայլ ժողովուրդների մայր աստվածուհի Նանեի կամ Նանայի հետ։ Փորձեր են եղել Նանեն համեմատել սկանդինավյան ժողովուրդների Նանա դիցուհու և հունական Նանե հավերժահարսի հետ։ Գր. Ղափանցյանը, սակայն, մեր Նանե աստվածուհու անունը սերում է խուրրիների ու խեթերի պանթեոնի*

* Ստրաբոն. քաղեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1940, էջ 67—69։

** Հայ պատմագիրների կողմից ուղղակի փաստեր չհաղորդվելու պատճառով է, որ վերջին հարյուրամյակում դիցաբանության մասնագետները երկու իրարամերժ կարծիքներ են հայտնում։ Նրանց մի մասը գտնում է, որ Ստրաբոնի հաղորդումը զգայական սիրո մասին՝ ընդհանուր էր ողջ Հայաստանում, իսկ մյուս մասը հերքում է Ստրաբոնին։ Երկուսն էլ պետք է ծայրահեղություն համարել։

*** Ղամչյանը հենվելով այն ենթադրության վրա, թե Նանեն արվեստի ու մշակույթի մարմնավորումն է, գտնում էր, որ նա Արամազդի ուղեղի ծնունդն է։ Բանասեր Բարսեղ Սարգիսյանը բաժանում է Ղամչյանի կարծիքը։ Միանգամայն հնարավոր համարելով այս տեսակետը, հիշենք, որ հունական Աթենասն էլ համարվում էր Զևսի գլխից ծնված։

Ninata *աստվածուհու անունից, որը ամենահավանական ենթադրությունն է։ Նանեի պաշտոնները մեզ գրեթե հայտնի չեն։ Ելնելով այն հանգամանքից, որ Արտաշեսի ձեռքով Հունաստանից Հայաստան ուղարկված Աթենաս Պալլասի արձանը Տիգրան Մեծը տեղավորել է Նանեի մոտ, որոշ գիտնականներ հետևեցրել են, թե Նանեն էլ Աթենասի նման գիտության, իմաստության և մշակույթի աստվածուհի էր։ Կ. Կոստանյանը, որը Նանեին տեղական աստվածություն համարողներից մեկն էր, գտնում էր, թե նա հայ կնոջ մարմնավորումն է իբրև մայրության գաղափարապատկեր, տնային տնտեսության կազմակերպիչ ու հնարագետ։ Իբրև այդպիսին, Նանեի անունը մեր բարբառներում վերապրել է նան, նանե և նանի ձևերով, որը մոր ու տանտիկնոջ տիտղոս է հանդիսանում։*

Նանե դիցուհու մեհյաններից միայն մեկն է հիշվում։ Քրիստոնեություն տարածողները,—գրում է Ագաթանգեղոսը,—«Անտի ընդ գետն Գայլ յայնկոյս յանցանէին, քանդէին զնանէական մեհեանն դստերն Արամազդայ ի Թիլն յաւանի։ Եւ զգանձս երկոցուն մեհենեացն աւարեալ ժողովեալ, ի նուէրս սուրբ սպասու եկեղեցեաց Աստուծոյ Թողին տեղօքն հանդերձ»։

Աստղիկ։ *Սիրո և գեղեցկության հայանուն աստվածուհի Աստղիկը Անահիտից հետո հայերի ամենասիրելի դիցուհին էր։ Նրա մասին պատմվող ավանդությունները և Աստղիկ անունը կրող լեռներն ու բերդերը ժողովուրդը հիշում էր մինչև XIX դարի վերջերը։ Գ. Սրվանձտյանցը 1860-ական թվականների վերջերին փաստորեն վերստին հայտնագործեց Աստղիկ դիցուհուն։ Նրա գրի առած ավանդությունն ասում է. «...Եփրատը երբ Մշո դաշտը կը մտնե, Կնճան սարերու մեջ զարնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սղմվելով գո՜ւռ գո՜ւռ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կը կոչվի* Գուռ գուռա, *ուր Աստղիկի լողարանն է եղեր։ Եվ քանզի գիշերները լվացվելու սովորություն ուներ Աստղիկը, Դաղոնաց սարին վրա մեծ կրակ կը վառեին տարփավոր կտրիճները, որո լուսով կը դիտեին Աստղիկի չքնաղ գեղեցկությունը, հնարած է Աստղիկը որ մշուշ պատե այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն Մշո դաշտն ծագաց ի ծագս, թե ամառն, թե ձմեռն, մինչ ի ծունկս սարերուն. որով անհնարին կը լինի որևիցե կողմի լեռներեն տեսնվիլ. և գուցե այս շարունակ և թանձր մշուշեն այդ երկիրը կոչված լինի նաև Մուշ։ Արդեն բնակիչք այս երկրող հագներգը կերգեն.*

Մշո սարեր մշուշ է,
Ուր հողն ու ջուրն անուշ է։

Այս հնագույն ավանդության միջոցով այժմ հասկանալի է դառնում Եզնիկ Կողբացու մի վկայության իմաստը, ուր ասված է. «Եւ եթէ ի գետս ի կանաց ինչ ի կերպարանս երևիցին, սատանայի կերպարանք են»։ Տարակույս չկա, որ Եզնիկն այստեղ նկատի է ունեցել Աստղիկ դիցուհու անվան շուրջ հյուսված հիշյալ ավանդությունը և ոչ թե հավերժահարսներին, որոնք այդպես էլ հորջորջվել են։ Աստղիկ դիցուհու աֆրոդիտյան բարոյական կերպարը խարազանելու համար էր, որ նրան սատանա են անվանել, որպեսզի ժողովուրդը ետ կանգնի իր սիրելի դիցուհուն մեծարելուց և մեծապայծառ տոներից։ Մ. Խորենացու կողմից Նոյի առասպելի նկարագրության մեջ հիշատակված Աստղիկին Ղ. Ալիշանը երկմտանքով նույնացրել է Աստղիկ դիցուհու հետ, որ է՝ Նոյի դուստրը, ծնված ջրհեղեղից հետո։ Իսկ Մ. Աբեղյանը իրավացիորեն նկատել է, թե Վարդավառի ջրախաղությունները ու աղավնի թռցնելը հոգևորականությունը միտումնավոր կերպով կապել է Նոյի աղավնու և ջրհեղեղի հետ և «Աստղիկ դիցուհուն դարձրել է Նոյի դուստրը, Աստղիկ անունով»։ Աստղիկ դիցուհին Վահագն աստծու կինն է։ Աշտիշատում երրորդ մեհյանը այս ամուսիններինն է համարվել. «Եւ երրորդ մեհեանն անուանեալ Աստղկան դից, Սենեակ Վահագնի կարդացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Աֆրոդիտէ»։

Մ. Խորենացին արդեն հաղորդում է Աստղիկ դիցուհուն հունական Աֆրոդիտեով փոխարինելու հանգամանքները։ Նա գրում է, թե Աֆրոդիտեի արձանը մյուս աստվածների՝ Արտեմիսի, Դիոսի, Աթենասի և Հեփեստոսի արձանների հետ, քուրմերով հանդերձ տանում են Բարձր Հայքի Անի ամրոցը։ «Բայց,—շարունակում է Խորենացին,—Ափրոդիտեի արձանը, իբրև Հերակլեսի տարփածուի, [Տիգրան Բ] հրամայում է կանգնեցնել հենց Հերակլեսի արձանի մոտ Հաշտից տեղում։ Եվ զայրանալով Վահունիների վրա, որոնք իրենց սեփական (գյուղում) համարձակվել էին կանգնեցնել իր հոր ուղարկած Հերակլեսի արձանը, զրկում է քրմության (պաշտոնից) և արքունիք է գրավում այն գյուղը, որտեղ արձանները դրվել էին»։ Այսպիսով, Աստղիկին փոխարինում է Աֆրոդիտեն և Վահագնին՝ Հերակլեսը, թեև ավանդություններից դատելով, ստույգն այն է, որ Աստղիկը երբեք չի մոռացվել։

Արտաշես Առաջինը հունական և ասիական բազմաթիվ աստվածների արձաններ էր բերում Հայաստան, որպեսզի ազգային համապատասխան աստվածությունների կողքին կանգնեցնելով՝ հելլենացներ նաև պաշտամունքը, որն այն ժամանակ համապատասխանում էր ստրկատիրական կարգերի քաղաքական պահանջներին, քաղաքակրթության այն ժամանակվա աստիճանին։ Բայց, ինչպես գրում է Մ. Խորենացին, «Բագրատունյաց ցեղի մարդիկ այս բանը հանձն չառան։ (Տիգրանը) նրանցից մեկի, որ Ասուդ էր կոչվում, լեզուն կտրեց, որովհետև անարգել էր արձանները. մյուսներին ուրիշ չարչարանքների չենթարկեց, որովհետև համաձայնեցին թագավորի զոհերից, նույնպես և խոզի միս ուտել, թեպետ իրենք զոհեր չմատուցին ու չերկրպագեցին (կուռքերին)։ Ուստի (Տիգրանը) նրանցից առնում է զորքի իշխանությունը, բայց թագադիր ասպետությունը չի առնում»։

Աստղիկ դիցուհու մեհենատեղի է հիշատակվում Արտամետում, որ կառուցել է Արտաշես Երկրորդը՝ Աստղիկի արձանով։ Ղևոնդ Ալիշանի հավաստմամբ թագավորն իր ընտանիքով շատ էր կապված աստվածուհու հետ «և իր Սաթենիկ տիկնոջ համար կրսվի, թե հետ լսելու իր ազգակից Սուքիասանց քրիստոնեական քարոզությունը, չկրցավ բաժնվիլ Աստղկա պաշտամանեն»։ Աստղիկի պատկեր է եղել նաև Պաղատ լեռան վրա, Արամազդի արձանի մոտ։ Ինչպես վերևում տեսանք, այդ տեղը հայտնի էր «Տուն Արամազդայ և Աստղկան»։ Բանասերները հաշվի առնելով, որ Հայաստանի բազմաթիվ լեռնագագաթներ, բերդեր ու գետային մասեր կապված էին Աստղիկի անվան հետ, ենթադրում են, թե սա էլ Անահիտի նման այդ տեղերում աթոռներ է ունեցել։ Այս փաստերից երևում է, որ Աստղիկը բնիկ աստվածուհի է, թեև Մ. Աբեղյանը, պաշտամունքների նույնությունից ելնելով, Աստղիկ դիցուհուն համարում է օտար, գրելով, թե սա պարզապես ասորական Դերկետոն է, որը կուլտուրական ազդեցությամբ անցել է Հայաստան*։

Հեղինակը Աստղիկ դիցուհուն համեմատում է Միջագետքի այն բոլոր աստվածուհիների հետ, որոնք զգայական սիրո և անառակության մարմնացումն են հանդիսանում, սակայն այդպիսի համեմատություններ կարելի էր անել ոչ միայն Միջագետքի, այլ նաև Հայաստանի հետ բնավ կապ չունեցող հեռավոր երկրների հետ։ Բանը նրանում է, որ անառակության հատկություններ ուներ ոչ թե Աստղիկը, այլ նրան փոխարինող Աֆրոդիտեն։ Ուստի իրավացի էր Ալիշանը, երբ հենվելով Վանական վարդապետի վկա-

* Նա պնդում է, թե «աստվածուհու Աստղիկ անունն իսկ՝ թարգմանություն է ասորերեն «կաուկաբտա» բառի, որ նշանակում է աստղիկ, այսինքն Արուսյակ մոլորակը, սեմական սիրո դիցուհու, ասորական Դերկետոյի սիմբոլը, ինչպես և հայերենում հենց «աստղիկ» բառը նշանակում է նաև Արուսյակ, որ մեր ժողովրդի մեջ այժմ կոչվում է Լուս-Աստղ—ամենապայծառ մոլորակը»։

յության վրա, գրում էր, թե Աֆրոդիտեի անդրին Հայաստան բերելուց հետո այստեղ Աստղիկ աստվածուհին ավելորդ դարձավ։

Մ. Աբեղյանը Աստղիկին համարում էր ջրի և մեգի աստվածուհի, որի համար հիմք է ծառայել Սրվանձտյանցի գրի առած ավանդությունը։ Եվ հենց այս ավանդությունն ամենագեղեցիկ վկայությունն է այն բանի, որ Աստղիկ դիցուհին ոչ մի առնչություն չունի Ասորեստանի Միլիտտայի, Բաբելոնի Իշտարի, Փյունիկյան Աստարոթի և այլ երկրների անառակ աստվածուհիների հետ, քանի որ վերջիններս դյուցազներին հետապնդում են նույնիսկ զենքի ուժով, իսկ Աստղիկ դիցուհին, իսկական անարատ սիրո աստվածուհի լինելով, իր տարփածու կտրիճներից թաքնվում է մեգի միջոցով։

Ոսկեծղի (ոսկե բազուկներ ունեցող) և վարդամատն (վարդե մատներ ունեցող) Աստղիկ դիցուհու տոնը, Վանական վարդապետի վկայությամբ և Ալիշանի հաստատմամբ, տեղի էր ունենում հեթանոսական «Բարեկենդանին, տարվույն վերջը, Ավելյաց օրերուն, որ է սկիզբն օգոստոս ամսյան»։ Եվ որ այդ օրերին տոնվում էին նաև «Հեփեսոսի կամ Միհրա պիղծ տոները և անոնց հետ մեկտեղ Արեգական և Լուսնի կրոնական հիշատակներն այլ։ Ս. Գր. Լուսավորիչ ինքն պատվիրեց, կըսվի, այս հեթանոսական մեծապայծառ տոնը փոխանակել համենապայծառ երևումն Քրիստոսի ի Թաբոր լերին»։ Մ. Աբեղյանն ընդունելով Վարդավառ տոնի վերաբերյալ հիշված տվյալները, օրը ճշտում է «Յայսմաւուրքի» միջոցով՝ օգոստոսի 6-ին։ «Յայսմաւուրքում» ասված է, թե այդ օրը հեթանոսները տոնում էին Ափրոդիտեի (այսինքն՝ Աստղիկի) տոնը՝ նրան վարդամատն ու ոսկեծղի անվանելով ու վարդ ընծայելով։ Այդ պատճառով էլ տոնը Վարդավառ էին անվանում։ Հեղինակը Գր. Նարեկացու Վարդավառի տաղը համարում է Աստղիկի տոնի ներշնչման արդյունքը, որի առաջին քառատողում ասված է.

Գոհար վարդն վա՛ռ առեալ
Ի վեհից վարսիցն արփենից՝
Ի վեր ի վերայ վարսիցն
Ծաւալէր ծաղիկ ծովային։

«Շատ պարզ է,—ավելացնում է Մ. Աբեղյանը, —որ մեր Աստղիկ դիցուհուն էլ նվիրական է եղել վարդը»։

Աստղիկի Վարդավառ տոնը, ինչպես արդեն նշվել է, նշանավորվում էր համատարած ջրախաղությամբ, որի վերապրուկները հարատևում են մեր օրերում։ Գ. Սրվանձտյանցը հաղորդում է, թե իր օրերին ամբողջ Հայաստանում «արք և կանայք, ծերք և մանկտիք ջրախաղություն կը կատարեն թե՛ տուներու մեջ, և թե՛ փողոցները, կամ դաշտերու մեջ գետերու ափին կամ աղբյուրներու ակին ու առվակին մոտ խմբված զիրար կը դնեն ի ջուր. կամ գոնե կուժերով իրարու վրա ջուր կը թափեն։ Հայոց Նավասարդն է Վարդավառը»։ «Վարդավառի տոնին աղավնի թռցունելու ավանդական հիշատակն ալ հայտնի է»,—գրում է Սրվանձտյանցը և ավելացնում, թե այս սովորությունը նույնությամբ պահպանված է նաև Հայաստանից դուրս ապրողների մեջ։

Վահագն։ *Մ. Խորենացին Վահագնին երկու բնությամբ է ներկայացնում. նախ Վահագնը համարվում է վիպական Տիգրան Երվանդյանի որդիներից մեկը և Բաբի ու Տիրանի եղբայրը։ Ապա Վահագնին համարում է եղեգնից ու կրակից ծնված։ Նա ներկայացրել է հինգերորդ դարում դեռևս երգվող, փանդիռներով կատարվող երգը.*

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,
Երկնէր և ծիրանի ծով.
Երկն ի ծովուն ունէր զկարմրիկն
եղեգնիկ,
Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,
Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր.
Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ,
Նա հուր հեր ունէր.
Ապա թէ բոց ունէր մօրուսն,
Եւ աչկունքն էին արեգակունք։

Վահագնի ծննդյան երգի մեջ հիշատակված արեգակնակերպ աչքերը, կրակե մազերը ու բոցավառ մորուքը վկայակոչելով կարծում էին, թե այս աստվածությունը մարմնավորում է Արեգակը։ Մինչդեռ Մ. Աբեղյանը հակված է կարծելու, թե այդ հատկություններն ունեցող Վահագնին պետք է համարել ամպրոպի աստված։ Հայտնի է, որ հայերի հեթանոսական կրոնի մեջ բուն հայկական ամպրոպի աստվածություն չի վկայված։ Մ. Աբեղյանը ի մի բերելով Վահագնի ծննդյան երգի և հայկական համապատասխան հավատալիքների ընձեռած բոլոր հնարավորությունները, հաստատում է իր թեզը և վերականգնում այդ աստվածության երբեմնի գոյությունը դիցաբանության մեջ։ Վահագնը դիտվում է նաև իբրև վիշապների, փոթորիկների, փոթորկալից ամպերի և պտուտահողմերի դեմ մաքառող աստված։ Նա է, որ կռիվ է մղում չար երևույթների դեմ, որին քրիստոնեության շրջանում փոխա-

րինել է Գաբրիել հրեշտակը։ Վահագն-Գաբրիելը երկնային չար ուժերի դեմ մաքառում է որոտի ու փայլակի միջոցով։ «Սատանաները բյուր բյուրոց կը ժողովին երբեմն և կուզեն հակառ կայնել արևուն, որպեսզի անոր լույս երեսը չտեսնան մարդիկ. բայց հրեշտակները հրեղեն սրով կը պատերազմին, կը զարնեն, կը վանեն զանոնք սև ամպերու մեջեն և այս կռվի ձայնն է ամպերեն ելած որոտումն. փայլակը՝ Գաբրիել հրեշտակի սուրն է, կայծակը՝ հրեղեն նետն, ու ծիածանը՝ աղեղն»,—գրում էր Գ. Սրվանձտյանցը։ Մ. Աբեղյանը նույնացնելով Վահագնն ու Գաբրիելը, ավելացնում է. «Թե իրոք... Վահագնի կռիվը վիշապների դեմ մեր հին ու նոր ժողովրդական հավատալիքի համեմատ ամպրոպային կռիվ է եղել, այդ ցույց է տալիս նաև նրա «վիշապաքաղ» մականունը»։ Իսկ վիշապաքաղ իմաստը վիշապներին երկրի երեսից վեր հանելու, հազար տարեկան դարձած և երկիրը կուլ տալու պատրաստ այդ հրեշներին վնասազերծ անելու գործողությունն է*։

Մ. Աբեղյանը այն կարծիքին է, որ հայոց Վահագնը սերում է պարսկական Վերեթրագնա աստվածությունից։ Վերջինս պարսիկների առասպելներում թեև վիշապասպան է համարվում, բայց հենց Մ. Աբեղյանի պնդումով «պարսից Վերեթրագնայի համար հիշատակված չկա վիշապների դեմ կռիվը, որ հատուկ է բոլոր ամպրոպային աստվածներին»։ Վահագնի անունը իրանական կամ հնդկական անվանակից աստվածներից անցնելու մասին է գրում նաև Գր. Ղափանցյանը։ Բայց որովհետև լեզվաբանական և պատմական ու առասպելական փաստերն անբավարար են, նա միաժամանակ տարակուսանք է հայտնում, թե ինչո՞ւ Վահագնի վիշապաքաղ պաշտոնը չէր կարող հայկական կամ նախահայկական լինել։ Վահագնի ծննդյան երգը հենց այդ է ապացուցում։ Չէ՞ որ բոլոր ժողովուրդներն էլ ունեցել են հերոսներ, որոնք պայքարել են դևերի և բազմագլուխ օձերի դեմ։

Ագաթանգեղոսի երկում պահպանվել է Տրդատ արքայի հրովարտակի մի պատառիկը, որտեղ իբրև բարեմաղթություն ասված է. «Ու քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջն Վահագնէ ամենայն Հայոց աշխարհիս»։ Այս արտահայտության վրա հենվելով, բանասերները Վահագնին համարել են քաջության ու պատերազմի աստված։ Մ. Աբեղյանը Վահագնի քաջությունը և Հերակլեսին համապատասխան լինելը բավարար ապացույցներ չի համարում, որպեսզի Վահագնը համարվեր պատերազմի աստված*։

Վահագնը Հայաստանում սիրված աստվածություններից մեկն էր, որը Արամազդի ու Անահիտի հետ երրորդություն էր կազմում։ Նրա նկատմամբ այդ սերն արտահայտվել է ծննդյան երգով, որին ունկնդիր է եղել գրառողն ինքը՝ Մ. Խորենացին։ Այդ սերն արտահայտվել է նաև նրա պատվին արձաններ կանգնեցնելով և մեհյաններ հիմնելով։

Ագաթանգեղոսը գրում է, թե «Երրորդ մեհյանն անուանեալ Աստղկան դից, սենեակ Վահագնի կարդացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Ափրոդիտէս»։ Այս նույն մեհյանն էր, որ հայտնի էր հազարավոր ուխտավորներից, հայոց և օտար թագավորներից ստացված ոսկե և արծաթե անթիվ արժեքներով։ Պատմիչն այնուհետև ավելացնում է. «ութերորդ պաշտօն հռչակեալ, անուանեալն Վիշապաքաղն Վահագնի. յաշտից տեղիք թագաւորացն Հայոց մեծաց, ի սնարս լերինն Քարքեայ ի վերայ գետոյն Եփրատա, որ հանդէպ հայի ի մեծ լեառնն Տաւրոսի, որ և անուանեալ յաճախապաշտաման տեղեացն Յաշտիշատ»։ Այս մեհյանը Գր. Լուսավորիչը հիմնովին ոչնչացրել է Կեսարիայից վերադառնալիս, որին քուրմերը մեծ դիմադրություն են ցույց տվել**։

Վահագնի մեհյաններ են հիշատակված նաև Տոսպի Ահևական գյուղում, Կորճեք նահանգի Փոքր Աղբակ գավառում և այլուր։ Իսկ Կոմմագենի Նեմրութ լեռան կատարին Անտիոքոս Առաջինի կողմից հիմնադրած տաճարի արձանների մեջ 1950-ական թթ. հայտնաբերվել է նաև Հերակլես-Արտագնես (Վահագն)-Արես աստծու քարե հսկայական արձանի գլուխը, որը նույնպես քոլոզակերպ գլխարկ է կրում։

Միհր-Միթրա։ Միհր-Միթրան Արամազդի զավակն է, Անահիտի ու Նանեի եղբայրը։ Նրա պաշտամունքը տարածված է եղել այն պատճառով, որ աղերսվել է արևի ու կրակի ամենանախնական և երկար ժամանակ հարատևող պաշտամունքների հետ։ Միհրը այդ պաշտամունքների մարմնավորումն է։ Ուսումնասիրու-

* Վահագն աստվածության երկնային էության օգտին է խոսում Ա. Շիրակացու մի վկայությունը, ուր ասված է, թե Սիր Կաթինը նրա ձեռքով ասորեստանցիների Բարշամինա աստծուց գողացած հարդի հետքն է, որն էլ անվանվել է Հարդագողի ճանապարհ։ Հմմտ. Գ. Սրվանձտյանցի գրի առած ավանդությունը, ուր ասված է, թե ուրիշ երկրի աստծու մշակներն են գողացել հայոց աստծու հարդը։ Եվ երբ գողերն սպանվում են, հարդը թափվում է ճանապարհին և առաջացնում է Հարդագողի ճանապարհը։

* Հ. Գելցերը Վահագնին համարել է հաղթության ու որսի աստված։ Այս տեսակետը հերքվել է նախ Բ. Սարգիսյանի, ապա՝ Մ. Աբեղյանի կողմից։

** Բ. Սարգիսյանի կարծիքով սույն մեհենական ութերորդ պաշտամունքավայրը Վահագն-Աստղիկ ամուսինների «սենյակ Վահագնի»-ն էր, որովհետև «Հիրավի դիտելու ենք, որ «սենեակ» բառն իսկ՝ Աստղկա անվանեն առնված է. զի սանսկրիտերեն աստարա՝ âstara, կը նշանակէ նաև ճեղասենյակ և անկողին»։

թյունները պարզել են, որ այս աստծու պաշտամունքը լայն ընդգրկում է ունեցել Փոքր Ասիայում, Միջագետքում, Հնդկաստանում, Իրանում, Հունաստանում, Եվրոպայում և այլ երկրներում։ Հայաստանում այն հայտնի էր Միհր, Իրանում՝ Միթրա, Հնդկաստանում՝ Ագնի, Հռոմում՝ Վուլկան, Հունաստանում՝ Հեփեստոս անունով։

Բանասիրությունը Միթրա-Միհրի պաշտամունքի նախահայրենիքը համարում էր Պարսկաստանը։ Կ. Վ. Տրևերը խեթական թագավորի և Միտանի երկրի միջև մ. թ. ա. երկրորդ հազարամյակի կեսին տեղի ունեցած բանակցությունների մեջ բացահայտել է Միհրի պաշտամունքը։ Արևը և կրակը մարմնավորող այդ աստվածության անունը գտնելով տարբեր ձևերով Փոքր Ասիայի ու Միջագետքի երկրներում, նա հանգում է այն հետևության, թե հիմքեր չկան Միհր-Միթրան համարելու իրանական աստված։ Կ. Վ. Տրևերը նկատի ունենալով տնտեսական ու քաղաքական կապվածությունը, հայկական Միհրը սերում է իրանական Միթրա-Միհրից։ Ժամանակին Միհրը իրանական էր համարում նաև Ղ. Ալիշանը։ Գր. Ղափանցյանը ևս Միհրը դասել է պարսկականից փոխառնված աստվածների շարքը։ Նա փորձել է այն կապել նաև փոքր-ասիական պաշտամունքների հետ։

Միհրի պաշտման գլխավոր կենտրոնները Հայաստանում համարվում են Բարձր Հայքը, Վասպուրականը, Տարոնը, Սյունիքը։ Այս գլխավոր կենտրոնները ցույց տալով, Թ. Ավդալբեգյանը եզրակացրել է, թե քրիստոնեության արագ տարածման հետևանքով միհրապաշտությունը Հայաստանի արևմտյան նահանգներում ավելի շուտ է տեղի տվել, քան Արևելահայաստանում։ Հայաստանի արևմուտքում Ագաթանգեղոսը միհրական տաճար է ցույց տվել Դերջան գավառի Բագահառիճ գյուղում։ Այդ մեհյանը հիմնովին ոչնչացվել է Տրդատ արքայի հրամանով և տեղը եկեղեցի է կառուցվել։ Կ. Վ. Տրևերը միհրական մեհյան է համարում նաև Տրդատի կառուցած Գառնի տաճարը։ Բանասիրությունը հաստատում է, որ Վանա Մհերի դուռը նույնպես կապ ունի Միհրի պաշտամունքի հետ, որը սերտորեն աղերսվում է մեր «Սասնա ծռեր» էպոսում պահպանված հերոսների անվան հետ։

Միհրի տաճարներում կանգնեցված արձաններից մեկի նկարագիրը հետևյալն է. երիտասարդ Միհրը կրում է հայկական կամ փռյուգիական գդակ. նա ծնկով հենված է ցուլին և ուզում է սպանել նրան։ Օձերը, կարիճները և մրջյունները պատել են ցուլի վերջավորությունները։ Մոտը մի շուն կա, վերևը՝ Քաջն է, որի

ձեռքերին ջահեր կան։ Ջահերից մեկն ուղղված է դեպի վեր, մյուսը՝ վար։ «Այս ամենքն հայտնեն տարվա եղանակներն՝ արևու շրջանով, գիշերն ու ցորեկը»,—գրում է Ղ. Ալիշանը*։

Միհրի հիշյալ ոճի արձաններին հելլենիստական շրջանում փոխարինում են հունական համապատասխան աստվածության արձանները։ Արտաշես Առաջինի ձեռքով Հայաստան ուղարկված Հեփեստոս աստծու արձանը,—գրում է Մ. Խորենացին,—Տիգրան Մեծը կանգնեցնում է, ինչպես ասվեց, Բագահառիճի մեհյանում։ Հետագայում արդյոք Միհրի բոլո՞ր արձաններն են փոխարինվել Հեփեստոսի արձաններով, թե՞ Բագահառիճինը եզակի է եղել, մեզ հայտնի չէ։ Հեփեստոսը Հայաստան բերվելով, հռչակվել է Արամազդի որդի, «զուցե ոչ բնությամբ, այլ կոչմամբ, ինչպես Նոննոս կրսե Միհրա տելետաց համար»,—դիտել է Ղ. Ալիշանը։

Միհր-Միթրայի տոնը կատարվել է փետրվարի 14-ին, այդ պատճառով այս ամիսը մեհեկան է կոչվել։ Մեհեկանի միհրական տոնակատարությունից մեզ է հասել Տյառնընդառաջ վերանվանված կրակի տոնը, որը միաժամանակ Արևի տոնն է։ Սակայն Ղ. Ալիշանը կարծում է, թե Միհրի տոնը կատարվել է Արեգ ամսին (մարտին)։ Միհրի մյուս տոները չեն հիշվում, բայց ենթադրվում է, որ դրանք կապված պիտի լինեին արևի դիրքավորումների և վերջիններիս հետևանքով առաջացող եղանակների հետ։

Ինչպես գիտենք Քսենոփոնից, Արևին (Միհրին) հայերը ձիեր էին զոհում**։

Տիր։ Տիրը (նաև՝ Տիրի կամ Տյուր) համարվում էր դպրության, գիտության, պերճախոսության, ճարտասանության և երազահանության աստված։ Տրի մեհյաններից մեկը, որ կառուցել

* Մի այլ պատկեր է ներկայացնում Fr. Cumot-ը. Միհրը կանգնած է երկու ջահակիր մանուկների միջև, որոնցից մեկը կրում է վերամբարձ, իսկ մյուսը՝ վայրիջուցյ ջահը։ Արձանագրությունների համաձայն՝ վերամբարձ ջահակիրը կոչվում է Cautes, իսկ վայրիջուցյ ջահակիրը՝ Cantopates։ Ցուլասպան Միհրի հետ այս ջահակիրները կազմում են մի երրորդություն, որը գիշերը դիտվում էր Լուսաստղ, իսկ ցերեկը՝ Արեգակ։ Արևը Ցուլասպան մտնելիս գարուն է բերում, իսկ կարիճի նշանն անցնելիս՝ ձմեռ։ «Մի այլ տեսակետով ջահակիրներից մեկին դիտում էին իբրև ջերմության ու կյանքի, մյուսին՝ իբրև ցրտի ու մահվան էմբլեմ»։ Մի քանի բարձրաքանդակներ պատկերում են Cautes-ին ցլագլուխ, իսկ Cautopates-ին՝ կարիճը շալակին։ Վերջիններս համարվում են Միթրա-Միհրի արբանյակները։ Իսկ Հայաստանում դրանց համապատասխանում են «Սասնա ծռերի» մի շարք ոգիները, որոնք, ըստ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի հետազոտության, հանդիսանում են Անուշ Քոթոթը, Հոթոթ-Մոթոթը և այլն։

** Հայաստանը Պարսկաստանին տարեկան քսան հազար նժույգ էր ուղարկում, որպեսզի այնտեղ զոհեին միհրական տոներին։

է Արտաշես Երկրորդը, գտնվում էր Ոստան գավառի Երազամուն կոչված տեղում (աստվածության երազահան լինելու պաշտոնից էլ ծագել է տաճարի Երազամուն անունը)։ Ագաթանգեղոսը այս տաճարի կործանման պատմությունը ներկայացնելիս ասում է, թե Տրդատը «Նախ դիպեալ ի ճանապարհի երազացոյց երազընդհան պաշտաման Տիւր դից դպրի գիտութիւն քրմացն՝ անուանեալ դիւան գրչի Որմզդի ուսման ճարտարութեան մեհեան. նախ ի նա արկեալ ձեռն՝ քակեալ այրեալ աւերեալ քանդեցին»։

Տիր աստծու անվանը կամ պաշտոնին համապատասխանում էին հունական Հերմեսը և Ապոլոնը, լատինացիների Մերկուրիուսը, կելտերի և սկանդինավյան Տյուր-Տիրը, որ պատերազմի ոգին էր, և այլն։ Տիրը, որպես Արամազդի դպիրն ու սուրհանդակը, ճեպընթաց էր, թևավոր, սաղավարտով և վիշապագլուխ գավազանով։ Նրա մեհյանը միաժամանակ արվեստի տաճար էր համարվում*։ Հայոց Տիր աստվածության մեհյանում կանգնեցվել է Հունաստանից բերված Ապոլոնի պղնձաձույլ-ոսկեզօծ արձանը։ Այն նախապես կանգնեցված է եղել Արմավիրի մեհյանում, ապա տեղափոխվել է Արտաշատի Երազամուն տաճարը։ Ագաթանգեղոսն այս աստվածությունն էլ Տիր կամ Տյուր էր անվանում**։

* Տիր աստվածության դերերից մեկն էլ եղել է աշնան իրացվող շարացանի հովանավորումը։ Ինչպես տեսանք վերևում, այդ երևույթը դիտվել է Վանա լճի ավազանում մինչև XX դարի սկիզբը։ Այստեղ վարող-ցանող գործիքը կոչվում էր տրի խաւոր, ցանքսը՝ տիր դնել, ցորենի մի տեսակը՝ տիր, լծկանները՝ տրի եզներ, գործող անձինք՝ տրի մանկալ և տիր դրող (սերմնացան, տիր ցանող)։ Աշխատողների համար սահմանված էին կրոնական մի շարք միջոցառումներ, որոնց անխախտ կիրառումը բերքի ապահովման երաշխիքն էր հանդիսանում։ Տիր աստվածության անվան անմիջական աղերսը այստեղ ակնհայտ է։

** Տիր անվան հետ կապված մի շարք հետքեր կան Հայաստանում, որոնք պետք է բացատրել նրա պաշտման տարածվածությամբ։ Այսպես, օրինակ, Բ. Սարգիսյանը հաստատում է, թե քրիստոնեական սեփական և թարգմանական գրականության մեջ Տիրից է անցել Տէր բառը։ «Օն և օն արասցէ ինձ Տէր, և օն և օն յաւելցէ» արտահայտության մեջ նա Տէրը Տիրն է համարում։ Ապա ավելի ցայտուն օրինակ է բերում, ուր ասված է. «Տի՛ր, օն ի բաց տար» կամ «Տի՛ր, օն անդր», և սպառնական արտահայտությունը՝ «Տի՛ր, տի՛»։ Կ. Կոստանյանը տիրացու բառը բխեցնում է Տրի անունից։ Տրէ կամ Տրեայ հայկական ամիսը (ապրիլ) կրում էր Տիրի անունը։ Տիրակատարը համարում են Տիր աստծուն նվիրված քաղաք։ Իսկ Տիրառիճ գյուղի անունը կապում են Տիրի հետ՝ իբրև նրա բագինի տեղը։ Ծիածանը, որ Տիր-ական ձևով համարվում էր Արամազդի գոտին, Բ. Սարգիսյանը բխեցնում է Տիրից։ «Բառս տրիտուր՝ նույնպես կարելի է իմանալ Տրի տո՛ւր կամ Տրի պարգև»։ Տիրինկատար լեռնանունը և «գրողը տանի» անեծքը ևս կապում են այդ աստվածության անվան ու պաշտոնի հետ։ Իսկ եղունգին նայելով գուշակելու և երազներ մեկնելու կախարդություններն, ըստ Կ. Կոստանյանի, համարում են Տիրի մեհենական քուրմի սովորությունների մնացուկը։

Ամանոր-Վանատուր։ Ագաթանգեղոսն այս երկանուն աստվածության մասին վկայող միակ հեղինակն է։ Նա գրում է. «Եւ զյիշատակս վկայիցն բերելոց ժամադրեաց տօն մեծ հռչակել, յառաջագոյն կարծեալ սնոտեացն պաշտաման՝ ի ժամանակի դիցն Ամանորայ ամենաբեր նորոց պտղոց տօնից հիւրընկալ դիցն Վանատրի, զոր յառաջագոյն իսկ ի նմին տեղւոջ պաշտէին՝ յուրախութեան Նաւասարդ աւուր»։ Տարեգլխի ուրախությունները մարմնավորող Ամանոր-Վանատուրը այգիների ու պարտեզների պտուղների խնամակալն էր։ Ամանոր աստվածանունը կազմված է ամ—տարի և նոր բառերից, որ նշանակում է Նոր տարի, տարին նորոգող։ Իսկ Վանատուր անունը վանք և տուր բառերից է կազմված, որ նշանակում է «հյուրընկալ, հյուրասիրություն ցույց տվող»։ Ամանոր-Վանատուր անուններից բացի բանասիրության մեջ գործածվել է նաև մի այլ անուն՝ ամենաբեղ։ Առաջին անգամ Կ. Կոստանյանն էր, որ այս անունը բխեցրել է Ագաթանգեղոսի՝ մեջբերված ամենաբեր բառից, որը ոչ թե Ամանոր-Վանատուրի անունն է, այլ նրա տիտղոսը։

Ամանոր-Վանատուրի երկվության մեջ Ղ. Ալիշանը տեսնում է երկու տարբեր աստվածություններ՝ միևնույն դերով։ Նա Ամանորաբերը համեմատում է լատինացիների Պոմոնա դիցուհու և նրա փեսա Վերտումնոսի հետ։ Վերտումնոսը լինելով պարտեզների պահապանը, ուներ ծաղկեպսակ և ձեռքին՝ առատության եղջյուր։ Պոմոնան ևս պսակված էր որթով և ողկույզներով ու ամենաբեր էր՝ առատության եղջյուրը ձեռքին։ Այս ամուսինների օրինակի հիման վրա հեղինակը եզրակացնում է, թե «Եթե չեմք կրնար հաստատել՝ գոնե կրնամք վայելուչ ըսել, որ Վանատուրն և Ամանորա դիք այլ հարսն ու փեսա ըլլան Հայոց այգյաց և պարտիզաց»։ Ղ. Ալիշանը գեղեցիկ միտք է հղացել, բայց փաստերի բացակայության պատճառով դժվարացել է հաստատել։ Այդ միտքը մեզ բերում է մի այլ համոզման, որ Ամանոր-Վանատուրը միևնույն աստվածությունն է՝ արական և իգական աստվածությունների անանջատելի դերով։ Այդ դերերը շատ են հիշեցնում Ակլատիզի (հետագա Արա Գեղեցիկի) և Նարի (հետագա Անահիտի) երկրագործական պաշտոնները։ Ղ. Ալիշանը որոշ կասկածով Ամանոր-Վանատուրը նույնացնում է Արամազդի հետ։ Այս կասկածների և տարակարծությունների բուն պատճառն այն է, որ Նոր տարվա աստվածության նախնական անունը չի պահպանված։ Ինչպես Ամանոր, այնպես էլ Վանատուր անունները պիտի որ ծպտյալ մակաբերությունները լինեին այն աստվածության,

որի իսկական անունը ինչ-ինչ պատճառներով չի գործածվել և մոռացվել է։

Ամանոր-Վանատուրի մեհյանը գտնվում էր Բագրևանդի Բագավան-դիցավանում։ Արձանի կամ պատկերի մասին հիշատակություն չկա։ Տոնը, որ կատարվելիս է եղել գարնանը կամ ամռանը, տևել է Նավասարդի 1—6-ը։ Այստեղ հավաքվելիս են եղել երկրի բոլոր ծայրերից և հարևան երկրներից եկող ուխտավորների բազմություններ։

Մ. Խորենացու հավաստմամբ «Հայոց թագավոր Տիգրան վերջինը պատվել է իր եղբոր՝ Մաժան քրմապետի գերեզմանը Բագավանում, Բագրևանդ գավառում, գերեզմանի վրա բագին շինելով, որպեսզի այդտեղի զոհերից վայելեն բոլոր անցորդները և հյուրեր ընդունվեն գիշերելու համար։ Հետո Վաղարշն այդ տեղում ժողովրդական տոն սահմանեց Նոր տարվա սկզբին, Նավասարդի ամսագլխին»։ Ենթադրվում է, որ Տիգրան Երրորդը Բագավանում հյուրանոց, իսկ ուխտավայր տանող ճանապարհների կարևոր լեռնանցքներում քարավանատներ է կառուցել, որպեսզի ուխտավորները դժվարություններ չքաշեին։ Մեհենական հյուրանոցները ուխտավորներին տրամադրելը նպաստում էր նավասարդյան խաղերի կանոնավոր կազմակերպմանը, որոնք տևում էին մի ամբողջ շաբաթ և անցնում մեծ ցնծությամբ։ Ավանդությունն ասում է, թե Արտաշես Երկրորդը մահից առաջ հիշել է Նավասարդի գեղեցիկ տոնը, որին ինքը և առհասարակ բոլոր թագավորներն ու նախարարները մասնակցում էին։ Արտաշեսից մնացած խոսքում ասված է.

Ո՜ տայր ինձ զծուխ ծխանի
Եւ զառաւօտն Նաւասարդի,
Զվազելն եղանց և զվարգելն եղջերուաց.
Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք,
Որպէս օրէն էր թագաւորաց։

Այս պատառիկից երևում է, որ նավասարդյան տոներին թագավորները եղջերուներ խաղացնելու, թերևս վազքի մրցում կազմակերպելու սովորություններ են ունեցել, որոնց ուղեկցում էին երգն ու նվագը։ Դատելով XIX դարի տվյալներով, նավասարդյան տոներին տեղի էին ունենում ձիարշավներ, մականախաղեր, ձիագնդակի խաղեր, հետի գնդակախաղեր, մենամարտեր և այլն, որոնք Վանատուրին էին նվիրվում։

Սպանդարամետ։ Սպանդարամետը (կոչվում է նաև Սանդարամետ, Սանդարամետք և Սանդարամետապետ) անդունդների աստվածուհին էր։ Նրան համեմատում են հունական Դեմետրի հետ, որը նույնպես անդունդների դիցուհին էր։ Աստվածուհու անունն էլ ծագում է սանդար կամ սանդարք ձևից, որ նշանակում է խորխորատ, վիհ, անդունդ և գերեզման։ Կ. Կոստանյանը մի քանի կովանների հիման վրա եկել է այն համոզման, որ գետնի երկրի մայր աստվածուհի Սպանդարամետը Արամազդի կինն էր և պետք է որ բուսականության հովանավորը լիներ։ Այս միտքը ապացուցելու համար նա վկայակոչում է Զենդավեստան, որի մեջ նույն դերն ունեցող Արմայիտին համարվել է Ահուրամազդայի կինը կամ դուստրը։ Հայերեն Սպանդարամետ բառը զենդերեն Սպանդ Արամետ բառերից է ծագեցնում, որ նշանակում է Սպենդա Արմայիդի, այսինքն՝ խոհականության աստվածուհի և երկիր, ցամաք։ Կովաններից մեկը նա համարել է հայկական ավանդությունը, որ մտել է Ս. Գրքի թարգմանության մեջ. օրինակ՝ գերեզման-սանդարամետը, որ հիշատակված է Եզեկիելի մարգարեության թարգմանության մեջ (լա, 16)։ Երկրորդը Ագաթանգեղոսի վկայությունն է, ուր ասված է. «Եւ եկն էջ եհաս մինչև ի մօտ յատակս երկրիս ի շինամէջ քաղաքին, և բախեաց զթանձրութիւն լայնատարած գետնոյ, և մեծ և անչափ դրնդիւնքն հնչեցին ի սանդարամետսն անդնդոց»։

Թարգմանիչները, հետևելով ավանդություններին, երկրի անդունդները սպանդարամետ կամ սանդարամետ են անվանել դժոխք իմաստով։ Սակայն Սպանդարամետն իբրև աստվածություն հիշատակված է Բ. Մակաբ. մեջ. «Իբրև տօն հասանէր Սպանդարամետական պաշտամանն, տագնապէին զնոսա՝ պսակեալս թաւ ոստօք Սպանդարամետին կաքաւել...» (Զ, 7)։ Կ. Կոստանյանը տարբերակում է երկու բառ՝ Սպանդարամետ, որ աստվածուհու անունն էր և Սանդարամետ, որ երկիրն էր, «որովհետև այդ երկու կոչումն էլ միևնույն էակինն էր»։ Այստեղ կասկածելի է հեղինակի այն ենթադրությունը, թե Սպանդարամետը երկնային աստված Արամազդի կինն է եղել։ Այդ տեսության համար նա վկայակոչում է Վահագնի ծննդյան երգը և այն կապում է մայր Սպանդարամետի հետ։ Այստեղից էլ, ըստ երևույթին, ծագելու էր հողը մայր կոչելու հնագույն գաղափարը։

* * *

Ընդհանուր դիցաբանության պատմության մեջ դյուցազունները աստվածներ կամ կիսաստվածներ են համարվում։ Ավան-

գությունների համաձայն նրանք սերվում են աստվածներից կամ աստվածների և մահկանացուների կապերից։ Նրանցից շատերը համարվում են ժողովուրդների նախնիներ, որոնցից իբր թե ծագել են տոհմեր ու ցեղեր և կազմել ժողովուրդ։ Աստվածների կամ կիսաստվածների վերաբերյալ հենց այսպիսի երևակայական պատմություններն են պատճառը, որ դյուցազներին դիցարանների կազմի մեջ չեն մտցրել, այլ կապել են երկրի ռազմա-քաղաքական պատմության հետ և դասել են ազգային հերոսների շարքը։

Ուրիշ ժողովուրդների նման, հայոց դյուցազուններն էլ, որպես աստվածություններ, մարդկայնացված են։ Նրանց վերագրվում են մեր նախնիների ռազմական սխրագործությունները։ Այդ հերոսների վերաբերյալ առասպելները հայ ժողովրդի կենցաղում այնքան տարածված են եղել, որ ժողովրդի հետ հաճախ պատմագիրներն էլ նրանց իրական անձնավորությունների տեղ են ընդունել և նույնիսկ թագավորներ համարել։ Այդպիսի հերոսներից էին՝ Հայկ նահապետը, Արամը, Արա Գեղեցիկը և Տուրք Անգեղը։

Հայկ դյուցազնը հայկական առասպելաբանության մեջ ամենաաչքի ընկնող հերոսն է։ Հայ ժողովրդի ծագումն ու կոչումը ավանդությունը կապում է նրա անվան հետ։ Նրան վերաբերող առասպելները առաջին անգամ գրի է առել Մար-Աբասը, որից օգտվել է Մ. Խորենացին։ Վասպուրականում այդ առասպելի որոշ կտորներ պահպանվում էին ժողովրդի հիշողության մեջ։ Ըստ այդմ Հայկ նահապետը թեև պատմական անձնավորություն չէ, բայց նրա գերդաստանի տեղաշարժերը և բաբելացիների Բել կարծեցյալ թագավորի հետ ունեցած ճակատամարտերը երբեմնի պատմական իրողությունների արտացոլումն են։ Մ. Աբեղյանը վերջիններս կապում է հայ ժողովրդի տեղաշարժերի և առանձնապես Վասպուրականի հնագույն պատմության հետ, որտեղ առաջին անգամ բնակություն են հաստատել կարծեցյալ եկվոր հայերը։ Գիտնականի հավատմամբ հենց այդ տեղաշարժերն ու քաջագործություններն են, որ հիշատակված են Հայկի և Բելի առասպելում։

Մ. Խորենացու հաղորդմամբ Բաբելոնի կողմերից տեղաշարժված Հայկի սերունդը նախ բնակություն է հաստատում Կորդվաց գավառի կողմերում, Արարատ աշխարհում, որից հետո տարածվում է Տարոն, Այրարատ, Գեղարքունիք, Սյունիք և այլուր։

Հայկը հսկայի և անպարտելի հերոսի մարմնավորումն է, ուստի պատմագիրները նրան հիշում են իբրև դյուցազն, աղեղնավոր, «Գեղապատշաճ և անձնեայ, քաջագանգուր, խայտակն և

հաստաբազուկ», «ի մէջ սկայիցն քաջ և երևելի»։ Այստեղից էլ «հայկաբար» և «հայկաչափ» խոսքերը, որ գործածվել են հնագույն գրականության մեջ։ Իր հզորությամբ, գեղեցիկ արտաքինով և որսորդական արվեստով Հայկը համեմատված է հունական Պոսեյդոնի որդի Օրիոնի հետ։ Այս երկուսն էլ աղերսվում են աստեղային կրոնի հետ։ Նրանք ունեն իրենց անունը կրող հատուկ համաստեղություններ, որոնք երբեմն համընկնում են։ Հին գրականության մեջ երբեմն Օրիոն համաստեղությունը հիշատակվում է Հայկ անունով։

Հայկ դյուցազնի անվան հետ են կապված՝ **Շամփուրը**, որ Կշիռ կենդանակերպ համաստեղությունն է, **Հրաա** մոլորակը և **Շնիկը**, որն իր պայծառության համար կոչվել է նաև Արամազդի աստղ։ Հայկ դյուցազնը ոմանց ենթադրությամբ համարվում է ուրարտական Խալդ աստվածը։

Արամը հայոց հերոս-աստվածներից է, որի կյանքը նույնպես աղերս ունի մեր ժողովրդի ծագման պատմության հետ։ Ըստ առասպելաբանության, որ Մ. Խորենացին քաղել է Մար-Աբասից, Արամը Հայկ դյուցազնի սերնդից է, նրա ծոռնորդու թոռը՝ Հարմայի որդին, որի համար Արամը Հայկյան Արամ անունն է կրում։ Մ. Խորենացին այդ առասպելի հիման վրա նշում է, թե Արամի քաջագործությունների հետ են կապված Հայաստանի սահմանների ընդարձակումը և ժողովրդի արմեն անվան ծագումը*։

Ինչպես Հայկը, Արամն էլ աստվածությունների դեմ է մաքառում։ Այսպես, օրինակ՝ Ասորեստանում նա ճակատամարտել է Բարշամ աստծու հզոր զորքերի դեմ, Կապադովկիայում՝ Տիտանյանների դեմ։ Իսկ Տիտանյանները Ուրանոսի (Երկնքի) և Գեայի (Երկրի) որդիներն են, ինչպես պատմում են հունական առասպելները։

Արա Գեղեցիկը նույնպես Հայկի շառավիղներից է՝ Արամ դյուցազնի որդին։ Մ. Խորենացին Արայի մեջ տեսնում է նույն հայրենասիրական ոգին, ինչ Արամի մեջ։ Արա Գեղեցիկի անունը

* Մ. Աբեղյանը համաձայնելով Մարքվարտի հետ, Արմեն-Արմենիկ անունները բխեցնում է ուրարտական Ուրմենի ձևից և նշում, թե «Արիմ» և «Հայ» եղել են, անշուշտ, առանձին տոհմերի անուններ, որոնք ընդհանրացել են մեկը հայերեն, անշուշտ, առանձին տոհմերի անուններ, որոնք ընդհանրացել են մեկը հայերի մեջ, մյուսը՝ օտարների»։ Նա պատմական հարցերը կապելով Արամ աստծու անվան ու գործունեության հետ, նրան համարում է «Հայկի մի երկրորդ տիպարը, իբրև Հայոց երկրի (հետն առած և Փոքր Հայքը) սահմանների պաշտպան ընդդեմ օտարների», ինչպես որ նրան նվիրված հայրենասեր է ներկայացնում ավանդությունը։

սերտորեն կապված է ասորեստանցի Շամիրամի հետ։ Ինչպես ասորեստանցիների Իշտարի և նրա հոմանի Իզդուբարի առասպելում, այնպես էլ Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելում այդ աստվածուհիները տարփածուներ են։ Ինչպես հաստատում է Մ. Աբեղյանը, Իշտարն ու Շամիրամն իրենց զգայական սիրո համար նահատակում են սիրած տղամարդկանց, որովհետև Իզդուբարը և Արա Գեղեցիկը մերժում են նրանց հեշտասիրական առաջարկները։

Արա Գեղեցիկն ամուսնացած է. նրա կինը՝ Նուարդը, գեղնցկուհի է, որին ամբողջապես նվիրված է հայ մարդուն հատուկ ընտանեսեր Արա Գեղեցիկը։ Առասպելի համաձայն Շամիրամը պատգամախոսներ և մեծ ընծաներ է ուղարկում Արային, խոստանալով նաև նրան հանձնել իր թագավորությունը, պայմանով, որ նա ամուսնանա իր հետ կամ սիրական դառնա։ Արայի մերժումը լսելով, Շամիրամը մեծ զորքով արշավում է Հայաստան և Այրարատում ճակատամարտում Արայի զորքի դեմ։ Նպատակն էր՝ իր սիրելիին կենդանի գերի վերցնել, մինչդեռ Արա Գեղեցիկը նահատակվում է։ Նրա դիակը վերնատուն տեղափոխելով, Շամիրամը Արալեզների միջոցով ուզում էր հարություն տալ նրան։ Արան թաղվելուց հետո հարություն է առնում և իբրև թե ծառայում է Շամիրամի կամքին։ Առասպելից ակնհայտ երևում է, որ Արան պատմական անձնավորություն չէ, այլ դիցաբանական հերոս, որին հնագույն ժամանակներում հայոց թագավոր են համարել։

Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելի հայ և օտար բազմաթիվ ուսումնասիրողների շարքում առանձնահատուկ տեղ ունի Գր. Ղափանցյանը։ Ուսումնասիրության հիմքում գիտնականը դրել է հայկական առասպելը, նրա օտար նմանակները, ինչպես նաև օգտագործել է համեմատական դիցաբանության, լեզվաբանության, ազգագրության, հնագիտության ու պատմության բոլոր հնարավոր տվյալները և հանգել այն հետևության, թե Արա Գեղեցիկը Հայաստանում ներկայացրել է բուսականության, բերքի և բնության, մահվան ու հարության աստվածությունը։ Գր. Ղափանցյանը գտնում է, որ Հայաստանում «Վիշապ» կոչված քարակոթողները Արա Գեղեցիկի արձաններն են եղել, որոնք լեռներում, աղբյուրների ակունքներում կանգնեցվել են արհեստական ոռոգման ջրերով բերքերն ապահովելու համար։

Տուրք Անգեղը Մ. Խորենացու հաղորդմամբ Հայկի թոռ Պասքամի որդին էր։ Նա «Մի տգեղ, բարձր, կոպիտ կազմվածքով, տափակ քթով, փոս ընկած աչքերով, դժնյա հայացքով» մարդ էր, որին այդ տգեղության պատճառով Անգեղյա են անվանել։ Ստ. Մալխասյանցը, Գարագաշյանը և Գր. Խալաթյանը գտնում են, որ Տուրքը դյուցազնի կամ աստվածության անուն է և ժողովրդական ստուգաբանության հետ կապ չունի։ Բանասերները «Տուրք»-ը շնորհք, պարգև իմաստներից են մակաբերում, որից՝ Պարգև ու Շնորհք անձնանունները։ «Անգեղեայ» կոչումն ըստ երևույթին մատնանշում է, որ Տուրքը համարվել է Անգեղի սերունդ, Անգեղի տուրք։ Փոքր Ասիայում Տուրք Անգեղի բարձրաքանդակի ձեռքի ողկույզներն ու հասկերը հետազոտողներին թույլ են տվել պնդել, թե նա պտղաբերության ու բուսականության աստվածություն է եղել։

Տուրք Անգեղի մասին պահպանված երգերում ժողովուրդը նրան վերագրել է վիթխարի ուժ և հզորություն։ Նա եղունգներով որձաքարերից տախտակներ էր ձևում, ժայռերի վրա արծիվներ քանդակում։ Նրան համարել են Հայաստանի հզոր պաշտպան և թշնամիներին հալածող։ Պոնտոս ծովի ափից նա թշնամական նավերի ետևից ժայռեր է նետել և շատերին խորտակել. հատկություններ, որոնք իրավունք են վերապահում պնդել, թե Տուրք Անգեղը Հայաստանում ոչ թե պտղաբերության, այլ առանձնապես ռազմի աստվածություն է եղել։ Տուրքի հզորությունը և հայրենանվեր ոգին հիշեցնում են ոչ միայն Վահագն աստծուն, այլև կարծես լրացնում են նրա պակասավոր կողմերը։

Մ. Աբեղյանը իրավացիորեն Տուրք Անգեղին տեսնում է հետագայում ձևավորված «Սասնա ծռեր» էպոսի մեջ՝ հանձին Դավթի ու Մհերի, որոնք կարծես նույն հսկաներն են, նույն ժայռեր ճեղքողները և նույն հայրենասեր դյուցազունները։

ՏԱԽՏԱԿՆԵՐ

Տախտակ IX.

1. Մաթ (գոշտ) պատրաստելը Աշտարակում, 1938 թ.։ 2. Սուսերը կթելը Աշտարակում, 1938 թ.։ 3. Խաղողի կախանելը տան նկուղում (Աշտարակ), 1938 թ.։

16—899

Տախտակ X.

1. Տեսարան Հոլոմոս գարնան եզանակը Բյուրականում (1965), 2. Երկաթե գութանով գարը Մարտունու շրջանի Վարդենիկ գյուղում (վերականգնումը 1965 թ.). 3. Գութանագարը Լոռում XX դ. սկզբին։

Տախտակ XI.

1. Գատանի հովիվն իր ժախտաղով (1930-ական թթ.), 2. Այծերի հոտը Հոգեղամում, 1934 թ., 3. Խոցի հարկը Աշտարակում, 1938 թ.։

Տախտակ XII.

1. Օդա կամ ասն (ասրի կացարան) Ճամշագինի շրջանի Նոմուր գյուղի Աղամատ կոչվող ասրում. 2. Հովվի քոխ (կացարան) Վ. Մատեոսյանի սյխարի մեհանոցում, 3. Ոչխարակիթեր Աթայքալաքի Սուլդա գյուղի կոլտնտեսությունում (1926).

Տախտակ XIII.

Արհեստներ. 1. Վանքի կանայք թել են մանում Մ. Քեմալի բացած արհեստանոցում (XX դ. սկիզբ). 2. Մեղրու շրջանի Կուրիս գյուղի նրկաթագործնիչն քար հերթով խանդրի (XX դ. առաջին քառորդ). 3. Ոչխարկարկատը (Անիանների շուկայում (1959). 4. Գայտաքը մեխեր պատրաստելիս (Բյուրական, 1965).

Տախտակ XIV.

Փոխադրամիջոցներ. 1. Թառանիվ եզնաքաշ Գյուլպաղանում (1965), 2. Յուրդոնով իսա կրկը Ախուրյանի Ազատան գյուղում (1965), 3. էշի սայլակ Էջմիածնում (1958).

Տախտակ XV

Փոխադրամիջոցներ. 1. Գրանիթ սայլ Ախուրյանի Կարմրաղբյուր գյուղում (1936), 2. Հող (տաք-ն) կալից հարդ հրել։

3. Գեղարդային 1 աղ. գաձա Աշտարակ (1974)։

Зарисовка XVIII. Вторая половина

Зарисовка XVII. Крепость Ордубад

Տախտակ XVIII.

Շեմեր. 1. Վերին Թալինցի Բաղմի Ագինյանի տունը, որտեղ 1927 թ. որոշ ժամանակ ապրել և աշխատել է հարգարժան Թ. Թորոսյանը, 2. Գոմի օգտի ներքին հակառ Ապարանում (XX դ. առաջին կես). ամբողջը լուսանկարված է 1965 թ., 3. Բակ և աստիճան չորացնելու նպատակով Բյուրականում (1965).

Տախտակ XIX.

Միպտուհրաս ցանկապատերի տարատեսակներ Արցախի Վերանգա գավառում։

Տախտակ XX.

Երժանարեր. 1. Հենիական. 2. Հենիական, Գոլոզ Մուխուլի շիրմաքարը, կանգնեցված Ամ. Խաչատրյանի կողմից. 3. Նեժերեկ. 4. Նաչիր։

Տախտակ XXI.

Պղնձամաներ. 1. Քրդ ատփոր Արցախի գյուղերում, 2. Կովկիթ-գույլ Համզայի-մանում, 3. Գույլ-պարոշ Արարքիրում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.), 4. Մածնի պարոշ Արարքիրում և Էջմիածնում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.)։

Տախտակ XXII.

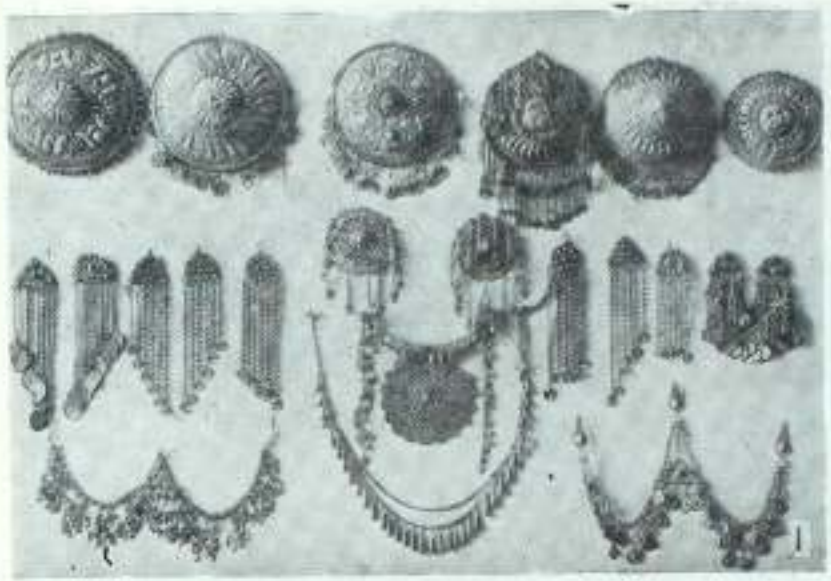
Հայկական ազգային տարազի ձևերը XIX դարում և XX դ. սկզբին. 1. Բարձր Հայքի կնոջ տարազ (Ախալցխայի փոփոխակ). 2. Գրունյաց կնոջ տարազ. 3. Վառպուրանքի կնոջ տարազ. 4. Գրիանի կնոջ տարազ. 5. Մասունքի տղայի տարազ. 6. Զեյթունցու տարազ.

Տախտակ XXIII.

Հայերի կրկնակոշիկներ. 1. Գրունյաց կանանց ոտնամանը. 2. Մարաղայի կանանց ոտնամանը. 3. Գրիանի կանանց ոտնամանը. 4. Ալաշկերտի կանանց ոտնամանը.

Տախտակ XXIV.

Գանձակի պեղումներ. 1. Գրիգորի, 2. Գրիգորի, 3. Գրիգորի, 4. Վասակի



Տախտակ XXV.

1. Կնոջ գլխի արծաթե թասիկներ, ոսկեքարշ կախիկներ, վզնոցներ և գլխակապերի զարդեր Արևմտահայաստանում, XIX դ., 2. Թանկարժեք կախիկներով մանյակ XIX դ.

Նկարիչ Ա. Գրիգորյան. «Գուսանները Լիրիզի Լիրիզ գյուղում», 1939 թ., բուրվագծագրություն

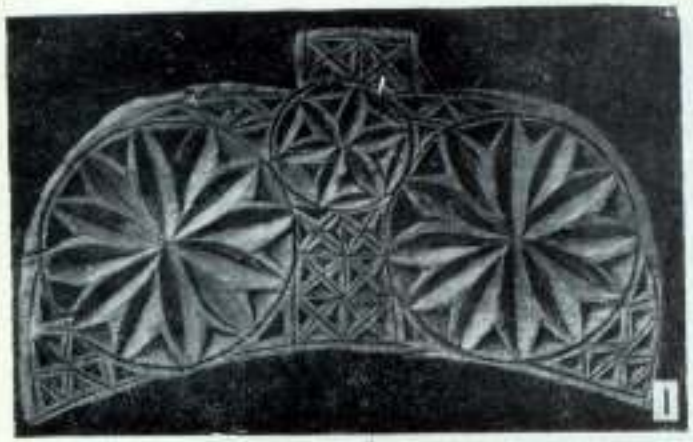
ՊԱՏՄ. XXVII

Նկարիչ Ս. Գրիգորյան. «Գուսանները Լիրիզի գյուղում», 1939 թ., բուրվագծագրություն

ՊԱՏՄ. XXVII

Տախտակ XXVIII.

Վարդավառի տոնակատարությունն ու զբոսաները Մարտունու շրջանի Վարդենիկ գյուղում, 1965 թ.։



Տախտակ XXIX.

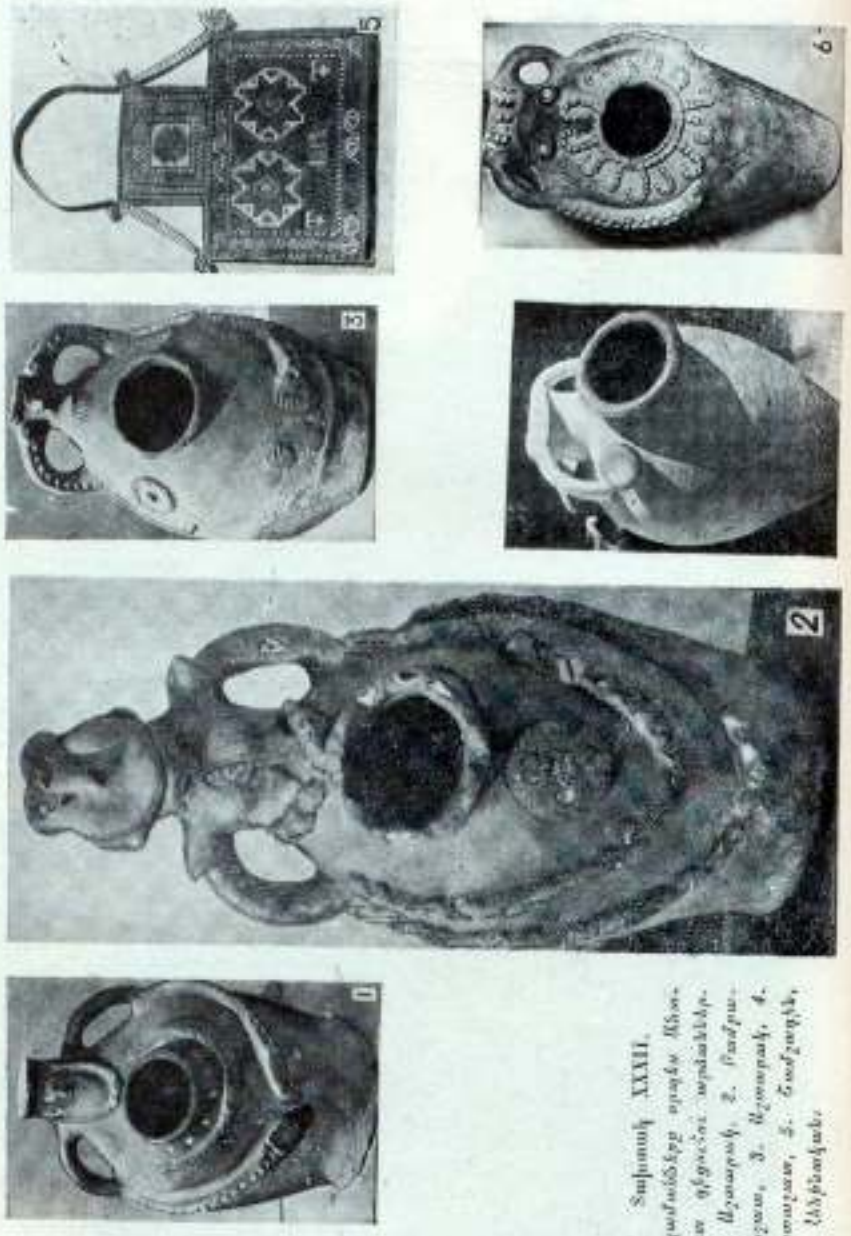
Գոգգագոտիներ՝ անհասներին կարծիքով չարամիտությունից ազատ պահելու համար։

Տախտակ XXX.

1. Բնության մեծագույն և հարության առեղծ ստեղծագործության Մկրտիչի քան ախաբյայաբքինների պատկերացումն, 2. Ամերիկացիներ Նուրին-Գուրպատրիկ, 3. Կանայք վարում են չորացած գետի հունը, որպեսզի անձրևն գա (Վայոց ձոր)։

Տախտակ XXXI.

Հայոց ասավանդությունը (Վանատուն), 1. Հարության-Զատկի գեղեցիկ տեսարանը, 2. Ադամ-Եվան Մկրտչի-Հիսուսի ոտքերի մոտ, 3. Ադամ-Եվան Մկրտչի-Հիսուսի գլխի մոտ, 4. Մարիամ-Հռիփսիմե։



Տախտակ XXXII.
Ագամանների տարբեր ձևեր։ Ամբողջ չափերն տրված են։
1. Ալտարի, 2. Շամբրամ, 3. Ալտարի, 4. Գրատարան, 5. Շամբարակ, 6. Ամանաձև։

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

«ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ» ԱՆԲԱԺԱԿԱՆԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Աղբյուրներ

Ա. Թ., Ընտանեկան կյանք և բարոյականությունն [Վարանդա] («Ազգագրական հանդես», II գիրք)։

Արովյան Խաչատուր, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. IV, Երևան, 1947։

Արովյան Խաչատուր, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. X, Երևան, 1961։

Արջեանց կաթողիկոսի Կենսագրություն, Պատմութիւն անցքի իրաց և նատոյ-Շահին, Վաղարշապատ, 1870։

Ազարանցեանց Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882։

Աբրահամյան Լ. Մատենագրական տեղեկություններ [Նուշու ամրոցի գավառի մասին]. («Ազգագրական հանդես», II գիրք)։

Ալլանվերդյան Հ. Հ., Ոլորիա կամ Զեյթուն, լեռնային ոգան ի Կիլիկիա. նկարագիր տեղական, կենսական, բանահիրական և լեզվաբանական, Կ. Պոլիս, 1884։

«Ազգագրական հանդես», խմբագրությամբ Ն. Հալայանի, I—XXVI գրքեր, Թիֆլիս, 1896—1917։

Անառյանների Հրաչյա և Արմենուհի, Հավուցածո պղտահայ սամկական տեղեր գրականության («Ազգագրական հանդես», IX գիրք)։

Առաքել Վարդապետի Դաւրիժեցւոյ, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896։

Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն Արիստակեայ վարդապետի Լաստիվերտցւոյ, Թիֆլիս, 1912։

Բարայան Լ. Պարգևատուների կրոնապաշտությունը («Ազգագրական հանդես», XVIII գիրք)։

Բարսեղյան-Մելիքյան Աստուշ, Ազգագրական և բանահյուսական տեսակ նյութեր (Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ու Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության բաժնի արխիվներ)։

Բենան (Ռենան Մովսիսյան), Բուլանիի կամ Հարբ գավառ («Ազգագրական հանդես», V—VI, գրքեր և առանձին հրատարակություն)։

Բժշկյան Մինաս, Ճնճղան գիտնականը որ է համառոտ տեղեկություն հարկաւոր գիտութեանց, ազգասական աբուսաց։ Ի պէտս ուսումնասէր մանկանց ի Հայր Մինաս վարդապետ Բժշկեան հրատարակեալ, լաւագիրութեամբ ազնուապատիւ ն. Ժնեվի Մխիթարայ, Վենետիկ, 1815, էջ 239—278։

Բժշկյան Մինաս, Հմտութիւն մանկանց ի պէտս ազնուագոյն հրան մանկան Ազգքանանան ի Հայր Մինաս վարդապետ Բժշկեան ի Մխիթարեան միաբանութենէ, բաժանեալ ի չորս մասունս, ի Վենետիկ, 1818, էջ 56—57, 79—96։

Բժշկյան Մինաս, Պատմութիւն Պանտոյի որ է Ենա ծով ստորագրեալ տեսան։

Մինաս վարդապետի Բժշկեան Տրապիզոնցւոյ ի Մխիթարեան միաբանութենէ, ի Վենետիկ, 1819, էջ 58—148։

Բժշկյան Մինաս, *Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան և յայլ կողմանս բնակեալ ի հայկազանց սիրելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին, ի Վենետիկ, 1830, էջ 96—97, 121—133, 156, 178—181, 195, 227, 244 են։*

Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց... Գրիգորի Տաթևացւոյն, Կ. Պոլիս, 1729։*

Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմեռան հատոր... Գրիգորի Տաթևացւոյն, Կ. Պոլիս, 1730։*

Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր... Գրիգորի Տաթևացւոյն, Կ. Պոլիս, 1741։*

Եզնկայ վարդապետի Կողբացւոյ *Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879։*

Եղիշէի *Պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձևացեացն օրինակի, Թիֆլիս, 1912։*

Զաքարեայ Սարկաւագի *Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1870։*

Զաքարիա Ագուլեցու *Օրագրություններ, Երևան, 1938։*

Թաղիադյան, *Ճանապարհորդութիւն Մեսրովբայ Դ. Թաղիադեանց վ. Ա. Սարկաւագի սրբոյ էջմիածնի ի Հայս, հ. առաջին, ի Կալկաթա, 1847։*

Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։*

Խրիմյան Մ., *Պապիկ և թոռնիկ, գրեց Հայոց Հայրիկ, գյուղական ժողովրդի թոռնիկներու համար, էջմիածին, 1894։*

Կալֆոկեցի, *Պետրոս վարդապետ Կալֆոկեցի, Ասիական ճանապարհորդություն ի հայրենիս, Կ. Պոլիս, 1881։*

Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961։*

Հակոբյան Հովհ. *Ուղեգրություններ, հ. Ա, ժգ-ժզ դար (1253—1582), Երևան, 1932 [Եվրոպացի ճանապարհորդների հաղորդումները հայերի մասին], էջ 16—214, 255—460։*

Հեթում *պատմիչ թաթարաց, Վենետիկ, 1842։*

Հ. Վ., Տղաբերք և կնունք [Վարանդա] (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», II գիրք)։

Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Տփխիս, 1904։*

Ճանիկյան Հ. Կ., *Հնութիւնք Ակնա, Թիֆլիս, 1895։*

Ճուլարտյան Ս., *Առածք ազգայինք. խմբագրյաց հ. Սիմոն վ. Ճուլարտյան, Վենետիկ, 1880։*

Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898։*

Մալխասյան Հովհ., *Հայ գեղջուկի ալբոմը («Ազգագրական հանդես», III և IV գրքեր)։*

Միրախորյան Մանուել Կ., *Նկարագրական ուղևորություն ի հայաբնակ գավառս Արևելյան Տաճկաստանի, մասն Ա, Կ. Պոլիս, 1884, մասն Բ, Կ. Պոլիս, 1885, մասն Գ, Կ. Պոլիս, 1885։*

Մխիթար Գոշ, *Առակներ, Երևան, 1951։*

Մխիթար Գոշի *Դատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880։*

Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն, Երևան, 1940։*

Մովսես Կաղանկատվացի, *Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ, Փարիզ, 1860։*

Մուրադյանց Հ.[ակոբ], *Համշենցի հայեր. ազգագրական նյութեր (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», IV—VI գրքեր)։*

Յակոբ Կարնեցի, *Տեղագիր Վերին Հայոց, յիշատակարան ԺԷ դարու, Վաղարշապատ, 1903։*

Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։*

Յովհան Մանդակունի, *Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ հայոց հայրապետի Ճառք, երկրորդ տպագրութիւն, ի Վենետիկ, յամի 1860։*

Հովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912.*

Նազարյանց Հովհաննես, *Նախապաշարմունք, հ. I, Տփխիս, 1878։*

Նազարյանց Հովհաննես, *Անեկդոտներ, հ. I, Տփխիս, 1876, հ. II, 1877։*

Նժդեհյանց Գրիգորիս, *Ալաշկերտի բանավոր գրականություն («Ազգագրական հանդես», V—VII, IX, XI—XIII, XVII—XVIII գրքեր)։*

Շահազիզ Երվանդ, *Նոր Նախիջևանը և նոր նախիջևանցիք («Ազգագրական հանդես», VII—IX գրքեր)։*

Շերենց Գեորգ Գ., *Վանա սազ, հավաքածույք Վասպուրականի ժողովրդական երգերի, հեքիաթների, առածների և հանելուկների (տեղական բարբառով), առաջին մաս, Թիֆլիս, 1885, երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899։*

Պրոկոպիոս Կեսարացի, *Բյուզանդական աղբյուրներ. Ա. Պրոկոպիոս Կեսարացի, թարգմանություն Հրաչ Բարթիկյանի, Երևան, 1967։*

Սարգսյանց վ. Արիստակես, *Պանդուխտ վանցին, նամակներ, երգեր, առածներ, առեղծվածներ, Կ. Պոլիս, 1875։*

Սեդրակյան Արիստակես վ., *Քնար մշեցվոց և վանեցվոյ, Վաղարշապատ, 1874.*

Սիմէօն Երեւանցի, *Ջամբռ գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն տեառոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873։*

Ստեփաննոսի Տարոնեցւոյ Ասողկան *«Պատմութիւն տիեզերական», ՍՊբ, 1885։*

Ստեփաննոս Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1911։*

Ստրաբոն, *Քաղեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1911։*

Սրվանձտյանց Գ., *Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, Կ. Պոլիս, 1874։*

Սրվանձտյանց Գ., *Մանանա, Կ. Պոլիս, 1876։*

Սրվանձտյանց Գ., *Թորոս Աղբար Հայաստանի ճամբորդ, մասն առաջին, Կ. Պոլիս, 1879, մասն երկրորդ, Կ. Պոլիս, 1884։*

Սրվանձտյանց Գ., *Համով-հոտով, Թիֆլիս, 1904։*

Տակիտոս Կ., *Քաղեց և լատիներենից թարգմանեց Պ. Սոտնիկյան, Երևան, 1941։*

Տեր-Աղեքսանդրյան Գեորգ, *Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, մասն Ա, Բանաստեղծություն, Թիֆլիս, 1886։*

Տեր-Հովհաննիսյան Հ., *Հիվանդություն և բժշկություն («Ազգագրական հանդես», II գիրք)։*

Տեր-Ղազարյանց Ղ., *[վարանդացի] տնտեսական դրություն. երկրագործություն, այգեգործություն, անասնապահություն, շերամապահություն, մեղվաբուծություն, ձկնորսություն, որսորդություն, արհեստներ, գործարանական արդյունաբերություն, առևտուրը գավառում («Ազգագրական հանդես», II գիրք)։*

Տեր-Մինասյան Վահան, *Անգիր դպրություն և առակք, հատոր առաջին, Կ. Պոլիս, 1893, հ. Բ, 1893։*

Տեր-Սարգսեանց Երեմիա (Տեվկանց), *Տոհմային հիշատակարան, գիրք ա և բ, Վարագ, 1881 (Մատենադարան, № 4184 ձեռագիր)։*

Ուխտանես եպիսկոպոս, *Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871։*

Փավստոս Բուզանդ, *Մատենագրութիւն նախնեաց, Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատ-*

մութիւն հայոց ի չորս դպրութիւնս, ի Վենետիկ, 1832. տե՛ս նաև նույնի աշխարհաբար թարգմանությունը, 1947։
Քաչբերունի, Հայկական սովորություններ («Փորձ» ամսագիր, 1879, № 10, 1881, № 5—6, «Ազգագրական հանդես», VII—IX գրքերը)։
Քսենոփոն, Անաբասիս, թարգմանությունը Սիմոն Կրկյաշարյանի. Երևան, 1970։ (տե՛ս նաև Հակ. Մանանդյանի «Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության» Ա հատորի հավելվածը, ուր զետեղված են Քսենոփոնի «Անաբասիս»-ից և «Կիրոպեդիա»-ից հայերին վերաբերող հատվածների թարգմանությունները)։
Геродот, История в девяти книгах, Москва, 1886 (кн. VII, гл. 73). Позорище старинных и смешных обрядов при брако-сочетаниях разных чужеземных и в России обитающих народов и при том нечто о холостых и женатых, СПб, 1797.

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ատրպետ, Եզան պաշտամունքը («Ազգագրական հանդես», XVIII գիրք)։
Բդոյան Վ. Հ., Ազգագրություն [Խորհրդահայ ազգագրության հիմնադրումը] («Հայագիտությունը 50 տարում», պրակ առաջին, Երևան, 1971)։
Բդոյան Վ. Հ., Գարեգին Սրվանձտյանը որպես ազգագրագետ («Էջմիածին», 1946, № 1)։ Հայկական ՍՍՀ պետական պատմական թանգարանը («Էջմիածին», 1947, № 7—8)։
Թաղիադյան Մ., Դիցաբանություն արար Մեսրովբ Դավթյան Թաղիադյանց սարկավագ սրբո Էջմիածնի, Կալկաթա, 1830։
Թառայանց Ս., Հայ ժողովրդի արհեստագործությունը. գյուղական ընտանիքի արհեստագործությունը. վարպետի արհեստագործությունը. վարձկան արհեստավոր. գումարտեր արհեստավոր. համքարությունը («Ազգագրական հանդես», III գիրք)։
Ինճիճյան Ղ., Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի տն. Հ. Ղուկաս աթոռակալ վարդապետի Ինճիճեան, հատոր երկրորդ, Վենետիկ, 1833, էջ 235—403։
Ինճիճյան Ղ., Ազգասէր ճառ ասացեալ ի փոյթ յորդորանաց՝ յընտելութիւն սիրոյ ազգի, և ի զգուշութիւն նորին ընդդիմակցած ախտիցն հակառակաց..., Վենետիկ, 1815, էջ 29—30։
Իփեկյան Գ., Քավոր («Ազգագրական հանդես», XXIV գիրք)։
Լալայան Երվանդ, Կոտայք. հաշվետվություն («Տեղեկագիր գիտության և արվեստի», Երևան, 1927, № 2)։
Լիսիցյան Ստ., Պատմական ակնարկ (թանգարանի ստեղծման մասին) (Պատմ. պետ. թանգարանի արխիվ, № 97)։
Խալաթյանց Գր., Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների, Մոսկվա, 1887։
Խրիմյան Մ., Դրախտի ընտանիք. երկասիրյաց Խրիմյան Հայրիկ ի պետս հայոց ընտանյաց..., Կ. Պոլիս, 1876։
Կոստանյան Կարապետ, Պոույգ և տուայր («Ազգագրական հանդես», XIII գիրք)։
Հացունի Վարդան վ., Ճաշեր և խնճույք հին Հայաստանի մեջ, Վենետիկ, 1912։
Հացունի Վարդան վ., Դաստիարակությունն հին հայոց քով, Վենետիկ, 1923։

Հացունի Վարդան վ., Պատմություն հայ հին տարազին, Վենետիկ, 1923։
Հացունի Վարդան վ., Հայուհին պատմության առջև, Վենետիկ, 1936։
Ղլտճյան Արսեն, Հայ հին իրավունքը. առաջաբան. հայկական ընտանիքի կազմակերպությունը. հայկական տանուտիրությունը. հայկական տանուտիրության աշխարհիկ և հոգևոր տարրերը. օտարի միջոցով իր սեփական կնոջից ժառանգ հարուցանելու սովորությունը. մնիթեսայություն, որդեգրություն. ամուսնական իրավունք. ամուսնությունն ու հայոց եկեղեցին. հայերի միակին լինելն ու բազմակնության սովորությունները. առևանգման միջոցով ամուսնություն. գնման միջոցով և դասակարգային ամուսնություն. ազգակցություն և խնամիություն. ընտանիքի մեջ ամուսինների իրավական դիրքը. կուսություն. մանկահասակների նշանադրություն և ամուսնություն («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIV գրքեր)։
Մանանդյան Հակոբ, Ֆեոդալիզմը Հին Հայաստանում, Երևան, 1934։
Մելիք-Փաշայան Կ., Երվանդ Լալայան (ՊԲՀ, 1964, № 3), նույնի՝ Ստեփան Լիսիցյան, (ՊԲՀ, 1965, № 4). Սահակ Մովսիսյան-Բենսե (ՊԲՀ, 1968, № 2). Սովետահայ ազգագրության անցած ուղին («Լրաբեր», 1968, № 11)։
Սամուելյան Խաչիկ, Արյան վրեժ և փրկանք («Ազգագրական հանդես», X գիրք). նույնի՝ Հին հայոց իրավունքը և նրա հետազոտության մեթոդը («Ազգ. հանդես», XI գիրք). Առևանգմամբ և գնմամբ ամուսնություն («Ազգագրական հանդես», XII գիրք). Հայ ընտանեկան պաշտամունք («Ազգագրական հանդես», XII—XIV գրքեր). Հայոց ժառանգական իրավունքը (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», XV—XVI գրքեր). Մայրական իրավունքը («Ազգագրական հանդես», XVII, XXI գրքեր). Ֆոլկլորի միջազգային դաշնակցություն («Ազգագրական հանդես», XXI գիրք). Սիմբոլը հայ սովորություններում («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIII գրքեր)։
Վարդումյան Դ. Ս., Ազգագրություն [հայ ազգագրությունը խորհրդային շրջանում] (ՊԲՀ, 1970, № 4)։
Փափազյան Վ., Հայ բոշաներ (ազգագրական ուսումնասիրություն), («Ազգագրական հանդես», III—IV գրքեր)։
Քալանթար Ա., Կաթնային արդյունքներ («Ազգագրական հանդես», IV գիրք)։
Օղաբաշյան Ա., Խաչիկ Սամուելյանը ազգագրագետ («Տեղեկագիր» հաս. գիտ., № 11, 1958)։

«ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Աբրահամ Կաթողիկոսի Կրետացւոյ Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870։
Ագաթանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882։
Առաքել Վարդապետի Դաւրիժեցւոյ Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896։
Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն Արիստակեայ վ. Լաստիվերտցւոյ, Թիֆլիս, 1912։
Բդոյան Վ., Հայ ժողովրդական խաղեր, I, Երևան, 1963։
Դիրք վաստակոց, Վենետիկ, 1877։
Եզեկայ Վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879։

Եղիշէ, *Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912։*
Եփրեմ, *Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնք, հ. IV, Վենետիկ, 1836։*
Զաքարեայ Սարկաւագի *Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870։*
Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից, Երևան, 1957։
Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։*
Թուրքական աղբյուրները *Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961։*
Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961։*
Կոստանյան Կարապետ, *Վիմական տարեգիր, ՍՊբ, 1913։*
Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն Հայոց, Տփխիս, 1904։*
Մաեր ժամանակագրություններ, II, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956։
Մատթէոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898։*
Մխիթար Գոշ, *Առակներ, Երևան, 1951։*
Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն, Երևան, 1940։*
Մովսես Կաղանկատվացի, *Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ, Փարիզ, 1860։*
Յակոբ Կարնեցի, *Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ԺԷ դարու, Վաղարշապատ, 1903։*
Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912։*
Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։*
Յովհան Մանդակունի, *Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ Ճառք, Վենետիկ, 1860։*
Ներսես Շնորհալի, *Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ, Երուսաղեմ, 1871։*
Սիմէօն Երեւանցի, *Ջամբռ գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873։*
Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան, *Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊբ, 1885։*
Ստեփաննոս Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1911։*
Ստեփանոս, *Քաղեց և թարգմանեց Հր. Աճառյան, Երևան, 1940։*
Սրապյան Արմենուհի, *Հովհաննես Երզնկացի, Երևան, 1958։*
Փաւստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832։*
Քսենոփոն, *Անաբասիս..., Երևան, 1970։*

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Ֆ., *Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1948։*
Լենին Վ. Ի., *Երկեր, հ. 3, Երևան, 1947։*
Ալիշան, *Շիրակ. տեղագրություն պատկերացուցց. հավաքեաց հ. Ղևոնդ վ. Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1881։*
Բդոյան Վ., *Շարացան սիստեմը Վանա լճի ավազանում (ՊԲՀ, 1964, № 1)։*
Զափանցյան Գր., *Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940։*
Ռեկլյու Էլիզե, *Ռուսական Հայաստան կամ Արաքսի ավազանը, Ուրմիա լիճ և Առաջավոր Ասիա, Վաղարշապատ, 1890։*
Սարգսյան Ս. Հ., *Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Երևան, 1967։*

Арутюнян Н. В., Земледелие и скотоводство Урарту, Ереван, 1964.
Гуммель Я. И., К проблеме археопатаники Закавказья, т. I («Сообщения Груз. фил. академ. наук», I, № 10, 1940).
Лисициан Ст., Армянская этнография за 15 лет (СЭ, 1936, № 4—5).
Мартиросян А. А., Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964.
Меликсет-Беков Л., Армянский этнограф-археолог *(Եր. Լալայանի գործունեության մասին)* (СЭ, 1936, № 4—5)
Мкртумян Ю. И., Некоторые формы сообществ в армянской деревне *(ՊԲՀ, 1967, № 4)*.
Пиотровский Б. Б., Ванское царство, Москва, 1959.
Пиотровский Б. Б., Развитие скотоводства в древнейшем Закавказье (СА, XXIII, 1955).

«ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Աբովյան Խ., *Երկեր, հ. X, Երևան, 1961։*
Աբրահամ Կաթողիկոսի Կրետացւոյ *Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870։*
Ագաթանգեղայ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882։*
Առաքել Դավրիժեցի, *Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դաւրիժեցւոյ, Վաղարշապատ, 1896։*
Արիստակեայ վ. Լաստիվերտցւոյ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912։*
Եղիշէ, *Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912։*
Զաքարիա Ագուլեցու *Օրագրությունը, Երևան, 1938։*
Զաքարեայ Սարկաւագի *Պատմագրութիւն, Բ, Գ հատորներ, Վաղարշապատ, 1870։*
Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։*
Թուրքական աղբյուրները *Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961։*
Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961։*
Հայկական մանրանկարչություն, Երևան, 1967։
Զեռագրեր Մաշտոցի անվան մատենադարանի, *№№ 184, 198, 206, 349, 3722, 5472։*
Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Տփխիս, 1904։*
Մովսես Կաղանկատվացի, *Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ, Փարիզ, 1860։*
Յակոբ Կարնեցի, *Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ԺԷ դարու, Վաղարշապատ, 1903։*
Յովհաննու Դարդելի *Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊբ, 1891։*
Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912։*
Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։*
Յովհաննու Մանդակունւոյ *Ճառք, Վենետիկ, 1860։*
Ներսես Շնորհալի, *Ընդհանրական թուղթք Ներսիսի Շնորհալւոյ, Երուսաղեմ, 1871։*
Սեբեոս, *Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն, Թիֆլիս, 1912։*
Սիմէօն Երեւանցի, *Ջամբռ, Վաղարշապատ, 1873։*
Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան *Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊբ, 1885։*

Ստեփաննոս Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1911։*
Սրապյան Արմենուհի, *Հովհաննես Երզնկացի, Երևան, 1958։*
Ուխտանէս Եպիսկոպոս, *Պատմութիւն հայոց, Ա և Բ, Վաղարշապատ, 1871։*
Փաւստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832։*

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Առաքելյան Բարկեն, *Քաղաքները և արհեստները, հ. Ա, 1958, հ. Բ, 1864, Երևան։*
Աբրահամյան Վ. Ա., *Հայ համքարությունները Անդրկովկասի քաղաքներում, Երևան, 1971։*
Թորամանյան Թորոս, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Բ, 1948։*
Պատրիկ Առաքել, *Հայկական տարազ, հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, Երևան, 1967։*
Վարդանյան Սողոմոն, *Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետություն, Երևան, 1959։*
Ахвердов Ю. Ф., Тифлисские амкары, Тифлис, 1883.
Егиазаров С. А., Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. II, городские цехи. Организация, внутреннее управление Закавказских амкаров. Казань, 1891.
Марр Н. Я., Ани, Москва, 1934.
Пиотровский Б. Б., Ванское царство, Москва, 1959.

«ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿՆՆՅԱՂ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Աբրահամ կաթողիկոսի Կրետացւոյ, *Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870։*
Ագաթանգեղայ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882։*
«Ազգագրական հանդես», *I, V։*
Առաքել Դավրիժեցի, *Պատմութիւն Առաքել վ. Դավրիժեցւոյ, Վաղարշապատ, 1896։*
Արիստակեայ վ. Լաստիվերտցւոյ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912։*
Աւետարան ըստ Ղուկասու, *գլ. ԺԲ, 42—45։*
Բդոյան Վ., *Հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների նկարագիր, գրանցված 14-րդ դարում («Բանբեր Մատենադարանի», 1956, № 3)։*
Բդոյան Վ., *Խաղեր, I, Երևան, 1963։*
Բենսե, *Բուլանըխ կամ Հարք գավառ («Ազգագրական հանդես», V գիրք)։*
Եղիշէ, *Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912։*
Զաքարիա Ագուլեցու *Օրագրությունը, Երևան, 1938։*
Զաքարեայ Սարկաւագի *Պատմագրութիւն, հ. Բ, Վաղարշապատ, 1870։*
Էջեր *հայ միջնադարյան արձակից, խմբագրությամբ և առաջաբանով Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1957։*
Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։*
Թուրքական աղբյուրներ *Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961։*
Լալայան Ե., *Ջավախք («Ազգագրական հանդես», I, II գրքեր)։*
Լալայան Ե., *Վարանդա («Ազգագրական հանդես», II գիրք)։*

Լալայան Ե., *Վայոց ձոր («Ազգագրական հանդես», XIII գիրք)։*
Լալայան Ե., *Բորչալուի գավառ («Ազգագր. հանդ.», IX գիրք)։*
Լալայան Ե., *Գանձակի գավառ («Ազգագրական հանդես», VI գիրք)։*
Լալայան Ե., *Զանգեզուր («Ազգագր. հանդես», IV գիրք)։*
Լրագրեր, *«Արևելք», Կ. Պոլիս, 1908, № 6761, 6764, «Բյուզանդիոն», Կ. Պոլիս, 1898, № 430։ «Հորիզոն», Թիֆլիս, 1913, № 55, 1920, № 20։ «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1897, № 51։ «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1873, № 44, 1881, № 68. 1883, № 18, 24։ «Մշակ», Թիֆլիս, 1893, № 15. 1901, № 49. 1903, № 217. 1904, № 64. 1912, № 17։ «Մուրճ», Թիֆլիս, 1901, № 10. «Նոր-Դար», Թիֆլիս, 1885, № 27, 87. 1886, № 56, 146. 1887, № 3, 30, 99, 207. 1888, № 4, 8, 87, 167. 1890, № 20, 116, 127, 137, 207. 1891, № 17, 155, 156. 1893, № 120. 1894, № 213, 214. 1895, № 150. 1896, № 187. 1899, № 163, 1903, № 189, 190։*
Կալվածագրեր, *պրակ I, կազմեց Հար. Աբրահամյան, Երևան, 1941։*
Կանոնագիրք հայոց, *հ. Ա, աշխատասիրությամբ՝ Վազգեն Հակոբյանի, Երևան, 1964։*
Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961։*
Կուն. Ն. Ա., *Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, 1956,*
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, *հ. III, կազմեց Ա. Մ. Նազինյան, Երևան, 1962.*
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, *հ. II, կազմեց Ա. Մ. Նազինյան, Երևան, 1959։*
Հովսեփյան Դ., *Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1893։*
Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Տփխիս, 1904։*
Միրախորյան Մ. Կ., *Նկարագրական ուղևորություն, Կ. Պոլիս, 1885։*
Մխիթար Դոշ, *Առակներ, Երևան, 1951։*
Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն, գիրք Բ, գլ. Ը։*
Մովսես Կաղանկատվացի, *Պատմութիւն Ադուանից, Փարիզ, 1860։*
Յովհաննու Դարդելի, *Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊբ, 1891։*
Յովհաննու կաթ. Դրասխանակերտցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912։*
Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։*
Յովհաննու Մանդակունւոյ *Ճառք, Վենետիկ, 1860։*
Պեյլերյան Ա. Կ., *Գեղչկական հարսանիք ի Հայաստան, Կ. Պոլիս, 1870։*
Պրոկոպիոս Կեսարացի, *Բյուզ. աղբյուրներ, Երևան, 1967։*
Սասնա Ծռեր, *հ. Ա, Երևան, 1936։*
Սեբէոս, *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912։*
Սիմէօն Երեւանցի, *Ջամբռ, Վաղարշապատ, 1873։*
Սմբատ Սպարապետ *(Գունդստաբլ), Դատաստանագիրք, հոդված ՃԶ։*
Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան *Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊբ, 1885։*
Ստեփաննոս Օրբելեան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911։*
Սրվանձտյանց Գ., *Գրոց ու բրոց..., Կ. Պոլիս, 1874։*
Ուխտանես Եպիսկոպոս, *Պատմութիւն հայոց, Ա, Վաղարշապատ, 1871։*
Փաւստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832։*
Свадебные обряды у ахалцихских армян («Этнографическое обозрение», 1889, № 1).

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Ֆ., *Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1948։*

18—899

Աղոյան Ա. Գ., *Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջնադարյան օրենքներում (ՊԲՀ, 1964, № 3)։*
Ալիշան, *Շիրակ, Վենետիկ, 1881։*
Անառյան Հ., *Անձնանունների բառարան, Ա, Երևան, 1942։*
Անառյան Հ., *Հրմատական բառարան, Բ, Դ հատորներ։*
Բդոյան Վ., *Կոլտնտեսային ընտանեկան հարաբերություններ («Տեղեկագիր» հաս. գիտ., Երևան, 1956, № 7)։*
Ինճիճյան Ղ., *Հնախոսութիւն..., հ. Բ, Վենետիկ, 1835։*
Իփեկյան Դ., *Քավոր («Ազգագրական հանդես», XXIV գիրք)։*
Լալայան Ե., *Միսական կարգերը հայոց մեջ, Ա պրակ, Թիֆլիս, 1913։*
Կանանյանց Յոհան, *Մերձամուսնությունը և բազմակնությունը քրիստոնյա Հայաստանում («Արարատ», 1917, № 8)։*
Հակոբյան Ս. Ե., *Սոցիալական հարաբերությունների արտացոլումը «Կանոնագիրք հայոց»-ում), ՊԲՀ, 1966, № 4)։*
Մանանդյան Հակոբ, *Տիգրան Բ և Հռոմը, Երևան, 1940։*
Սամուելյան Խ., *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. III, Երևան, 1941։*
Վարդումյան Դ., Կարապետյան Է., *Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը, Երևան, 1963։*
Бдоян В., Кровнородственный «азг» и родственные отношения у армян (СЭ, 1952, № 1).
Карапетян Э. Т., Родственная группа «азг» у армян, Ереван, 1966.
Карапетян Э. Т., Об одном персонаже армянской свадьбы (ПБЖ 1965, № 2).
Косвен М. О., Этнография и история Кавказа, Москва, 1961.
Лисициан Србуи, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, 1958.

«ՀՈԴԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Ագաթանգեղայ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882։*
«Ազգագրական հանդես», *I—XXVI գրքեր։*
Անանիայի Շիրակացւոյ *Մնացորդք բանից, ՍՊբ, 1877։*
Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն և տոմար, Երևան, 1940։*
Առաքել վ. Դավրիժեցի, *Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896։*
Արիստակեայ վ. Լաստիվերտցւոյ *Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912։*
«Բազմավէպ», *հանդես, 1883։*
Եզնիկայ վ. Կողբացւոյ *Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879։*
Զաքարիա Ագուլեցու *Օրագրությունը, Երևան, 1938։*
Զաքարեայ Սարկաւագի *Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870։*
Թովմա Արծրունի, *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։*
Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961։*
Կուն Ն. Ա., *Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, 1956։*
Հովսեփյան Գ., *Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892։*
Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն հայոց, Տփխիս, 1904։*
Մխիթար Գոշ, *Առակներ, Երևան, 1951։*
Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն, Երևան, 1940։*

Մովսես Կաղանկատվացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Փարիզ, 1860։*
Յովհան Մամիկոնեան, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։*
Յովհան Մանդակունի, *Ճառք, Վենետիկ, 1860։*
Եղիսիի Շնորհալւոյ *Ընդհանրական թուղթք, Երուսաղեմ, 1871։*
Շերենց Գեորգ Գ., *Վանա սազ, Ա, Թիֆլիս, 1885։*
Պողոսյան Պերճ, *Հացի խնդիր։*
Սասնա ծռեր, *հ. Բ, I մաս, Երևան, 1951։*
Ստեփանոս Օրբելեան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911։*
Սուրաբոն, *Քաղվեց և թարգմանեց Հ. Անառյան, Երևան, 1940։*
Սրվանձտյանց Գ. վ., *Գրոց ու բրոց..., Կ. Պոլիս, 1874։*
Ուխտանես եպիսկոպոս, *Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871։*
Փաւստոս Բուզանդ, *Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832։*

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ֆ. Էնգելս, *Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը (Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Ընտիր երկեր երկու հատորում, հ. II, Երևան, 1950)։*
Արեղյան Մ., *Ազգային վեպը («Մուրճ», 1890, № 1)։*
Արեղյան Մ., *Երկեր, Ա, Երևան, 1966։*
Արեղյան Մ., *Վիշապներ կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941։*
Ալիշան Ղևոնդ, *Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 189։։*
Ալիշան Ղևոնդ, *Այրարատ, Վենետիկ, 1890։*
Անառյան Հր., *Անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Ե, 1962։*
Առաքելյան Ա. Գ., *Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 52—92։*
Ավդալբեգյան Թ., *Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, և Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1969։*
Բարսեղյան Լ., *Ուշ բրոնզե էպոխայի մի քանի նորահայտ պաշտամունքային հուշարձաններ (ՊԲՀ, 1962, № 3)։*
Բդոյան Վ., *Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ, Երևան, 1950։*
Բդոյան Վ., *Հայ ժողովրդական խաղեր, I, Երևան, 1963։*
Բդոյան Վ., *Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972։*
Դարագաշյան Ա. Մ., *Քննական պատմություն հայոց, Ա, Թիֆլիս, 1895։*
Դելզեր Հենրիկոս, *Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1897։*
Գրիգորյան Գրիգոր Ա., *Հայ ժողովրդական բանահյուսություն, Երևան, 1967։*
Կոստանյան Կ., *Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879։*
Ղափանցյան Գր., *Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940։*
Ղաֆադարյան Կ. Գ., *Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հեթանոսական մեհյանի մասին (ՊԲՀ, 1966, № 2)։*
Մելիք-Փաշայան Կ., *Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963։*
Մելիք-Օհանջանյան Կ. Մ., *Միթրա-Միհրի արբանյակներն ու գործակալները («Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք առաջին, Երևան, 1946)։*
Մնացականյան Հ., *Արևապաշտության հետքերը հին Հայաստանում ըստ բրոնզե*

պեղածո իրերի («Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի», հ. I, Երևան, 1948)։
Սամուելյան Խ., *Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. I, Երևան, 1931,*
Սարգիսյան Բ., *Ագաթանգեղոս և յուր բազմադարյան գաղտնիքն, Վենետիկ, 1890*
Սարգսյան Գ. Խ., *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966։*
Капанцян Г., Хеттские боги у армян *(«Երևանի պետական համալսարանի գիտական աշխատություններ», XIV)։*
Лисициан Србуи, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, 1958.
Лисициан Србуи, Запись движения («кинетография»), Изд-во «Искусство», 1940.
Народы Кавказа, т. II, Москва, 1962, стр. 551—601.
Тревер К. В., Очерки по истории культуры древней Армении, Москва, 1953.
Халатянц Г., Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского Москва, 1896.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ

Արեղյան Մ. *217, 222—227, 234—237, 275*
Արովյան Խ. *14, 15, 19, 21, 78, 83, 265, 271*
Աբրահամ Կրետացի *6, 68, 265, 269, 271, 272*
Աբրահամյան Հ. *273*
Աբրահամյան Վ. Ա. *57, 272*
Ագաթանգեղոս *6, 20, 33, 38, 40, 47, 48, 49, 119, 197, 198, 200, 202, 216, 217, 218, 221, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 265, 269, 271, 272, 274, 276*
Ադոյան Ա. Գ. *274*
Աթաբեգյան Լ. *25, 265*
Աթանաս Աղեքսանդրիացի *176*
Ալավերդյան Հակոբ *20*
Ալիշան Ղ. *21, 205, 206, 217, 222, 223, 224, 228, 229, 231, 270, 274, 275*
Ալավերդյան Հ. Հ. *265*
Ախվերդյան Գ. *21*
Ախվերդով Յու. Փ. *57, 272*
Աղնկյան Ռազմիկ *250*
Անառյան Արմենուհի *25, 265*
Անառյան Հր. *25, 124, 160, 220, 265, 267, 270, 274, 275*
Այվազ *120*
Անանիա Շիրակացի *207, 226, 274*
Անբառամ *19*
Անջիոլելլո Ջիովան Մարիա *10*
Անտիոքոս Առաջին *117, 227*
Անտոնիոս զորավար *51, 218*
Աշոտ արքա *177*
Աշոտ իշխան *173*
Աշոտ Շահնշահ *156*
Առաքել Դավրիժեցի *6, 34, 43, 63, 69, 70, 88, 120, 135, 156, 265, 269, 271, 272, 274*
Առաքելյան Ա. Գ. *275*
Առաքելյան Բարկեն *57, 272*
Ասողիկ, *տե՛ս Ստեփաննոս Տարոնեցի*
Ասուդ *223*
Ասուրի զորավար *198*
Ավդալբեգյան Թ. *228, 275*
Ատրպետ *268*
Արիստակես Լաստիվերցի *6, 33, 89, 98, 119, 156, 265, 269, 271, 272, 274*
Արմոգ *160*
Արշակ Առաջին *217*
Արշակ Երկրորդ *70, 135, 159, 173, 174, 208, 210*
Արտաշես Առաջին *33, 53, 217, 221, 222*
Արտաշես Երկրորդ *216, 223, 230, 232*
Արտաշիր թագավոր *206*
Արտավազդ թագավոր *51*

Բաբայան Լ. *265*
Բագամ *160*
Բախշենց Հայրապետ *156*
Բարբարո Ջոզեֆա *10*
Բարթիկյան Հր. *267*
Բարսեղ Կեսարացի *159*
Բարսեղյան Լ. *275*
Բարսեղյան-Մելիքյան Արտ. *26, 27, 265*
Բդոյան Վ. *268, 269, 270, 272, 274, 275*
Բենսե (Սահակ Մովսիսյան) *25, 145, 265, 269, 272*
Բժշկյան Մինաս *12, 13, 265, 266*

Գազրշենց Անդրիաս *156*
Գարագաշյան Ա. Մ. *237, 275*

Գելզեր Հենրիկոս 275
Գելցեր Հ. 227
Գնել իշխան 159, 173, 174
Գրիգոր Լուսավորիչ 118, 176, 199, 200, 202, 218, 219, 224, 227
Գրիգոր Մագիստրոս 204
Գրիգոր Նարեկացի 224
Գրիգոր Տաթևացի 6, 226
Գրիգորյան Գ. Գ. 275
Գումմել Յա. Ի. 271
Դավիթ Ալավկա 204
Դարեհ Վշտասպյան 216

Եզնիկ Կողբացի 40, 43, 47, 200, 203, 205—210, 222, 266, 269, 274
Եղիազարյան Հ. 68
Եղիազարով Ս. Ա. 57, 272
Եղիշե 40, 69, 87, 88, 89, 159, 266, 270, 271, 272
Եփրեմ 270

Զարեհ 170
Զաքարե զորավար 173
Զաքարիա Ագուլեցի 69, 120, 175, 266, 271, 272, 274
Զաքարիա Սարկավագ 67, 69, 70, 89. 98, 119, 134, 135, 266, 270, 271, 272, 274
Զաքարիա Սպասալար 8
Զաքարիա Քանաքեռցի, տե՛ս Զաքարիա Սարկավագ
Զենոն Կատերինո 10

Էնգելս Ֆ. 35, 123, 127, 139, 214, 270, 273, 275

Թադևոսյան Արամ 245
Թադիադյան Մ. 15, 266, 268
Թառայանց Ս. 25, 268
Թեմուրճյան Վ. 57
Թովմա Արծրունի 6, 33, 67, 97, 173, 177, 178, 216. 266, 270, 271, 272, 274
Թորամանյան Թ. 27, 67, 250, 272
Թումանյան Հովհ. 26

Ինճիճյան Ղ. 11, 12, 268, 274

Խաչակյան Ավ. 252
Խիկյան Գ. 151, 268, 274

Կալայան Եր. 23, 24, 26, 27, 103, 142, 143, 145, 148, 149, 161, 165, 166, 170, 200, 265, 268, 269, 271—274
Կանսերև 245
Կենգբեմուր 204
Կենին Վ. Ի. 54, 270
Կիպարիտ իշխան 177
Կիսիցյան Ստեփան 27, 28, 268, 269, 271
Կիսիցյան Սրբուհի 177, 184, 274, 276
Կոռն արքա 173, 178

Խալաթյանց Գր. 22, 237, 268, 276
Խաչիկ կաթողիկոս 156
Խրիմյան Մ. 16, 21, 27, 268

Կանայանց Ստ. 133, 274
Կարապետյան Է. Տ. 274
Կիրակոս Գանձակեցի 6, 33, 67, 70, 119, 159, 178. 199, 266, 270, 271, 273, 274
Կլավիխո Ռոյ Գոնցալենց 9, 10
Կղեմես Աղեքսանդրիացի 218
Կյուրոս 96, 120, 121
Կոնտարինի Ամբրոսիո 10
Կոսվեն Մ. Օ. 151, 274
Կոստանյան Կ. 221, 230, 231, 233, 268, 270, 275
Կորյուն 178
Կրկյաշարյան Ս. 268
Կուն Ն. Ա. 273, 274

Հակոբ Կարնեցի 39, 69, 266, 270, 271
Հակոբ Մծբնեցի 200
Հակոբյան Հովհ. 266
Հակոբյան Ս. Ե. 274
Հակոբյան Վ. Ա. 270, 273
Հակոբջան 119, 120
Հարությունյան Ն. Վ. 271
Հացունի Վարդան 8, 268, 269
Համստեսուզեն 15

Հերոդոտ 4, 220, 268
Հերոդոտ պատմիչ 5, 6, 266
Հովհան Մանդակունի 6, 33, 38, 43, 167, 172, 177, 207, 208, 267, 270, 271, 273, 275
Հովհան Մամիկոնյան 6, 67, 69, 87, 98, 118, 119, 172, 175, 199, 200, 204, 206, 210, 267, 270, 271, 275
Հովհան Օձնեցի 6, 118
Հովհաննես Դարդելի 271, 273
Հովհաննես Դրասխանակերտցի 33, 38, 40, 47, 48, 177, 267, 270, 271, 273
Հովհաննես Երզնկացի 34, 43, 270
Հովհաննես Իմաստասեր 209
Հովսեփյան Գ. 273, 274
Հրանույշ 156
Հուսիկ կաթողիկոս 159
Հուստինիանոս կայսր 121, 122, 123

Ղազար Փարպեցի 6, 38, 47, 68, 89, 98, 119, 174, 178, 206, 208, 266, 271, 273, 274
Ղափանցյան Գր. 217, 220, 226, 228, 236, 270, 275, 276
Ղաֆադարյան Կ. Գ. 275
Ղլտճյան Արսեն 269

Ճանիկյան Հ. Կ. 21
Ճուլարտյան Ս. 266

Մաժան 216, 232
Մալխասյան Հովհ. 24, 266
Մալխասյանց Ստ. 97, 147, 237
Մանանդյան Հ. 268, 274
Մանկու խան 8
Մառ Ն. Յա. 272
Մատթեոս Ուռհայեցի 40, 47, 266, 270
Մար-Արաս 234, 235
Մարգար 129
Մարիամ 120
Մարկո Պոլո 9
Մարտիրոսյան Հ. Ա. 271
Մարֆա Կ. 214, 275
Մարֆվարտ 235
Մելիք-Փաշայան Կ. 28, 169, 275
Մելիք-Օհանջանյան Կ. 229, 272, 275
Մելիքսեթ-Բեկ Լ. 28, 271
Մեսրոպ Մաշտոց 178
Միհրան զորավար 167
Միրախորյան Մ. Կ. 20, 266, 273
Միքայել եպիսկոպոս 157
Մխիթար Ապարանցի 204
Մխիթար Գոշ 6, 33, 39, 40, 48, 209, 266, 270, 273, 274
Մկրտումյան Յու. Ի. 271
Մնացականյան Հ. 275
Մովսես Խորենացի 6, 20, 53, 134, 177, 197, 205, 217, 218, 222, 223, 225, 227, 229, 232, 234, 235, 236, 266, 270, 273, 274, 276
Մովսես Կաղանկատվացի 6, 88, 135, 207, 266, 270, 271, 273, 275
Մորգան Ժակ 48—49
Մուշեղ զորավար 167
Մուրադյանց Հ. 25, 167, 266

Նազարյանց Հովհ. 21, 267
Նազինյան Ա. Մ. 273
Նատր-Շահ 265, 269, 271, 272
Ներսես Մեծ 159, 174, 175, 199
Ներսես Շնորհալի 33, 204, 208, 270, 275
Նժդեհյանց Գր. 25, 267
Շահազիզ Երվանդ 25, 267
Շապուհ արքա 197, 199
Շերենց Գեորգ Գ. 20, 267, 275

Ջամշյան Մ. 220

Պապ թագավոր 167
Պատրիկ Առաքել 100, 272
Պարրոտ Ֆ. 15
Պլյլերյան Ա. Կ. 273
Պետրոս Գետադարձ 200
Պետրոս Կալինկեցի 20, 266
Պիոտրովսկի Բ. Բ. 32, 50, 271, 272
Պոռչյան Պ. 19, 26, 275
Պրոկոպիոս Կեսարացի 5, 120, 121, 123, 167, 273
Պուբլիուս Կորնելիուս Տակիտուս 5

Ռեկլյու Էլիզե 45, 270
Ռուբրուք Ուլիյամ 8

Սաթենիկ տիկին 223
Սահակ Պարթև 89, 118, 178
Սամուելյան Խ. 26, 139, 145, 151, 198, 269, 274, 276
Սարգիսյան Բ. 220, 227, 230, 276
Սարգսյան Գ. Խ. 276
Սարգսյան Ե. 57
Սարդարյան Ս. Հ. 270
Սաֆրաստյան Ա. Խ. 270, 271, 272
Սեբեոս 272, 273
Սեդրակյան Արիստակես 20, 267
Սեդրոսյան Կ. 57
Սիմեոն Երևանցի 34, 40, 69, 70, 157, 267, 270, 272, 273
Սիոն կաթողիկոս 200
Սմբատ 198
Սմբատ իշխան 177
Սմբատ Սպարապետ 6, 134, 273
Սոտնիկյան Պ. 267
Սոփիա 173
Սպենսեր Հ. 165, 170
Ստեփաննոս Տարոնեցի 33, 39, 69, 159, 267, 270, 272, 273
Ստեփաննոս Օրբելյան 6, 33, 40, 67, 69, 87, 88, 99, 177, 267, 270, 272, 273, 275
Ստեփանոս 4, 5, 32, 51, 96, 97, 219, 220, 267, 270, 275
Սրապյան Արմենուհի 270, 272
Սրվանձտյանց Գ. 16—22, 137, 221, 224, 225, 226, 267, 268, 273, 275
Սրվանձտյանց Սիմեոն 19

Վագներ 15
Վալերիուս Մաքսիմուս 170
Վահան 198
Վահան Ամատունի 178
Վահան Մամիկոնյան 266
Վահունիներ 222
Վաղարշակ թագավոր 205, 206, 232
Վանական վարդապետ 223, 224
Վաչե զորավար 158
Վասակ Սյունի 158
Վարաժ 53
Վարդանյան Սողոմոն 272
Վարդումյան Դ. Ս. 269, 274

Տակիտոս Կ. 267
Տարսայիճ իշխան 156
Տեր-Աղեքսանդրյան Գ. 21, 267
Տեր-Հովհաննիսյան Հ. 25, 267
Տեր-Ղազարյան Ղ. 25, 267
Տեր-Մինասյան Վ. (Պարտիզակցի) 21, 267
Տեր-Սարգսենց Արիստակես 20, 267
Տեր-Սարգսենց (Տեկանց) Երեմիա 21, 267
Տիգրան Երկրորդ 96, 170, 217, 221, 222, 229, 274
Տիգրան Երրորդ 213, 232
Տիրիթ իշխան 174
Տոլվաթ-Բեկ 120
Տրդատ Երրորդ 156, 176, 177, 216, 218, 219, 226, 228, 230
Տրեվեր Կ. Վ. 228, 276

Բաֆֆի 19

Ուխտանես Եպիսկոպոս 267, 272, 273, 275

Փառանձեմ 159, 174, 210
Փառնավազ թագավոր 160
Փավստոս Բուզանդ 6, 7, 33, 38, 48, 69, 70, 97, 133, 135, 156, 158, 159, 167, 173, 174, 175, 197, 199, 200, 207, 210, 211, 220, 267, 272, 273, 275
Փափազյան Վ. 25, 269
Փեշևի-Իբրահիմ 40

Քալանթար Ա. 25, 269
Քաջբերունի 25, 268
Քեմպլ Մ. 245
Քյուրդյան Հ. 57
Քսենոփոն 4, 5, 50, 51, 67, 68, 96, 120, 121, 229, 268, 270

Օդաբաշյան Ա. 269
Ֆոյերբախ Լ. 214, 275
Ֆրմանենց Գալուստ 156

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ

Ագուլիս 25
Ադրբեջան 111
Ազատան գյուղ, 246
Ալաշկերտ 9, 25, 212, 267
Ալափարս 256
Ալեքսանդրապոլ 25, 102
Ախալցխա 82, 105, 254
Ախալքալաք 23, 24, 52, 82, 103, 105, 109, 143, 244, 247, 262
Ախթալա 48
Ախուրյանի շրջան
Ակն 21, 34, 266
Ակներ 178
Ակոռի 15
Ահեկան, գյուղ, 227
Աղձնիք 20, 37, 39, 41, 58, 60, 61, 62, 64, 109
Աղվանք 32, 266, 273, 275
Ամասիայի շրջան 68
Ամերիկա 167
Ամիդ 34
Այաս 9
Այծից բերդ 208
Այծսան ձոր 208
Այրարատ 37, 41, 102, 234, 236
Անգլիա 219
Անդրկովկաս 32, 48, 112, 120, 270, 272
Անի 27, 102, 217, 266
Անի, ամրոց, 222
Անձևացյաց գավառ 216
Աշտարակ 59, 86, 112, 241, 243, 247, 264
Աշտիշատ 118, 156, 178, 218, 232
Ապահունիք 210
Ապարան 103, 110, 112, 250
Առաջավոր Ասիա 46, 48, 70, 81, 270
Ասիա 55, 113
Ասորեստան 224, 235
Ավստրալիա 167
Արարկիր 56, 253
Արարկիր (Երևանում) 57
Արագածոտն 34, 45
Արածանի, գետ, 34
Արարատ լեռ 8
Արարատյան աշխարհ 234
Արարատյան գավառ 9
Արարատյան հովիտ 5, 15, 32, 34, 45, 38, 49, 54, 63, 64, 73, 73, 103, 104, 132, 258
Արաքս գետ 20, 32, 34, 54
Արաքսի հովիտ 32, 33, 45, 270
Արդահան 34
Արենշ 32
Արմավիր 205, 218
Արշակավան 133
Արշարունիք 218
Արտամետ 223
Արտաշատ 33, 218, 230, 264
Արտաշատի շրջան 77, 259
Արցախ 34, 39, 53, 83, 103, 104, 112, 195, 209, 251, 253
Արևելահայաստան 10, 15, 16, 37, 53, 44, 64, 67, 103, 112, 125, 173, 228, 248
Արևելյան Տաճկաստան 266
Արևելք 8, 134
Արևմտահայաստան 16, 44, 56, 64, 88, 103, 105, 109, 112, 125, 257

Աֆրիկա 167

Բաբելոն 210, 216, 224, 234
Բաբերդ 9
Բագահաղեճ, գյուղ, 228, 229
Բագավան 213, 232
Բագարան 34, 177, 218
Բագրևանդ 105, 232
Բալահովիտ 34
Բաղեշ 34
Բամբակաշատ 264
Բայազետ 9, 34
Բասեն 20, 25
Բարձր Հայք 20, 37, 41, 56, 96, 102, 105, 109, 188, 216, 218, 222, 228
Բաֆու 102
Բյուրանիա (Երևանում) 57
Բյուրական 242, 245, 246, 250
Բորչալուի գավառ 273

Դայլ գետ 221
Դանձա, գյուղ, 82
Դանձակ 195, 200
Դանձակի գավառ 142, 273
Դառնի 228
Դեղարքունիք 103, 110, 210, 234
Դողբ գավառ 104, 105, 195
Դուզարք 32
Դուզուռա 221

Դաղոնաց սար 221
Դարանաղյաց գավառ 216
Դերեղ գետ 34
Դերջանի գավառ 228
Դերսիմ 34, 109
Դիմարիգոմ 76
Դոնի մարզ 13
Դվին 33, 102, 202, 275

Եգիպտոս 200
Եկեղիք 220
Եվրոպա 8, 17, 50, 55, 111, 113, 228
Երզնկա 8, 9, 10, 34, 218
Երիզա, տե՛ս Երզնկա
Երուսաղեմ 8, 172, 270, 271, 275

Երևան 8, 17, 25, 27, 28, 32, 51, 57, 68, 102, 103, 104, 157, 178, 179, 220, 254, 265—275
Եփրատ գետ 20, 34, 39, 54, 221, 227

Զանգեզուր 34, 45, 49, 53, 83, 103, 112, 193, 273
Զեյթուն 20, 109, 265
Զմյուռնիա 22
Զոլաֆար, գյուղ, 255, 256

Էջմիածին 15, 22, 26, 27, 34, 63, 69, 246, 253, 266, 268

Թարոր, լեռ, 224
Թալին 34, 38 ,45, 90
Թավրիզ 9, 104
Թեսալիա 4
Թիլ ավան 221
Թիֆլիս 9, 14, 22, 26, 27, 28, 102, 103, 104, 112, 178, 265, 266, 267, 269—275
Թորդում 9, 34
Թուրքիա 112

Իսպիր 9
Իսրայել 173
Իտալիա 10
Իրան 112, 177, 228

Լենաստան 13, 14, 101, 266
Լենինական 57, 245, 252, 264
Լճաշեն 63
Լոնդոն 218
Լոռի 34, 45, 73, 103, 188, 242

Խանլար 49
Խարբերդ 34
Խլաթ 41, 34
Խնձորեսկ 41, 252, 256
Խոյ 9
Խորին Հայք 104, 135, 187
Խորվաթիա 12
Խուլ 18

Մալկա 82, 105

Մոլիք 39, 41

Կալկաթա 266, 268
Կամախ 8
Կապադովկիա 235
Կավակերտ, գյուղ, 68
Կարբի 15, 119, 120
Կարին 9, 80, 102, 106, 109, 201, 210
Կարծախ, գյուղ, 247
Կարմիր բլուր 85
Կարնո բարձրավանդակ 39
Կարնո նահանգ 20, 52, 76
Կարս 25, 52, 105, 249
Կեռեկլ 13
Կեսարիա 8, 9, 227
Կիլիկիա 9, 34, 108, 109, 173, 265
Կիլիկյան պետություն 64
Կնճան սարեր 221
Կոգովիտ 109
Կոմիսենե 51
Կոմմագենե 217, 227
Կովկաս 26, 97, 276
Կոտայք 15, 45, 103, 112, 268
Կորդուք 109, 234
Կորնեք 227
Կ. Պոլիս 16, 22, 23, 25, 102, 265, 266—269, 273, 274, 275։
Կուր գետ 32, 34
Կուրիս, գյուղ, 245

Հաղպատ 243
Համզաշիման 253
Համշեն 105
Հայաստան 4, 8—11, 15, 17, 20, 24, 27, 30, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 43—46, 48—51, 53—56, 61, 63, 83, 88, 92, 93, 96, 97, 100, 103, 109, 111—115, 121—125, 131, 134, 141, 142, 143, 145, 151, 164, 166, 170, 173, 175, 177, 183, 186, 188, 196, 197, 201—205, 208, 209, 211, 213, 215—218, 220—225, 227—230, 235, 236, 237, 265, 267, 269, 270, 271, 273—276
Հայկական լեռնաշխարհ 50, 57, 64, 66, 85, 86, 102, 158
Հայկական Միջագետք 32
Հանի ամրոց 216
Հաշտից գավառ 222
Հավլաբար 103
Հարք գավառ (Բուլանըխ) 25, 41, 144, 145, 265, 272
Հյուսիսային Հայաստան 187
Հնդկաստան 228
Հռոմ 274
Հռոմեական կայսրություն 122
ՀՍՍՀ 131, 268
Հրազդան 112
Հրազդան գետ 34, 44
Հունաստան 96, 120, 217, 221, 223, 273
Հունգարիա 14, 101

Ղորափոր 210

Ղազախ 25
Ղրիմ 12

Ճորոխ գետ 34

Մալաթիա 34, 56
Մակու 9
Մանազկերտ 8, 107, 204
Մասիս լեռ 97
Մարանդ 210
Մարաշ 109, 191
Մարաստան 33, 51, 97
Մարտունի 38, 255
Մարտունու շրջան 242, 255, 260
Մելիտինե 32
Մեղրի 15, 62, 90, 245
Մերդին 9, 204
Միջագետք 204, 215, 223, 228
Միջին Ասիա 5
Միտանի երկիր 228
Մխչյան գյուղ 77
Մշո դաշտ 221
Մոկս 48, 103, 107
Մոսկվա 22, 196, 268, 272, 276
Մուշ 9, 22, 102

Նախիջևան 8, 25, 34

Նավուր, գյուղ, 244
Նարեկ, գյուղ, 26
Նեմրուբ լեռ 217, 227
Ներֆին Բասեն 34
Նիկոմիդիա 110
Նոր Բայազետ 209
Նոր Նախիջևան 27, 110, 189, 267
Նորագյուղ 69

Շակաշեն 32
Շահապիվան 118, 134, 176
Շահումյան, գյուղ, 259
Շամախի 25
Շամշադին 244, 264
Շատախ 56, 103, 107
Շարուր-Դարալագյազ 25, 34
Շիրակ 25, 40, 45, 52, 56, 63, 64, 72, 105, 154, 188, 274
Շոշ 218
Շուշի 17, 22, 23, 52, 252
Շուշիգյուղ 52

Ոսկեվազ, գյուղ, 86
Ոստան 33
Ոստան գավառ 218, 230
Ռոստան գետ 34

Զարսանջակ 34
Զինաստան 9, 12
Զորորոդ Հայք 37

Պալխի (Գյուլլի) գյուղ 68
Պաղատ լեռ 216, 223
Պարսկահայք 49, 103, 104
Պարսկաստան 50, 103, 104, 112, 120, 216, 228, 229, 265, 270
Պետերբուրգ 22, 272, 273
Պոնտական Հայաստան 37
Պոնտոս 5, 13, 39, 70, 71, 73, 103, 200, 206
Պոնտոսի ծով, տե՛ս Սև ծով

Ջավախք 23, 142, 143, 148, 149, 188
Ջրվեժ, գյուղ, 15
Ջուղա 25

Ռշտունիք 26, 27
Ռուսաստան 10, 103, 111, 268

Սալմաստ 34, 195
Սամարա 173
Սամարղանդ 9
Սամբավրո 49
Սամոստիա 204
Սամսոն 9
Սանահին 27
Սասուն 18, 48, 53, 56, 61, 63, 70, 71, 102, 107, 112, 182
Սատաղ 219
Սեբաստիա 8, 9, 34, 56, 106
Սիս 8, 178
Սիսական նահանգ 267, 270, 272 273, 275
Սյունիք 15, 17, 33, 37, 39, 41, 56, 58, 62, 104, 177, 195, 200, 228, 234
Սպահան 68, 69
Սուլդա, գյուղ, 244
Սուրմալու 34
Սև ծով 73, 265, 237
Սևանա լիճ 9, 54, 64, 65, 112

Վաղարշապատ 265, 266, 267, 269—275
Վայոց ձոր 262, 273
Վան 19, 20, 32, 107
Վանա լիճ 18, 20, 34, 36, 46, 49, 54, 65, 107, 230, 270
Վասպուրական 18, 27, 34, 37, 41, 46, 56, 67, 102, 107, 108, 109, 148, 173, 216, 228, 234, 254, 267
Վարազ 16, 22, 267
Վարագա լեռ 85
Վարանդա, գավառ, 25, 52, 251, 265, 266
Վարդենիկ, գյուղ, 242, 255, 256
Վենետիկ 10, 21, 265—276
Վերին Սասնաշեն, գյուղ, 244
Վիեննա 22, 275
Վրաստան 33, 68, 85, 111, 206

Տաթև 33, 156
Տավրոսի լեռներ 227

Տավուշ 73, 103, 104
Տարոն 34, 56, 156, 178, 210, 218, 228, 234, 267, 270, 271, 273, 275
Տիգրանակերտ 34, 102, 120
Տիգրիս գետ 20, 34, 54, 64
Տոսպ 227
Տրապիզոն 9, 20
Տուրուբերան 20, 105

Ուկրաինա 101
Ուտիք 34
Ուրարտու 3, 32, 50, 270, 271, 275
Ուրմիա լիճ 32, 34, 64, 270

Փամբակ 110
Փավինե 51
Փարիզ 266, 270, 271, 273, 275
Փյունիկյան երկիր 224

Փոքր Աղրակ, գավառ, 227
Փոքր Ասիա, 9, 228, 237
Փոքր Հայք 41, 235

Քանաֆեռ 14, 15, 83
Քասախ գետ 34
Քարին լեռ 227

Օձ գետ 210
Օձ քաղաք 210
Օձաբերդ 210
Օձատեղ 210
Օձին 210
Օձնոր 210
Օձնի 210
Օձուն 210
Օշական 15, 86, 178
Օրֆիստինե 51

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Աղբյուրների և գրականության տեսություն 3

Առաջին գլուխ

Տնտեսական կենցաղ 30

Բրիչային երկրագործություն 30
Արորային երկրագործություն 34
Հարթիչներ 42
Ցանքերի խնամքը 43
Շարացան համակարգը Վանա լճի ավազանում 46
Բերքահավաք և կալսոց 47
Անասնապահություն 50
Որսորդություն և ձկնորսություն 53
Տնային արդյունաբերություն և արհեստներ 54
Հաղորդակցության և կապի միջոցներ 58

Երկրորդ գլուխ

Նյութական մշակույթ 66

Բնակավայրերն ու շենքերը հին շրջանում 66
Բնակավայրերն ըստ XIX և XX դդ. տվյալների 70
Շենքեր 79
Արտադրական շենքեր 84
Փոխադարձ օգնություն 86
Կահկարասի 87
Ամաններ 92
Զգեստ և զարդարանք 95
Զենքեր 112
Սնունդ 114

Երրորդ գլուխ

Հասարակական կենցաղ 117
Ընտանեկան կենցաղը մինչև XIX դարը 117
Ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը XIX—XX դդ. 123
Ամուսնությունը միջնադարում 132
Ամուսնությունը և ամուսնական սովորությունները XIX—XX դդ. . . . 136
Հարսանիք 143
Ազգակցական համակարգ 155
Ծիսական կարգեր 165
Հուղարկավորության սովորություններ 171

Չորրորդ գլուխ

Հոգևոր մշակույթ

Բանահյուսություն, ժողովրդական երգեր, պարեր ու խաղեր . 180

Հավատք 196
Գետնի տարրերի պաշտամունք 197
Լուսատուների պաշտամունք 203
Կենդանիների հետ կապված սնահավատություններ 207
Երկրագործական պաշտամունք 211
Հայկական հեթանոսական դիցարան 214
Տախտակներ 239
Գրականություն 265
Անվանացանկ 277
Անձնանուններ 277
Տեղանուններ 282

ԲԴՈՅԱՆ ՎԱՐԴ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Համառոտ ուրվագիծ

Հրատարակության է ներկայացրել հնագիտության և աղբյուրագիտության ամբիոնը

Հրատ. խմբագիր՝ Հ. Բ. Պետրոսյան
Գեղ. խմբագիր՝ Ն. Ա. Թովմասյան
Տեխն. խմբագիր՝ Ժ. Խ. Հայրումյան
Վերստ. սրբագրիչ՝ Ս. Է. Մկրտչյան

ՎՖ 03505 *Պատվեր 899* *Տպաքանակ 5000*

Հանձնված է արտադրության՝ 24/VIII 73 թ.։
Ստորագրված է տպագրության՝ 16/I, 1974 թ.։
Թուղթ՝ 60×90 1/16։ Տպագր. 18,0 մամուլ։
Հաշվ.-հրատ. 15,0 մամուլ։
Գինը՝ 80 կոպ.։
Երևանի համալսարանի հրատարակչություն։ Երևան, Աբովյան փող. № 52

Երևանի համալսարանի տպարան։ Երևան, Աբովյան 52։