

906.2

F-34

Վ. Հ. ԲԴՈՅԱՆ

Հ Ա Յ

ԱՂԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՄԱՌՈՏ
ՈՒՐՎԱԳԻԾ

ԵՐԵՎԱՆ 1973

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Վ. Հ. ԲԳՈՅԱՆ

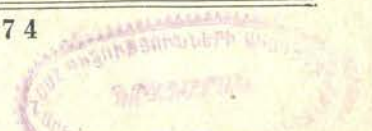
ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՄԱՌՈՏ ՈՒՐՎԱԳԻԾ

597

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ — 1974



Պատմական գիտությունների դոկտոր, ազգագրագետ Վ. Բդյանի 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 ձևով ներկայացված է ուսանողության և ազգագրության հարցերով զբաղվողների համար:

Խմբագիրներ՝ Պ. Մ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ
Կ. Վ. ՍԵՂՅՈՍՅԱՆ

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 կարգում, առեղծվածները լուծում է հնագիտական, իսկ հնագետը՝ ազգագրական տվյալների օգնությամբ:

Հնագիտության և ազգագրության համար շահագանց կարևոր են ժողովրդական բանահյուսության տվյալները: Բանահյուսության մեջ այս կամ այն շահով արտացոլվել է մեր ժողովրդի կյանքը իր բոլոր բնագավառներով: Սակայն ազգագրագետի հիմնական աղբյուրը զբաղվող 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-հոմեական անտիկ մատենագրության հուշարձանները: Հերոդոտը (V դ. մ. թ. ա.) խոսելով հայ-արմենների երկրի և քաղաքական դրություն մասին, որոշ տեղեկություններ է հաղորդում նրանց կենցաղից: Արմենների բնակավայրերից անցած է 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 զաղթել 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-

րեխառն 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, ազանելիքների և կրոնի վերաբերյալ:

Հայոց կյանքից որոշ տեղեկություններ ունի հոմեացի պատմագիր Պուլիխոս Կորնելիոս Տակիտուսը (55—120 թթ.): Նրա հաղորդումները հիմնականում վերաբերում են ռազմա-դաշտային սովորություններին, պետական գործիչների հյուրընկալությանը, որսազնացությանը, 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, զեղարվեստական 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, կալոց ու պահեստավորում, այգեգործական, գինեգործական և բանջարաբուծական զբաղմունքներ. որոնք տրված են համապատասխան գործիքներով: Անանապահական զբաղմունքների վերաբերյալ ակնարկներին զուգակցում է հովվական կյանքը, մինչդեռ գյուղատնտեսական մանր զբաղմունքները՝ մեղվաբուծությունը, շերամապահությունը և այլն, վասն 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 խարաղանման 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՝ Ազաթանգեղոսը, Փ. Բուզանդը, Մ. Խորենացին, Ղ. Փարպեցին, Հ. Մանդակունին, Հ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատվացին, Թ. Արծրունին, Ա. Լաստիվեցին, 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-

մանիշները 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 գերեքով: Երրորդ եղանակը գրանակը գրանակողի հայտնությունը 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 թննությունների 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, համագրել, ապա միայն ուսումնասիրել: Այս կերպ հնարավոր է վերականգնել ամբողջությունը: Այսպես, օրինակ, եթե Փ. Բուզանդի երկերում ան-

կարելի է ամբողջական խոսք գտնել հայ ռազմիկի տարազի վե-
րաբերյալ, ապա այն մոտավորապես հնարավոր է մի շարք օ-
մանակակից պատմագիրների վկայություններն ի մի բերելու մի-
ջոցով: Այդ պատճառով էլ պատմագրությունից հնարավորություն
սահմաններում քաղվում են ոչ միայն նկարագրությունները, այլև
առանձին արտահայտություններն ու ականարկները, նախադասու-
թյուններն ու անգամ բառաձևերը: Գիտական այս եղանակը կի-
րառվել է XX դ. սկզբներից. քաղված, ամբողջացրած նյութերով
մենագրություններ ստեղծելու լուրջ փորձ է արել հայագե-
վ. Հացոնին: Նա իր «Ճաշեր և խնճուղ հին Հայաստանի մեջ»,
«Դաստիարակություն հին հայոց քով», «Պատմություն հայ հին
տարազին» և «Հայուհին պատմության առջև» մենագրությու-
ններն ստեղծել է նյութերը համադրելու մեթոդով:

Միջնադարյան հայ ազգագրական նյութեր են գրի առել նաև
եվրոպացի ճանապարհորդները, որոնք տնտեսական ու քաղա-
քական նպատակներով Արևելքի երկրներն այցելելիս անցել են
Հայաստանի վրայով: Գրանցից մեկը Ֆրանսիացի Ուիլյամ Ռուբ-
րուզն էր, որը 1253—1255 թթ. ճանապարհորդել է մոնղոլական
տիրապետության տակ գտնվող երկրներում: Նա Հայաստանով
անցնելիս եղել է Նախիջևանում, Երևանում, Մանազկերտում, Եր-
զնկայում, Կամախում, Սեբաստիայում, Կեսարիայում և Սիսում:
Ռուբրուզին հետաքրքրել են ոչ միայն պատմական անցքերը, այլև
ազգագրական առանձին երևույթներ: Նրա հավաստմամբ Նախիջև-
վանի գեղեցիկ տեսք ունեցող գյուղերում և քաղաքում բնակիչներն
իրենց տներում պահելիս են եղել «Մի փայտյա ձեռք՝ խաչը բըռ-
նած, և մի վառվող ճրագ, դրված նրա առջև»: Նախիջևան քաղա-
քում Ռուբրուզը տեսել է հայ քահանայի հուղարկավորության
արարողությունը, լսել է հայ եկեղեցու հետ կապված ավանդու-
թյուններ և մարգարեություններ՝ Հայաստանը Եվրոպայի ձեռքով
ազատագրելու վերաբերյալ: Նույի մասին պատմվող ավանդության
մեջ հիշատակվում է մի կարևոր վկայություն, թե Արարատ լեռը
աշխարհի մայրն է համարվել, ուստի և նրա վրա բարձրանալը
սրբապաշտություն է: Ուղևորը հյուրընկալվել է Հեթում թագավորի
և կրտսեր Զաքարիա Սպասալարի ընտանիքներում, որոնց հյու-
րասիրություններից ուշագրավ տպավորություններ է պատմում:
Նկարագրելով Երուսաղեմից եկած մի վանականի՝ երկաթե գոտին
վերարկուի տակից կապելու և մազե վերարկու հագնելու սովոր-
ությունը մասին, դիտել է, թե այդ միամիտ վանականը ներկայա-
ցել է Մանկու խանին և, վերջինիս բնակատեղին մոտիկ քրիստո-

նեական տաղավար ստեղծելով, իբրև թե աստու հարկադրանքով
տիրակալին ուղեցել է քրիստոնյա դարձնել, որպեսզի Հայաստանն
ու աշխարհը փրկի:

Մարկո Պոլոն (1271—1295 թթ.) Զինաստան ուղևորվելիս ել-
կու անգամ անցել է Հայաստանի վրայով՝ Այաս—Կեսարիա—Սե-
բաստիա—Երզնկա—Մուշ—Մերզին ուղեգծով: Վերադարձին անցել
է Թավրիզ—Սեանա լճի ավազան—Կարին—Բաբեդ—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, ավելացնե-
լով, թե «Բոլոր համեմեղենները և մետաքսյա ու արծաթյա կեր-
պասները և ուրիշ արժեքավոր անոթներ, որոնք գալիս են ներ-
քին գավառներից, բերվում են այս քաղաքը»: Փոքր Ասիայում
ապրող հայերն ու հույները, նրա հավաստմամբ, «հյուսում են աշ-
խարհի ամենանուրբ և ամենագեղեցիկ գորգերը, և նույնպես մեծ
քանակությամբ մետաքս, որդան կարմիր և ուրիշ գույներով և
առատությամբ ուրիշ կտորեղեններ»: Երզնկայում, նրա վկայու-
թյամբ, «հյուսում են աշխարհի լավագույն բեհեզները», իսկ Մուշ
և Մերզին քաղաքներում ժողովուրդն զբաղվում է արհեստներով և
մեծ քանակությամբ բամբակ ու բեհեզ է արտադրում:

Թիֆլիսի շրջակայքի հայկական ու վրացական գյուղերը,
նրա վկայությամբ, պարսպապատվում էին, որպիսի սովորույթին
XVIII դարում եղել է Արարատյան գավառներում: Մարկո Պոլոն
ականարկ ունի Սեանա լճում ձկնորսությամբ զբաղվելու վերա-
բերյալ, ըստ որում հավատացել է, թե ձուկը այս լճում հրաշքով
է հայտնվում պահքի օրերին և հեռանում՝ զատկից հետո:

Կարևոր տեղեկություններ կան իսպանացի ճանապարհորդ
Ռոյ Գոնցալես Դի Կլավիխոյի ուղեգրություններում: Նա ճանա-
պարհորդել է 1403—1406 թթ.: Սամարղանդ գնալիս անցել է Սամ-
սոն—Տրապիզոն—Երզնկա—Կարին—Ալաշկերտ—Բայազետ—Մա-
կու—Խոյ—Թավրիզ ուղեգծով, իսկ վերադարձին՝ Թավրիզ—Խոյ—
Ալաշկերտ—Թորղում—Իսպիր—Տրապիզոն: Կլավիխոն նկարագրել
է Տրապիզոնի հայկական եկեղեցին, նրա սպասավորների առօր-
յան, կրոնական արարողությունները և այլն: Վերահասու է եղել
ժողովրդի կրոնական պատկերացումներին, պաս պահելուն և այդ
օրերին ձեթ ու կարմիր արյուն ունեցող ձուկ շուտելուն, Զատկից
մինչև Հոգեգալուստը ամեն օր միս ուտելու սովորությունը 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 համընթացությամբ 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), Զոզեֆա Բարբարոն (1471—1478) և Ամբրոսիո Կոնտարինին (1473—1477): Նմանօրինակ գրառումներ ունի վենետիկցի Զիովան 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 գաղթօ-

ջախներում 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 իրեալականացվում էր «հայրենյաց տունը», «Թորգոմյան տոհմը», հրատարակվում էին ազգային առասպելներ ու երգեր:

Քաջի 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 «Հնախօսությունն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի» մեծածավալ աշխատությամբ ի մի բերեց մատենագրության մեջ հաստատագրված ազգագրական տվյալները: Վերջիններս նրա ձեռքով խմբավորվել են ըստ թեմաների: «Զինուորությունն Հայաստանեայց» խորագրի տակ Ղ. Ինճիճյանը ներկայացրել է զինվորների զգեստները, պաշտպանական զենքերի տեսակները, ամրոցները, պարսպաքանդ հարմարանքները, վրանները, ազդարարիչ փողերը և այլն: «Սովորությունն 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 սովորությունները: 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: Հնուդարկավորության, թաղման և հետթաղման ծեսերը ներկայացնելիս առանձնապես կանգ է առել սզավորության, մահաբժաններ կանգնեցնելու սովորությունների վրա:

Ղ. Ինճիճյանը նկարագրել է նաև խորվածքների ու դաղմատ-
ցիների ազգային բնորոշ առանձնահատկությունները, գրի առնե-
լիս 1786 թ.¹ Խորվածքայում եղած ժամանակ:

Աշխատության երրորդ հատորում Ղ. Ինճիճյանը հանգամա-
նորեն անդրադարձել է հայկական երկրագործություն, որսորդու-
թյան, ճարտարապետության, քանդակագործության ու երաժշտու-
թյան տվյալների քննությանը, հեթանոսությանը, քրիստոնեություն-
անը, եկեղեցականների կենցաղավարությանը և այլն: Ուշագրավ են
այն մանրամասները, որ վերաբերում են հոգևորական դասի նիստու-
կացին, եկեղեցական զգեստներին ու ծիսակատարություններին:

Ազգագրության ասպարեզում Ղ. Ինճիճյանի հաջորդն էր Մի-
նաս 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 բարեպա-
տեհությունը: Մ. Բժշկյանի առանձին աշխատություններում տեղ
գտած ազգագրական նյութերն ու ուսումնասիրությունները գիտու-
թյան համար մեծ նշանակություն ունեն հատկապես այն պատ-
ճառով, որ ամբողջովին ընդգրկում են գիտնականի ապրած ժա-
մանակաշրջանը: Պահպանելով ժամանակագրական կարգը, ներ-
կայացնենք նրա մի քանի աշխատությունների ազգագրական բնու-
թագիրը:

1815-ին վենետիկում Մ. Բժշկյանը հրատարակել է «Ճեմա-
րան գիտելեաց» մեծածավալ դասագիրք-աշխատությունը, որտեղ
ազգագրական տեսակետից ուշագրավը հունա-հռոմեական դիցա-
բանությունն է, ժողովուրդների ռասայական կազմը, դրանց վի-
ճակագրությունը 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, պարսիկ-
ների և այլ ժողովուրդների սովորությունները, տարազները, հըն-
դիկների կերակուրները և ցեղերի մեծամասնության մեջ պահպան-
ված կենդանապաշտությունը, դիցաբանությունը: Չինաստանին
նվիրված հատվածներում Մ. Բժշկյանը նկարագրել է պետական
յուրօրինակ օրենքները, թագավորների ընտանեկան ու հասարա-
կական կենցաղը, արքունական շքեղաշուք տարազը, շքահանդես-

ները, կրոնը և այլն: Հեղինակն այդպիսի նկարագիրներ ունի նաև
ճապոնացիների, նոր-գելանդացիների, աֆրիկացիների, արաբնե-
րի, թուրքերի, վրացիների և այլ ժողովուրդների վերաբերյալ:

Եթե Մ. Բժշկյանի վերոհիշյալ դասագրքերում ազգագրական
նյութերը մեծ մասամբ քաղված են ուրիշներից, ապա նրա «Պատ-
մություն Պոնտոսի» և «Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան» աշ-
խատությունների մեջ ազգագրությունն ամբողջովին հեղինակի
բանահավաքչական աշխատանքի վաստակն է: Նա հատուկ նպա-
տակով ճանապարհորդել է Սև ծովի ափերով (սկսել է 1817-ին և
ուղիղ երկու տարի անց հասել նույն տեղը): Ինչպես բոլոր ուղե-
գիրներին է հատուկ, Մ. Բժշկյանն իր անցած վայրերում հնարա-
վորին չափ գրի է առել աշխարհագրական, պատմական, հնախո-
սական, ճարտարապետական, ազգագրական և այլ կարգի տեղե-
կությունները: Աշխատության մեջ մեծ տեղ է հատկացված հայե-
րի, թուրքերի, հույների և այլ ժողովուրդների ծագումնաբանական
հարցերին, նրանց զբաղմունքներին, մշակույթին, կենցաղավա-
րությանը, քրիստոնյա ժողովուրդներին բունի մահմեդականացնե-
լուն և այլն*:

Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում մեզրելների կեն-
ցաղին և սովորություններին վերաբերող ակնարկը: Վրացիների
արքունական կենցաղի մասին ունի հակիրճ տեղեկություններ: Մ.
Բժշկյանը ուշադրությամբ ուսումնասիրել է արխաղներին և նրանց
ցեղակից արաղներին: XIX դ. սկզբին, ըստ ուղեգրողի, արագ-
աբխաղները ցեղային կյանքով էին ապրում: Ցեղապետներն ու
ազգապետները ընտրվում էին սովորութային օրենքներով, որոն-
ցով կարգավորվում էին ներցեղային և ցեղամիջյան հարաբերու-
թյունները, ապրանքափոխանակությունը և ընտանեկան կենցաղը:
Նույնպիսի տեղեկություններ է հաղորդում նաև թաթարների, օսե-
րի, Դոնի կազակների, բուլղարների և այլոց կենցաղի մասին:

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

* Կեղերի բնակավայրում Բժշկյանը հիշատակում է մի ցեղ, որին XIX դ.
սկզբի բնակիչները Ջրա սեռետյուրեն կամ Չեֆեի էին անվանում: Սրանք,—
գրում է ուղևորը,—«կոապաշտութենե մնացած զարմանալի բաներ ունեին, տարին
անգամ մի մեծ ուրախութեամբ արք և կանայք միատեղ խաղալով և դիշերն ամեն
լույս մարելով գարշելի բաներով կանցնեին և հին կոապաշտներուն պես առանց
իրար ճանաչելու և առանց ազգակից և քույր որոշելու կխառնակեին զազանի
նման: Այս բանը հիմա վերացած է իրենց մեջեն, սակայն շատերը նամազ լիյ-
տեն. և արբեցություն իր օրինավոր գործը համարելով շատ կարբենան»:

կապես հայոց ազգագրական նյութերով: Աշխատութեան տարբեր մասերում խոսվում է կեհաստանի և Հունգարիայի հայերի նյութական մշակութի, զբաղմունքների, համաքարական կազմակերպութիւնների և այլ հարցերի մասին: Առանձին հետաքրքրութիւն է ներկայացնում այն օրենքը, որը, իբրև կանոնադրութիւն, կարգավորել է հայերի ամուսնական սովորութիւնները:

Ազգագրական մեծ գործ է կատարել Խ. Աբովյանը (1809—1848): Ճակատագրի դժբախտ բերումով, սակայն, վերջինիս ազգագրական ժառանգութիւնը 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 սովորութիւնների մասին» խորագրով: «Ակնարկում» խոսվում է թիֆլիսի վերակառուցման, շենքերի, շինարարութեան մեջ եվրոպական ոճի կիրառման, իջևանատների, հյուրանոցների, քաղաքային տարազի եվրոպականացման պրոցեսի, կահույքի, երաժշտութեան, ինչպես նաև՝ ամուսնական սովորութիւնների, ընտանեկան հարաբերութիւնների և աղջկա ու կնոջ վիճակի մասին:

«Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածում Աբովյանը անդրադարձել է գյուղական ներքին կյանքին, Քանաքեռի ժողովրդական շենքերի տեսակներին ու կահկարասիներին: Ազգագրական ուշագրավ տեղեկութիւններ են պարունակում նրա օրագրերը: Այդտեղ արծարծված հարցերն են՝ գերմանացիների և այլ ժողովուրդների կենցաղավարութիւնը, հյուրասիրութեան կարգը, Աբովյան գերդաստանի ավանդական ուխտագնացութիւններն էջմիածին և այլն:

«Քրդեր և եզդիներ» աշխատութեան մեջ Աբովյանը ներկայացնում է այդ ժողովրդի սովորութիւնները, հեթանոսական և մահմեդական կրոնը, զբաղմունքները, ամուսնական կարգը և բարքերը:

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

Խ. Աբովյանը ևս նկարագրել է տարբեր երկրների ժողովուրդների սովորութիւնները՝ քաղելով իր ժամանակի եվրոպական գրականութիւնից: Դրանք զրույցներ են, որ ներկայացնում են հոմեոպատիկների, հույների, անգլիացիների, ավստրիացիների, ռուսների և այլ ժողովուրդների հնագույն ու միջնադարյան բարքերը,

պետական վերնախավերի և առանձին անձանց նիստ ու կացը, շվայտութիւնները, առատաբուխ ծախսերը և այլն: Ուսումնասիրութիւնը ցույց է տալիս, որ Խ. Աբովյանը հայ և օտար ժողովուրդների ազգագրութեամբ զբաղվել է գիտնականի բարեխղճութեամբ: Նա այդ գրառումները կատարել է Հաքաստանի, Պարրոտի, Վազնի և այլոց խնդրանքով ու խորհրդով:

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

XIX դարի առաջին կեսին ազգագրական որոշ ծառայութիւն է ունեցել Մ. Թաղիադյանը (1803—1858): Նա երիտասարդ հասակում ճանապարհորդել է Արևելահայաստանի գավառները և գրի առել ազգագրական ու բանահյուսական նյութեր: Ճամփորդական նոթերում կան արժեքավոր դիտողութիւններ: «Ճանապարհորդութիւն ի Հայս» աշխատութեան մեջ տեղեկութիւններ է հաղորդում Քանաքեռի, Օշականի, Կարբիի, Մեղրիի և այլ վայրերի այգեգործութեան, Սյունիքի, Կոտայքի, Ակոռիի պարտիզամշակութեան, ինչպես նաև դաշտերը ոռոգելու մասին: Էջմիածնի վանքի տնտեսութիւնը նկարագրելիս թվարկել է վարուցանքի, բերքահավաքի և կալսելու գործիքները: Նա ակնարկներ ունի՝ Ջրվեժում ընտիր ձեթի և Նորբում կավե անոթների արտադրութեան, Արարատյան հովտում բամբակամշակութեան, Սյունիքի գյուղերում երկաթամշակութեան վերաբերյալ: Մ. Թաղիադյանը ուշադրութեամբ նկարագրել է ամուսնը վրանաբնակ և ձմռանը դաշտում՝ գետնափոր խրճիթներում, ապրող Սեղու և Ղարափափախ վաշկատուն ցեղերի կենցաղը, զբաղմունքներն ու տարազը (կանանց հիմնական զբաղմունքը եղել է խաշնարածութիւնն ու բրդամշակութիւնը, իսկ տղամարդկանցը՝ ավազակութիւնը):

Մ. Թաղիադյանը 1830-ին հրատարակել է «Դիցաբանութիւն» խորագրով աշխատութիւն, որի հիմնական նյութն առնված է հունական առասպելաբանութիւնից: Երկրորդական նյութեր են հանդիսանում՝ հայկականը, հոմեոպականը, պարսկականը և այլն: Աշխատութիւնը գրված է հարց ու պատասխանի ձևով:

Հայ ազգագրութիւն մեջ XIX դարի երկրորդ կեսը նշանավորվում է Գարեգին Սրվանձտյանցի (1840—1892) բեղմնավոր գործունեութեամբ: 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): Ուղևորութիւնների 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 հանձնարարութեամբ Գ. Սրվանձտյանցը 1878—1879 թթ. ճանապարհորդել է Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասում և նկարագրել հայ ժողովրդի սոցիալական ու քաղաքական վիճակը: Այս ճանապարհորդութեան արդյունքը եղավ նրա «Քորոս Աղբար» աշխատութեան 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: Քուրքական հարստահարութիւնների և քաղաքական անլուր հալածանքների դեմ մաքառելու տարիներին Սրվանձտյանցը պարզապես հայտնագործեց ազգագրութիւնն ու բանահյուսութիւնը՝ նաև որպես հոգևոր զենք և դրանով ազգային դարթոնքի մի նոր խթան գտավ: «Ծանիր զքեզ»-ի գաղափարը նստած է Սրվանձտյանցի յուրաքանչյուր տողի մեջ: Նրա «Երևան քաղաք», «Տփլիս քաղաք», «Սյունյաց աշխարհ և Շուշի քաղաք» վերտառութիւններով հոդվածները հագեցված են ազգագրական ուշագրավ փաստերով: Նա ևս տարերային կարգով սկսեց գրանցել ազգային սովորութիւնները, սակայն այդ տարերայնութիւնից 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 բանահավաքութեան համար գրված առաջին ծրագիրը:

765

«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 հասկացութեամբ չէին սխտեմավորված, թեմայավորված ու համարակալված և վերաբերում էին ոչ միայն ազգագրութեանն ու բանահյուսութեանը, այլև բարբառագիտութեանը, հնախոսութեանը, բնագիտութեանը 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 ուշադրութիւն դարձունեն Հայաստանի մեջ բնակած հայոց ժողովրդական լեզվաց, և այն լեզուներով հրատարակեն վեպեր, տրամախոսութիւններ 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

տեղագրութիւնը, շենքերի ձևերը, որոնք «լույս կու տան մեր հայկական լեզվին, մեր ազգային հնագիտութիւնն ու պատմութիւնն» (էջ 23): Եվ քանի որ հեղինակը համեստորեն իրեն ձեռնհաս չի համարում զբաղվելու առավել ծավալուն գործունեութեամբ, «Գրոց ու բրոց»-ի բազմաթիվ էջերում հարցեր է առաջադրում, որպէսզի ուրիշներն զբաղվեն դրանցով: Այդ հարցերը ընդգրկում են Վանա լճի վրա նավարկող նավերի (էջ 24—25), գլուղատնտեսական գործիքների, փոխադրամիջոցների, աշխատանքային պրոցեսների (էջ 25—26), տան շարժական գույքի, կահույքի, ամանների, ամբարների ու փեթակների, հաց թխելու պարագաների, կաթնամշակութիւնի միջոցների, հացաբույսերի հատիկաշափերի, հացի տեսակների (էջ 27—28), ազգային տարագի (էջ 28—30), տարագի հետ կապված զարդերի ու հուսուցիչների (էջ 28), դարբնոցների ու դարբնութիւն, հյուսնութիւն, դերձակութիւն, ոսկերչութիւն, շինարարական տեխնիկայի (էջ 28—29), ժողովրդական բժշկութիւն, դեղագիտութիւն նկարագիրը (էջ 31—34), պտղաբուծութիւն, բանջարաբուծութիւն, 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 խրատաբանութիւն հրահրում է ուսումնասիրել Սասունն ու Խուսիքը, սրանց հայ և քուրդ բնակիչների կյանքը. «Ի՞նչ սքանչելի բան կը լիներ այս ամենուն կենցաղավարութիւնը նկարագրին հետ և իրենց զգեստուց ձևն ու կյանքի զբաղմունքը ստորագրվեր կամ անոնց պատկերները լուսանկարով հանվեր» (էջ 102): Առանձին սեր ունենալով դեպի ազգային դիցաբանութիւնը, 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 բանահավաքութիւն մղելով, գրում է. «Մեր մտադրութիւնն է ժողովրդական կյանքն ծանոթութիւններ հիշել, որոնք լույս կարող են տալ մեր ազգային պատմութիւնն և լեզվին կամ գրականութիւնն, ուշադրութիւն առնելու է, ուրեմն, անոնց մեջ եղած տնական, զեղջկական, քաղաքական և կրոնական արարողութիւնները, առածները, երգումները, անեծքները, օրհնանքները, երգերը, պարերը, տղայոց խաղերը, որոնք առհասարակ կյանքի և լեզվի պատմութիւնը կը կազմեն» (էջ 119): Նա թվարկում է գրի առնելիք թեմաները, ինչպիսիք են՝ ամուս-

նացող զույգի առնչութեամբ կատարվող ծեսերը, հարսանեկան խնջույքը, պսակը, պսակից տուն վերադարձի ճանապարհի ծեսերը և այլն:

Հայոց ազգագրական իրողութիւնները, իբրև գրական նյութ, օգտագործվել են շատ զեղարվեստական ստեղծագործութիւններում: Այդ ձևով մեծ քանակութեամբ նյութեր են օգտագործել Խ. Աբովյանը, Պ. Պոռչյանը, Բաֆֆին և ուրիշներ: Եվ եթէ գրողներն ազգագրութիւնը ծառայեցրել են զեղարվեստին, ապա Գ. Սրվանձտյանցը, ընդհակառակը, վերջինս է ծառայեցրել ազգագրութիւնը: Ի պատիվ իրեն պետք է ասել, որ ազգագրական տվյալները զեղարվեստական խոսքով մատուցելիս նա չի աղավաղել, չի խաթարել դրանք, որովհետև բուն նպատակը ազգագրութիւնը հարազատ մնալն է եղել: Նրա գրի առնելու յուրօրինակ ձևն ու ոճը, բխելով պատմական իրականութիւնից, ծառայել է հայ ժողովրդի միասնութիւնը, մանավանդ ազգային զարթոնքին: Սրվանձտյանցի ստեղծած ուղղութիւն մեծագույն արժեքն այն է, որ նա ազգագրութիւնը, որպէս գիտութիւն, 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 ուղեորութիւնների, պաշտոնափոխութիւնների և զանազան դիպվածների ժամանակ կորստի են մատնվել*:

Իբրև ազգագրական ժառանգութիւն, մեզ են հասել Սրվանձտյանցի գրեթէ միայն տպագիր գործերը: Վերջիններս ցրված են ժամանակի մամուլում և «Գրոց ու բրոց», «Մանան», «Թորոս աղբար», «Համով-հոտով» ու մյուս աշխատութիւններում: Այդ գործերից երևում է, որ Արևմտահայաստանում մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը պահպանվել են տնայնագործութիւնը, բնատուր տնտեսութիւնը ներհատուկ արտադրամիջոցներն ու արտադրանեղանակները: 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 գրադեսների տները և շատերին բանտարկել: Գարեգինի կրտսեր եղբայրը՝ Սիմեոնը, երկուզ կրկնով, թե ընտանիքի անդամները բանտ կնետվեն, թոնրի կրակին է հանձնում Սրվանձտյանցի ձեռքի տակ եղած ամբողջ արխիւն 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 Ազաթանգեղոսի, Խորենացու և մյուս պատմիչների հաղորդումները:

Սակայն Գ. Սրվանձտյանցի ամենամեծ ծառայությունը բանահավաքչության գործի կազմակերպումն էր: Նրան հետևեցին շատերը՝ ձեռքի տակ ունենալով նրա ծրագիրը՝ «Քրոց ու բրոց»-ը: Վերջինին և «Մանանա»-ի (1876) հրատարակ գալը մեծ աշխուժություն մտցրեց բանահավաքչության մեջ: Հենց Սրվանձտյանցի կենդանության տարիներին հրատարակ եկան բազմաթիվ բանահավաքներ, որոնք սկսեցին նկարագրել հայրենի բնակավայրերն ու գավառները: Հիշենք դրանցից մի քանիսին: Այսպես, օրինակ՝ Արիստակես վ. Սեդրակյանը հրատարակեց «Քնար մշեցվոց և վանեցվոց» և «Ամուսնական խնդիրներ» շահեկան գրքույկները: Արիստակես վ. Սարգսենցը հրատարակ հանեց «Պանդուխտ վանցին» աշխատանքը, ուր տեղ են գտել նամակագրության ձևերը, պանդխտության երգերը և այլն: Պետրոս վ. Կալհոնեցին «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 սաղ»-ի երկու պրակներում ներկայացրել է Վանի բանահյուսության ընտիր նշմարներ և ազգագրական նյութեր՝ միաժամանակ խոստովանելով Գ. Սրվանձտյանցի ազդեցությունը: Մ. Կ. Միրախորյանը «Նկարագրական ուղևորություն ի հայաստան 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 շորս 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 զետեղել կենցաղային զվարճալի առակներ:

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

Սիմոն վ. Ճուլարտյանը հրատարակել է «Առածք ազգայինք»-ը (վենետիկ, 1880), իսկ Մ. Խրիմյանը գրել է մի շարք ազգագրական բնույթի գործեր, որոնցից մեկը «Պրախտի 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 սովոր 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 Գևորգ 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 մեկնությունը: Ի վերջո գրել է «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց» խորահմուտ աշխատությունը (1895), որն ընդգրկում է հայոց բնապաշտությունը, ախտաբքը, կենդանապաշտությունը, ոգիների աշխարհը, հայ հեթանոսական դիցարանը, մոգությունը, հմայությունը և այլն:

XIX դարի երկրորդ կեսին հրատարակ 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 Վարազա վանքում (1858—1864, 1873—1874), «Հյուսիսսփայլը» Մոսկվայում (1858—1864), «Կոռնկ 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), «Բիրակն» 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 կազարյան 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 աշխատությունները,

ինչպես նաև այլ ծրագրերի ու վերևում հիշված ազգագրական հրատարակությունների նյութերը: Կ. Պոլսի «Բյուրակն» 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 գիտություն 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 րսկըզբունքով, կենցաղավարության, նյութական ու հոգևոր մշակույթի միջև բնական-պատճառական կապերը վեր հանելով:

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



Գրիգոր Խալաթյանց

* Հանդեսի այս համարի առաջաբանում Լալայանը գրում է. «Րուսական ազդեցության տակ շենք վճռել մի այսպիսի հանդեսի հրատարակության ձևով մոլի լինել, ոչ էլ պատահամբ ենք ընտրել այս. մեզ ճանաչողները գիտեն, թե ո՞րքան ժամանակից ի վեր փափախել 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 ինքնաճանաչման և հարստացման համար»:

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



Սրվանդ Լալայան

Մոտ 50 բանահավաքներ նյութեր էին տպագրում «Ազգագրական հանդես»-ում: Հիշենք նրանցից մի քանիսին: Գյուզազիր Հովհաննես Մալխասյանը Լալայանի կոչին առաջին արձագանքողներից էր, որը «Ազգագրական հանդես»-ին ներկայացրավ «Հայ գեղջուկի ալբոմը» աշխատութեամբ: Նկարագրութեան նըպատակակետը Ախալքալաքի կարնոհայութեանն էր: Նա մանրամասնորեն ներկայացնում է երկրագործութեանն ու արտադրամիջոցները, կերակուրներն ու ամանները: Իսկ աշխատութեան մեծ մասը, որ տակավին անտիպ է, ամփոփում է արհեստները, ժամանցի ձևերը և այլն:

Նաչուլյան զգացման: Քերթերի մեջ սփռված և առանձին լույս տեսնող ազգագրական հողմածներն արդեն ապացուցանում են, որ հայոց ազգն էլ վերջապես զարթնել է խոր քնից և ցանկանում է կատարել գիտութեան ամենիմաստ խոսքը՝ «Մանի՛ր զբեզ»։ Նա կամենում է ճանաչել իրեն և յուր ազգային հատկութեաների վրա հիմնել ազգային զարգացումը: Մեր այս գործն այդ զգացման արդյունքն է և մեր կոչումը՝ այդ գործին գիտական ուղղութիւն տալ և աշխատողների մեջ միութիւն հաստատել» (ԱՀ, 1, էջ 5):

2. Մուրադյանցի «Համշենցի հայեր» հողմածում ներկայացված են աշխարհագրական և վիճակագրական տեղեկութիւններ, ապա՝ նյութական մշակույթը, տնտեսական զբաղմունքները, ամուսնական սովորութիւնները, տոներն ու պաշտամունքը:

Առավել մանրամասնութիւններով ու հմտութեամբ է գրի առնւած Հարթ գավառի (Բուլանըխ) ազգագրութիւնը՝ Բենասի ձեռքով, «Բուլանըխ կամ Հարթ գավառ» վերտառութեամբ: Նախ «Ազգագրական հանդես»-ում, ապա՝ առանձին գրքով լույս տեսած այս աշխատութեան մեջ ընդհանուր տեղեկութիւններից բացի, տեղ են գտել ազգագրական հարուստ նյութեր, որ վերաբերում են շենքերին, տարազին, հողագործութեանն ու գործիքներին, անասնապահութեանը, հաղորդակցութեան միջոցներին, արհեստներին, ընտանիքին, պաշտամունքին, ժողովրդական տոներին:

Բանահավաք Լ. Աթաբեկյանը կազմել է Վարանդայի (Շուշու գավառի) վիճակագրութիւնը, 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, հուղարկավորութիւնը և ժողովրդական բժշկութիւնը: Արհեստագործութեան վերաբերյալ նյութեր և ուսումնասիրութիւններ է հրատարակել Ս. Թառայանցը: Գրող Վ. Փափազյանը կարևոր աշխատութիւն է գրել հայ բոշաների կենցաղի և մշակույթի մասին, որի նյութերն ինքն է գրանցել: Այստեղ շոշափված են բոշաների ծագման, մարդաբանական տիպի, վաշկատուն կյանքի, նստակեցութեան անցնելու, բնակարանի, հագուստների, կերակուրների, զբաղմունքների, ընտանիքի, ժողովրդական արվեստի, իրավահարաբերութիւնների, պաշտամունքի հարցերը:

«Ազգագրական հանդես»-ում հայերի և կովկասյան ժողովուրդների կաթնամթերքների վերաբերյալ ուսումնասիրութեամբ հանդես է եկել Ա. Քալանթարը: Հանդեսում Ալաշկերտի բանահյուսական նշմարներ է տպագրել Գրիգորիս Նժդեհյանցը: Նոր-Նախիջևանի հայոց ազգագրութիւնը հմտութեամբ գրի է առել ու մեծ ծավալով տպագրել Ե. Շահագիզը: Երևանի, Շարուր-Գարալագյազի, Հին-Նախիջևանի, Զուղայի, Ագուլիսի, Ալեքսանդրապոլի, Կարսի, Բասենի, Շիրակի և Ղազախի ու Շամախու հայերի սովորութիւնները ջանասիրաբար գրի է առել և հրատարակել նախ «Փորձ» ամսագրում, ապա՝ «Ազգագրական հանդես»-ում նշանավոր բժիշկ, հայրենասեր Քաջբերունին: Հրաշյա և Արմենուհի Աճառյանները գրի են առել և տպագրել նյութեր Կ. Պոլսի հայոց ժողովրդական բանահյուսութիւնից:

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

Բացի զուտ բանահավաքչական աշխատանքներից, «Ազգագրական հանդես»-ում տպագրվում էին ժամանակի ազգագրության տեսարանն 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, զբոսայգիներ ու քարտեզներ: Լալայանը այստեղ մնաց որպես հանդեսի անփոփոխ խմբագիր: Յոթ անձից կազմված խմբագրության մեջ մտնում էին նաև գրողներ Պ. Պոռչյանն 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 չունեց: Արևմտահայ գաղթականության մեջ աշխատելու, նրա բռն 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 բանահավաքչությամբ: 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 գրառումներ, Ռշտունիքի պատմական անցքերի վերաբերյալ հիշողություններ, գեղարվեստական գրվածքներ և վիճակագրական տեղեկություններ: Հրատարակվել են Բարսեղյան-Մելիքյանի գրի առած «Սասնա ծռեր» էպոսի «Սասնասար 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 լուսժողովատը հիմնում է «Գեղարվեստական թանգարան»-ը: Նույն թվականի ձմռանը Ե. Լալայանը Թիֆլիսից Երևան է տեղափոխում իր թանգարանն ու մասնագիտական գրադարանը՝ 20 հազար կոտոր գրքով: Լուսժողովատի հանձնարարությամբ նա կազմակերպում է թանգարանի հնագիտական և ազգագրական բաժինները և դառնում դրանց առաջին վարիչը: 1922 թ. Երևան են տեղափոխում նաև Լալայանի ձեռարանի 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 ղուգահեռ գործում է Պատմության պետական թանգարանի ազգագրության բաժինը: Առաջինը հիմնականում զբաղվում է գիտահետազոտական աշխատանքներով, իսկ երկրորդը՝ մասնավորապես թանգարանային արժեքների հավաքմամբ, պահպանմամբ և մասամբ էլ՝ նյութական մշակույթի ուսուցնասիրությունը:



Ստեփան Լիսիցյան

Թիֆլիսում: Այստեղ աշխատում էին հայ ազգագրությամբ ու հնագիտությամբ զբաղվող մի շարք գիտնականներ, այդ թվում՝ Ստ. Լիսիցյանը և Լևոն Մելիքսեթ-Բեկը:

Վերոհիշյալ հաստատությունները անցած հիսնամյակի ըն-

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

Թացքում 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.:

ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԵՆՅԱԳ

Տնտեսական կենցաղի ոլորտի մեջ մտնում են նյութական բարիքների աղբյուր հանդիսացող ղբաղմունքները՝ դաշտամշակութիւնը, այգեգործութիւնը, պտղարուծութիւնը, բանջարաբուծութիւնը, անասնաբուծութիւնը, տնայնագործութիւնն ու արհեստագործութիւնը, որսորդութիւնն ու ձկնորսութիւնը, հաղորդակցութիւնն ու կապի միջոցները և այլն:

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

Հին Հայաստանը բավական զարգացած էր իր ժամանակին: Երկրագործական երկրներին մեկն է եղել: Ինչպես վկայում են հարուստ պեղածո նյութերը, նախնադարից սկսած գոյություն է ունեցել երկրագործութիւնն այն ձևը, որին գիտնականները բրիչային երկրագործութիւն անունն են տվել:

Բրիչային հողամշակմանը նախորդել է բուսահավաքութիւնը, 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 նախատեսակները: Բրիչներին զուգակցել են վայրի և ցանովի հատիկների, ինչպես նաև արմատների ու վայրի պտուղների վերամշակման համար օգտագործվող գործիքները՝ տաշտակները, աղորիքները, թակերը, մորթուց պատրաստված փողոցները և այլն: Այս էր մարդու ամենանախնական գույքը, որով նա կարողանում էր վայրի հատիկներից ալյուր ստանալ և հաց պատրաստել:

Պարզ միջոցներով նախնական բուսահավաքութիւնը հա-

զարամյակների ընթացքում մարդկանց հանգեցրել է այն բանին, որ բույսերի, արմատների ու պտուղների պաշարներ ստեղծվեն, պահեստավորվեն, արմատներ տնկելով ու հատիկներ ցանելով բերք ստանան: Այդ պատճառով էլ գիտութիւնը բուսահավաքութիւնը համարում է երկրագործութիւնն նախօրյակը:

Բուսահավաքութիւնը հատուկ է եղել ձեռքի և կրծքի ննջմամբ աշխատանքակար, որին մասամբ միայն զուգակցվել է բրիչով (գավազանով) ուղղահայաց հարվածելով փորելու եղանակը:

Կինն է եղել բրիչային երկրագործութիւնն հիմնական աշխատավորը: Փայտե բրիչներն այս շրջանում ունեցել են քարե, իսկ ավելի ուշ՝ մետաղե ծայրակալներ: Էնեոլիթյան դարաշրջանում արդեն գոյություն ունեցող հարվածային գործիքները՝ մուրճերը և կացիները, բրիչային հողագործութիւնն մեծ հեղաշրջում են մտցրել:

Տղամարդու մասնակցութիւնն այդ աշխատանքներին մեծապես նպաստել է երկրագործութիւնն զարգացմանը: Նոր տեխնիկան առաջացրել է ձեռնհարվածով գործելու նոր աշխատանքակար: Մետաղի օգտագործման շրջաններում՝ միակողմանի ու երկկողմանի բրոնզե ու երկաթե բրիչներն ավելի բարձր աստիճանի են հասցնում այդ աշխատանքակարը: Վաղ երկաթի շրջանում առաջանում է բաճը՝ ոտքի ննջմամբ աշխատանքակարը:

Բրիչային երկրագործութիւնն տեխնիկան, այսպիսով, ներկայացրել են ձեռքի ննջմամբ գործող փայտածողերը, որոնք բիր, բիր և այլ անուններն ունեին, հարվածային գործիքներ, որ կրում են մուրճ, կացի, փլուզ, փայտառ, հողուրագ և այլ անուններ. ոտքի ննջմամբ գործող բահերը և բահի դեր ունեցող եղանակ գործիքները, որ համընթացութիւնն մեջ լիտառ անունն էին կրում:

Բացի այս գործիքներից, եղել են և կան այգեգործական կրտսիչներ, որոնց դերը ճյուղերն ու որթերը հատելն է: Դրանք հայտնի են հառոց-հոռոց անուններով: Վերջիններս կացիի դեր ունեցող դանակաձև-մանգաղաձև, երկարաշեղք գործիքներ են:

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

չարեղենից՝ կաղամբ, բազուկ, շաղգամ, բողկ և այլն, բոստանա-
յին կուլտուրաներից՝ ձմերուկ, սեխ, շամամ և վարունգ, կանա-
չեղեններից՝ գինձ, սամիթ, սոխ, սխտոր, թարխուն, մաղաղխոս,
համեմ, կոտեմ, ռեհան և այլն:

Բանջարանոցներում և բոստաններում հողի մշակումը տեղի
էր ունենում երկու սեռի բոլոր շափահաս անդամների, մասամբ
և երեխաների համագործակցությամբ: Տղամարդիկ փորում էին,
խսկ կանայք ու երեխաները փխրեցնում: Մատչելի տեղերում աս-
տիճանաբար անցնում էին արորներով վարելուն և տափաններով
ու փոցխերով փխրեցնելուն: Տղամարդը այժմ արդեն ոչ միայն
դաշտամշակության, այլև բանջարաբուծության և այգեգործության
մեջ զլխավոր աշխատուծն էր հանդիսանում:

Հայաստանը այգեգործության տեսակետից էլ հնագույն եր-
կրներին մեկն է համարվում: Բ. Բ. Պիոտրովսկին, հենվելով
հնագիտության և հնագույն գրավոր վկայությունների վրա, գրա-
նում է, որ Անդրկովկասը, որպես այգեմշակ տնտեսական շրջան,
հայտնի էր դեռևս ուրարտացիներից էլ առաջ: Փաստորեն ուրար-
տացիներն այստեղ ոչ թե սկզբնավորել, այլ ընդարձակել են այ-
գեգործությունն ու այդ կարգի կուլտուրաները: Խաղողի մշակումը
Ռարատում, 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 ար-
դյունքների՝ հնեցրած անուշահամ գինու, շամիչի, հատապտուղ-
ների մասին: Ըստ նրանց Հայաստանն իր բարեխառն կլիմայա-
կան պայմաններով ամեն տեսակ բարիքների երկիր է, որտեղ ժո-
ղովուրդը առավելապես երկրագործությամբ է զբաղվում: Ստրա-
բոնը ուղղակի վկայում է, թե «Հայաստանի ներսում կան շատ
լեռներ և շատ լեռնադաշտեր, որոնց մեջ խաղողի այգին հեշտու-
թյամբ չի աճում. նաև շատ հովիտներ, ոմանք շափավոր, 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 հացահա-
տիկներով, պտղատու և մշտադալար ծառերով. կա նաև ձիթե-
նի» (Ստրաբոն, Երևան, 1940, էջ 55):

Այգեգործության տեսակետից ուշագրավ են Ստրաբոնի հե-
տևյալ ակնարկները. Հայկական Միջագետքը համարում է այգե-
շատ և գինեվետ երկիր, Մելիտինեն դիտում է իբրև ամբողջապես
բերքատու ծառերով ծածկված երկրամաս, որտեղ պատրաստվում

էր ձեթ և մոնարիտ կոչված գինի, որը հունական գինիների մըր-
ցակիցն էր: Հայաստանը համարում է խաղողի, թզի, ցորենի ու
մեղրի երկիր, ինչպես Վրաստանն էր և Մարաստանը:

Հայ պատմագրությունը բազմատեսակ նյութերով հարստաց-
նում է նախորդ տեղեկությունները: Ազաթանգեղոսը խոսում է
ծառատնկման և մի շարք պտուղների մասին: Փ. Բուզանդն ակ-
նարկում 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. Դրասխանակերտ-
ցին գովում է իր ժամանակի աշխարհիկ և հոգևոր պետերին,
որոնք այգիներ ու պարտեզներ էին հիմնում և խաղող ու պտղա-
տու ծառեր մշակում, հնձաններ շինում, սեխաստաններ ստեղ-
ծում: Թ. Արծրունին հիացմունքով է գրում Արտաշատի գինեբեր
այգիների և պտղատու բույսերի մասին, որոնք համարում է Ար-
տաշես առաջինի շնորհները: Արաքսի հովտի և Ոստանի մասին
խոսելիս այս վայրերը այգեվետ է համարում: Նա չի մոռանում
այգեգործության տեսարաններ ցույց տալ Ախթամարի քանդակա-
պատկերների մեջ: Ասողիկը Գվինում հիշատակում է այգեկութն
այն օրերին, երբ արաբական զավթիչները 640 թ. ոչնչացնում էին
տղամարդկանց և գերեվարում կանանց ու երեխաներին: Ա. Լաս-
տիվեցին հանդամանորեն տեղեկություններ է հաղորդում այ-
գեգործության, գինեգործության, այգեկութի, ծառատունկի և
պտղատու ծառերի վերաբերյալ: Ն. Շնորհալին խոսում է այգու
մշակների մասին: Մի. Գոշն իր առակներում թվարկել է Հայաս-
տանում մշակվող գրեթե բոլոր պտղատու ծառերն ու խաղողի այ-
գիները՝ մշակման հետ կապված բազմապիսի տվյալներով: Կ.
Գանձակեցին, մատնանշելով պտղատու բույսեր ու այգիներ մշա-
կելու հանգամանքները, դառնություն է հիշում է թաթարական վայ-
րագությունները՝ այգիները ոչնչացնելու և բնակավայրերն այրե-
լու փաստերը: Միջնադարյան այգեգործության և պտղաբուծու-
թյան վերաբերյալ տեղեկություններ կան Ստ. Օրբելյանի Պատ-
մության 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 մշա-
կողների, մշակման հանգամանքների, ոռոգման պայմանների և
հարակից այլ հարցերի մասին: Նա վկայել է դիտանոց ունենալու

սովորութիւնը, որտեղից հնարավոր էր հսկել այգիները: Հովհ. Երզնկացին ակնարկներ ունի պտղատու ծառերի ու այգիների մասին: Այգեգործութեան և պտղաբուծութեան վերաբերյալ տեղեկութիւններ ենք գտնում նաև Ա. Դավիթեցու երկում և այլ աղբյուրներում, իսկ Ս. Երեանցին 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 այգեգործութեամբ ու պտղաբուծութեամբ և շենացրել են հայրենի երկիրը:

Հայկական բարձրավանդակը այգեվետ է եղել մասնավորապես գետերի և լճերի ավազաններում: Եփրատի, Տիգրիսի, Արածանի, Արաքսի, Հրազդանի, Կուրի, Ճորոխի, Որոտանի, Դեբեզի, Քասախի և այլ գետերի, ինչպես նաև Վանա և Ուրմիո լճերի ավազաններում XIX դարում այգեգործութիւնն ու պտղաբուծութիւնը 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, Չարսանջակը, Դերասիմը, Սեբաստիան, Մալաթիան, Տարոնը, Ամիղը և Տիգրանակերտը, Կիլիկիան, Թորդումը, Երզնկան, Ներքին Բասենը, Բագարանը, Ակինը, Հին Բայազետը, Արդահանը և այլ շրջաններ:

Բացի բարենպաստ բնակլիմայական պայմաններ ունեցող շրջաններից, ցրտադիմացկուն խաղողատեսակներ ու ծառեր ստեղծելու շնորհիվ, արդի այգեգործութիւնն ու պտղաբուծութիւնը տարածում են գտնում նաև լեռնային շրջաններում:

Ժամանակակից բանջարաբուծութեան, բոստանամշակութեան, այգեգործութեան ու պարտիզամշակութեան մեջ զգալի դեր է խաղում աշխատանքի մեքենայացումը, որը պատմութեանն է հանձնել հազարամյակներ հարատևած բրիչային հողամշակման եղանակների մեծ մասը:

Արորային երկրագործություն

Արորային երկրագործութիւնը, ինչպես նշվեց, բրիչային երկրագործութեան հետնորդն է, որովհետև վարող գործիքն առաջացել է փորող գործիքների համակցումներից: Գյուղատնտեսական տեխնիկայի պատմութեան մեջ այդ համակցումների միջոցով արված գյուտերը վիթխարի դեր են կատարել, որով թեթևացել է

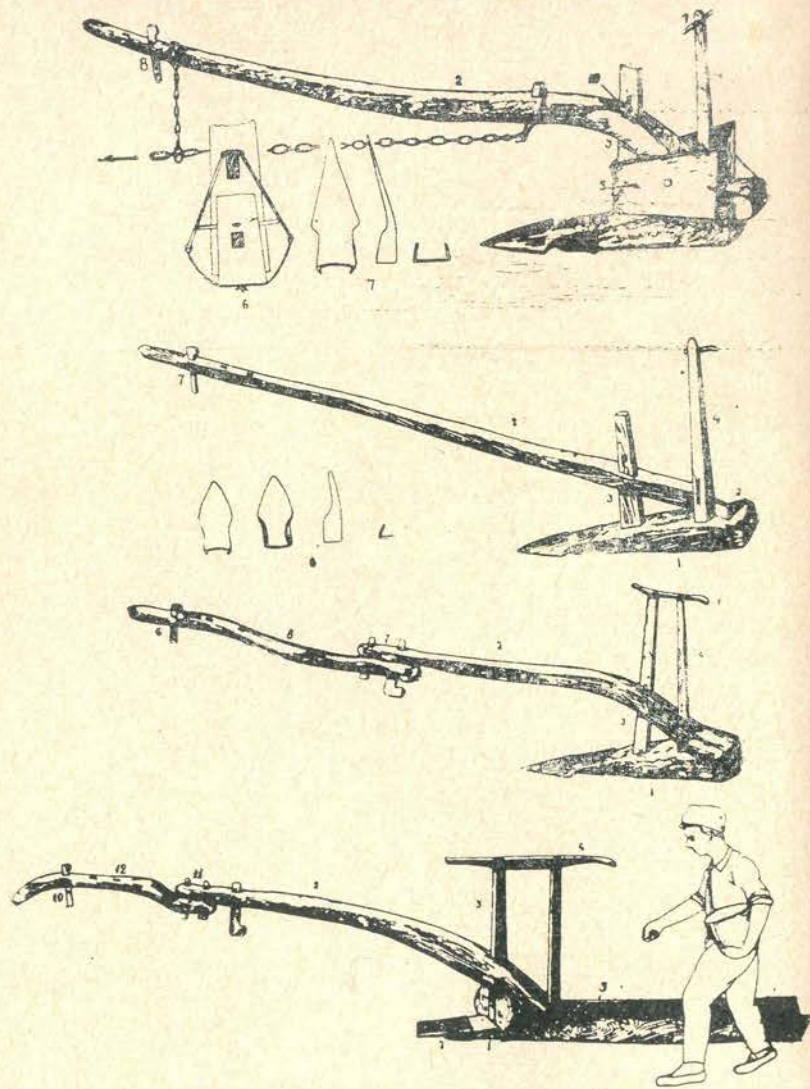
մարդու աշխատանքը և բարձրացել արտադրողականութիւնը: Այդ գյուտերը կատարվել են բրոնզի դարաշրջանում (ոմանց կարծիքով՝ ավելի վաղ): Ստեղծված գործիքը, որին առաջ անուն են տալիս, նախապես գործել է մարդկային ուժով: Կենդանիների ընտելացումից հետո կատարվել է երկրորդ խոշորագույն գյուտը՝ անասունը լծկան դարձնելը: Ենթադրվում 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 գիտութեան տվյալների համաձայն տեղի է ունեցել երկաթի դարաշրջանում և որը «հնարավոր դարձրեց երկրագործութիւնն ավելի մեծ ծավալով, դաշամշակութիւնը, և դրանով այն ժամանակվա պայմանների տեսակետից՝ կենսամիջոցների գործնականորեն անսահման ավելացում առաջ բերեց» (Ֆ. Էնզելս):

Արորների գյուտերը տեղի են ունեցել երկրագործական ցեղերի կամ ցեղային միութիւնների շրջանում: Այդ պատճառով էլ տարբեր ցեղերի արորներն իրարից զանազանվում են իրենց կմախքներով ու գործող մասերով: Այդ տարբերութիւնները բացատրվում են պատմական, տնտեսական և բնակլիմայական գործոնների ազդեցութեամբ:

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 փոփոխութիւնների այն հաշվով, որպեսզի առավել երկար կարողանային դիմանալ: Բազմատեսակ արորների մեծ մասը ցեղերի խոշորացման և մանավանդ պետութիւնների ձևավորման հետևանքով ասպարեզից վերացել են, մնացել են միայն նրանք, որոնք առավել հարմարավետ են եղել:

Պետութեան առաջացումը, որը նաև տնտեսական զարգացման բարձր աստիճան է ենթադրում, առաջ է բերում տեխնիկայի կատարելագործում: Յեղային շրջանի վարող գործիքները կատարելագործվում են և ստեղծվում են նոր տեսակներ: Ֆեոդալական խոշոր հողատիրութեան պայմաններում, երբ ընդլայնվում է ապրանքային արտադրութիւնը, նախապայմաններ են առաջանում նախագութեանների և գութեանների ստեղծման համար: Վարող նախկին գործիքները, սակայն, ըստ իրենց նշանակութեան գուրգահեռաբար հարատևում են: Այսպես, օրինակ՝ հնագույն հա-



Տախ. I. Արորի տարատեսակներ. 1. Հարոր-ճղլա (Կարնո ազգագրական շրջան), 2. Վեսկի-ոսկի (Ալբարատյան 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 նախագուլթանը և գուլթանը միաժամանակ գործածվում են ըստ անհրաժեշտության, որի հետևանքով էլ գոյանում է տվյալ տարածքին հատուկ արորների կոմպլեքսը: Ամեն մի արորի տեսակ ծառայում է մի առանձին նպատակի՝ խամբը հերկելուն, դաշտային կամ լեռնային հողերը վարելուն, քարքարոտ տեղանքում գործելուն, առուններ 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 կայունությունը: Դրանով էլ բացատրվում են միևնույն երկրի (ազգային պետություն) 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, Ալբարատի, Սյունիքի, Վասպուրականի, Չորրորդ Հայքի, Աղձնիքի և Պոնտական Հայաստանի արորախմբերի առկայությունը:

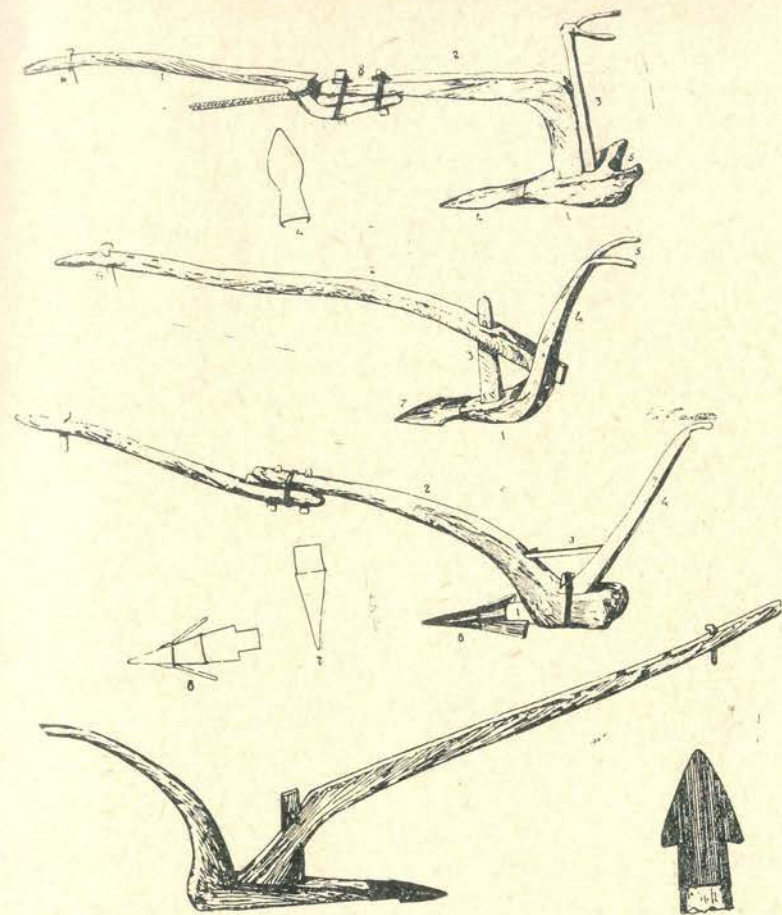
Որքան էլ այս խմբերի գործիքներն իրարից տարբեր էին, այնուամենայնիվ, դարերի ընթացքում արորների առատամենքն ու թրերը և զարգացած գուլթաններն ամբողջապես տարածվեցին Ալբարատում, Բարձր Հայքում, Վասպուրականում և Սյունիքում: Մայր երկրից կտրված լինելու պատճառով այդ ընդհանրացումը տեղի չունեցավ միայն Աղձնիքում և Չորրորդ Հայքում:

Ամբողջ Հայաստանում օգտագործվող հայկական փայտե գու-

Թանր 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 զուգահեռ էր նաև գործարանային գութանը: Վերջինիս և տրակտորների լայն տարածումով վարող հին տեխնիկան գրեթե ամբողջապես շարքից դուրս եկավ:

Դաշտամշակութունը, որպես նյութական բարեկեցության առավել կարևոր բնագավառ, պատմագրության էջերում բավական ընդարձակ տեղ է գրավել: Այստեղ ներկայացված են արորային հողագործության հետ կապված բոլոր բնագավառները՝ արմատիքների մշակումը, վարուցանքը, պարարտացումն ու ոռոգումը, բերքահավաքը, կալսոցը և ամբարումը: Արմատիքներից և յուղատու բույսերից հիշատակված են՝ ցորենը, գարին, հաճարը, կորեկը, կիկըլը, 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 դեղագետի տաղանդով նկարագրել է բոլոր դարաշրջաններում իր մշակութայիններով ու արգավանդ հողերով հայտնի Արարատյան հովիտը: Հոյակապ է, գրում է պատմիչը, Արարատյան հովիտը, հրշակավոր 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 դաշտամշակութային 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. Վեսի (Սյունիք-Արցախի ազգագրական շրջան), 2. Հարոր (Մոփիի ազգագրական շրջան), 3. Հարոր (Աղձնիքի ազգագրական շրջան), 4. Հարոր (Պոնտոսի հայոց ազգագրական շրջան):

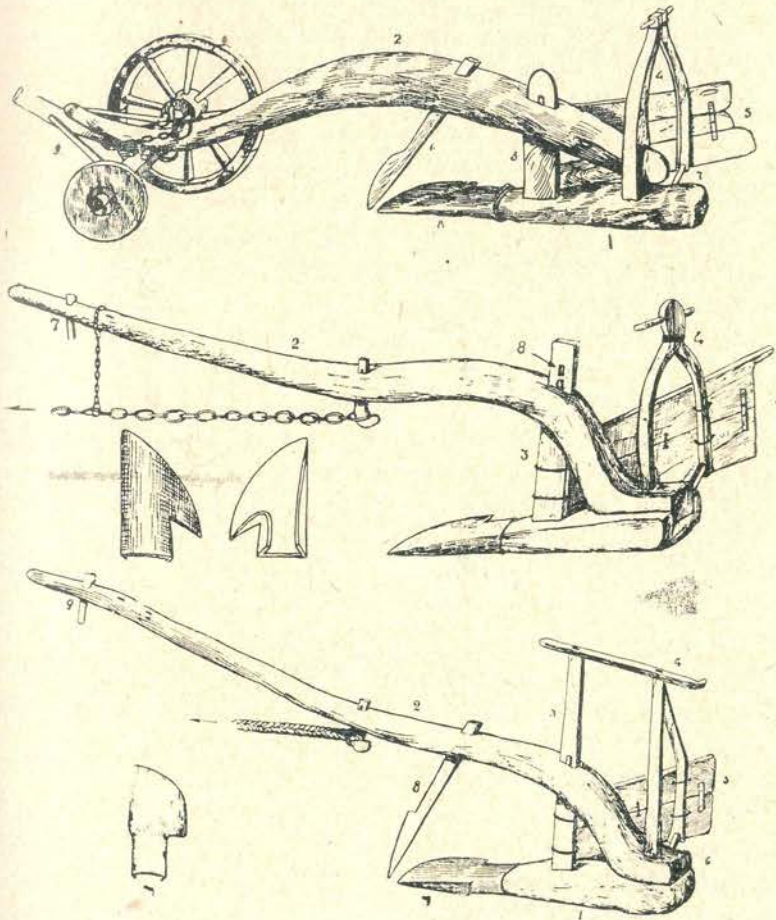
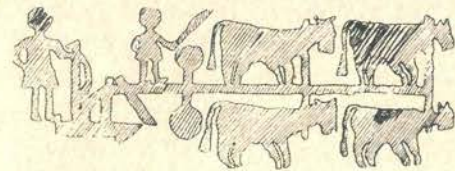
րըստությունները վայելելու մասին: Նույնպիսի արվեստով Ասողիկն ու Հակոբ Կարնեցին նկարագրում են Եփրատի ակունքներում Կարնո բարձրավանդակի արգավանդ հողերը, հողագործությամբ պարապելը, գարի, ցորեն, կտավատ մշակելը: Իսկ Մխ. Գոշի առականերում իրար հետ խորհող արհեստավորները մեծ նշանակություն են տալիս երկրագործի սուրբ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

Գաշտամշակութային արտադրամիջոցները շատ ժլատ են ներկայացված: Բայց հիշատակումները, որ կան V դարից մինչև XVIII դարը ներառյալ, այսպիսիք են. «...Ձի եթէ խոփ... որ գործիցէ, ի բարուք իրս պաշտեցաւ...» (Նզնիկ): «Միաբանեցին երկու երկու իբրև ամուր հաւանք և հաւասարք՝ ուղիղ տանելով զակօսն արքայութեան...» (Նղիշե): «...զլուծն՝ զոր ձգէր եզն ամուրուցն...» (Ագաթանգեղոս): «Միայն զտեսնն պատուիրեալ անշուշտ՝ որպէս հարօր ի վար» (Գրասխանակերտցի): «...Ութ հարիւր վեցկի եզանց ելանէին ի տանէ նորա...» (Մ. Ուռհայեցի): «Տասն լուծք եզանց գործեցաք...» (Գրասխանակերտցի): «Փախուցեալ ի լծոյ հերկաց եզն, ածաւ ի մշակէն ի կալն, և յայնմանէ փախուցեալ՝ ի սալլ ածաւ» (Մխ. Գոշ): «Ձի 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 սալլ...» (Մխ. Գոշ): Իսկ գութանի մասին ակնարկներ ունի Ս. Երևանցին: Կան լծի, լծկանների և այլ հարցերի վերաբերյալ ուղղակի և անուղղակի տեղեկություններ:

Գաշտամշակությունը կատարվում էր հետևյալ կարգով. գարնանացանն ավարտելուց հետո լծկանին որոշ ժամանակ արոտ էին արձակում և ապա սկսում գութանավարը: Հերկելու գործողությունը որոշ տեղերում ցել անել էր կոշվում: 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 հարակալ: 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 հարակալը ավելի կայուն և երկարատև էր դառնում:

Հարակալի անդամների արտերը գութաններով հերկելու ընդհանուր կարգ կար. առաջինը վարում էին գութանատիրոջ հողերը, ապա մյուսներին՝ 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 Աղձնիքից, Ծոփքից ու Փոքր Հայքից, 3. Նախագութան (Բարձր Հայք, Հարթ 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 բացականություններով արտասանում, որով նկատելիորեն բարձրանում էր աշխատողների տրամադրությունը և լծկան անասունների աշխատունակությունը: Խամ արտը հերկելուց բավական ժամանակ անց կամ զարնանացանի և աշնանացանի նախօրեին փխրեցնում էին արորներով՝ գութանի ընդերկայնական վարածը խաշաձեելով: Ոմանք այդ փխրեցումը կատարում էին փայտե մանկեռ-փոցիներով, որոնց 3—4 զույգ լծկան էին լծում:

Այն ընտանիքները, որոնք գութանի հարակաշի մեջ չէին մըտնում, մեծ ջանքերի գնով հերկը կատարում էին արորներով: Իսկ փոքր, քարքարոտ ու տձև արտերը մեծ մասամբ հերկում էին նախագութաններով՝ անձար գութանով և ճղաններով:

Ինչպես հերկված, այնպես էլ խողանների վրա աշնանը կամ գարնանը կատարվում էր ժամանակին համապատասխան ցանքսը: 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:

Հողը լավ մշակելու պայմաններից մեկը նրա փխրեցումն ու հարթեցումն է: Ինչպես XIX դ. նյութերն են ցույց տալիս, առաջին փխրեցնող և միաժամ-

մանակ 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 երկաթի 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 շափ 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:

Առավելագույն բերք ստանալու համար հնուց ի վեր կիրառվում էին խնամքի մի շարք ձևեր՝ ցանքի սնուցումը պարարտանյութերով ու ոռոգմամբ, ճահիճների շորացումը 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. Երզնկացին գրում է.

«Զաղըն անհամ ո՞վ է տեսել, թէ լինի նա պիտանացու,
Ոչ աղբ ի պարտեզ ձգել լո՞չ է քար ինքըն շինելոյ»:

Վիմական արձանագրութիւններէց երևում է, որ պարարտաց-
ված հողերը աղբայրիքն են կոչվել:

XIX—XX դդ. գյուղատնտեսների և ազգագրագետների տվյալ-
ների համաձայն հողը պարարտացվում էր ոչ միայն գոմաղբի տն-
սակներով, այլև մոխրով, փտած նյութերով, ավերակների հողե-
րով: Քանի որ գոմաղբի մեծ մասն օգտագործվում էր աթար ու
տարթ պատրաստելու համար, տնտեսութիւնները պարարտացնում
էին միայն 1—2 արտ կամ միայն բանջարանոցներն ու այգի-
ները:

Աղբը տեղերը հասցնելու եղանակներն ու միջոցները տարբեր
էին: Որոշ տեղերում աղբը կուտակում էին այն առվի ափին, որը
հոսում էր աջու կամ բանջարանոցի միջով. ժամանակի ընթաց-
քում առուն այն տանում և խառնում էր հողին: Խիստ չեռնոտ տն-
դանքներում, ուր սալի և գրաստի համար ճանապարհներ չկային,
աղբը շալակով էին տեղափոխում. այն երբեմն կատարվում էր
վարձով կամ, որ ավելի բնորոշ էր՝ հարակաշ կազմելով: Մտաշելի
տեղերում դա կատարվում էր գրաստով՝ էշերով, ջորիներով, ձիե-
րով, գոմեշներով և եզներով: Հարթ վայրերում օգտագործվում
էին երկանիվ սալերը:

Հայաստանի հնագույն բնակիչները վիթխարի ջանքեր են թա-
փել այգիներն ու դաշտերը ոռոգող ջրով ապահովելու համար:
Ուրարտացիները լինելով հողի ու քարի հմուտ վարպետներ, կա-
րողացել են ճեղքել ժայռերը և բաց ու փակ ջրանցքներ ստեղծել:
Շամիրամի հոշակավոր ջրանցքը, Հրազդանից և այլ գետերից ու
աղբյուրներից հանված առունները ցույց են տալիս, որ ուրարտա-
ցիները այն ժողովուրդների թվին են պատկանում, որոնք օրի-
նակելի ոռոգման սիստեմներ են ստեղծել: Ուրարտացիները դաշ-
տերն ու այգիները ոռոգել են սովորական ջրատար քուղիներով,
խողովակավոր ջրատարներով և թունելավոր ջրանցքներով: Նրանք
գիտեին կառուցել մեծ ջրամբարներ:

Արհեստական ոռոգման սիստեմներ կառուցելու ավանդներն
սկիզբ են առել ու շարունակվել հայկական պետութիւն կազմավո-
րումից ի վեր: Այդ են ցույց տալիս պեղումներից հայտնաբերված
նյութերը և, հատկապես, գրավոր հին վկայութիւնները: Սակայն
ազգային պետականութիւնը կորցնելուց հետո Հայաստանում,
մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանում, հայկական հին ջրո-
անցքների սիստեմների մեծ մասը ավերվեց: Դրութիւնը մասամբ
բարվոք էր Արևելահայաստանում, թեև այստեղ էլ, պետական հըս-

կողմից անբավարարութիւն պատճառով, իշխում էին ոռոգման
պարզունակ, սովորական ձևերը:

Այգիների և դաշտերի ոռոգման համար Արարատյան հովտում
և նման ջրազուրկ վայրերում կային ջրամատակարարման կազ-
մակերպութիւններ: Զրաբաշխումը կատարվում էր հերթականու-
թյամբ, որի խախտումը ծանր հետևանքներ էր ունենում:

Սոցիալիստական հասարակութիւն պայմաններում արհես-
տական ոռոգման ամբողջ հոգսը պետութիւնը վերցրեց իր վրա.
ստեղծվեցին խոշոր ջրանցքներ, որոնցով ոռոգվում են Արարատ-
յան հովիտը, Շիրակի բարձրավանդակը, Արագածոտնի, Թալինի,
Կոտայքի, Լոռու, Զանգեզուրի շրջանները և այլն: Ոռոգման սիս-
տեմը ինժեներական նորագույն ձևերով շարունակում է զարգանալ:

Ցանքատարածութիւնները, այգիները, բոստաններն ու բան-
ջարանոցները հնուց ի վեր քաղհանելու սովորութիւնը այսօր էլ
հարատևում է: Քաղհանը կատարվում էր ձեռքով կամ հասարակ
գործիքներով: Վերջիններս մեծ մասամբ բուսահատված գոր-
ծիքներ էին, չծալվող դանակներ:

Ցանքատարածութիւններն ու այգիները գյուղատնտեսութիւն
վնասատուներից պաշտպանելու խնդիրը պատմութիւն շահաթա-
հարված պրոբլեմներից մեկն է եղել: Բնութիւն շարիքների դեմ
պայքարի գեներ շունենալով՝ ժողովուրդը դարերի ընթացքում ա-
ռասպելական գորութիւնների է երկրպագել: Այսպես, օրինակ,
անցյալում կար մկներին նվիրված «մկնտոն», երբ մկան կարծեց-
յալ ցասումը մեղմացնելու համար պաս էին պահում. մորեխի
արշավանքը կանխելու նպատակով նրան ծիսական կերակուր էին
մատուցում. թռչուններից պաշտպանվելու համար խրտնեցնող մի-
ջոցներից զատ կային մարդակերպ խրտվիլակներ, որ բերքը հո-
վանավորող ոգիներն էին համարվում, և այլն*: Ինչպես վկայում է
էլիզե Ռեկլյուն, Հայաստանում վերաբնակված մահմեդականները,
իրենց հավատքից ելնելով, հայերին արգելում էին որսալ և ոչըն-
չացնել վայրի խոզերին, որոնք ավերում էին Արաքսի ավազանի
ցանքերը:

Այգեգործութիւն և դաշտամշակութիւն մեջ մեծ խոչընդոտ է

* Արդի պայմաններում երաշտը հաղթահարվում է արհեստական ոռոգման
միջոցով, կրծողները և բույսերի հիվանդութիւնների հարուցիչները ոչնչացվում են
քիմիական միջոցներով, կարկտերի ամպերը ցրելու համար մշակվում են զա-
նազան միջոցառումներ և այլն: Դրանով էլ ժողովրդի հիշողութիւնից անհանու-
հ են այդ շարիքների հետ կապված հավատալիքները:

հանդիսացել քարը: Այդ պատճառով էլ հնուց ի վեր ստեղծվել են քարհավաքման տարբեր ձևեր: Քարհավաքին մասնակցել են ոչ միայն շափահասները, 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, դուլլերով, քթոցներով, գրաստով, քարքաշան սահնակներով, պատգարակներով և սալերով: Այժմ փոխադրամիջոցը գլխավորապես ավտոմեքենան է, բայց քարը հավաքվում է ձեռքով: Նորագույն տեխնիկայի միջոցով այժմ քարերից ազատված հողերի հաշվին օր ըստ օրե ընդարձակվում են ցանքատարածությունները:

Մինչև XX դ. սկիզբը Հայաստանը Առաջարկան համակարգը Վանա լճի ավազանում 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 խարօր, հերկող թրազուրկ գուլթանը՝ տրի գուրթան, աշնանացան ցորենի մի տեսակը տիր (դիր), փակ շեղբ ունեցող մանգաղը, տրի մանգաղ, ցանքը կատարելու գործողությունը՝ տիր դնել, ծլած կանաչը՝ տրի բուլ և այլն:

«Տրի խարօրով» ցանք կատարելուց առաջ արտը սովորական արորներով, ապա տրի գուլթանով հերկում և հարթեցնում էին, որպեսզի խոնավությունը պահպանվեր: Տրի ցանքի հետ կապված սովորություններն ու հավատալիքները սովորականից տարբեր 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 շափով հիշեցնում է բրիչային հողագործության բերքահավաքի տեխնիկան: Այդ խմբին են պատկանում՝ հասկեր ծերատող մկրատած և մանուկները, արմատներ քաշելու լծակները, արմատապտուղներ փորող-հանող բահերն ու եղանները, կանաչ-բանջար քաղող դանակները, մանգաղածե-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 բալոֆի 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 երկօսնին 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 կանաչը՝ հավաքում: Մասնավոր տնտեսություններում կանաչը մասնակցում էին հնձի ծանր աշխատանքներին՝ աշխատավոր ձեռքերի պակասի չեպքում 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: Եղնիկը և Փարպեցին հնձի գործիքը հիշատակել են մանգաղ, իսկ Ազաթանզեղուսը՝ մանկաղ ձևով: Մ. Ուսայեցին 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 որ գործիցէ» (Եզնիկ). «...բայց եթե յորժամ ժիբ մշակբ քաջ սուր մանգաղաւ և գերանդեաւ զխոտ հարկանիցեն, և բազում որայս մօտ ի մօտ առ միմեանց կուտեալ թողուցուն...» (Փարպեցի). «Վտանգաւոր կրից զթուրցեալ գերանդին ընդ օդս...» (Դրասխանակերտցի) կամ

Բերքահավաքին հետևում է նյութերի վերամշակումը, որը կալ ծեծել կամ կալսոց էր կոչվում: Բացի բուն բերքը ամբարելու անհրաժեշտությունից, անասուններին կերով պահելու 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, կալատիզ, 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 կամե 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

«Առաջ ի վերայ շարշարելոցդ և հնձեցելոցդ...» (Դրասխանակերտցի) կամ «Եւ դարտորայս նոցա, որ մերձ էր ի հունձս՝ տարածամ զայն հնձնալ գերանդիւր և հրաբորբոք հրկիզեալ» (Դրասխանակերտցի). «Սուրբ սրեն գերանդեաց...» (Մխ-Գոշ). «Այսպէս այս լինի մինչև ի ժամանակս հնձոց, մինչև եկեցէ ժամանակն յորժամ հնձեացի ցորեան արմտեացն...» (Բուզանդ). «...Ոչ հերկարար ևս ժողովրդեանդ և ոչ արունձ» (Մանդակունի). «Եւ եղև երկիրս ամենայն իբրև անգաստան հասեալ ի հունձս, զորոյ զհետ հնձողացն ընթանան որ զորայն բառնան և ապա զհասկաքաղն և զխոզանն միայն թողուցուն յարօտ երէկոց» (Դրասխանակերտցի). «Արկէք մանկազս՝ զի հասեալ է ժամանակ կթոց. մտէք հարէք՝ զի լցեալ են զեղուն գուրք իւրեանց» (Ագաթանգեղոս):

Այս քաղվածքներից պարզ երևում է, որ գործիքներն ու աշխատանքանիշները 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 լողխարը, 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 շունենալու դեպքում՝ նաև էշ ու կով: Վարողը կանգնում էր կամի վրա, որով նպաստում էր կալսմանը:

Կամնասայլ-ճառճառը իր զույգ սունիների վրա ուրագաձև երկաթե կտրիչներ էր ունենում: Կալի երեսին մի զույգ լծկանով աշխատելիս սունիները պտտվում էին, որով ուրագները կտրատում էին ծղոտը և անջատում սերմերը: Կամնասայլի վրա նրստելու սարվածք կար: Կալերի փովածքների մեծությունը կախված էր լծկանների քանակից: Սովորաբար մեկ զույգը օրական կալսում էր մի սալաշափ 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 լրծկաններին շատ կոտնտեսություններում փոխարինում էին հատուկ սարքեր, որոնք գործում էին էլեկտրական էներգիայով: Երբ ստեղծվեցին կալսիչ մեքենաները, կալսման հին տեխնիկայի հետ այդ սարքերն էլ վերացան:

Կալավող 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 քեղ էր կոչվում: Հոսելի կոչված 4—5 մատնանի գործիքներով քամու օգնությամբ թեղը երնում էին: Հատիկն աստիճանաբար 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 հատիկների անջատելու համար:

Պարսիկները և թուրքերը հայերից տասանորդ հարկը հավաքելու համար սպասում էին կալոցին: 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 տախտակի դաշ-կնիքով: Դաշածը կեղծվելու դեպքում կալատերը ծանր պատիժ էր կրում: Երեսիս հարկահանի մարդիկ պետք է ներկա լինեին և ստացված շեղչից իրենց տասանորդն ստանային: Նրանք երբեմն քմահաճորեն դաշում էին նաև շեղչը: Երկու դեպքում էլ կալատերը գիշեր-ցերեկ պետք է հսկեր, որպեսզի դիտավորությանբ կամ պատահաբար կնիքները չեղծվեին:

Հնագույն ժամանակներում, երկրագործության զարգացման դեռևս ցածր աստիճանում, Հայկական լեռնաշխարհում անասնապահությունը նույնպես հիմնական զբաղմունք էր: Ինչպես Բ. Բ. Պիտտրովսկին 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 Ուրարտում 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:

Գեանափոր 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: Արմեններին ծանոթ էր նաև խոզաբուծությունը: Անասնա-

պահության 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 Փավինե..., 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: Արտավազը 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 ունեւր նաև մեղվապահությունը:

Գործվածքեղենի արտագրության 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 շափով 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 համկալ, ընկերութեն և այլն: Ընկե-

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

Գրան համապատասխան, երբեմն բաժանվում էին նաև ընդհանուր արտավայրերը, ուր հաստատվում էին ամառանոցային բնակարանները և ձմեռանոցները: Արոտի բաժանումը, սակայն, պարտադիր չէր, մասնավանդ 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: Այգպիսի 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 ընկերություններին՝ թաղային ժողովներում: Հովիվները մեծ մասամբ վարձատրվում էին բնամթերքով. դրսից եկած և տեղացի շքավոր հովիվների սնունդն ու հագուստը հոգում էր համայնքը կամ թաղը:

Գյուղում և ամառանոցներում կաթնամթերքների մշակմամբ առավելապես կանաչք 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 գըլխաքանակի 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 (խաք) անունով:

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

Այգեգործական որոշ շրջաններում հնագույն զբաղմունքներից էր շերամապահությունը:

Միջին դարերի տնտեսական կենցաղում Որսորդություն և կարևոր տեղ ունեին որսորդությունն ու ձկնորսությունը և ձկնորսությունը, իհարկե, տնտեսության օժանդակ ճյուղեր էին: Գրանք ունեին նաև ռազմա-մարզական նշանակություն: Որսի հետապնդումը հետիոտն և հեծյալ, որսը դարանակալելու ձևերը, գաղանների 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 նետածիգ վարածը: Որսորդությամբ զբաղվողներ եղել են բնակչության տարբեր խավերի մեջ, որոնց ավանդները հասել են XIX դարի կեսերը: Զինորսությունը 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 հրենարավորություն 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 գըլխավորապես պարզունակ միջոցներ: Արևելահայաստանում, մասնավորապես Արցախում, ուր իշխում էին մելիքները, հրազենով որսորդությունը հարատևեց երկար ժամանակ: Այդ նույնը ինչ որ շափով պահպանվեց նաև Զեյթունում, Սասունում և մի քանի այլ վայրերում:

Թռչնորսությունն իրագործվում էր թակարգներով, ծուղակներով, բազենների ու շների օգնությամբ, գազանորսը՝ զենքերով ու

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

Չկնորսությունը տարածված էր Եփրատի, Տիգրիսի, Արաքսի, սրանց վտակների, Վանա լճի, Սևանա լճի, Հրազդանի շրջաններում և այլուր, և կատարվում էր զանազան միջոցներով՝ կարթներով, 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:

Մինչև XIX դ. կեսերը Հայաստանում

Տնային արդյունաբերություն և արհեստներ 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. Կենինը «տնայնագործություն» տերմինի գործածությունը քննադատում էր՝ դրա փոխարեն առաջարկելով «տնային արդյունաբերություն» տերմինը: Նա գրում է. «Տնային արդյունաբերություն մենք անվանում ենք հում նյութերի վերամշակումը հենց այն տեսություն 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 քաղաքարմասը լինելով՝ գյուղերում էլ մեծապես տարածված է, ծառայելով որպես գյուղացիական տնտեսության լրացում»*: Մասնագիտացած գյուղացի ար-

* Վ. Ի. Կենին, Երկեր, հ. 3, Երևան, 1947, էջ 414—415:

հետաավորները զբաղվում էին երկրագործությամբ, ջուլահությունով, ձիթահանությամբ, ալրաղացությամբ, գործիքաշինությամբ, գորգագործությամբ և այլն:

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, սալեր, 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 շափով գյուղում իր գոյությունը պահպանել նաև ներմուծվող արտադրանքը մասամբ վերարտադրելով: Վերարտադրվում էին ոչ միայն մանր գործիքները, այլև երկաթե գութանների կա-

րևոր 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 ունեն ասկերչական-արծաթագործական արհեստը: Բարձր Հայքը և Վասպուրականը ոսկերչության ասպարեզում առաջնակարգ տեղ էին զբաղում: 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 ունեն օստայնակությունը: Արևմտահայաստանում այս արհեստը պահպանվեց մինչև 1910-ական թվականները (Վասպուրական, Տարոն, Սասուն, Շատախ, Արաբկիր, Սեբաստիա, Մալաթիա և այլուր). հատկապես եկամտաբեր էր մանուսագործությունն ու շալագործությունը:

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

Այն բոլոր վայրերում, ուր բնակարանային շինարարությունը կատարվում է առավելապես քարով, պահպանվել են նաև հնագույն ժամանակներից մեղ 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 կենինականի արհեստավորության ավանդական սովորություններն ու համաքրությունները 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, համաբարական կազմակերպությունների գործունեությունը և վերջիններիս առնչվող սովորությունները: Ըստ այդ աշխատությունների, միջնադարում և հետագայում, արհեստավորներն ունեցել են իրենց միությունները, որոնք ընդհանուր առմամբ հայտնի են եղբայրուբյուրներ կամ համաբուրյուրներ անուններով*: Սրանք ունեցել են իրենց ղեկավարները, որ ընտրվելիս են եղել ընդհանուր ժողովում: Մի վայրի բոլոր համաքրությունները գործել են վարպետաց վարպետի գլխավորությամբ, որն իր դիրքով ու հեղինակությամբ հայտնի անձնավորություն պետք է լիներ: Ամեն մի համաքրություն ունեցել է իր բանավոր կամ գրավոր կանոնադրությունը: Կանոնները կարգավորում էին արհեստավորության՝ վարպետների, օգնականների ու աշակերտների ներքին փոխառաբերությունները, նրանց իրավունքներն ու պարտականությունները, աշակերտներին վարպետության հասցնելու պայմանները, տոնակատարությունների կարգը և այլն: Համաքրություններն

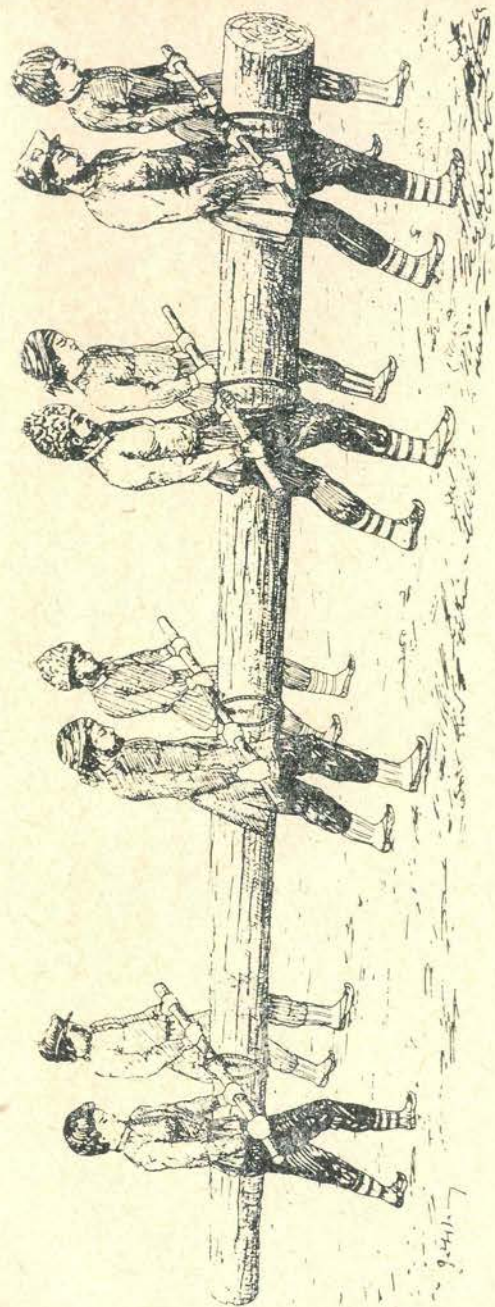
* Համաքրությունների վերաբերյալ Յու. Ֆ. Ախվերդովի և Ս. Ա. Նիդալարովի հայտնի աշխատությունների կողքին վերջերս ավելացավ Վ. Ա. Աբրահամյանի նոր ուսումնասիրությունը:

ունեցել են նաև իրենց սեփական գրողակը՝ տվյալ արհեստին յուրահատուկ որևէ խորհրդանշանով:

Հաղորդակցության և կապի միջոցները շոցները գրեթե ամբողջապես առաջավորաստիական են՝ տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ: Ցամաքային փոխադրամիջոցները, ըստ զարգացման փուլերի, եղել են՝ մարդը (շալակով), գրասուները, անանիվ ֆառչակները 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: Վաղատուն 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: Թեև խուրջինը ծագելով շալակելու այս եղանակից, ըստ երևույթին ուսին հանգըղ մասում լայն անցք է ունեցել, որպեսզի վիզն անցկացնելով՝ մի կողմում երեխա տեղավորվեր և մյուսում՝ գույք: Այս հարմարանքը լայն հնարավորություն էր ընձեռում շալակողին՝ ձեռքերով ալլ գործերով ևս զբաղվելու (հոտ և նախիր քշել, թեթև իրերը բռնած տանել և այլն): Մթերքներով կամ գույքով լցված տիկ-պարկերը շալակում էին և թեկապ անելով տեղափոխում: Այնտեղ, ուր ճանապարհը գրաստի համար նպաստավոր չէր, խոտը, օրանը և վառելիքայտը շալակով էին տեղափոխում: Որոշ ծանրություններ տեղափոխում էին ուսերին դնելով: Իսկ հեծանացու կամ ձիթահաններին իբրև մամլիչ ծառայող գերանները ճանապարհագուրկ գավառներում անտառից տուն էին բերվում մեկից-երեք տասնյակ մարդկանց ուսերի վրա կամ ձեռքերով: Փոխադրման այս եղանակը տարածված էր Սյունիքում և մասնավանդ՝ Աղձնիքում*:

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



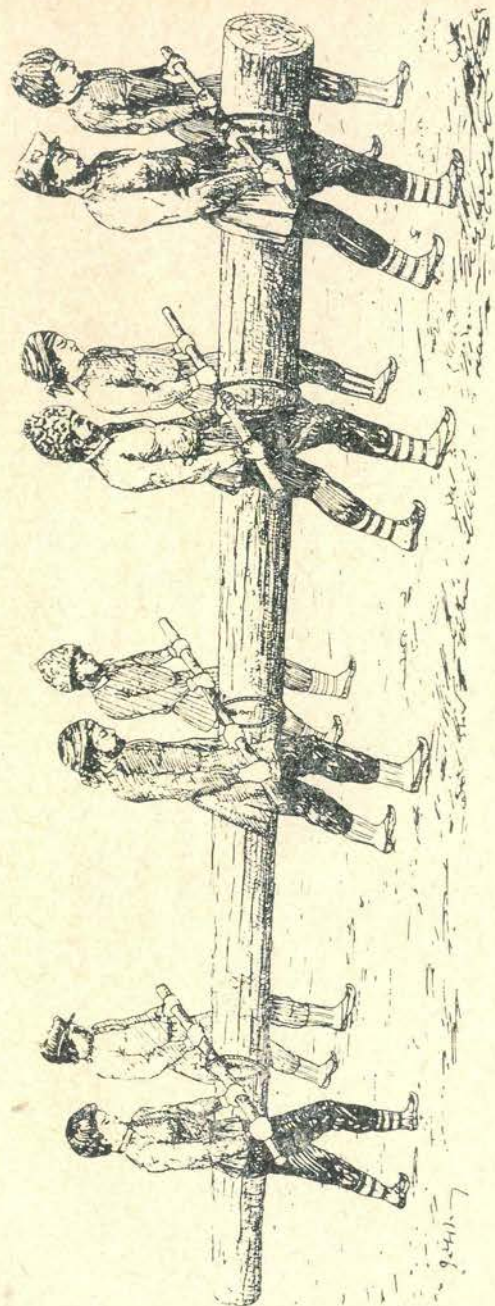
Տախ. IV ա. Գերանատարություն ձեռքերով (Աջադակ):

ունեցել են նաև իրենց սեփական դրոշակը՝ տվյալ արհեստին չորահատուկ որևէ խորհրդանշանով:

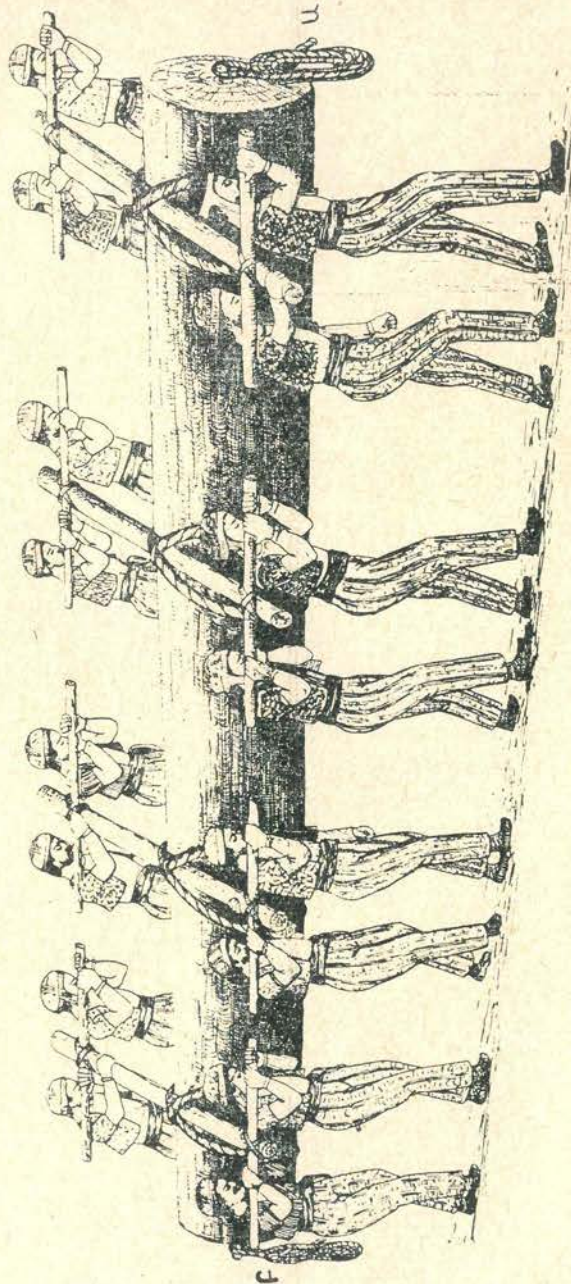
Հայկական լեռնաշխարհի փոխադրամիջոցները գրեթե ամբողջապես առաջավորասիական են՝ տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ: Ցամաքային փոխադրամիջոցները, ըստ զարգացման փուլերի, եղել են՝ մարդը (շալակով), գրաստները, անանիվ ֆառշակները և անիվավոր փոխադրամիջոցները, իսկ ջրայինը՝ լաստերը, մակույկները և նավակները:

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: Վաղկատուն 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: Թեո-խուրջինը ծագելով շալակելու այս եղանակից, ըստ երևույթին ուսին հանգող 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 թեկապ 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 ճանապարհագուրդ 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-



Տախ. IV ա. Գերանապարտություն ձեռքերով (Աշխարակ):



Տախ. IVբ. Գերանատարութիւնն ուսերով (Աղձնիք):

Ինչպես ցույց են տալիս միջնադարյան աղբյուրները, փոխադրութեան գործում կարևոր դեր է ունեցել գրաստը: Լեռնային շրջաններում սալուղիների խիստ սակավութեան հետևանքով սալրանքների, հնձի արդյունքների, աղունի և արդյունաբերական սալրանքների տեղափոխումը հիմնականում կատարվում էր գրաստով: Առանձին տնտեսութուններում ձին ու էջը ծառայում էին նաև որպես մարդու փոխադրամիջոց: Յուրաքանչյուր կարող տընտեսութուն, 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 խաշաձե կապում էին 15 ավ հաստության և 2,5—3 մ երկարության ձողեր: Ապա այդ ձողերի ծայրերին մոտիկ, դարձյալ խաշաձե, կապում էին 10 ավ հաստության այլ ձողեր այնպես, որ վերջիններս զուգահեռ լինեին գերանին: Երիտասարդները երկուական հոգով մտնում էին վերջին ձողի ծայրերի տակ և ուսած տանում գերանը: Մի ձուպան կապում էին գերանի հաստ ծայրին և մի ուրիշը՝ բարակ ծայրին: Տեղափոխման ժամանակ առաջ ուղղված ծայրի ձուպանից զգուշորեն ձգում էին մի քանի երիտասարդներ՝ երբ գոռիվեր էին բարձրանում, որպեսզի պատահար 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 շափազանց 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 շինել, որը, սակայն, բնորոշ չէր: Բնորոշը գերանը 1—2 տեղ վայր գնելն էր, հանգստանալը, հաց ուտելը: Այս ժամեր աշխատանքը թեթևացնելու, աշխատողներին ոգևորելու համար հաճախ նրանց ուղեկցում էին նվագախմբերը: Սովորույթի 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 թեռեր, խորջիններ, խրձեր և

Աղձնիքի լեռնային տեղերում մինչև XX դարի սկիզբը պահպանված էր շրաղացաքարը շորու մեջքով տեղափոխելու եղանակը: Նման տեղափոխման դեպքում այդ քարը շինում էին 4 հավասար կտորից և թեռների մեջ դնելով երկու շորիով տեղափոխում 20—30 կմ տարածություն*։ Իսկ նույն շրաղացաքարը ամբողջական վիճակում տեղ հասցնելու նպատակով այն երկար սունիով բարձրում էին կողք-կողքի ընթացող զույգ շորիններին:

Միջին դարերում հիվանդին կամ ննջեցյալին հեռավոր տեղեր տանելու համար երկար պատգարակը կապում էին իրար ետևից ընթացող շորինների կամ ձիերի համետներին ու պատշաճ արագություններ 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:

Այդեգործական շրջաններում առավել օգտագործվող գրաստը էշն էր և մասամբ՝ շորին: Գրանցով խաղողը և նրա արգյունքները տեղափոխվում էին գյուղամեջ և հեռավոր ու մոտավոր շրջաններ:

Մյուսիքում բնորոշը ձին ու շորին էին, իսկ Մեղրիում՝ առանձնապես շորին: Այս գրաստներով լեռնաստանում մինչև 1950-ական թվականները ցորենի ու խոտի խրձեր էին տեղափոխում, աղուն տանում, հատուկ սարքերի միջոցով անկողնում պակած հիվանդ տեղափոխում և այլն:

Գրաստային այդ փոխադրամիջոցները վերացան՝ Մյուսիքում 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, վառելիքայտ և այլն, որից և ծագելու էին անանիվ փոխադրամիջոցները: Վերջիններս ցամաքի վրայով

այլն: Լեռնային որոշ շրջաններում շորու և էշի մեջքին, համետի վրա, աչ ու ձախ թեքված տախտակե ցանց էր ամրացվում, որի վրա հատկապես խոտ և օրան էին բարձում:

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

բեռներ քաշելու տարրական միջոցներ էին, որոնց մնացուկները հարատևեցին մինչև XX դարի առաջին կեսը: Գրանք տարբեր մեծություն (բալխիր, բոլշա, բարբաշ, դահուկ, խրզակ և այլն) սահակներ էին, որոնցով տեղափոխում էին ամեն տեսակ ծանր բեռներ՝ շրաղացի և ձիթահանի քարեր, որմնաքարեր և այլն: Սասունում ոչխարի ձմեռային կերը ծառի տերևն էր. ամռանն անտառում ճյուղերը կտրում, դիզում էին և ձմռանը դահուկ կոշված սահականման փոխադրամիջոցի վրա բարձում, տեղափոխում բնակավայրերը*։ Ցամաքային փոխադրամիջոցներից էր նաև կենտ եզով սահակը, որով կարնեցիները ձմռանը աղուն ու այլ բեռներ էին տեղափոխում:

XIX դարի վերջերից սկսած բավական լայն տարածում գտանուռական սահակները, որոնք այժմ էլ ձմեռային պայմաններում օգտակար փոխադրամիջոցներ են:

Ցամաքային փոխադրամիջոցները առաջացել են սահակաձև 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 մառան սել անուններով: Բոլոր տեղերում մարան սայլի հատկանշական կողմն այն էր, որ սունին պտտվում և պտտեցնում էր անիվները: Հետագայում, սայլի անիվները դառնում են ճաղավոր, որոնք արդեն պտտվում էին անշարժ սունու շուրջ: Մարան և ճաղավոր անիվներով սայլերն իրենց ծավալներով երկու տեսակ էին. մեկը համեմատաբար փոքր էր, որով մանր փոխադրամիջոցներ 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 լրծում 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

* Գահուկն ուներ կեռ ծայրեր, որոնցից մարդը բռնում և լեռների լանջերն էր վար իջնելիս արգելակում էր այն, իսկ հարթ տեղերում քաշում, որովհետև լրծկանով այն գործածելը վտանգավոր էր:

գործածվել են երկանիվ ճաղավոր ուղղակուղիների հետ միաժամանակ: Ուրարտական քանդակապատկերներում երկանիվ ուղղակուղիներ են հաստատագրված: Ըստ գրավոր վկայությունների բուն հայկական շրջանում եղել են երկանիվ բեռնատար սայլեր և քառանիվ սայլակուղիներ. ընդ որում սայլին անցյալում էլ եզ ու գոմեջ 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 գոմեջներ:

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 անուն 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 ուղքրած տվեր էին ամրացնում: Աղձնիքի դաշտային մասերում Տիգրիսի վրա, մինչև XX դարի սկիզբը պահպանվում էին ալգորի-նակ գետազնաց ու գետանց լաստանավակներ՝ իրենց վրայի ճեպոտահյուս շրջափակերով:

Լաստանավակից բացի եղել են նաև փորածո և այլատիպ մակույկներ, որոնք գործածվել են վանա, Սևանա, Ուրմիո և այլ լճերի ու գետերի վրա՝ ձկնորսությանը 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 ուղղակական 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՝ բացականջությունները, 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, շնայած ռադիոյի, հեռուստատեսության ու հեռախոսի առկայությանը, որոշ վայրերում ավանդաբար դեռևս պահպանվում է:

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 փորձով ընդունելով հիմնականում արևելյան ժողովուրդների 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 նկարագիրները: 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 համագրելու մեթոդով միայն հնարավոր է եղել վերականգնել ազգային ճարտարապետության հնագույն հուշարձանների ձևերը և դրանց զարգացումը: Այս գործում վիթխարի է հայ ճարտարապետության պատմաբան Թ. Թորամանյանի ծառայությունը:

Թուն ժողովրդական ճարտարապետությունը մատնանշող առևճ 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: Վերջիններք գետնափոր տունը, որին ծանոթ ենք Քսենոփոնի և նույնիսկ XIX դարի նյութերից: Հովհ. Մամիկոնյանը երկու անգամ գրել է. «Լցին զգանձան ի տունս գետնափոր», «իսկ վաղիւն ածեալ առաջի Սիւնեաց իշխանին քուրմն մի, աղաչէին՝ զծածկեալ տեղիս... գանձուցն ցուցանել և զգրուես 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 ն ի տունս գետնափորս»: Ստ. Օրբելյանը, մի շարք բաժանմունքներից բացի, եկեղեցու տնտեսական շենքերի համալիրներում նշել է. «Շին է և զաղտանոցս գետնափորս ի ներքոյ վանիցն ծածուկ երկրաւ՝ բազում տունս և դարանս ի պետս եկեղեցոյն»: Զ. Սարկա-

վագի վկայութիւնն անուղղակի, բայց ամենակարեւորներից մեկն է. նա գրում է, թե ջորի նստած մարդը էջմիածնից Երևան մեկնելիս ճանապարհին Կավակերտ գյուղում շփոթութիւնից «Ելնելու ջորույ 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 $\frac{3}{4}$ -ով կիսագետնափոր մնալ: Ղ. Փարպեցին և Ա. Կրետացին հիշատակել են այն այրբնակարանները, որոնք նույնպես յուրօրինակ գետնափոր տներ էին, որ հարատեցին մինչև XIX դ. սկզբները:

Բնակավայրերի և գետնափոր տների վերաբերյալ տվյալներ են պահպանված Քսենոփոնի «Անաբասիս» աշխատութեան մեջ, ուր, ի միջի այլոց, ասված է, թե արմենների «Բնակավայրերը... շատ ամուր տեղերում շեն»: «Տներն այստեղ գետնափոր էին, մուտքը ջրհորի բերնի նման, իսկ ներքէն 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 պատմութիւնը 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 պատմագրութեան տվյալների Հայաստանի համար բնորոշը բազմաբաժին շենքերի համալիրներն էին, թեև սոցիալական պատճառներով շատ են եղել նաև մեկ բաժնով շենքերը:

Ա. Դավրիժեցին Սպահան գաղթեցված հայերի մասին խոսե-

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

Որ Քսենոփոնի նկարագրած գետնափոր և աշտարակվոր շենքերի մասին հաղորդումները ստույգ են, հաստատում են նաև XIX—XX դարերի մի շարք ճանապարհորդների հաղորած տեղեկութիւնները, Հայաստանի ու Վրաստանի համանման փաստերը: Այդպիսի նյութեր կան նաև մեր անձնական գրանցումներում:

լիս 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, թևաւոր ապարանօք, և ամարասուն հովանոցօք, բարձրաբերձ և արքայակերպ շինուածոք, զարդարեալ յորինեալ ի ծաղիկս ոսկույ և լաջվարդի՝ և պէս պէս երանգաց ակնախտիղ տեսողաց»: Մի այլ տեղ ասված է. «Եւ հասեալ ի տունն՝ մտին տանէ ի տուն մինչև ցնեբսագոյն տունն»: Նա էջմիածնի տնտեսական շենքերից թվարկել է սեղանատունը, փռնատունը, տնտեսատունը, ամբարատունը և բնակութեան շենքերից՝ «Դարպասք և տունք ի պէտս ինքեանց և հիւրոց» և «խցեր ի բնակութիւն միաբանից»: Հայոց վանքերի «Իւրաքանչիւր սեազուլս ունէր իւր զինչս առանձին, այգի և բուրաստան, փէթակ և տուն, և մարան, և համբարանոցս»: էջմիածնի տնտեսական շենքերի մասին իր ուշագրավ նկարագիրների մեջ Ս. Երեմիան ցույց է տվել տների համալիրներ, որոնք աղյուսից ու փայտից էին կառուցված և խուց-օդաններից բացի ունեին գավիթ, գոմ, ջրետուն, իշատուն, ուղտատուն, նախրատուն: Զաքարիա Սարկավագը գրեթե նույնն է դիտել ու հիշատակել:

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

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

ներ՝ Ա. Դավրիժեցին, ձիթհաններ և ջրաղացներ՝ Կ. Գանձակեցին, Ա. Դավրիժեցին, Զ. Սարկավազը 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 անկողինները, կահկարասիքը և սարքերը, մինչև անգամ իրենց զանձեքը»:

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 շունեին միայն Սասունը և Պոնտոսի համընթացությունը: Երկու տեղում էլ ցրված գյուղատեսակը պետք է բացատրել երկրի խիստ

կտրտվածությամբ, ինչպես նաև տնամերձ հողերի վրա տուն կառուցելու սովորությունը, 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 օգտրվում էր երկրի բնական պաշտպանվածությունից և ընդհանրապես զինված էր լինում: Ուստի սասունցիների և պոնտոսացիների լեռնային գյուղերի ցրված լինելը ինքնապաշտպանությունը 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 գույգից 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 զիգզադ 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, այնկույսներ և այլ տարածքային անուններ, զանազանվում էին ուրիշներից: Տարածքային հարևանական թաղերի կառույցներն իրար կից լինելով՝ առաջացնում էին անհարթ տարածություններ, որոնք երբեմն ծառայում էին իբրև անցուղիներ և ժամանցի տեղեր: Աշնանը, ձմռանը և դարնանամուտին գյուղական ժողովները, հասարակական կարևորություն ներկայացնող գյուղացիները, խորհուրդներն ու վիճաբանությունները, ժողովրդական մրցումները, խաղերը, մենամարտերը, հարսանեական և այլ հանդեսների պարերի մի մասը և այլն տեղի էին ունենում այդպիսի կառույցների վրա: Ընդհանուր կառույցները բացառվում էին թեք տեղանքներում, որովհետև ամֆիթատրոնի ձև ունեցող այդօրինակ բնակավայրերում մի ազգակցի կամ հարևանի կառույց 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 սկսեցին կրել լուրջ փոփոխություններ: Ազգակցական հին հարաբերությունները ձեռք բերեցին նոր իմաստ: Ազգատոհմի ինքնապաշտպանությունը 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 կառույցները: Պետք է ասել, որ կոտրում և Տավուշում հողածածկ կառույցների վերացումն սկսվել էր դեռևս XIX դ. վերջերին, բայց այդ սովորությունը Հայաստանի ուրիշ շրջաններում այն ժամանակ դեռևս տարածում չէր գտնում:

Ծեփեր

Հայաստանի ժողովրդական ճարտարապետության մեջ շինանյութ են եղել քարը, կավը և փայտը, իսկ մոնումենտալ ճարտարապետության մեջ՝ նաև կրաշագախը: Քարագուրկ 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: Արանց պատերը պինդ կավից էին պատրաստվում և սվաղվում հարդախառն կավով:

Փայտե պատերով տների կառուցումը բուն Հայաստանին անծանոթ է եղել: Բայց Պոնտոսում համշենահայություն՝ 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 քրիկ-քրղտիկներ: Մեկ բաժնով շենքեր ունենում էին սովորաբար գյուղի շքավոր 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, բնդատուն, բոնդատուն, ֆուրսատուն, 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 շափերն 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 շունեցող բոլոր գլխատներում թոնիրները թաղում էին դրանց կենտրոնում: Գլխատան երկու ենթաբաժինների պատերի մեջ մինչև 4—5 պահարան-պատրհաններ (աշքունքեր) էին պատրաստվում, որոնց մեջ զետեղվում էին հաց թխելու մանր պարագաները, գործիքները, աղի և թթվամորի ամանները և այլն: Ոմանք անկողինը դարսելու համար ունենում էին մեծ պատրհան, որին ծալփառեղ անունն էին տալիս:

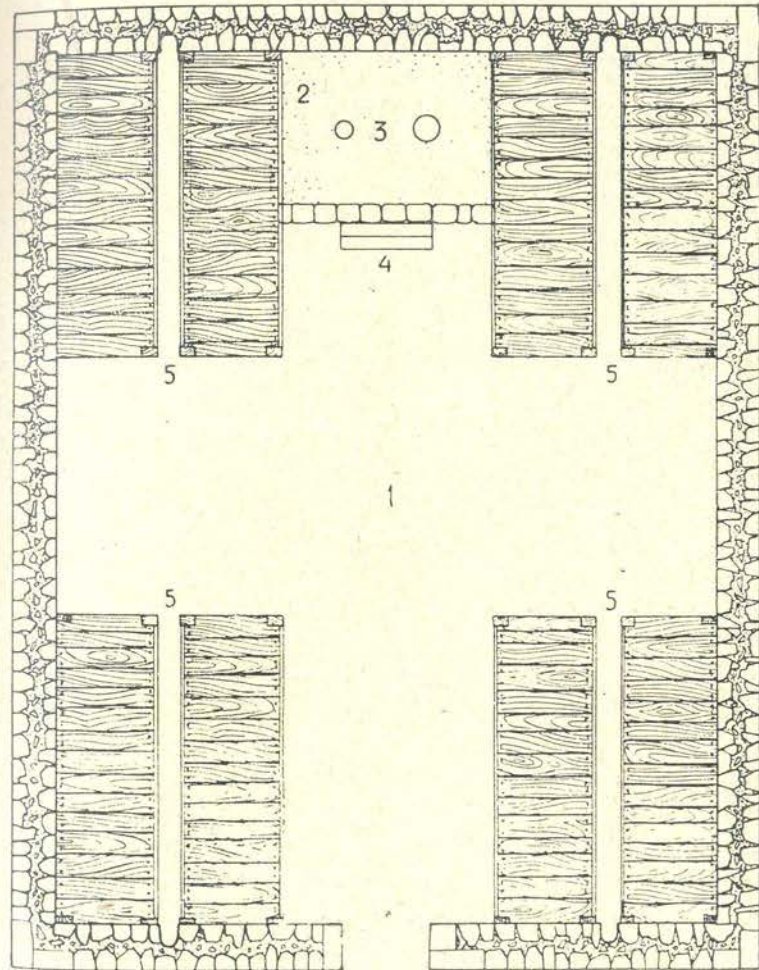
Ունեկոր գերդաստանները նորապսակների համար երբեմն թոնրատան շուրջը մի քանի ննջարան էին կառուցում, որոնք դռներով կապվում էին նրա հետ: Գլխատան հետ դռնով կապվում էր նաև մառանը, թեև անհրաժեշտ սառնությունն ապահովելու համար այն հաճախ տեղավորվում էր սրահի կողքին:

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

րի, ամբողջ գերդաստանը բնում էր այնտեղ: Անկողինները փովում էին թոնրի շուրջը այնպես, որ ննջողների ոտքերը թոնրի կողմը լինեին: Երեխաների անկողինները զցվում էին ծնողների անկողինների մոտ:



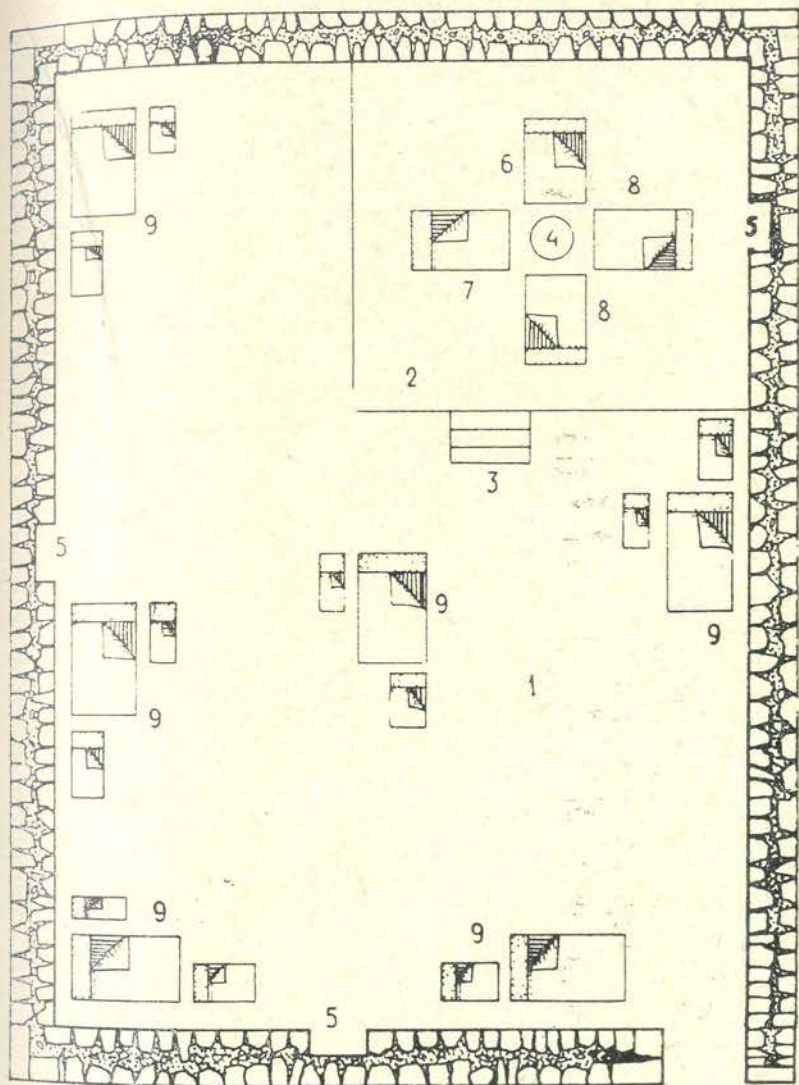
Տախ. V. Պտտունց թոնրատան հատակագիծը. 1. Թնդրտուն, 2. Պզտի տուն, 3. Մեծ ու փոքր թնդիրներ, 4. Պզտի տան թնդրափի աստիճաններ, 5. Չորս օդաներ, որոնց մեջ աշխատում ու բնում էին գերդաստանի անդամները:

Ունենոր գերդաստանները թոնրատան մեկ կամ երկու և կամ երեք կողմերին, պատերի տակ, շինում էին տախտակե անշարժ ու լայն որմնաթախտեր, որոնց վրա բնում 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: Գինարիզում գյուղում 1810-ական թթ. Պոտոսենց մեծ գերդաստանը կառուցել էր քառակուսի հատակագծով մի բացառիկ թոնրատուն, որն ունեյր 80×80 ոտք (շուրջ 20×20 մ) մեծություն (Տախ. V): Մուտքի դիմացը պզտի-տունն էր և շորս անկյուններում՝ շորս 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 խընամքն ու դաստիարակությունը և կանացի բոլոր գործերը կատարվում էին այնտեղ: Մինչև XX դարի կեսերը ազգակից և հարևան կանայք ու աղջիկները բուրդ գգելու 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 երեսբայ էին լինում, որոնք հետագայում ընդհանրացան: 1930-ական թթ. լուսամուտավոր սենյակների բազմացման և նավթավառերի 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 հազվագեղև 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. հացատուն, 2. Սարու-բնդրափ, 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:

Մառանք հատուկ էր ունեւոր տնտեսութիւններին: Այն սովորաբար նախապէս 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: Յերեկային լուսավորութեան սակավութիւնը 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 նընջարան: 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՝ ոչխարանոց կամ փարախ: Գոմում ձիերին հատկացված առանձին բաժինը ձիանոց էր կոչվում, գոմեղներինը՝ գոմշանոց, կովերինը՝ կովանոց, եղջերինը՝ եզանոց, 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:

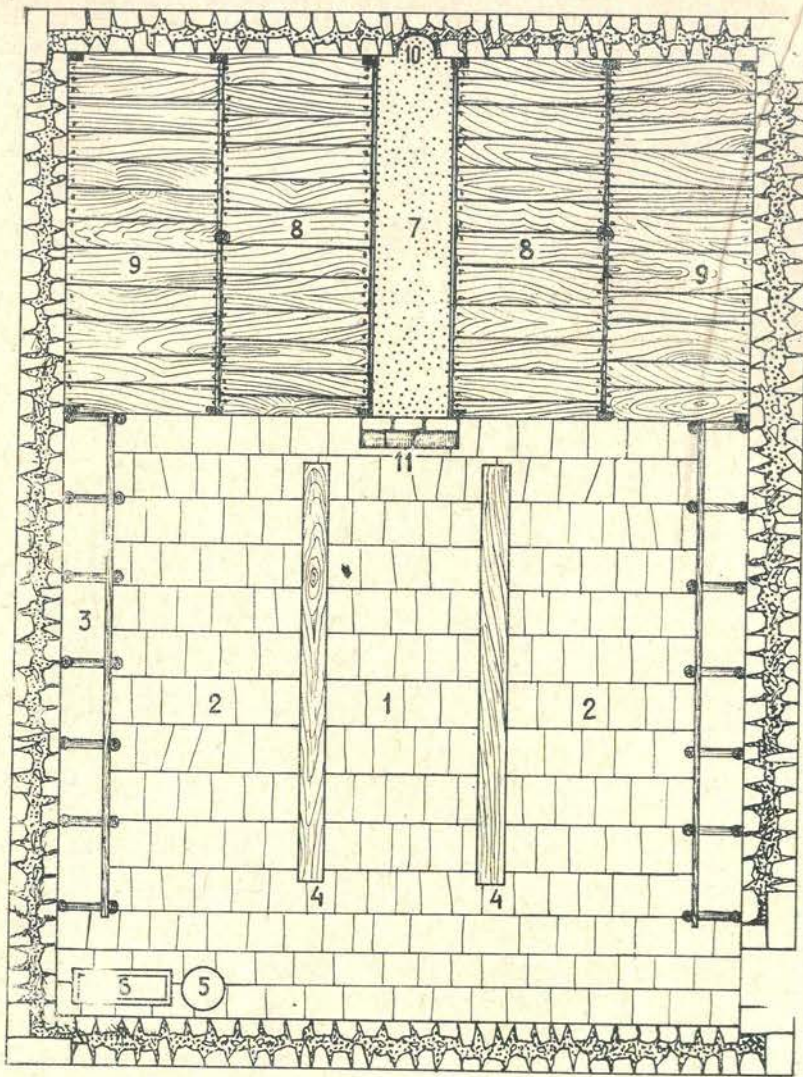
Գոմերի հատակը քարապատում էին հասարակ կամ տաշված, ձևավորված մեծ սալաքարերով: Ունեւոր տնտեսութիւնները տաշած սալաքարերով գոմը երկարութեամբ բաժանում էին երեք մասի. կենտրոնը երթևեկութեան համար էր, աջ ու ձախ կողմերը

անասունների: Մեծ և կանոնավոր գոմերն ունեին բազիլիկ կառուցվածքների ձև, որոնց ծածկերը մեծ մասամբ եռանակ էին լինում: Միջին նավի բարձր լինելուց գոմը երդիկներից լավ էր լուսավորվում և կտուրը, ընդունելով կտրավուն երկթեքութիւն, չէր կաթում:

Այգեգործական շրջաններում անասնապահութեան թույլ զարգացածութեան պատճառով գոմերը և օղաները հասարակ էին: Գոմի բազիլիկ ձևը պահպանվում էր նաև այստեղ: Դրա մի տեսակը, որը համեստ մեծութիւն ուներ, մե լաբեն էր կոչվում այն պատճառով, որ միայն մի կողմում մատուրք ուներ: Իսկ երկու կողմերին մատուրք ունեցող գոմը էրկու լաբեն էր կոչվում: Այս գոմերի ծածկերը մասնակի երկթեքութիւն ունեին՝ կենտրոնում երկու գերանների թեթևակի բարձր լինելու շնորհիվ: Կտուրի ուռուցիկութիւնը նմանեցվում էր ձկան թիկունքին և կոչվում էր ձկնամեջ (պալլիս սըրթի): Օղան, որ հայտնի էր միանա անունով, զբաղեցնում էր գոմի ճակատի երեք քառորդը:

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

Անասուններին հսկելու նպատակով օղան գոմի ընդհանուր մակերևութից միշտ 30—50 սմ բարձր էր լինում: Օղայի ճակատի պատի մեջ նախապէս օջախ էր պատրաստվում, որտեղ կրակն անպակաս էր լինում: Թմբիկի ձևը պահպանող ընտանիքներում օղայի հատակի մակերեսը համարյա հավասարվում էր օջախի հատակի քարին: Բնորոշը, սակայն, օջախի դիմաց օղայի ամբողջ երկարութեամբ մեկ մետր լայնութեան փոս թողնելն էր և սրա երկու կողմերը քարե պատերով անջատելով՝ աջ ու ձախ կողմերին մեկական թմբիկ ստեղծելը: Սրբատաշ քարերից շարված պատերը նստարանի բարձրութիւն էին ունենում, որոնց վրա մարդիկ նըստում էին ավագութեան կարգով: Երբեմն հողե թմբիկներին փո-



Տախ. VII

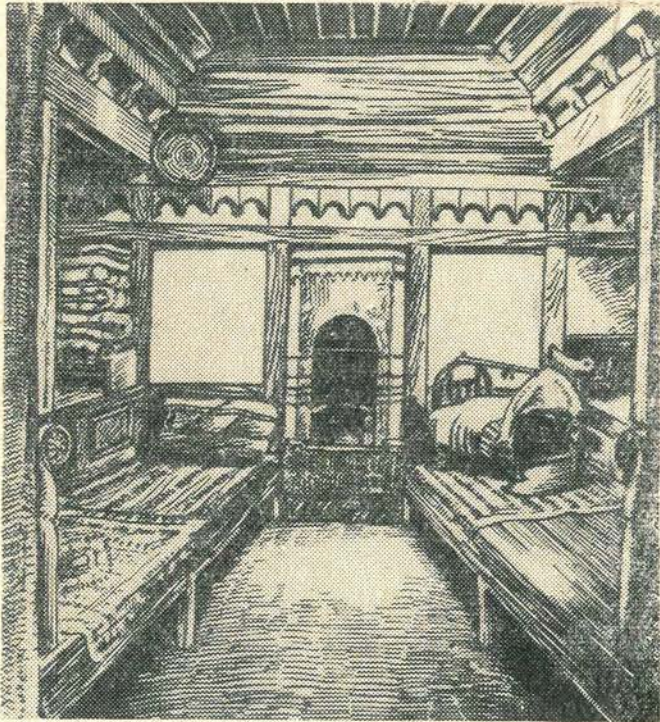
Գոմը և օդան ըստ Կարնո սովորության 1. Տափներես, 2. Անասունները կապելու սալահատակված տեղեր, 3. Մտորքներ մեկական զույգի համար, 4. Կուսնոցներ, 5. Զրհոր, 6. Գուռ, 7. Օդայի տափներես, 8—9. Ամֆիթատրոնաձև-ատիճանաձև դառարաններ, 10. Օջախ, 11. Օդայի տափներես բարձրանալու թախտեր:

խարինում էին փայտե անշարժ կամ շարժական թախտերը: Իսկ անտառամերձ շրջաններում դրանց փոխարինում էին 2, 4 և 6 տախտակե դարավանդաձև անշարժ ու գեղեցիկ նախաշաղարղված 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 զրեթե 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 հեթաթասացների ելույթները, որոնց ունկնդիր էին դառնում ամբողջ գյուղի տղամարդիկ, իսկ երբեմն էլ՝ կանայք: Նման պարագաներում ժողովուրդը տեղավորվում էր թե օդայում և թե գոմում: Օդան նախական թատրոնական շենքի դեր ևս ուներ, որտեղ տղամարդիկ մթան մեջ սովերների թատերական ներկայացումներ էին դիտում: Օդան, վերջապես, հասակակից ամուրի տղաների համար

առանձնարան էր հանդիսանում, որտեղ նրանք մտավարժական ու ալլ 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 օդաչի ներքին տեսքը:

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

Գյուղական տան համալիրում կարևոր դեր ունեն մարագը:

Հրդեհից երկյուղելով, այն մեծ մասամբ կառուցում էին կալերի մոտ: Գրանք պահպանել էին կիսագետնափոր և գետնափոր տան հնագույն ձևերը: Լանջային տեղանքում մարագը երեք կողմերով մխրձվում էր հողի մեջ, թիկունքից բացված լուսամուտից էլ հարդը դչուրություններ լցնում էին ներս: Այս մարագն առանձնապես լայն տարածում ուներ Ջանգեղուրում և Արցախում, որի նմուշներն այժմ էլ պահպանվում են: Ծածկը երկնավ կամ եռանավ էր, որից առաջացած երկթեքությունն ապահովում էր կաթիլքից: Կարնահայրության 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 հազվագեպ 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 պատահաններ և դռան դիմացի պատի մեջ՝ օջախ: Գաջավաղ պատերը նախընտրվում 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 օդաչի տախտակն անշարժ թախտերի ձևերը: Ծածկը հարթ էր, բայց լինում էին նաև օդաչի ծածկերով ամառնատներ: Ակնհայտ է, որ ամառնատները և առհասարակ բոլոր լուսամուտավոր սենյակներն առաջացել են օդաչից:

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: Քաղաքաշինութեան ազդեցությունը տարերային կարգով գյուղական շենքերի համալիրների մեջ լուսամուտավոր սենյակներն ավելացան:

Հայկական գյուղական շենքերն ըստ հարկանյության մի շարք տիպեր են ունեցել: Ամենանախնականները գետնափոր և կիսագետնափոր տներ էին, որոնց վերաբերյալ կան գրավոր, պեղածո և ազգագրական վկայություններ: Դրանց մնացուկները հարատեցին 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:

Երկրագործական-այգեգործական արտադրանքները վերամշակելու համար ստեղծված հնագույն տարրական սարքերի էվոլյուցիան Հայաստանում հանգեցրել է ջրաղացի, ձիթհանի և գինեհանօղեհան սարքերի ու մեքենաների գյուտերին: Ջրաղացաքարն ու ձիթհանի քարը փաստորեն հանդիսանում են հատիկները վերամշակող աղորիքների զարգացման բարձրագույն աստիճանը: Ջրաղացաքարի անմիջական նախորդը երկանգն 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 Վարազա 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 նույնությունը 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 շունեցող 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 երզիկներով: Ջրուցման համար կալին 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:

Ձիթահանները նույնպես ծանոթ էին ուրարտական քաղաքակրթությանը: Կարմիր բլուրում պեղված ձիթահանը, 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 ձիթահաններում 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: Ձիթահանի գլխավոր տարրերն էին՝ բովված կտավատը ճմլող հսկայական քարը, 2—4 մամլող գերանները, վերջիններս շարժման մեջ դնող մեխանիզմի պտտականաձև պողոսակը և շարժող գոմեշի լծասարքերը: Այս և օժանդակ սարքերի մեծություններից կախված էին ձիթահանների շենքերի մեծու-

թյունները: Այն բոլոր շրջաններում, ուր ապրանքային ձեթ էր արտադրվում, ձիթահաններն առավել հզորութեամբ 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 հանդամանքներով: 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 գոմշակովերը 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 գինեհանություն, մյուս կողմից, արտադրանքը պահպանող շենքեր: Առաջինները հայտնի են Ռեճաճ 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 հրեձանների և կարասների ձևերը գրեթե նույնությամբ պահպանվել են մինչև մեր օրերը: Այդ ավանդապահությունը առանձնապես աչքի են ընկնում Աշտարակը, Օշականը և Ոսկեվազը:

Մինչև XIX դարի վերջերը բավական հզուտակ վիճակում պահպանվել էին շենքեր կառուցելու համայնական սովորությունները:

Փոխադարձ օգնություն

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 նահակելիս, ծածկի հեծաններ բարձրացնելիս և այլն: Ուր որ նահակելիս, սովորություններն ավելի էին պահպանված, շատերը պետական սովորություններն ավելի էին պահպանված, շատերը հրավերի շին սպասում և բահն ու բլունդը առած՝ գնում էին օգնություն: Հողանքի ժամանակ ավելի շատ մարդ էր հավաքվում: նույնպես: Հողանքի ժամանակ ավելի էր մի քանի բաժանմունք, ապա եթե միաժամանակ կառուցվում էր մի քանի բաժանմունք, ապա այդ դեպքում օգնության եկողների թիվը երբեմն հասնում էր 50—60 մարդու: Եկածներին ումանք փորում էին, կողովները լրջնում հողով, երիտասարդները շալակով այն կրում էին կտուրը: ումանք թիերով էին կտուրը հող գցում, տարեցներն այն հարթում էին և այլն: Իսկ այն վայրերում, ուր կտուրները ցեխով սվաղելու սովորություն կար, հմուտները հարգարում և ջրորդաններ դնելով ավարտում էին գործը:

Ինչպես վերևում է հիշատակված, օգնությունն առավելապես կարևոր էր ջրաղացներ ու ձիթահաններ կառուցելիս, որովհետև շատ տեղերում դրանց քարերն ու գերանները սալով 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 փոսցները, սրնները, իսկ լայն առումով՝ նշվածների հետ նաև փոսցները, սրնները, ղուկ-պահարանները, տուփերը, լուսավորության պարագաները, ամբարները, ցուցադրական-գեղարվեստական բնույթի ամանները, ասեղնագործ կտորները, դանազան գործվածքները, պարկերը, անկողնակալները և այլն:

Սովորաբար վերնախավերը և վանականները գործածում էին փայտե մահիճ-մահճակալներ, որոնք բավական լայնորեն ներկայացված են միջնադարյան մանրանկարչության մեջ: Եղիշեն կայացված են միջնադարյան մանրանկարչության մեջ: Եղիշեն արքայական մահիճն այնպես է ներկայացնում. «Եթե ականա-կուռ 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 մահիճան՝ քնոյ պատճառանաւք ծածկեցին»: Ստ. Օրբելյանի գործում կարողում ենք. «Հեղոյր զարիւնն ամբիժ ի վերայ փայտեղէն մահճին»: Պալատական տիկիներին նկատի ունենալով, Եղիշեն գրում է. «Հայոց աշխարհի փափկասուն տիկիները, որոնք փափուկ կլանքով ու քնքույշ մեծացել էին բազմոցների ու գահավո-

րակների մեջ, շարունակ բորիկ ու ոտքով էին գնում աղոթատան-
րը»: Իսկ անկողնու վերաբերյալ նշում է. «Ոչ մեկը մյուսի համար
անկողին չէր գցում... Սև գույնի էին (կեղտոտվել էին) գլխատա-
կերի բարձերը»: Այլ պատմիչների թվում Ստ. Օրբելյանը ևս տա-
ռապողների մասին գրում է. «Նա և ոչ խոտեղէն անկողնոց խշտի
փոխանակ փետրալի հեշտոցացն և ոսկեթել գահոյիցն»: Այստեղից
երևում է, որ բարձրաստիճան ընտանիքներում կամ վանականների
ընթացում 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» (Օր-
բելյան): «Իսկ տիկինն Սահակայ ընծայէ նմա զվրանն արքունի
ամենայն կահույքն և բազմականօքն» (Օրբելյան):

Կահույքի այս տեսակներն, իհարկե, բուն ժողովրդի մեջ հազ-
վադեպ էին լինում: Շինականների օգտագործման առարկաներն
էին փոռցները՝ թաղիբը, փսիաթը, կարպետներն ու գորգերը,
որոնք փոխարինելու են գալիս մահճակալ-թախտերին, ինչպես որ
մինչև XX դարի սկիզբը տեսնում ենք Արևմտահայաստանի շատ
զավառներում: 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 ան-
ծանոթ են եղել: Մինչդեռ դրանք Հայաստանում եղել են շատ հին
ժամանակներից: Քաղաքային ունևոր խավերի մեջ և պետական
ու եկեղեցական հաստատություններում բարձրատես սեղանն ու
նստարանը, լինելով նա փայտից թե քարից (միաբանություններ
րում), գրեթե անպակաս են եղել: Շինականների մեջ տիրապե-
տողը կարճատես 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 հիստունք ի մայրից սեղան և աթոռ»: Վանքերու՞
սովորութիւն կար շինել քարե ընդհանուր սեղաններ ու նստա-
րաններ, ինչպես վկայում է Ա. Դավրիժեցին:

Սեղան անունն էին կրում նաև մետաղյա սկուտեղները, մոր-
թե և հյուսածո սփռոցները: Եղիշեն հիշատակել է սպասքի մեջ
մտնող սկուտեղը, իսկ Մ. Կաղանկատվացին և Ստ. Օրբելյանը՝
արծաթե սկուտեղ-սեղանները: Թագավորական նստարանները հի-
շատակվում են «ոսկիապատ գահաւորակս» և «զմեծապատիւ շքե-

ղաշուք ոսկիակուռ զաթոռն քո հայրենի զծիրանեաց թագաւորու-
թեանն» (Ագաթանգեղոս) կամ «Իսկ թագաւորն որ երեկ յոսկի
աթոռ նստեալ հրաման տայր...» (Լաստիվերցի) ձևերով: Սա-
հակ Պարթևի տեսիլի մեջ Փարպեցին ակնարկել է. «Եւ ընդ ահեկէ
բեմբին տեսի աթոռ մի բարձր շորեքկուսի, ծովագոյն սառնակերպ,
և ծածկեալ թանձր կտաւով թխագունի»: Եղիշեն և Լաստիվեր-
ցին ակնարկել են ծերունիների օգտագործած աթոռների մասին.
«անկան ծերք յաթոռոց» (Եղիշե), «և ոչ նստին աթոռով ծերք ի
հրապարակս» (Լաստիվերցի): Իսկ Զաքարիա Քանաքեռցին հի-
շատակել է մորթե նստարան, որ նշանակում է նստելու փոռց:

Կահույքի մի քանի տեսակների պատկերների հանդիպում
ենք մանրանկարչության մեջ: Բարձր նստարանները, որոնց պատ-
կերը բազմիցս կրկնվում են շատ ձեռագիր մատյաններում, մաս-
նավորապես օգտագործվել են վանական կենցաղում: Դրանք քա-
ռատ հասարակ աթոռներ են, թիկնաթոռներ, քանդակապատ-
կերներով բազկաթոռներ և այլն: Մանրանկարներում պատկերված
են տարբեր ձևեր ունեցող զրասեղաններ, մահճակալ-թախտեր,
որոնք երբեմն ներկայացվում են անկողիններով, սնդուկներ և
եկեղեցական վարագույր: Մրանք միջնադարյան ոչ լրիվ տվյալ-
ներ են, որովհետև այս բնագավառում մատենագիտական ընդհան-
րացնող աշխատանք տակավին չի կատարված:

Կահույքի վերաբերյալ XIX—XX դարերի տվյալներն ավելի
ամբողջական են: Դրանք ներկայացնում են կահկարասու այն տե-
սակները, որոնք օգտագործվել են ժողովրդի տարբեր խավերի
կողմից: Նշենք, որ հայկական գյուղական տունը XIX դարում,
տնտեսական ծանր պայմանների պատճառով, որոշ տեղերում պահ-
պանել էր նախնադարյան ճիպոտահյուս կարասիների գրեթե բո-
լոր ձևերը, որոնք ծեփվում էին մղեղախառն կավով կամ մղե-
ղախառն կուռով: Բնորոշ էր նաև մղեղախառն և մազախառն կավով
պահարաններ պատրաստելը:

Կահկարասու տեսակներից էին փեթակները, որոնք մեծ մա-
սամբ տեղավորվում էին գլխատներում, որոնց մեջ սերմացու-
ներն ու ալյուրը շոր էին մնում: Բայց գետեղում էին նաև այնպիսի
բաժանմունքներում, որտեղ օղը շոր էր և ջերմության տատա-
նումները քիչ էին: Ելնելով հարմարությունից, փեթակներին տա-
լիս էին կլոր, քառակուսի, քառանկյունի և եռանկյունի ձևեր: Եր-
բեմն 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 փորաքանդակվում էին տղամարդու, կնոջ, թռչունների և ծաղկազարդ պատկերներ, իսկ վերին մասում ոմանք փորանկարում էին եզան գլուխ: Սասունցիները Թախնում ալյուրի ու ցորենի փոքրածավալ ամբարների վրա այժմ էլ պահպանել են նախշելու հին ձևերը:

Կահարասիների 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 պտղաբերություն ու հավիտենականության աստվածությունների խորհրդանշան էր, արևի պտտվող հավերժանշանն էր: Ամբարների և գլխատների խոյակների քանդակազարդերը միասնական ներդաշնակություն էին կազմում:

XIX դարում և XX դարի առաջին քառորդում քաղաքներում գործածվող բարձրատեսակները գյուղերում հազվագեպ էին պատահում: Պատճառն այն էր, որ ժողովուրդը (մեծ մասամբ կանայք) դեռևս պահպանում էր համեստություն մատնանշող ծնկած և ծալապատիկ նստելու սովորույթը: Տղամարդիկ նստում էին ցածրիկ նստարաններին և կամ ծալապատիկ: Այդ պատճառով գործածվում էին միայն կարճատես սեղաններ (խոնջա), որոնք շինվում էին ամբողջական ծառաբնից կամ տախտակներից: Ծառասեղանի դեր են կատարել նաև քուրսին իր փոստով, զարդանախշված փայտե և պղնձե սկուտեղները, հասարակ և ասեղնագործված սփռոցները, կաշվից և մորթուց պատրաստված փոստիկները, 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 բարձրատեսակ սեղանների հետ գործածվում էին աթոռներ, թիկնաթոռներ ու բազկաթոռներ, հայկական գյուղերում դրանց փոխարինում էին փոստիկները, դմբիկները, կեմից շինված զրմբիկները. եռոտանի կամ քառոտանի ցածրիկ նստարանները, թոնրատների ու օղաներին հարմարեցված, քարից, քարից ու հողից և կամ տախտակից շինված անշարժ նստարանները, շարժական թախտերը և այլն:

Ժողովուրդը փոստիկներին և անկողինը զգեստի չափ կարևորություն տալով, ձգտում էր բնականից արահուստ զրանցով: Չբավորական 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 շեռուցման 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 փոստիկներով, որոնց տակ նստողները տաքացնում էին իրենց ոտքերը:

Գյուղական բնակարանների շեռուցման գործում որոշ դեր էր խաղում օղայի օջախը: Գլխատները տաքացվում էին թոնիրներով: Թոնիր շունեցող շրջաններում գլխատան կենտրոնում բաց օջախ էին ունենում, որը տարբեր նպատակներով և հենց շեռուց-

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: Թոն-րատների մի մասն ունենում էր նաև պատի միջի վառարան, որը դեպքից դեպք էր օգտագործվում: Հանգստի պահերին օգտվում էին բուրսուց, 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 դիշերային լուսավորության գրել-խավոր 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 շահեր: Կային ձեթի ճրագների և մոմակալների համակցված, բարձրատես 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:

Անագներ

Նախնական շրջանի մարդիկ, քանի դեռ ամաններ չունեին, օգտագործում էին փոսորակ ունեցող քարեր, զանազան դանգեր, եղջյուր և այլն: Հնագույն մարդը ծառաբնից շինել է առաջին տաշտակը: Հայաստանում դրա տիպերը այժմ հայտնի են աֆիուր և խմորի տաշտանուններով: 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 աշխատանքանակով:

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 աման 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 սունին 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 աշխատանքանակներից առաջինը շատ էր տարածված, իսկ երկրորդը՝ սակավ:

Մեծ գյուղերում ու քաղաքներում տարածված էր ոտքի դուրգով աշխատանքանակը: 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 շարժանիթների հետևանքով այն ուշ միջնադարից սկսած իսպառ վերացել էր:

Անասուններին ջրելու և կերակրելու քարե մեծ ու փոքր աման-

* Ինչպես երևում է, ձեռքի դուրգն առաջացել է ջուհակների կառժա կամ նագուկ (նագուր) կոչված այն սարվածքից, որի պտտվող ճաղերի վրա կած էին պատրաստում:

ները պատրաստում էին ոչ միայն վարպետները, այլև տան տղա-
մարդիկ: Սակայն զարգարուն քարե սկահակները պատրաստում
էին միայն արվեստասեր վարպետները: Նրանց ձեռքով էին պատ-
րաստվում նաև թասերը, ափսեները և այլ պարագաներ: Աման-
ների դեր էին կատարում նաև գործած պարկերը, տիկերից պատ-
րաստված հովվական մախաղները, հատիկների պարկերը, յուղ,
պանիր ու լոռ պահելու մոթալները, գինու և օղու տիկերը և այլն,
որոնք մեծ մասամբ պատրաստվում էին ընտանիքներում՝ տնայ-
նագործ կանանց ու տղամարդկանց ձեռքով:

Ամանների վերոհիշյալ տեսակները գործածվել են ինչպես
կենցաղում, այնպես էլ պաշտամունքային վայրերում: Նախա-
զարգված կամ քանդակապատկերված ամանները մի տեսակ լրաց-
նում էին կահույքի պակասը: Այդպիսիներից էին՝ կանացիակերպ
աղամանները, կենդանակերպ սափորները, կարասները, գորգի
ձևով հյուսված աղաքսակները, գոլամանները, փայտե և պղնձե
սկուտեղները և այլն: Ամանների տարբեր խմբերն ունեցել են
առանձին դեր ու նշանակություն: Դրանց մեջ մտնում էին ջուր բե-
րելու կավե, փայտե և պղնձե սափորները, փայտե և պղնձե դույ-
լերը, ջուր պահելու գուռերը և ծափերը, ինչպես նաև ամենատար-
բեր ձևերի սափորներ: Աղբյուրագուրկ վայրերում կային գետերի
ջրերը քամելու, մաքրագտելու քարամաններ: Սերմացու և ալ-
յուր քիչ ունեցող ընտանիքներում կարասները և մյուս խեցանոթ-
ները գործածում էին նաև դրանք պահելու նպատակով: Կարաս-
ները, ծափերը, կճուճներն ու կողովները գործածվում էին իբրև
միրգ պահելու ամաններ: Կաթնամթերքներ պատրաստելու և պա-
հելու համար անասնապահության զարգացած շրջաններում կա-
յին բազմապիսի ամաններ, որոնց մեծ մասը խեցեղեն էր: Կային
կթելու կավե, փայտե և պղնձե ամաններ, կաթը «փոելու» տաշ-
տեր, սերուցքը թթվեցնելու ծափեր, մածուկը հարելու նպատակով
մերելու կճուճներ, հումը և մածուկը հարելու կավե, փայտե, որոշ
տեղերում նաև տիկխնոցիներ, կարագը և հալած յուղը պահելու
պուտուկներ, պահածոյացվող սերն ու կարագը պահելու կավա-
մաններ, պանիր պատրաստելու պղինձներ, շիճուկ եփելու կճուճ-
ներ, պահածոյացվող պանրի և լոռի պաշարները մոխրի մեջ թա-
ղելու խեցեղեններ, ինչպես նաև մոթալներ և այլն:

Ոգելից խմիրքներ պատրաստելու և պահելու համար գոր-
ծածվում էին կավե ամաններ և տիկեր: Օղեքաշության սարքերը
պղնձամանների, պղնձե և կավե ծածկ-կափարիչների, խողովակ-
ների 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 եփե-
լուն: Ծառելու ամանները քաղաքներում պատրաստվում էին ջնա-
րակված խեցեղենից և պղնձից: Ներմուծվում էին նաև գործարա-
նային արտադրությունների ամաններ, որոնք գյուղերում հազվագե-
տ էին: Գյուղական ընտանիքներում գործածում էին կավե հասա-
րակ 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 փայտ-
ամաններին փոխարինեցին ճենապակյա ափսեները: 1940-ական
թվականներից հետո նավթավառների և գործարանային ապակյա և
ճենապակյա ամանների լայն տարածումով կենցաղից աստիճա-
նաբար 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 սկուտեղ-
ներ, գդալ ու պատառաքաղ, տաշտ, լագան, տիկ-պարկ, պայու-
սակ, արկղեր ու տուփեր, եկեղեցական սպասքներ և այլն:

Տարագը և զարդարանքներն իրենց հետ
բերած արվեստով նյութական մշակույթի ա-
զարդարանք
մենից ավելի կայուն տարրերն են: Դրանց
մեջ մասնագետները որոնում և գտնում են ամենանախնական
երևույթների լուր վկայություններ, որոնք առնչվում են ժողովրդի
պատմական խոր անցյալին: Զկա ժողովուրդ, որ իր տարագի ուշ
շրջանի արվեստով անմիջականորեն կապված չլինի իր նախնի-
ների արվեստի հետ: Եթե նույնիսկ տարագի ձևերն ու զարդարման
արվեստը բավական հեռացել են հնագույն ձևերից, այնուամեն-
այնիվ այդորինակ տարրերի պահպանումն անխուսափելի է: Տա-
րակույս շկա, որ վաղ շրջանից ժառանգված տարագաձևերն իրենց
անընդհատ զարգացման ճանապարհին կրել են որոշակի փոփո-
խություններ՝ արտացոլելով նաև այն ժողովուրդների տարագաձևե-
րի մասնակի ազդեցությունները, որոնց հետ երկարատև շփման մեջ
են եղել: Այդ երևույթը ներհատուկ է եղել նաև հայերին: Յուրա-
բանչուր ժողովուրդը, ինչպես և հայ ժողովուրդը, իր ներսում

ունեցել է տարազի նահանգական տարբերութիւններ: Դրա պատճառն այն է, որ յուրաքանչյուր ժողովուրդ իր մեջ ժառանգում է ցեղային միութիւնների որոշ ավանդներ: Տարազի և զարդարանքների արվեստի առանձնահատկութիւնները 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 խուլրի մասին: Նրա մի ակնարկից պարզվում է, որ հայ ունևոր կանայք զարդեր կրելու սովորութիւն են ունեցել: Իսկ Կյուրոսի հետևյալ խոսքից երևում է, որ զարդեր կրել են նաև սղամարդիկ: «Դու ուղարկիր որդուդ զորքի մեջ (ասում է Կյուրոսը հայոց թագավորի կնոջը) ու նրանցով (այսինքն ոսկե դրամներով) ամենազեղեցիկ կերպով նրան զարդարիր»:

Հայկական զգեստների վերաբերյալ Ստրաբոնի մի տվյալը տարակուսանք է առաջացնում. մի անգամ վստահելով այն ավանդութիւններին, 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 ողբերգութեանց 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 նմանութեան կամ սահմանակից շրջաններում դրա որոշ տեսակների փոխառութեան հնարավորութիւնը չի բացառվում: XIX դարում Բարձր Հայքում և Հունաստանի որոշ շրջաններում դիտվում էին կանացի շրջազգեստների և գոգնոցների նմանութիւններ, որոնք հաստատում են այդ հնարավորութիւնները: Սակայն ամբողջ Հայաստանի զգեստները թեսալական համարելու ստրաբոնյան վարկածը միանգամայն անընդունելի է: Չէ՞ որ մինչև XX դարի սկիզբը Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում, թեև ուղի հենց այն տարածքներում, ուր բնակվել են արմենները, հայկական տարազն ունեցել է ձևային տարբեր հատկանիշներ: Իսկ եթե Ստրաբոնի

խոսքը վերաբերում է լոկ արմեններին, այստեղ արդեն գործունեք հենց այդ ցեղային միութեանը բնորոշ զգեստի հետ:

Ստրաբոնը ուշագրավ տեղեկութիւններ ունի Հայաստանին և հարևան երկրներին հատուկ այնպիսի կոշիկների մասին, որոնց ներբանները սուր-սուր գամեր ունեին: Ուղևորները այդ կոշիկներով դուրսութեամբ հաղթահարում էին լեռնային ճանապարհների սառցապատ հատվածները: Հեղինակն ասում է, թե Կովկասում և Հայաստանում ու Ատրոպատյան Մարաստանում սառցապատ լեռները բարձրացողներին «կրունկների տակ դնում են նաև փայտե անվակներ՝ տակին սուր գամերով»: Դրանք, ինչպես երևում է, ալպինիստական սպորտային կոշիկներ հիշեցնող ոտնամասներ 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 տեղեկութիւնները մեծ մասամբ կապվում են ֆեոդալական արքունիքի, իշխանական և քաղաքային ունևոր դասերի, վանական միաբանութիւնների և եկեղեցական տարազի ամենատարբեր ձևերի ու զարդերի հետ: Բանն այն է, որ պատմագիրների նշած տարազը զգալի շափով օտար է, որովհետև միջնադարյան ֆեոդալական օրենքների համաձայն վասալական կախում ունեցող Հայաստանի պաշտոնական շրջաններում պարտավոր էին կրել այն տարազը, որը հատուկ էր տվյալ տեղութեանը: Այդ է պատճառը, որ հայկական տարազը ուսումնասիրողները դժվարին դրութեան մեջ են գտնվում բուն ազգայինի և օտարների թողած ազդեցութիւնների սահմանագծերը որոշելու գործում: Համենայն դեպս, գրավոր վկայութիւնները մասամբ ազգային տարազին ու զարդարվեստին վերաբերվելով՝ շափազանց ուսանելի են և շատ կարևոր հայագիտութեան համար:

Տղամարդու ժողովրդական տարազի երկու հակիրճ նկարագրեր են թողել Փ. Բուդանյանը 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 լոզիկ՝ ձգած»: Թ. Արծրունին սասունցիների մասին ասում է. «Նւ

* Ըստ Ստ. Մալխասյանցի՝ վերնազգեստ, վերարկու:

է զգեստ նոցա ասուիս* ի ծածկոյթ մերկութեանն, և օդ** ոտիցն հնարաւորեն դձև կաշկաց, 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 մազեղէններից, այծի մորթոց, կոպիտ գործվածքների այլևայլ տեսակներից և այլն։ Այդ զգեստները հագնում էին մերկ մարմնի վրա։ Դրանք հայտնի են բուրձ, ձորձ, այծենի, օղիկ, լեշկամաշկ զգեստ (մազը թափած մորթոց), խորգ, մազեղեն անուններով։ Ա. Լաստիվերցիև դրա մի տեսակին բանկոն անունն է տալիս։

Աշխարհական զգեստներից հիշատակվում է տղամարդու վերարկու, որ օգտագործում էին բարձր խավերը, իսկ մաշկանափորտ կոշվածը, 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 կերպսեայ ոսկեհոտ զգեստուցն խոշոր բրդեայս զգենուին», որից երևում է, որ հայ աշխատավոր կնոջ հագուստը շալից է եղել։ Ա. Լաստիվերցին աղքատ, այլրի կնոջ հագուստը «պատառոտուն հանդերձ» է անվանել։ Զ. Սարկավազը թվարկել է ոչ լրիվ մի ձեռք հագուստեղեն. «Եւ գտին մի բեռն զգեստ կանանց, կեռկեռ կօշիկ, և կերպաս ոտնաշոր, և ոսկեատունն լաշակս, և ոսկեզարդեայ քօղ երեսաց և այլ այսպիսի զարդարանքս կանանց»։ Կան աղնարկներ 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։

Յեռոգալական 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 ազանելիք։

օտարը՝ որևէ բունատիրության շրջանում, պարտադիր կարգով։ Օտար տարազն օգտագործելիս է եղել նաև այն դեպքերում, երբ հայոց ազատ թագավորությունների շրջանում ինչ-ինչ առիթներով թագավորներն ու իշխանները հարևան արքունիքներից նվեր էին ատանում։ Այդ բոլորը, որպես կարգ, պիտի լինեին շքեղաշուք և պատվական ակներով ու մարգարիտներով զարդարված։ Պատմաձանը, որ երկար զարդարուն զգեստ էր, արքայական վերարկուները, անդրավարտիքները, գոտիները, թագերն ու գլխարկները, վարսակալները, խուլքերը, սամուլները, 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 զրեթե այն բոլոր դեպքերում, երբ առիթ է ներկայանում նկարագրել տոնական ու պաշտոնական զգեստները։ Դրանք հաճախ հիշատակվում են զարդեք անվան տակ, թեև ունեն նաև իրենց անվանումները, ինչպես օրինակ՝ մատանիներ, ապարանջաններ, մանյակներ, գինդեր, գոտու զարդեր, ապիզակներ (կրճի զարդ) և այլն։

Զարդերի գործածության հետ միջնադարում հայտնի էին նաև օժանելիքները և օծվելու, շպարվելու սովորությունը։ Օժանելիքների 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 հասակներին՝ երեխաների, պատանիների, երիտասարդների և տարեցյակների 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 հետևություններ, 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), չգիտակցվող մոռացված տոտեմների պատկերների խորհրդանիշների ավանդական պահպանմանը, պտղաբերության ապահովմանը և այլն: Նշանակալից դեր ունեին այն բոլոր զաղափարները, որոնք ծագել են սեռա-հասակային խմբերի ու նվիրագործման (ինիցիացիա) սովորություններից: Իրանց վրա բարդվել են քրիստոնեական և՛ ընդհանուր, և՛ ազգայնացված հայացքներից բխող երևույթները: Մեծ դեր էին խաղում ֆեոդալական շրջանի սովորությունները, որոնց համաձայն ավագ սերնդի ներկայացուցիչները շարունակ հսկողություն 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 բունությամբ 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 դռներում 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 ասեղնազործական բարձր արվեստով:

Հայկական լեռնաշխարհում ֆեոդալական հին հարաբերությունից և պատրիարխալ ընտանիքից ժառանգած ավանդների հարտեման 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 արդ 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 ազգային ու եվրոպական խառնուրդ զգեստը տեղի տվեց եվրոպական նոր տարազին, որ տարածվում էր Ռուսաստանի միջոցով: Այդ պրոցեսն ավարտվեց 1920-ական թվականների վերջերին: Գյուղի մտավորականությունը 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 սերնդի կանայք, դժվարություններ 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 ժայպավենները կախվում հավասարվում են քղանցքին՝ իբրև երբեմնի գոգնոցի 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 սկեշար-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 քիկալին փոխարինել է զարդարուն կոտիկի վրա փուվող գլխաշորը կամ ժանյակազարդ քողը:

Այսօրվա տարազ: Տարազի հայրենիքը Այունիքն ու Արցախն են: Գողթն գավառի տարազը դրա մի այլ փոփոխակն է: Վերջին 200 տարիների ընթացքում Այունյաց տարազը արցախեցիների և գանձեզուրցիների տեղաշարժերի միջոցով տարածվել է Խորին Հայքի շրջաններում, Տավուշում և այլուր:

Այունիքի ամենօրյա և տոնական կանացի տարազների միջև ձևերի տարբերություններն աննշան են: Սպիտակեղենի վրա հագնվող միակտոր հալալ-շրջազգեստը, որ սովորաբար կարմիր գույն էր հաննում, հասնում էր մինչև կրունկները: Դրա բազուկներն ու թևաբերանները զարդարվում էին արծաթե զարդ-կախիկ-

ներով: Հալալի վրա հագնում էին տարբեր գույնի՝ մանիշակագույն, կանաչ, դեղին կամ սև վերարկու, որի թևերը և քղանցքները կարճ էին, առջև 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:

Այունյաց 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 փոփոխակը: 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: Կարնահայտության զանգվածային արտադրության միջոցով Բարձր Հայքի տարազը լայնորեն տարածվեց նաև Շիրակում, Ախալքալաքում, Ախալցխայում և Մակհայում: 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 տարբերը նույնն էին: Կանանց բարակ շալե շրջազգեստը միակտոր էր և կրծքի մասը կիսաբաց: Իբրև 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 թև. զանիքները վերջանում էին բանված մետաքսյա, թաշկինակաձև զարդերով, որոնք առանձին շքեղություն էին տալիս: Շրջազգեստի վրա հագնում էին մուգ մանիշակագույն և կապույտ մահուղե 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 վերնազգեստներն 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:

Կարնո կնոջ գլխի հարդարանքների տարրերն էին՝ ծոպավոր զղակը, 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 երևույթի, պաշտամունքային նշանակություն ունեին: Սեքսոստիայում պահպանված էր հարսի գլխահարդարանքի վրա երեք փունջ-զարդեր ունենալու սովորությունը, որը հիշեցնում է Անահիտ դիցուհու պտղաբերության խորհրդանիշը:

Կարնո տղամարդու հնագույն տարազից պահպանված էին անդրավարտիքը, բաճկոնը, թիկնոցը, թաղիքե գղակը և տրեխները:

Վասպուրականի տարազ: Վասպուրականի տարազը տարածված էր Վանա լճի ավազանում և վերջինիս հարևան մի քանի դավառներում՝ Մոկսում, Շատախում, Սասունում և Մանազկերտում: XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին Վասպուրականի տարազը գրեթե միաձեռնության էր հասել: Մասնակի տարբերությունները բնակչիմայական 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 իշխիկի և անդրավարտիքի վրայից կապվում էր հիշյալ գոտին: Մինչև գոտկատեղը հասնող լանջաբաց, մեծ մասամբ կիսաթև բաճկոնը, որ աքա էր կոչվում, պատրաստվում էր այժի մազից, որի դրսի երեսի խիստ բրդոտությունը թողնում էր այժեհու տպավորություն: Տեղ-տեղ բրդաշատ արքային փոխարինում էր նույնաձև, բայց մահուղե բաճկոնը, որ զարդարվում էր գեղեցիկ ասեղնագործությամբ:

Տղամարդու գղակը 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 արախշին, որը գործվում էր գույնզգույն բրդաթելերից կամ կարվում կտավից ու ասեղնագործվում: Ազանելիքներն էին՝ գույնզգույն նախշերով գուլպաները, տրեխները և սուլերը:

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 քղանջների 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 զբուռն և կոլոտիկ-բաճ-

կոնք: Ե. Լալայանի վկայութեամբ, տոն օրերին կանայք իրար վրա հագնում էին 2—5 զբուն, որոնց տարբեր գույները պիտի երևային: Հագնելու մի այլ կերպն էլ այն էր, որ վերջին շրջագրեստը գրեթե ծածկում էր տակի զգեստները՝ բացառութեամբ շապկի քղանցքի: Բոլոր շրջագրեստները կրծքաբաց էին. լանջը ծածկվում էր ասեղ-նագործված կրծքակալով: Կոլոտիկ-բաճկոնի վրայից փաթաթվում էր 2—4 մ երկարութեամբ կարմիր կտավից մեջկապը: Ունևոր կանանց արծաթե գոտու ճարմանդը ներկայացնում էր պտղաբերութեան 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 ասեղնեգորութեամբ:

Ունևոր ընտանիքների նորահասները և շափահաս կանայք բաճկոնի փոխարեն երբեմն հագնում էին քահանայական ֆարաշայի նման բոլորովին փակ շրջագրեստ, որը կարվում էր կարմիր մահուդից: Դրա կտրծքը և բոլոր եզրերը զարդարվում էին կլապիտոնով: Միջին տարիքի կանայք վերնագրեստի վրա կապում էին կոնքը ծածկող շոր, որի վրայից էլ կախում էին ժապավենաձև գոտու գույգ 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, կտրծքը 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 ախանջողի նման նախնական էր: Տղամարդկանց ներկայութեամբ թեև կանայք բերանը փակում էին, բնորոշը, սակայն, երեսբացութունն էր: Աղջիկները և հարսները շատ վայրերում իրենց 15—20 ծամերի վրայից կրում էին ծանր ծամթելեր, որոնք հասնում էին գոտկատեղը կամ ծածկում ամբողջ թիկունքը: Ինչպես ցույց է տալիս Շամիրամի առասպելը, ծամթելերը ևս նախնական հագուստի մասը պետք է լինեին, որոնք, անկասկած, ունենալու էին հուռութային նշանակութուն:

Կիլիկյան տարագ: Կիլիկիայի հայկական տարազը, որ մեզ է

հասել XIX դարի վիճակով, առաջացել է միջնադարում այնտեղ անցած տարբեր ազգագրական շրջանների զգեստների միաձուլումից: Ավանդական սովորութունների 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 բնակչության 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 շէին ծածկում: Մարաշում և այլուր կնոջ գլխի ոսկեշար շերտը և գլխաշորը կրելու ձևը հատուկ էր Բարձր Հայքին: Տեղ-տեղ կնոջ բաճկոնի կրկնում էր Կարնո և Կեսարիայի նույն զգեստի խառն ձևերը: Զեյթունցի և սվետիացի կանանց շրջագրեստները լիովին կրկնում էին Վասպուրականի նույն տարազատեսքը, բայց գոգնոցը զարդազուրկ էր:

Տղամարդկանց տարազի մեջ իշխող տարրերը Բարձր Հայքից էին անցել: Լեռնային մասերում Կարնո հագուստի փոփոխութունը շատ աննշան էր. այն արտահայտվում էր թեթևութեամբ 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 կարնոհայութեանը հայտնի թիկնոցը, որը Ախալքալաքում պահպանվել էր ֆարաշիկ անունով:

Զեյթունի քաղաքային իշխանական տարազը ևս Բարձր Հայքինն էր, բայց հնագույն ծիրանի 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 ունեւր:

* * *

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

պես XIX դ. պահպանում էին տեղական տարազի առանձնահատկութիւնները: 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:

Կ Հայ ժողովրդական տարազը գավառներում և քաղաքներում ըստ գործածութեան բաժանվում էր երկու մասի՝ ամենօրյա և տոնական: Ամենօրյա տարազը ստորին դասերի համար միաժամանակ գրեթե տոնականի դեր էր կատարում: Յածր խավի խղճուկ տարազի մեջ անձանաչելի էր դառնում ազգային տարազը: Միջակ տնտեսութիւններում 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 այգորինակ զգեստներով հարկանութիւն անելու սովորութիւնը: 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 սովորութիւնը, որպես փոխադարձ օգնութեան արտահայտութիւն, հասել է մինչև XX դարը: Օգնութեան այդ կարգը պահպանել էր նաև եկեղեցին: Մինչև խորհրդային կարգերի հաստատումը որոշ եկեղեցիներում պահվում էին չքավոր նորապսակներին ժամանակավորապես տրամադրվող զգեստներ՝ արխալուզ, անդրավարտիք, չուխա, շրջազգեստ, քող և այլն:

Նեղ մասնագիտական աշխատանքներ կատարելիս ամենօրյա

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

Գյուղական աշխատանքային տարազը հիմնականում շալից էր պատրաստվում, որի հումքն ապահովում էր անասնապահութիւնը: 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:

Շալագործութեան և կտավագործութեան 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, մահուղը փոխարինում էր շալին, իսկ չիթն ու կերպասները՝ մասուսային և այլն:

Հակառակ տարազաձևերի բազմազանութեանը, հայկական ներքնազգեստները բավական միօրինակ էին: Սպիտակեղենը, որ պատրաստվում էր մանուսաներից, հայտնի էր հնուց ի վեր: Բնակչիվայական 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: Ընշազուրկները սպիտակեղեն գրեթե չէին հագնում: Այդ նույն դրութիւնն 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: Մերումիները հագնում էին արխալուզ, երբեմն և հին անդրա-

վարտիք, բրդե 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՝ շրջագեետները, երկմասանի գգեստը 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 սովորույթի 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 խփե-

լով՝ 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 մական-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 մենաշնորհը 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, տեղը, գեղարդը, դաշույնը, թուրը, սուրը, սուսերը, սվինը, ակրը, վաղրը, մուրճը, ձկիռը: Պաշտպանողական կիրառություն ունեին վահանը, որի նախնական տեսակը տոհմային կարգերում ընտիր փայտից էր պատրաստվում, զրահաշապիկը, երկաթե սաղավարտն ու դիմակալը: 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, հոմեթացիների, 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, նիզակածայրերը, նետասլաքները, վահանները, զրահատեսակների մնացորդները և այլն ճշտում ու լրացնում են պատմագրութեան տվյալները: Զենքերի հետ կապված այլ կարգի բազմաթիվ սովորութիւններ են պահպանել գրավոր աղբյուրները, որոնք վերաբերում են հրամանատարութեան և ռազմիկների հարաբերութիւններին, հոգևորականութեանն ու կրօնական արարողութիւններին, ճաշկերութիւններին, խաղային վարժութիւններին, դրոշներին, զինանշաններին և սրանց հետ առնչվող երևույթներին:

Մանկ.

Ինչպես հաստատում են անտիկ և հայրենի գրավոր վկայութիւնները, Հայաստանում հիմնական սննդանյութերը հանդիսացել են հացը, միսը, ձավարեղենը և կաթնեղենը: Երկրորդական նշանակութիւն են ունեցել բուսեղեն և ձկնեղեն կերակուրները: Մսեղենն ստացվում էր անասնապահութիւնից (որսորդութիւնը երկրորդական աղբյուր է հանդիսացել):

Երկրագործութիւնն 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 բանջարաբուծութիւնը, կանաչամշակումը, բոստանային մշակութիւնները, պտղաբուծութիւնը և այգեգործութիւնը: Իբրև օժանդակ միջոց օգտագործվել են վայրի բույսերը, որոնց մի մասն այսօր էլ բանեցվում են որպես աղցան ու բուժամակերպված չի եղել. գետափնյա և լճափնյա վայրերում ժողովուրդն ըստ իր հայեցողութեան 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: Հոնցելը, գնդելն ու թխելը տանտիկինը մենակ էր կատարում: Բայց բնորոշ էր նաև 2—4 կնոջ համագործակցութիւնը՝ աշխատանքի բաժանմամբ: Այն բոլոր շրջաններում, ուր հացը կարելի է երկար պահել, մեծ քանակութեամբ թխելու համար հրավիրում էին ազգակից կամ հարևան կանանց: Անցյալում կային հացթուխ կանայք, որոնք հացաբար անունն էին կրում. նրանք վարձով թխում էին ունևոր գերդաստանների հացը:

Լավաշից բացի թոնրի մեջ թխում էին նաև հաստ, երկարածև

և կլոր հացատեսակներ, ծիսական բոլոր հացերը՝ գաթա, տարիվասիլներ և այլն: Անասնապահներն ամառանոցներում սաճի վրա հաստ լավաշ էին թխում:

Հացի և մյուս սննդամթերքների տարատեսակները տարվա տարբեր սեզոններում շրջանառութեան 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 լոռը կճուճով մոխրի մեջ թաղելով և տիկերի մեջ պահելով, մածուկը՝ քամելով, կարագն ու շոք սերը՝ քամած մածուի մեջ դնելով, թանը՝ շորթանի ձևով, լավաշ հացը՝ արևի տակ չորացնելով, խաղողը, ձմերուկը և հատապտուղները՝ հով նկուղներում կախելով, խնձորը՝ շոք հողով, խաղողը և բնկույզի միջուկը՝ շարոցով, դեղձը՝ ալանի անելով, շաղգամբ, գազարը, կաղամբը և վայրի արմատապտուղները՝ գետնի մեջ թաղելով՝ բոլոր վայրի և մշակովի բանջարեղենները՝ թթու դնելով և այլն:

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

Հին Հայաստանում կերակուրների մի մասի պատրաստումը կապված է եղել զանազան ծիսակատարութիւնների հետ: Այդ կերակուրները մեծ մասամբ եփվում էին դրսում՝ մեհյանների, սրբավայրերի, վանքերի ու եկեղեցիների մոտ և նվիրված էին գլխավորապես երկրագործութիւնն ու անասնապահութիւնը հովանավորող աներևույթ ուժերին: Հնագույն ծիսական կերակուրներից էին հերիսան, խաշը և կաթնապուրը: Հերիսան նվիրված էր հատիկամշակութեանը, կաթնապուրը՝ կաթնամթերքների առատութեան ապահովմանը և խաշը՝ անասնապահութեան հաջողութեանը: Իրանով 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 կուլեկտիվ աշխատանքներ կատարելիս և այլ դեպքերում:

Մի շարք պատմա-ազգագրական պարագաների թելադրանքով 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 սկսվեց փոքր ընտանիքներում և ապա ընդհանրացավ XX դարի առաջին կեսին: Հարսանեկան հանդեսների ժամանակ տղամարդիկ առանձին սեղաններ էին զբաղեցնում, կանայք՝ առանձին: Տանը և հասարակական ճաշկերությունների 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 ակրատը (ակրատ), ճաշը և ընթրիքը, թեև երկար օրերին շորրորդ անգամ ուտելը ևս սովորական էր: Գյուղական շատ շրջաններում ճաշը ակրատի 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 ճաշկերությունների 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 կիրավում 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:

ԵՐՐՈՐԳ ԳՂՈՒՍ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂ

Հասարակությունը երկարատև փոխհաղետանեկամ կենցաղը բարեբույսությունների ընթացքում մշակում է իր մինչև XIX դարը համար վարվելակերպի անթիվ նորմեր, որոնց մի զգալի մասը վերածվում են կենցաղային առանձին բնագավառները կարգավորող սովորությունների, բանավոր օրենքների: Կանոններով առաջնորդվելը հատուկ է եղել բոլոր երկրների տոհմերին ու ցեղերին: Անգիր շրջանում կանոնները մշակվել և կիրառվել են բանավոր խոսքի միջոցով: Գրանք ընդգրկում էին հասարակական կյանքի բոլոր բնագավառները և կարգավորում էին գոյություն ունեցող փոխհարաբերությունները: Ռազմական գործի, տնտեսության, ամուսնա-ընտանեկան սովորությունների, սերնդաճի 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 զբանցվել են որպես արգելված-մերժված սովորություններ: 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 Շահապիլվանի ժողովների կանոնների հիման վրա Հովհաննես Օձնեցին կազմել է առաջին հայկական «Կանոնագիրը» ժողովածուն, որը և հասել է մեզ: Այդ ժողովածուի տարբեր ձևագրերում և հրատարակություններում կան ազգագրական հարուստ տվյալներ, որոնք վերաբերում են ընտանիքին, ամուսնությունը, վարք ու բարքին, հեթանոսությունից անցած կրոնական ծեսերին ու սովորույթներին և այլն:

Ընտանեկան հարաբերությունները, որպես 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 թուլլատրելիության հին ու նոր պայմանները, որբությունը, որդեգրությունն ու խնամակալությունը, կնոջ վիճակը, վերնախավում դայակ, ծառա ու հարճ պահելու սովորությունները և այլն: Այդ բոլորից ակնհայտ է դառնում տղամարդու գերշխանությունը կնոջ և զավակների նկատմամբ, որով և ամուսնալուծության դեպքում երեխաների դաստիարակությունը կնոջը (մորը) շէր 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 բազմակնությունը 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 շար են բոլոր նրանք, ովքեր չբավորության կամ այլ առիթներով ատում են իրենց զավակներին: Չի հանդուրժում, երբ գործազին 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 շարը չգործադրել: Երեխաների դաստիարակությունը համարում է ընտանիքի մեծերի առաջնահերթ խնդիրը:

Նշիչ են 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 ամուսնախաժուխան և իր առագաստի մեջ մնալու, որոշ ժամանակ այլոց չերևալու մասին: Որոշ հեղինակներ ակնարկել են որդեգրության, դայակ և ստնտու ունենալու, ամուսնության և նույնիսկ միայնակ մայր լինելու մասին: Հովհան Մանդակունին ակնարկ ունի մեծահարուստ տների, նրանց գանձերի, շարժական և անշարժ գույքերի, անասնապահությանը ու դաշտամշակությանը 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 սարկավազ 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-

պետները եղել են Հակոբջանը, նրա ավագ որդի Տուվաթ-Բեկը և սրա ավագ որդի Այվազը: Տուվաթի մահից հետո կանանց ղեկավարութունը շարունակում էր մնալ նրա կնոջ՝ Մարիամի ձեռքին, իսկ տղամարդկանց կառավարումն անցել է Այվազին: «Ոչ որ ասէր վասն իւր ասագ զոյ, 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 հարստութեամբ: Այն մշակել է դաշտեր, այգիներ ու բուրաստաններ, կառուցել է մեծ ջրամբար, հեռվից բերել խմելու ջուր, զբաղվել է խաշնարածութեամբ, 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 իսկական գերդաստանը:

Ա. Դավրիժեցին մոտավորապես մի այդպիսի ընտանիք է մատնանշել Տիգրանակերտում, բայց չի նկարագրել: Նա ունի նաև մանր ակնարկներ: Իսկ Զաքարիա Ազուլեցին 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՝ լեոներում թաքնվելու, Կյուրոսի կողմից գերի բռնվելու և ապա դատվելու մասին խոսելիս բացահայտում է այդ գերդաստանի ներքին կապերը: Առաջ բերենք Կյուրոսի և հայոց թագածառանգի երկախոսությունը.

«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 վերա-

դառնում 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»: «Հայա ո՞ւմ էիր նայում» — հարցրեց Տիգրանը: «Վկա է Արամազդը, —ասաց կինը, —որ ես նրան էի նայում, որ ասաց թե իր անձը զուխովին 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 արմեններն ու խալդայները հաշտ ու խաղաղ պայմաններում հնարավորություն կունենան հաստատել խնամիական 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 ուշագրություն 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 շմատուցանելին նրանց ամենաընտիր կերակուրները: Չկար մի տեղ, ուր շղենին սեղանի վրա ոչխարի, այծի, խոզի, հորթի ու հավի միս և մեծ քանակութեամբ 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 նովեբլան՝ 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 սովորույթային հայրիրավական օրենքներից թվարկված են հետևյալները. 1. «Մնողներին ժառանգելու [իրավունք] ունեն միայն տղամարդիկ, բայց ոչ երեք կանայք»: 2. Տակավին VI դ. սկզբին հայոց մեջ պահպանված է եղել զմամբ 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 պոռուզը կամ օժիտը հարգի չի եղել, կամ եթե ընդունված է եղել, ապա աննշան, ուստի Հուստինիանոսի օրենքն ասում է, «որ կանայք առանց պոռուզի չամուսնանան»:

535 թվականին, հրապարակած հրովարտական 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 ստիպում են կայսերը, որ նա 536 թ. հրապարակեք 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: Ինչ-

պես որ սահմանված է մեր օրենքներով՝ ծնողներին ժառանգելու իրավունքի մասին, այն է հորը, մորը, պապին, տատին և այսպես վերընթաց գծով, կամ էլ վայրենիաց 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, պատերազմային իրավահարաբերությունները կոտորակված ձևով զրտնում 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:

Հայկական ընտանիքի և ընտանեկան բնույթը և ընտանեկան կենցաղի վերաբերյալ ստույգ տվյալներ են կենցաղը XIX—XX դդ. 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 զեպի 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 էրոբրիս սախլի-ին կամ սաէրթ սախլի-ին և այլն:

Ընտանեկան համայնքի ծագման հիմքը որոշ երկրների համայր 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 վարձաված 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 թարգմանություն մեջ պահպանված «գերդաստան» բառը գործածվել է ընտանեկան համայնքը ցույց տալու առումով, որտեղ առկա են ծառաներ, աղախիներ 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. ընդծինք, կարգ պաշտոնեից»:

XIX—XX դարերի հայ գերդաստանի ընդհանուր սեփականություն էին ներկայացնում՝ մշակելի հողերը, այգիները, բնակելի և անասնապահական շենքերը, ջրաղացներն ու ձիթահանները (եթե այդպիսիք կային), անասունները, երկրագործական գործիքները, կահույքն ու ամանները և տնային արհեստների արդյունքները (եթե այդպիսիք կային): Ընդհանուր սեփականություն էր միացվում նաև այն դրամական եկամուտը, որ ընտանիքի առանձին անդամներ վաստակում էին դրսում: Բացառություն էին կազմում անձնական գործածությունների, զենքերը, արհեստավորի գործիքները, առանձին անձանց ձիերը, կանանց օժիտը և զար-

* Յ. Էնգելս, Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Նրեան, 1948, էջ 77:

դերը: Այս բացառությունները պատահական չէին. դրանք ակնհայտորեն 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 ընդծինների 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 ձևակառուցիչը որոշողը: Նրա իրավունքն էր՝ խրախուսել գերդաստանի օգտին գործող անձանց և պարսավել ու պատժել նրա շահերի դեմ գործողներին: Սովորություններով նրան իրավունք էր վերապահված՝ ժառանգազրկել անհնազանդ զավակներին կամ թողնելին 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 բանահավաքներն ամենուրեք մատնանշում էին գերդաստանի նահապետների

երբեմնի բարձր հեղինակութեան անկումը, որը կապիտալիստական հարաբերությունների հետևանք էր, հետևապես անհատական, ինքնուրույն ընտանիքների դերի բարձրացումը:

Ընտանեկան համայնքի մեջ նահապետի օգնականը նրա կիներն 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 շէին երկյուղում, այլ հարգում էին, սրտաբացությամբ խորհրդակցում նրա հետ և ստանում իրենց հետաքրքրող հարցերի պատասխանը:

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

Ընտանեկան համայնքի տնտեսական հաջողությունների պայմաններից մեկը աշխատանքն ըստ սեռի ու տարիքի բաժանելն էր: Ճանուկները, 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: Յանքի և բերքահավաքի սեզոններում նա կազմակերպում էր երկու սեռի չափահաս բոլոր անդամների աշխատանքները. կանայք նախապատրաստում էին սերմացուները, իսկ տղամարդիկ՝ կատարում ցանքը: Բերքահավաքին և կալոցին մասնակցում էին բոլորը: Անասնապահների աշխատանքները հսկում էր տանտիրոջ 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, սովորությամբ 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 դիտողությունամբ, 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 հյու-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 չունեի 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,

* Յ. էնգելս, նշվ. աշխատ., էջ 75:

որոնցով կապվում էին քիթն ու բերանը, օրինականացնում էին չխոսկանության հնամենի սովորութիւնները: Տղամարդը տնտեսական և հասարակական հարցերում կնոջ հետ հաշվի չէր նրստում: Նա հաշվետու էր միայն նահապետին: Կինը նրա համար սերունդ աճեցնող էր: Երեխաները հոր սեփականութիւնն էին համարվում: Այս իմաստով էլ շատ դժվար էր ամուլ կնոջ բարոյական դրութիւնը, որի նկատմամբ երբեմն որոշ գերդաստաններում կիրառվում էր նիհողայի հայտնի սովորութիւնը: Կինը ամուսնու անունը չէր տալիս, իսկ ամուսինը նրան կանչում էր հոր անունով (Մինասի աղջիկ) կամ հայրենի գյուղի անունով (աշտարակցի): Կանայք տղամարդկանց ներկայութեամբ երեխաներին կերակրելու իրավունք չունեին: Սովորութիւնը դատապարտում էր ծնողներին՝ ընտանիքի անդամների ներկայութեամբ երեխաներին գրկելու և գուրգուրելու համար: Տղամարդիկ և կանայք ճաշում էին առանձին-առանձին. նորահարսները սկեսորի հետ ճաշելիս երեսները ջողով չէին ծածկում: Տղաների և աղջիկների ամուսնութիւնը հիմնականում որոշում էր նահապետը՝ կնոջ հետ մասնակիորեն խորհրդակցելուց հետո: Ավագութեան կարգի ամեն մի խախտում դատապարտվում էր: Կրտսերները ավագների ներկայութեամբ չէին նստում, իսկ նահապետի թուլտուութեան պարագայում առաջնորդվում էին ավագութեան 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 ու մեծ մորը մեծարելը և նրանցից ընծաներ տտանալը և այլն:

Գերդաստանն իր մարդկանց և գույքին համապատասխան ունենում էր շենքերի մեծ համալիր: Վերջինիս նախնական պլանավորման մեջ նախատեսվում էին ապագա բաժանվող անհատական ընտանիքների բնակարանները՝ ելևուտի 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 միասնութեան խորհրդանշան էր. ծալքն ըստ խմբերի կամ ըստ գույքերի բաժանելն ընտանիքի մեջ տրոհումն սկսվելու նշանն էր համարվում: Հարևաններն այս երևույթը համեմատում էին հղիութեան հետ («Մարգարի տունը ծանդրուտաք է», շուտով բաժանք է լինելու):

Դարավոր ավանդութիւնների 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 գերը, այնուամենայնիվ նրա տրոհումն ու բաժանքը ծանր ազդեցութիւն 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 տնտեսութիւնը: Հնագույն սովորութի 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 կենդանութեան օրոք: Կապիտալիստական հարաբերութիւնների 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 հայեցողութեամբ: Սովորութի 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 ներկայութեամբ բաժանվում էին վիճակահանութեամբ: Ապա բաժանքի արարողութիւնը սրբազործվում էր հայրական օջախից կրակը նորաստեղծ տները տեղափոխելու հնամենի սովորութիւնով:

Ընդհանուր առմամբ նահապետի մահից հետո նրա եղբոր

կամ ավագ որդու ղեկավարած ընտանիքի բաժանքն էլ այդ կարգով էր տեղի ունենում, միայն այն տարբերություններ, որ տան գլխավոր մասերը մեծին հատկացնելը բաժանվողների հայեցողությունն 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 ցփտենք նրա մասին, ամբողջապես վերապրուկ է: Մի վերապրուկ, որը Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական երերուն պայմաններում անխուսափելիորեն հարատևում էր իբրև փոխօգնություն 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 ինքնուրույնություն: 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 արտաքինապես 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 ստվերի նման հետևում էր շխտականությունն 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 դրություն 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 հայություն մեջ գերդաստանները իսպառ վերացան: Նախկինում բաժանված ընտանիքների յոթ 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 թրվականների 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 երիտասարդությունը 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 կանոնադրքերով 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 փոխանցներ, որ գրի են առել քրիստոնյա հեղինակները: Դրանց մի մասի նկատմամբ հեղինակներն ունեն բննադատական 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 սովորություններն 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 ճակատագրի: 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 հարավերությունները հին հայերի մեջ անհամեմատ ազատ են եղել, քան հետագա բոլոր ժամանակներում, ընդհուպ մինչև XX դարի սկիզբը:

Հին հայերը ևս, ինչպես այլ ժողովուրդներ, սահմանել են նշանտուր, 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 սովորությունները, 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 հողվածներում 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: Միրած օրիորդին առևանգելու դեպք է նկարագրել Ջ. Սարկավազը: 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 կաթողութիւնից: 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 երկկնություն 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 կամ կամ ակամա խնամիություն 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 Ջ. Սարկավազը:

Կանոնական գրականության սահմանումների համաձայն դատաստանագրքերը ամուսնալուծություն 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 անսկսած հասարակական կազմակերպությունները եկեղեցու հետ ձգտել են, որքան կարելի է, կայունացնել ընտանեկան հարաբերությունները, համազգային մասշտաբով ընդհանրացնել բարոյական նորմերը, որոնք առաջին հերթին վերաբերում էին զելս կյանք վարող ավատական վերնախավերին ու հոգևորականությանը: Պատմագիրները ամենայն խստությամբ ձաղկել են հասարակության մեջ բույն դրած ստախոսությունն ու բամբաստանությունը, շար նախանձը, ատելության ախտը, ազահությունը, գողությունը, շվայտությունը, հարբեցողությունը, անբանությունը, կախարդությունը, նենգությունը, խորամանկությունը, խարդախությունը, կեղծավորությունը, զոռոգամտությունը, բանասար-

կությունը, քինախնդրությունը, հայհոյանքը, սնամիասությունը, վրեժխնդրությունը, կաշառակերությունը և այլն:

Նախնորությունը և ամուսնու կիսաավատական հարաբերությունների անկան սովորությունները պայմաններում ամուսնական ընտրությունների

XIX—XX դդ.

կարգերը համապատասխանորեն նահապետական բնույթ ունեին: Երիտասարդ կողմերի սեփական ընտրությունամբ 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 բռնություն է կատարվել: Սոցիալ-տնտեսական նկատառումներով, ավագ սերունդը XIX դարում և մինչև XX դ. սկիզբը հաճախ հաշվի չէր առնում ուստեղ կամ դասեր հակումները: Ավագ սերունդի ավանդապահության ու խստության հետևանքով սեփական ընտրությունն ընդունել էր, այսպես ասած, ընդհատակյա, գաղտնի բնույթ, զարգացել էր գաղտնի, փոխադարձ միջնորդության սովորությամբ: Հազվադեպ էին շրջանորդ կամ շրջանված 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 ճշորթու մրցումները, վարդավառի շրջանության 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 գոգելը, էրիշտայի խմոր պատրաստելը և այլն: Բոլոր դեպքերում երիտասարդության այդ շփումների հետևանքը բնորոշությունն 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, շմտա», — ասում է Գ. Սրվանձտյանցի երկերի հերոսներից մեկը). հնագույն շրջանում փոխադարձ հոտոտումն իբրև ամենահնագույն տոհմական սովորությամբ 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 խնամապազ անունը կրող սովորությունը, որը կիրառվում էր հարսնատի կերուխումն աղջկա հոր տանն ավարտվելուց հետո՝ տնից դուրս գալու պահին: Գյուղի երիտասարդները համբուրում էին իրենց սիրած աղջիկներին: Իսկ ըստ բուն հարսանեկան սովորության աղջկա կողմի մի տղան համբուրում էր տղայի կողմից եկած մի աղջկա: Նախապես՝ սիրած աղջրկանը 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 աղբրվում է նույն բնակվածության հետ: Մինչև XIX դ. վերջերը որոշ գավառներում պահպանված էր խնձորը հոտոտելով պահի գնալու սովորությունը, որը սիրո հետ միաժամանակ նշանավորում էր պտղաբերման գաղափարը:

«Սասնա ծռեր» վեպը պահպանել է մատրիլոկալ և պատրիլոկալ բնակվածության ուշադրավ սովորություն, որը կիրառվել է ծիսական համբուրման միջոցով: Իբրև մայրական տոհմի սովորություն, խանգուլը Դավթին պատգամախոսներով և ոսկե խնձորով իր տունն է հրավիրում՝ նրա հետ ամուսնանալու նպատակով: Նրան ներկայացող, խնձորն ընդունող Դավթը խաչածե համբուրելիս արժանանում է օրիորդի խիստ հանդիմանությունն ու ապտակին, որովհետև, ինչպես պարզաբանում է էպոսը, ծիսական համբուրման այդ ձևի կիրառումը խանգուլի տոհմում արդեն ամուսնացածների իրավունքն էր: Բայց Դավթը 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 գիտութիւն ոչ միայն աղջիկների ու տղաների ծնողների, այլև համայնքի:

Միսակաւ համբուրով ընտրութեան և «վավերացման» հետանմիջական կապ ունեն կնոջ դեմքը կտաժոնով զարգարելու տվորույթը: Այն նախապէս մայրական տոհմի պատկանելութեան նշան էր: Բայց պատրիլոկալ բնակվածութեան և էքստրամ ամուսնութեան երևան գալով ընտրւում 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, համբուրի տեղում խալեր են երևում, որոնք ըստ էութեան տղայի կողմի դիմանշաններ էին և տաբույացնող իմաստ ունեին:

Ընտրութեանը հետևում էին միջնորդութունները: 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 ընտրութեանները հարգվում և հաշվի էին առնվում, որովհետև ամուսնացնելու իրավունքը ծնողներին էր վերապահված: Առանձնապէս մեծ էր հոր իրավունքը, որը կարող էր մերժել զավակների նախասիրութունները և իր ցանկութեամբ ամուսնացնել նրանց:

Ամուսնութեանը 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, ինչպէս ժողովրդական բանահյուսութեանից երևում է, ծաղրի էր ենթարկվում: Հայ իրականութեանը հայտնի էր **օրոհոցախազի** սովորութեանը, որը նորածիններին նշանադրելու և հասունանալիս պսակելու կարգ էր: Պետք է ասել, սակայն, որ այդ երևույթները մասնակի քննութեան ենթարկու են: Բնորոշը եղել է արբունքի հասածների ամուսնութեանը:

Նշանադրութեանը տեղի էր ունենում պատգամախոսութեան միջոցով: Ըստ որում կին պատգամախոսը գաղտնի կարգով շնորհակալ էր աղջկա ծնողների տրամադրութեանը, որից հետո մի-

այն աղբեցիկ մարդկանց պատգամախոս էին ուղարկում: Վերջիններիս այցելութեանը քանիցս կրկնվելուց հետո, կնքված համաձայնութեանը հետևում էին նշանադրութեանը 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 ազատութեաններից: Այնուհետև հարսնացունին հասարակութեան մեջ հանելու, ժողովրդական տոներին, հարսանեկան և այլ հանդեսներին մասնակից դարձնելու բոլոր իրավունքները վերապահվում էին սկեսրանց կանանց:

Նշանադրեցի մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցը տևում էր մի քանի ամսից մինչև երկու և ավելի տարիներ: Ձրգ-ձրգումների պատճառներն էին՝ օժիտի պատրաստումը, ամուսնացողի փոքրահասակութունը, փեսացուի պանդխտութեան մեջ գտնվելը և այլն: Կարճ կամ երկար նշանված մնալը գիտութեան մեջ հայտնի է դիսլոկալ տարաբնակեցում անուսում:

Միջնադարի և XIX դարի այդ բոլոր սովորութեանները ձևավորվել և զարգացել են հայրիրավական տոհմի կամ պատրիլոկալ բնակվածութեան սկզբունքների ու մասնավոր սեփականութեան հողի վրա: Դրանց մեջ մատրիլոկալ բնակվածութեան մնացուկներից ամենակարևորը պետք է դիտել մի շարք հանգամանքներում պահպանված այն սովորութեանը, երբ նշանված փեսացունին իրավունք էր վերապահվում ընծաներով այցելել աներանցը և գիշերել իր հարսնացուի հետ:

Հայկական ամուսնական սովորութեանների մեջ պահպանված էին, ինչպէս ասացինք, առևանգման մնացուկներ: XIX—XX դդ. ազգագրական առատ տվյալներից և ի. Սամուելյանի հանգամանալից ուսումնասիրութեանից երևում է, որ առևանգմամբ ամուսնութեանը ներկայանում է երկու կերպ. մեկը սովորական առևանգումն է՝ հին ձևով, որը դասակարգային հասարակութեան պայմաններում բավական ալլակերպվել է, և մյուսը՝ հարսանեկան ծեսերի մեջ պահպանված սիմվոլիկ ձևերն են: Յ. Էնգելսը հավաստում է, որ առևանգմամբ և գնմամբ ամուսնութեան սովորութեանները ծագել են միաժամանակ, գոյգային ընտանիքի ծագումից հետո: Ի. Սամուելյանը, ընդունելով այդ տեսակետը, հայկական նյութերի հիման վրա ուշագրավ եզրակացութեան է հանգել. նա գրում է. «Եթե ընդունենք, որ կնոջ գնումը, ինչպէս 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 հզորակացնել, որ գրեթե 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 մեղձում էր և երբ տղան չէր կարող վճարել աղջկա «գլխագինը»: Ըստ որում աղջկա բացարձակ անգիտությունը կամ բնությունը տեղի ունեցող առևանգումները հազվադեպ երևույթներ էին: Մնացած դեպքերում առևանգումները կատարվում էին տղայի կամ նրա ընտանիքի գիտությունով 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 մեծ մասը 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 շափաղանցություն 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՝ խալանք, հալգատը, բաշլըր, 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 արճագին, կարնագին, ծծագին, հղե կտրել, ճնապան (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 լուկ 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 նախնիկն բովանդակությունը շունչին: Դրանք պարզապես նշանակում էին խնամինների տնտեսական գործարքներ՝ ամուսնացող դստեր և նրա ամուսնու վաղվա անհատականությամբ ապահովման գերդաստանի մեջ անձնական սեփականությունը գաղելու համար: Զույգերին տնտեսապես ապահովելու երևույթը գաղելու 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, այլ նահապետական տան ավանդները պահպանող եռաստիճան ընտանիքներում: Օժիտի համար դրամ պահանջող անհրաժեշտ է այն վճարող սկեսրայրը ճիշտ են ըմբռնել իրենց զավակները շահերի համար կատարվող գործարքի սոցիալական իմաստը: Իսկ ժամանակին մամուլի ներկայացուցիչները սխալ ընկալելով այդ երևույթը, շեն կարողացել վերծանել գլխագին հասկացողության ժամանակակից իմաստը: Սխալ է աղջիկներին «ծախու ապրանք» անվանելը: Հենց միայն այն հանգամանքը, որ հայ իրականության մեջ դատեր ծնունդն իբրև այդպիսին չի հրապուրել, ինչպես որ եղել են այլ ժողովուրդների մեջ, ևս ժխտում է գլխագին հնազույն իմաստը Հայաստանում: Փաստերը հաստատում են, որ XIX դ. երկրորդ կեսին և XX դ. սկզբին աղջկա բերած օժիտի հիմնական իմաստը կայանում էր նրանում, որ տնտեսապես ապահովվելու նոր կազմվող ընտանիքը: Ե. Լալայանը ժամանակին գրում էր, թե Զավախբում նորահարսն իր օժիտի մեջ մտնող և անձնական սեփականություն հանդիսացող «ոսկիները մանրում ու մի գումար կազմելով, շահով է տալիս, որպեսզի յուր և յուր որդիների հանդերձը հողա, որովհետև կերտանքը 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 պեժինֆի փող արտահայտությունը: Անկասկած, նման տերմիններ օգտագործելիս են եղել նաև այլ գավառներում, որոնց վրա բանահավաքները ուշագործելու շեն 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 չունի: Քանի որ բաժինքի փողը գլխագին չէր, որը աղջկա հայրական ընտանիքը յուրացնելու իրավունք չունի, հատկացվում էր հարսնաբաժինք պատրաստելու համար: Բաժինքի փողը և սկեսրանց կողմից հարսնացուին տրված նյութական ու դրամական նվերները գումարը հավասար էր հարսի բերած բաժինքի գումարին: Այս երևույթը ներկայացնող ազգագրական նկարագրությունները կատարված են անցյալ դարի վերջերին և մեր դարի սկզբներին.

որոնք ժխտում են գնամաք ամուսնության գոյությունը Հայաստանի վերջին մեկ և կես հարյուրամյակի ընթացքում*:

Հարսանիքը պատրիլոկալ բնակվածուկալ բնակվածություն ասելով պետք է հասկանալ աղջկա հարսնացումը տղայի տանը և նրա տոհմում, որն առաջացել է հայրիրավական տոհմի հարթանակի հիման վրա: Հակառակ դրան, մատրիլոկալ բնակվածության դեպքում տղան էր բնակություն հաստատում աղջկա տանը և նրա տոհմում:

* Տեսնական 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 հոգը ծանրանում էր իրենց ծնողների կամ տանտերերի 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-կատակարանական երանգ: Դրանք ամենուրեք գրեթե դարձել էին միօրինակ, հազեցված ալլաբանական իմաստով, զուտ պայմանական վեճերով ու «կոիվներով», ամուսնացողների հասցեին ուղղված գովքի շաղկարատանքներով և այլն:

Բերենք այդ երկախոսություններից մի քանի օրինակ

Ախալքալախից՝

- Քանաւ.—Մարկոս ամի, աս ինչ հաց է, մեզի ինչի՞ ևս հավաքի:
- Միջնորդ.—Աստված կամենա առաջիկա շաբաթուն Հարութեն ամին հարսնիք պիտի էնի:
- Քանաւ.—Աստված աջողություն տա... իրար տալիք-առնելիք ունի՞ք:
- Աղջկա հայրը.—Ի՞նչ պիտի ունենանք, տերտեր ջան..., խնամիս պիտի բերե հարսըցուին 20 ոտուպիտ և երեք քանօխտնոց օսկի:
- Քանաւ.—(Դառնալով փեսացուի հորը)—Պարտք է, բերես պըտի (տե՛ս Ե. Լալայան, Զավախք, Ա2, 1, էջ 146—147):
- Տղայի հայրը.—Ննամի ջան, ուզածդ իմ պարտքս ըլլենա, հըմը դունա մեր պսակական օրենքով ախլկանդ հետ իրեք հարուր մանեթի ջեհեզ պիտի թընես:
- Աղջկա հայրը.—Ղորթ կըսես. թե պսականեն կը հարցնես, էնոնք կըսեին «Թուք բուսա, զպինեմ ձակատդ» (իմ ձեռագրից):

Հնագույն հարսանեկան հանդեսներն ունեցել են հայրիրավական բնույթ՝ մայրիշխանական սովորութիւններէ մնացուկներով, որոնք միջին դարերում և հետագայում չէին գիտակցվում: Դրանք հագեցված էին այնպիսի կախարդութիւններով ու հմայութիւններով, որոնք ծեսերի միջոցով հավերժացնում էին հայրիրավական կարգերը մայրիրավականի հանդէպ: Այդ իմաստով էլ հարսանեկան ծեսերն ունեն հայրիշխանական բարոյա-դաստիարակչական նշանակութիւն: Հայրիշխանական սովորութիւնները նոր սերունդներէ մեջ դյուրութեամբ պատվաստելու, ինչպես և աներեւելով ուժերի դեմ մաքառելու համար հարսանեկան ծիսակատարութիւններն ուղեկցվում էին երգով, նվագով և կախարդական քարերով:

Հարժ գավառից

Քահանա.— Խնամի ջան, աստվածային հրամանով և կանոնաբար սուրբ հայրապետաց (երեսը կը խաշակնքեք) իմալ օր Եվա Ադա եղբի է, իմալ օր աշխարհի կարգ ու կանոնն է, դու զբու աղջիկ տվեր ես իդա մարդու տղին, էդ լն եկեր է օր գրգրի տեսնա, հրամանք իտաս՝ երթա զուր որպիսութեն տեսնա, դու լն զբում, օր էդ գործ հենա գլուխ:

Աղջկա հայրը.— Մտառիմ քու սուրբ կարգին, աղեկ հրամանք կընիս, ես ի՞նչ իմ քսի, խնամին լն խո խամ չէ, փառք աստծու, աղջիկ ու տղա է կարգի, սրբեն ու կարգ գինա (խալանի մասին կը հիշեցնեք): Թըղ հանն սանք (տեսնենք) ի՞նչ է բերի, օր մենք լն զմեր նստել կանելն հիմնանք: (Երկար խոսակցութիւնից հետո, երբ աղջկա հայրը ուժից վեր խալան է պահանջում, խնամիների միջև բորբոքվում է կեղծ վիճարանութիւն):

Տղայի հայրը.— (խնամուն) — Աղբեր, ի՞նչ կենիս դու, տըլպիս (կաշխատիս) իմ տո՛ւնս ավրիս, հըմալ չեղիտ՞ օր քու աղջիկ հեղա իմ տուն կտոր մե հաց ուտե: Աղջկա հայրը.— Հորե՞ն քու տուն կը քանդիմ, շա՞տ բան իմ հուզի (ուզել) ... տղա կարգել հըմալ խոլա՞յ է (դուրին) ... իմ դուռ եկող՝ խալան կիտա:

Տղայի հայրը.— Ի՞նչ կըսես:

Աղջկա հայրը.— Ի՞նչ կըսիմ, խալան տուր:

Տղայի հայրը.— Չըմ կունա էդ խոլա խալան տա:

Աղջկա հայրը.— Չըս կունա հորե՞ն եկար կանար իմ դուռս, ես լն գիմ աղջիկ չըմ իդա:

Տղայի հայրը.— Խիամաքին ու խիադավրին (հարութիւն և վերջին ժամանակն) տուր:

Աղջկա հայրը.— Խիամաթ վըր քու արևուն:

Տղայի հայրը.— Տո ի՞նչ կըսես:

Աղջկա հայրը.— Ի՞նչ կըսե՞, ի՞մալ է, խո դու իմ հոգին չըստանի՞: Հեղի կորի իմ տնեն:

Վրա է հասնում կեղծ խոսովութիւնը, երբ տղայի հայրն իբրև թն լքելու է այդ տունը և ս. Կարապետի գիտութեամբ տղայի համար նոր աղջիկ է գտնելու: Տերտերը, սակայն, իմանալով նախապես որոշած խալանի շափը, առաջարկում է ընդունել այն և դադարեցնել վիճարանութիւնը: «Հաշտված» խնամիները սկսում

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

Տղայի և աղջկա ընտանիքներում հարսանեկան նախապատրաստութիւնները սկսում էին հինգշաբթի օրը: Ըստ հնագույն ավանդների, այդ հանդեսները տևում էին յոթ օր: Յոթ թիվն ուներ կախարդական նշանակութիւն, որի էությունն ըստ երևույթին աղբերակում էր հայ հեթանոսական յոթ հիմնական աստվածութիւնների 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 շաղկարատում են քաղցր-մեղրք երկախոսութեամբ: (Տե՛ս Բենսե, Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, ԱՀ, V, էջ 96—100):

Պետք է ասել, որ մինչև XIX դարը հասած այսօրինակ թատերականացված երկախոսութիւնները, որոնք մասնակցում էին խնամիացող կողմերի աղջիցիկ մարդիկ քահանայի զլխավորութեամբ, ձևով տո՛ւմային էին, որոնցով միջին դարերի մարդիկ ձևակերպում էին զնամք ամուսնութիւնը, իսկ նոր դարի մարդիկ՝ ամուսնացողների անձնական սեփականութեան շափը: Ահա հենց այս՝ արտաքին երևույթն էր, որ մեր գլուղթլթակիցներին և նույնիսկ ազգագրական բանահավաքներին աղջիկը վաճառքի հանելու սակարկութիւն էր թվում:

Մեքերված և շքերված նման երկախոսութիւններում զնամք ամուսնութեան սակարկութիւն ամենեին չկա և չէր կարող լինել: «Սակարկութիւն» բառը գործածել են բանահավաքները, որի համար հիմք է ծառայել կեղծ վիճարանութիւնը կամ մի քանի բառեր («առևտուրը խերով լինի» կամ «տալիք-առնելիք»), որոնք կրում էին զուտ փոխաբերական բնույթ և միայն աղբանով էին արխայիկ: Եթե երկախոսութիւնները «սակարկութիւններ» էին, ապա դրանք ամբողջովին վերաբերում էին հարսնաբաժինքի և նրա զնի որոշմանը: Իսկ բաժինքի և նրա զնի շափը որոշվում էր տվյալ ընտանիքների կարողութեամբ: Այս երեւելույթը ժամանակին լավ է դիտել Խ. Սամուելյանը, որը օժիտի էությունը պարզաբանելիս կոտահել է նորահարսի անձնական սեփականութեան ստեղծման ուղիները: Բայց որովհետև նա էլ Ե. Լալայանի նման Հայաստանում կոտջ գրնման հարատևումը հասցնում է մինչև XX դ. սկիզբը, կաշխատելով և ու այդ անձնական սեփականութիւնը համարում մայրիրավական կարգերի բեկորներից մեկը: Նա ճիշտ մեկնաբանելով, որ հարսի անձնական սեփականութիւնը պարզապես գերդաստանական ունեցվածքից է գոյանում և նրա միակ բաժինն է հանդիսանում, այնուամենայնիվ հանգում է սխալ եզրակացութեան, թե իբր դա կոտջ «ֆիզիկական անձի, իբրև զնված կամ վաճառված առարկայի հետ սերտորեն կապված կանացի սեփական գույք» է: Մինչդեռ մայրիրավական նորմերը նոր պատմութեան շրջանում միայն արտաքին նմանութիւն և ոչ թե նույնութիւն 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 հարսնետան բարձր կտուրը և հատուկ եղանակ էին նվագում: Որոշ վայրերում հարսնետան 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 շոր միրգ, որի մեջ դժվար չէ տեսնել պտղաբերական ծեսերի մնացուկը: Հրավիրատուներով 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: Կտրվածքի 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 հարսնետուն ներկայանալու հնագույն սովորությունները: XIX դարում և XX դարի սկզբներին այդ սովորությունները կատարվում էին տաշապրոնի ծիսակատարությամբ: Այդ օրը երեցկնոջ գլխավորությամբ ու երաժիշտների նվագակցությամբ կանայք հմայական մի շարք գործողություններ էին կատարում՝ մաղում էին պտղաբերությունը խորհրդանշող հարսանեկան զաթայի ալյուրը, խմորի տաշտի վրա մոմեր էին վառում, որ հարսը լուսի նման պայծառանար. մաղողները գլխներին և տաշտի երեսին կարմիր քող էին գցում, որ հարսը ամոթխած, համավոր ու հնազանդ լինելուց ալյուրը մաղում էին լուսությամբ, որ հարսը չխոսկան լինելու 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 պահպանող 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, քազվորցի, փեսամանուկ, փեսաղբեր, փեսավեր, փեսածու, մանկախիֆ, մոմկախիֆ, ինչպես նաև օտար տերմինով՝ ազաբ-ազաբչարի* անունները, իսկ հարսնացուի ընկերուհիները կրում էին ֆուրիկ, 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 հանել անունը: Ծաղկվորները պաշտպանում էին հարսնացուի զգեստները, զարդերը և ազանելիքները ոչ միայն թագավորացիների, 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 ֆուրիկները կատարում էին հարսի՝ պսակ զնալուց առաջ, ձիշեցնում են անցյալի մի քանի երևույթներ. ամենանախնականը

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

այն էր, երբ բռնի առևանգումը աղջկա հոգեկան աշխարհի վրա տխուր հետքեր էր թողնում, որովհետև զբանից հետո առևանգվածները հաճախ հարազատ տոհմի երեսը չէին տեսնում: Երկրորդը՝ նշանադրութեամբ ամուսնութեան այն դեպքերն էին, երբ աղջիկը ամուսնու հետ հարկադրված էր հեռանալ հայրենի ափերից:

Քերենք այդ իրողությունն արտահայտող երգի մի տուն՝ Զավաթի բանահյուսութեանից.

էրթամ, էրթամ, հեռու տեղեր հեռանամ,
էփոր մարիկս միտքս ընի, մեջքս բռնեմ, կրոնամ.
Մի՛ լա, մարիկ, մի՛ լա, էկեր կը տանին:
Օխտն ախպոր մեքուրը ջոկեր կը տանին:
Մի՛ լա մարիկ, մի՛ լա, լալողը ես եմ,
Ղարիպ էրկրները կորողը ես եմ:

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

Հարսանեկան ծիսակատարությունների ժամանակ մականները մակարապետի գլխավորությամբ ունեին մի շարք պարտականություններ: Նրանք թիկնապահների նման շրջապատում էին թագավորին և պաշտպանում նրան անակնկալներից՝ նրա ազանելիքները, 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 Զավաթի սովոր-

* Սա «Մի ձեռնափայտ է, թիթեղի կտորներով զարդարված և գլխի մոտ մոմակալներ շինված, ուր մեղրամոմեր փակցնելով ազպազաշին ձեռն է առնում» (Ն. Լալայան, Վասպուրական, ԱԶ, XX, էջ 150):

րություն, շաբաթ օրվա երեկոյան կամ կիրակի առավոտյան, խըմբովին կաքավելով, մտնում էին տները, փնտրում, գտնում և դավով-զուռնայի առաջնորդությամբ տուն վերադարձնում «կորած» թագավորին, որը մականներից ու քավորից գաղտնի հեռանալով տնից, թաքնվում էր բարեկամներից մեկի տանը*: Մականները զբաղեցնում էին թագավորին երգ ու պարով, մասնակցում հարսնացուին դուրս հանողներին կերուխումին, ուրախացնում հարսին, բայց և «հափշտակում» հարսնացուի տարազից որևէ բան. կազմակերպում էին փեսայի ածիման, լողացնելու, պսակի շորերը գովթի երգերով հագցնելու և այլ ծեսեր, որ կատարվում էին կախարդական-հմայական զանազան ձևերով. հսկում էին փեսայի հայրական տան ներսն ու դուրսը, որպեսզի նրա հակառակորդները կախարդությամբ թագավորի 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 երթուղարձի ժամանակ դիմազրավում 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». թագավորացումից հետո այդ որձակների կամ խոյի գլուխները նախ փեսացուի, ապա թագավորցիների ձեռքով սրահար էին անում, մականների համար «որսի իրիկուն» անունով ճաշկերույթ կազմակերպում. այդ միջոցին մակարապետի հրամանով թագավորցիներին 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:

Մականների և ծաղկավորների գործողությունները ծեսերի մի-

* Փեսայի բարեկամը նրա պարանոցը զարդարում էր աստծու կողմից փայփայլի համարված կարմիր գույնի թաշկինակով և մի շիշ օղի փրկագին ստանալուց հետո, թույլ էր տալիս նրան տանել իրենց տունը (Ն. Լալայան, Զավաթի, ԱԶ, I, էջ 256): Որոշ գյուղերում փեսան պսակից առաջ թաքնվում էր թագավորցիների ձեռքով, որին պիտի փնտրեին աղջկա կողմի մարդիկ:

շոցով մեզ հաղորդակից են դարձնում պատկանելի հնություն ներկայացնող մարդկային հարաբերությունների ձևերին: Մաղկվորների վարքագծի մեջ պահպանված են մատրիլոկալ բնակվածության առանձին տարրեր՝ հանձին փեսացուի գույքը «գողանալով» գործողության: Մնացած բոլոր ձևերը նշանավորում են պատրիլոկալ բնակվածության սովորություններ, քանի որ քույրիկները հարսնացուին նախապատրաստում են հարս ճամփելու:

Մասնակի բացառություններով՝ մակարներին բոլոր գործողությունները հայրիրավական տոհմին հատուկ ամուսնության ձևերը հիշեցնող ծեսեր էին: Այսպես, օրինակ, պատրիլոկալ բնակվածությանն են վերաբերում թագվորի գույքի պահպանումը, «կորած» փեսացուին գտնելը, հարսնացուի գույքի «հասկոտակումը», 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 պողաբերական 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 հարսնետորները 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, խնամինները 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 ճուպաններով փակում էին փողոցները և կանխում հարսնառի երթը: Տեղի էին տնենում ծիսական խաղաղ մենամարտեր, խմիչքներ և ուտելիքներ պարգևելով՝ հաշտություններ, բայց երբեմն էլ ընդհարումները վերջանում էին ցավալի արյունահեղությամբ:

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

Հայաստանի մի շարք շրջաններում փեսացուն հարսնառի երթին շէր մասնակցում: Նա մակարների մի մասի հետ մնում էր իր գյուղում և երբ հարսնառը վերադառնում էր, հարսնացուի վրա շոր մրգեր էր թափում, որոնք պտղաբարությունն 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 փեսան երբեմն մակարների հետ հեռանում էր սեփական տնից կամ հարսի առագաստից: Սա խորհրդանշում էր այն տեղը, ուր կատարվելիս է եղել հարսնացուի անձնատրություն 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 աղջականներից կամ հարևաններից մեկի տանն էր իջևանում և կամ իջնում ու մինչև պսակը ապրում էր քավորի տանը: Այն անձնավորությունը, որը հարսին առաջինը տիրեց, քան մեծ հեղինակություն ունեցող քավորի նախատիպը: Այս կարևոր հարցի շուրջը շատ իրարամերժ վարկածներ են առաջարկված, 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 քրուության շրջանի հետ:

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

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 հինադրեֆի 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 էս հյուրերը մնում էին հյուրընկալների («մաղար իջեցնողներին») տներում:

Ամուսնացող տղայի տունը վերոհիշյալ տաշտադրոնքի միջոցով հարևան-բարեկամներից ստանում էր կաթնամթերքներ, ձու, էրիշտա, ձավարեղեն և դրամական նվերներ: Ազգականը կամ հարևանը և կամ քավորը գյուղեդուրս 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 թագավորն ու թագավորցիները:

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 չլինել կամ չլինել, իսկ երկրորդ այցելության պարագայում նա պետք է ներկայանա և հայտնի իր որոշումը: Սակայն դա չի նշանակում, թե ծնողները չեն կարող առար-

կել: 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 նվազամիջով գալիս են աղջկա տունը: Հարսնացուն, սովորույթի համաձայն, չի դիմավորում, այլ նախապես տեղավորվում է այլ բաժանմունքում, որտեղ նրան հազցնում, 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 հազցնում 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 մահաճակալով, 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 մականների ընտրության սովորությունները: Քավորի կողմից հարսնացուին և փեսացուին տրվող նվերները գրեթե գերազանցում են XIX դարի շափերը: Ըստ որում փեսան պարտավոր է պատասխանել նույնպիսի առատաձեռնություններ: Ինչպես այս, այնպես էլ օժիտ տալու սովորությունը մեր օրերում շատ հաճախ հասցվում է գոեհիկ շափազանցության:

Հարսանիք հրավիրելը կատարվում է հիմնականում հրավիրատուներով: Հարսնաոհից առաջ փեսան ածիլվում և հագնվում է առանց ծեսերի: Բացառություն են կազմում Շիրակը և մի քանի շրջաններ, որտեղ պահպանվում է հալավ հագցնելու սովորությունը՝ երգեցողություններ: Փեսայի և քավորի կրծքերը զարդարում են վարդաման, կարմիր կտորից պատրաստված զարդով, որը փոխարինում է հնում հայտնի և մոզական 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 հոր տունը բերելը, շարանպարով հարսնառ զնալը, հանդիսավոր արարողությամբ հարսանեկան տարազով զգեստավորելը և այլն, որոնք հարսանեկան հանդեսին առանձին գեղեցկություն են հաղորդում: Աղջկա տան հարսանեկան հանդեսը տևում է 2—5 ժամ: Իրանից հետո նվագախմբի առաջնորդությամբ հարսնառը՝ հետիտն, իսկ գյուղեգորս 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 խրախձանքի 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 հաշվովոդ 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 քոխմ անուններով, որոնք մի շարք նշանակություններից բացի՝ սերունդ իմաստն ունեն: Հայտնի է նաև քախում 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:

Յեղ 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 լե 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 հա պահանջել: Դեռևս 976 թվականին Աշոտ Շահնշահը ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքին ընծայում է մի շարք դաստակերտներ ու ջրաղացներ և ընծայագրի մեջ գետեղում այն ժամանակներում հայտնի անեծքի բանաձևը: Այս նույն ընծայագիրը վավերացնող խաչիկ կաթողիկոսի գրովթյան մեջ ասված է, որ եթե այսուհետև գավառի թեմերի կամ վիճակների իշխանները և «ազգիչ որդաց» իշխանները կամ տանուտերերը և ուրիշներ խախտեն այդ կտակը, «այնպիսիքն նզովեալ լիցին 318 հայրապետացն...»: Գազրչենց 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 Ֆրյումանենց 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 եկեղեցոյս հանել խորհի՛ բաժին ընդ Յուդայի և ընդ այլ խաշահանացն եղիցի, և զկայնինն և զամենայն շարագործացն առցէ պատիժս...»:

«Ազգ ու տակ» արտահայտությունը Փավստոսի երկում հիշատակված է այսպիսի մի առիթով. հայոց մարդպետն, ատելով Տարոնի հոգևորականությունը, 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. Լաստիվեբցին տիկին Հրանուշին հիշատակել է իբրև «յընտիր ազգէ և տէր ազարակի», 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 սովորույթը: Դավրիժեցու վկայությամբ ոմն պարսիկ զրպարտույթյամբ դիմելով մի հայի, ասում է, թե «ազգական քո եմ, ամենայն ինչ և ստացուածք քո ինձ հասանի՛ տուր ինձ»:

Պարսիկ դատավորները նպաստում էին, որ ժողովուրդը կողպուտի 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 ամուսնությունը 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 կիներն այն զիր մի տայ իւրոյ ազգի ընտանեացն», թե իր հասույթը նվիրաբերել է իր ընտանիքին, պարսկական դատարանն ի վերջո, խանի օգնությամբ, այգեբաժինը հասցնում է պարսիկ հայցվորին: Իսկ պորտաբույժ 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 շափով 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 զահին կամ նախարարական բարձին չտիրանա: Քաղաքական իշխանություն ժառանգումը, ուրեմն, այս արքունական ու նախարարական ազգատոհմերում ազգակցության հողի վրա էր կատարվում, որը լի

էր հակասութիւններով: Քաղաքական իշխանութիւնն ժառանգման կապակցութեամբ հայ արքունիքում եղել են բազմաթիւ ընդհանրումներ: Այստեղ ազգատոհմի նույնիսկ ամենամերձավոր անդամներն էլ իրար չեն խնայել: Հանուն զահի կամ նախարարական իշխանութիւն կատարող կոիվներ են տեղի ունեցել: Ազգակցական խմբի ներսում տեղի ունեցած սուր պայքարի էջերից մեկը Վասակ Սյունու ձեռքով իր հորեղբոր որդիների դեմ գործելը, ժառանգազրկելն ու իշխանութիւնը գրավելն էր: Այդ պատճառով էլ նրան մեղադրողները թվում էին իր ազգականները:

XIX դարի ազգակցական համակարգի պատմութեանց 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 փոխօգնութեան և տեղ-տեղ էլ ինքնապաշտպանութեան նպատակ էին հետապնդում ընդդեմ Հայկական լեռնաշխարհ թափանցած հարստահարիչների ավարտութիւնների:

Ազգատոհմին հատուկ են եղել ինքնապաշտպանութիւնը և վրիժառութեան պարտականութիւնը: Բոլոր ժամանակներում ազգի պատիւը շոշափողներից վրեժ են լուծել: Պատմագրութեան մեջ կան սուղ, բայց ցայտուն օրինակներ, որոնք ցույց են տալիս, որ վրիժառութեան հիմքում ընկած են եղել ոչ միայն բարոյական, այլև քաղաքական հարաբերութիւնները: Այսպես, օրինակ, Բուզանդը գրում է, թե Մանավազյան և Որդունի նախարարութիւնների միջև քաղաքական նկատառումներով արյունահեղ կոիվներ են եղել: Միմյանց մեծապես վնասելուց բացի, նրանք ավերել են նաև հայոց արքունական տունը: Այդ պատճառով էլ Վաչե զորավարի միջոցով թագավորը «Հարկանէր վանէր զազգան երկոսեան, և ոչ թողոյր զերկոցունց տոհմանցն զորձ կորին և ոչ մի»:

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

Ազգակցական համակարգի գաղափարական-հոգևոր կապերից մեկը արյունակիցների միջև ամուսնութեան արգելքն էր մինչև շորրորդ աստիճանը ներառյալ: Ավելի ուշ այն աստիճանաբար ընդգրկել է վեցերորդ և յոթերորդ պորտերը: Արգելքը ներառում էր նաև հոգևոր եղբայրութիւնը՝ քավորութիւնը: Գրավոր տեղեկութիւնների մի մասը վերաբերում է այդ հասի ու շխսի խընդ-

րին: Առաջիններից մեկը Փ. Բուզանդն է, որը հենվելով կանոնական գրութիւնների վրա, գրում է, որ ներսես Մեծը «նաև խրատում էր, որ ամուսնութեան մեջ օրինավոր լինին...», հետո մնան ազգակցական մերձավոր խառնակ ամուսնութիւններից, մանավանդ հարսների հետ մերձավոր ամուսնութիւններից և սրանց նմաններից»:
Ասողիկը զայրույթով է նշել քոչ դատեր հետ ամուսնանալու փաստը: Կ. Գանձակեցին աններելի է համարել, երբ աղվանների մեջ երրորդ աստիճանում վրաց առաջնորդի թույլտվութեամբ ամուսնութիւն է եղել: Բարսեղ Կեսարացու կանոններում ասված է. «Թէ ոք զիւր զբոյր, որ առ ի հարէ կամ առ ի մարէ, ապականեսցէ՝ ի տուն աղաւթից նմա մի՛ ոք հրամայեսցէ մերձենալ...»:
«Սոյն արէնք կացցեն և որ ընդ նուոյ յանցանիցէ և որ ընդ մարուի 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 սովորութեան աննշան մնացուկները հարատևում էին երկար ժամանակ: Այս երևույթը հայտնի է լևրառ անունով: Լևրատի առանձին դեպքերը արձանագրված են վաղ միջնադարում: Դրանցից մեկը Գնելի այրու՝ Փառանձեմի հետ Արշակ թագավորի ամուսնութիւնն է: Իսկ եկեղեցական կանոններն ասում են. «Անիծեալ որ առնէ զեղբար իւրոյ զկին, վասն զի ընդ եղբարն իւրում պղծի. զի մի են նոքա»: Դատապարտվում են նաև այն անօրեն մարդիկ, որոնք հորեղբոր կնոջ հետ ամուսնութիւն են հաստատում և, բացի այդ, խառնակվում են հայրերի, որդիների, եղբայրների կանանց հետ: Իսկ դա որոշ շափով կապված է բազմակնութեան և բազմամայրութեան հետ, որոնց վերաբերյալ ևս մասնակի ակնարկներ կան:

Ազգատոհմը ունեցել է նաև կրոնա-բարոյական ընդհանուր շահեր: Նա շահագրգռված էր, որ իր ներսում քրիստոնեութիւնը մերժողներ և հեթանոսութեանը վերադարձողներ չլինեն, ուստի և Եղիշեն պիտի հիշեցնեն, 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՝ հեթանոսութեան և քրիստոնեութեան համար պայքարող ազգականներն իրար չէին խնայում:

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

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

Հասարակական բոլոր երևույթների նման, ազգանունը ևս ապրել է անընդհատ զարգացում, մինչև որ հասել է այժմյան աստիճանին: Հինգերորդ դարից սկսած գրականության մեջ հաստատազրվել 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 Արմոզի»: Նախնիների անունով կազմվող միջնադարյան ազգանուններն ունեն աց, անց, ենց, ից, ինց, ոնք, ոնց, ունց, Եան և Եանց վերջավորություններ**:

* 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 հորը ընդունում, 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 ժողովրդական է՝ սերնդական պատկանելությունը ցույց տվող ենց, ոնց, ունց և այլ վերջավորություններով, մյուսը գրականության միջոցով ընդհանրացած ձևն է՝

հանեան (XII դ.), Սադունեանց, Յովսեփեանց, Մազիսարոսենք (XIII դ.), Աւետիք Չեչկանց (XIII դ.), Բազու որդի պարոն Լևոնի Բազունենց (XIV դ.), Աստուածատուր Եաղուբեան (XVI դ.), Արուստաթուն յազգէ Ուքանաց, Ղարամանենց, Խուտիկենց, Թեխենց, Չախմախենց, Թորոսենց, Աղլանենց, Շողլինց, Ղապօնք, Դիլանձոնց, Քուրդունց, Աղարիա Կարկառեցի Գանրպեանց (XVII դ.), Քեշիշից Սարգիս, Մկարաց Մինաս, Որդի Միրզոյենց Տէր Յակոբ բահանայի, 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 Բաբանայի (XV դ.), Ամիր-Վարդ, որդի Մկրտչի և եղբայր Մարգարե երեցի (XVI դ.), Աստուածատուր Անկիւրացի, որդի Սարյմիշի (XV դ.), Ատրնեբեհ Բագրատունի, որդի Վասակա, հորեղբոր որդի Աշոտ Մսակերի և հայր վրաց Աշոտ Կիրապաղատի (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 անտեսա-

պահվելու են (յան) վերջավորությամբ: XIX դ. եղավ մի շրջան, երբ գրականության մեջ հայրանունն ու ազգանունը միևնույն յան վերջավորություն ունեին: Դրանք իրար հետ շփոթելու համար մտցվել էր տարրորոշ մի ձև. ուշ միջնադարի օրինակով յան-ը կցվում էր հայրանվանը, իսկ յանց-ը՝ ազգանվանը (Արտաշես Կարապետյան Քանայանց): 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-գաղափարական և այլ հատկանիշներով արյունակցական ազգն իր էության մեջ պահպանում էր հնագույն տոհմի հարաբերությունների վերապրուկները: Վերջիններին 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 կոշումը* և իր ազգապետը, որ տարբերակներն է ընտրվում. նա ժողովրդի մեջ հայանի էր ազգի մեծ կամ սպիտակամորուս անունով, որը իբրև նահապետ դեկավարում 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 աչքի ընկնող դեր էր կատարում:

Ինչպես երևում է, ազգի մեծը մտտավորապես 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՝ երամը, որը հատուկ էր տոհմային կարգերին: Դրանից ակնհայտ է դառնում, որ արյունակցական ազգի մեջ վերապրուկային ձևերով պահպանվել են տոհմա-համայնքային կարգերի աղոտ արտահայտությունները:

րություններ, սակայն, որ գերդաստանի միջոցով մեզ հասած ազգատոհմի մեծը ֆեոդալական և մասնավորապես կապիտալիստական հարաբերություններում իր նախկին կշիռը կորցնում էր: Նա իր իրավունքները լրիվ օգտագործում էր այն հազվադեպ համայնքներում, որտեղ առավել շահով 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 շահով 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 մըտնում 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 ունեին:

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 ատամն վրեժ լուծելու համար: Նույնիսկ տասնյակ տարիներ որ անցնեին, վերջ ի վերջույն այն պետք է որևէ ձևով ի կատար ածվեր: Վրիժառուները երբեմն այրում էին «արևտերի» խոտի կամ հաքի ձևովա 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 ձեռնառու չէր, երբ ոչ-ազգակից որևէ ընտանիք խցկվում էր իր թաղի մեջ: Երբ որևէ ազգանդամ ինքնազուլիս 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, մասնավաճառ 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 էքստրամ 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 կնքահայրությունամբ և խաչեղբայրությունամբ: Ազգի նահապետները այս միջոցներով երբեմն ազգի որոշ մասը հեռու էին պահում ներամուսնությունից: Ի դեպ, հարս գնացած աղջկա սերնդի և նրա հայրական ազգի սերունդների միջև էքստրամիան այնպիսի խստությունամբ չէր պահպանվում, ինչպես տղա զավակներից սերված սերունդների գծով:

Միսական 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 խմաստով ծիսական կարգը նախնադարյան հասարակության մեջ օրենքի ուժ է ունեցել: Ե. Լալայանը գրում է, թե «Մես, 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 շափանիշի: 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, ծայրատման 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, գինվորական կազմակերպությանը և այլն: Ղեկավարության ձեռքին ծեսերը միջոց էին, որոնցով նա հետևում էր սահմանված կարգին: Միսային կարգերով է, որ ենթակաները մեծարել են առաջնորդներին՝ ըստ նրանց գրաված պաշտոնի ու դիրքի, անվանել առանձին տիտղոսներով: Տիտղոսը ենթականերին պարտավորեցնող ծիսական պատ-

ների, իշխանների ու թագավորների կողմից իրենց հավասարնե-
րին, իրենցից ցածր և բարձր աստիճան ունեցողներին, ինչպես
նաև ստորագրյալներին ընդունելու կարգերը: Այդ բոլոր դեպ-
քերում պաշտոնական շրջանները հազարամյակների ընթացքում
մշակել են վարմունքի ձևեր, հավասարը հավասարին և անհա-
վասարին ընդունելիս ցուցաբերել են տարբեր ծիսական կարգեր:
Պաշտոնյայի կողմից ընդունվող ստորագրյալները դասակարգա-
յին 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 ըն-
դունում իր աշխարհիկ ու հոգևոր պետերին: Ընդ որում խիստ պաշ-
տոնական բնույթ կրող դիմավորումների և ընդունելությունների
ժամանակ հասարակությունը պարտավոր էր որոշ ստրկամտու-
թյուն ցուցաբերել:

Կենցաղային ընդունելությունների ծիսակատարությունները տեղի
էին ունենում մեզ ծանոթ ամուսնական սովորությունների և հյուր-
ընկալման-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 նշա-
նակալից փոփոխություններ, դարձել ենթակայի և ենթարկյալի
հարաբերությունն արտահայտող սովորություններ: Ընտանիքնե-
րում պահպանվում էին ծնողների, զավակների ու հարսների փոխ-
հարաբերությունները նշող ծեսեր (ծիսական ողջույններ, համ-
բույրներ և այլն): Դիմավորման-ընդունելության ծեսերը սերտոր-
բեն կապված էին ողջունման ու ծիսական համբուրման սովորու-
թյունների հետ: Սրանք էլ իրենց հերթին միջնադար են հասել
նախնադարից և նոր հարաբերություններում կրել ձևի ու բովան-
դակության զգալի փոփոխություն: Ժողովուրդը պահպանել է ող-
ջունելու կամ բարեկեցության տարբեր ձևեր՝ նշանացի, ձեռքը թոթվե-
լով, ինչպես և շփման մյուս եղանակներով: Շփմամբ բարեկեցու-
ամենատարածված ձևը ձեռքով դիմացինի ձեռքը թոթվելն է, իսկ
սակավ տարածվածը՝ երեսը, ձեռքը կամ ոտքը համբուրելը: Կեն-
ցաղում աղջիկների և կանանց կողմից ավագ կանանց և բոլոր
տղամարդկանց ձեռքերը համբուրելով կամ ձևացվող համբուր-
մամբ ողջունելը հնագույն մնացուկ է: Գրեթե անփոփոխ է մնացել
նաև մերձավորների, խնամիկների և ընկեր-ընկերուհիների շրջա-
նում երեսը համբուրելով ողջունելու նախնական ձևը: Ձեռք թոթ-

վելը որպես նախնական բարևաձև՝ նույնպես կենցաղում անա-
ղարտ է մնացել: Բայց այդ ձևը դասային պաշտոնական շրջան-
ներում ենթարկվել է որոշ փոփոխման: Եթե հավասարները աջ
ձեռքով էին բարևում միայն, ապա ստորագրյալները, ենթակա-
յություն ցուցադրելով, իշխանավորի աջը թոթվում էին երկու ձեռ-
քով: Այժմ նշանացի բարեկեցի աջ ձեռքն են բարձրացնում, բայց
երբեմն դրան զուգակցում է բանավոր ողջույնը: Անցյալում, հա-
վանորեն, նշանացի բարևաձևին բանավոր խոսք չի զուգակցել:
Այդ ձևը պետք է որ առանձնապես հատուկ լիներ տոհմային քուր-
մերին և ռազմիկներին և ապա, հավանաբար, անցած լիներ հայ-
կական բանակ: Իսկ բանավոր բարևաձևը, ինչպես երևում է, ավե-
լի ու է ծագել:

Ի տարբերություն արդեն նշված բարևաձևերի, բանավոր ող-
ջույնը, օրվա պահերին համապատասխան՝ հետևյալ ձևերն ունեն-
առավոտյան՝ «բարի լույս», կեսօրին՝ «բարի օր», երեկոյան՝
«բարի երեկո»: Այս բոլորի պատասխան ողջույնն էր՝ «աստծու
բարին», «բարով հազար բարի»: Գիշերվա հրաժեշտի պահին «գի-
շեր բարի»-ին պատասխանում էին «լույս բարի» ձևով: Բոլոր
պարագաներում ողջույնն իր ձևով, փոխադարձ հարգանք նշա-
նակելուց բացի, ունեցել է նաև մոգական, կախարդական նշանա-
կություն: Դրանով մարդը նախկինում ձգտել է «աղղել» երևույթ-
ների վրա իր կամ մերձավորների օգտին:

Ուրախ երևույթներին վերաբերող լուրը ծիսական կարգով
տեղ հասցնելու սովորությունը այժմ էլ կարևոր տեղ է գրավում
ժողովրդի կենցաղում: Կրթությունը 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 եր-
կուսն էլ կարևոր են ժողովրդի աճի տեսակետից:

Թերևս հենց տոհմի անդամների աճին կամ բարեկամական
շրջաններն ընդլայնելուն էին ծառայում արյունառությանը եղբայ-
րանալու և քույրանալու ծիսակատարությունները, որոնք հայկա-
կան կենցաղում պահպանված էին մինչև XX դ. սկիզբը՝ ողջում-
աղբեր և ողջումաֆիս անուններով: Քույրացողներն ու եղբայրացող-
ները ճկույթներից արյուն էին հանում և փոխադարձաբար ծծում:
Այդ ազգակցությունը վավերացվում էր եկեղեցական արարողու-
թյամբ: Ողջումաղբերությունը և ողջումաբիրությունը թեև հարա-
տեղում էր մինչև կողմերի մահը, բայց ժառանգաբար չէր անցնում
հաջորդներին:

Ուշագրավ է, որ արյունաոսթյամբ դաշն կնքելու սովորու-
թյունն ընդունված է եղել հին Հայաստանի պետական կազմակեր-
պություններում: Վաղերից Մաքսիմիլիանը գրել է, թե հայոց Տիգ-
րան 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 դաշմամբ նկարներ և խոր-
հորդանշական նախշաձևեր պատկերելը, որ դեռ մինչև XX դ. սկիզ-
բը նպաստանվել էին (կանանց երեսներին, ձեռներեսներին դաշելը,
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 ծայ-
րատման 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 միտն ուտել, մտածել է այնուամենայնիվ յուր հաղթանակ-
ները կտրել նրանից, միայն այնպես, որ վերջինս չմեռնի, և ահա
այստեղից ծագել է ծայրատումը (mutilation) իբր հաղթանակ
հաղթողին, և ստրկության նշանակ հաղթվածի համար»:

Ինչպես աշխարհիկ կյանքում, կրոնական սովորություններում
էլ մարմնի մի մասը ծայրատելը և կամավոր կերպով այն աստ-
վածներին ու սրբերին նվիրելն ընդունված կարգ է եղել: Այդ ծի-
սական կարգերի համաձայն իրացվող պատժաձևերից ու նվի-
րաբերումներից որոշ հետքեր են մնացել հայկական կենցաղի ու
բանահյուսության մեջ. ինչպես, օրինակ, ուշ քաղցր երեսալի ոտ-
քերին կանաչ ու կարմիր թելեր կապելը և դրանք ոտքերի փոխա-
րեն կտրելը, որ խորհրդանշում էր աստծուն զոհ մատուցելը, երե-
խան մնացական դարձնելու նպատակով նրա մազերը միայն յոթե-
րորդ 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 սրբա-

տեղիին նվիրելը, ննջեցյալին նվիրված շինելը ցուցադրելու հա-
մար կանանց մազերն ինքնակամ կտրելը, անբարոյական կա-
նանց ու տղամարդկանց մազերը կտրելով պատժելը, չհից ծա-
գում են «մազդ մկրատը», «ծամդ կտրվի» և այլ անեծքներ, թըշ-
նամու շորթերը կտրելը և ատամները հանելն ու տիրոջ ճակա-
տին վարսելը, հեքիաթներում՝ թշնամիների ականջները, քթերը
կամ ձկույթները կտրելը և իբրև հաղթանակի նշան թագավորնե-
րին ցուցադրելը և այլն:

Այսպես, ուրեմն, ծիսական հիշյալ երևույթները մեզ են հա-
սել նախադասակարգային հասարակությունից և, ապրելով հետա-
գա զարգացում, հարմարեցվել են ժողովրդի կենցաղին, հեթանո-
սական կրոնին, քրիստոնեությանը և պետական ու հասարակական
ոլորտներին: Ծեսերի մեծ մասը երկար ժամանակ ծառայել են
իբրև իրավահարաբերական նորմեր: Դասակարգային հասարակու-
թյան մեջ դրանք զգալի շահով վեր են ածվել այնպիսի սովոր-
ույթների, որոնք օգտագործվել են շահագործող խավերի կողմից:

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

Ննջեցյալի հետ կապված սովորություն-
ներն ու ծիսական արարողությունները են-
թադրում են երեք հիմնական փուլ: Առա-
ջին փուլն առնչվում է այն կախարդական գործողությունների հետ,
որոնք կոչված են ծանր հոգևարք ապրողի՝ մահն արագացնելուն:
Երկրորդ՝ հուղարկավորության ծիսակատարությունների շարքն է
և երրորդ՝ մեռածի հիշատակին նվիրված արարողությունները,
որոնք կոչված են ննջեցյալի ու նրա ընտանիքի հոգևոր կապերն
ամրապնդելուն, ընտանիքի վրա նրա հովանավորությունն ապա-
հովելուն:

Առաջին փուլը անմիջական առնչություն ունի հոգու և մարմ-
նի էությունն ու նրանց հարաբերակցությանը: Ժողովուրդը հոգու
և մարմնի ժամանակավոր կապերը դիտում է իբրև միասնություն:
Մարմնի գործողությունների համեմատ էլ որոշվում է հոգու էու-
թյունը. բարի մարդու մեջ հոգին ազավնակերպ է, իսկ չար մար-
դու մեջ՝ ածխակերպ: Հոգու տեղը հոգեատունն է կամ սիրտը, որոնց
գործունեությամբ էլ բացատրվում են հոգետան և սրտի բաբա-
խումները: Դեհ հոգին նույնպես թռչնակերպ է (ձնձղուկի նման),
որը հատուկ տուփով զետեղված է վայրի ցուլի մեջ: Մարդու մա-
հը վրա է հասնում այն պարագայում, երբ հոգեառը հոգին հե-

ուսցնում է մարմնից, իսկ դեհինն այն դեպքում, երբ սպանվում է ցուլը և մորթվում ճնճղուկը: Մյուս բոլոր կենդանիների ու թռչունների հոգին լուկ 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 հոգևարթի 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: Նրնջեցյալի հետ առնչվող գործողությունների երկրորդ փուլի մեջ մեռնում 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 աշակցությունը ձրի փորվում էր հանգուցյալի գերեզմանը: Այս վերջին սովորությունն զգալի չափով պահպանվում է գյուղերում նաև այսօր:

Հանգուցյալին ողբալու սովորությունը թեև ինքնարուխ 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 անբնորոշապ 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 Գարրիել հրեշտակի փոխարեն հիշատակում է այն ուժը, որին ման անուն 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 ամենարտահայտիչը սև զգեստ կրելն է, որովհետև սև գույնը հեթանոսական պատկերացումներում անմիջական կապ ունի տարտարոսի այն մութ աշխարհի հետ, որի տիրակալ աստվածների շարագործություններում մեռնում է այս աշխարհի բանական արարածը և տեղափոխվում այնտեղ:

Թովմա Արծրունին պատմում է, թե Վասպուրականի նշանավոր Աշոտ իշխանի ողբերգական նահատակությունը 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 կացուցան է դասս դասս՝ պարաուրս եբրայեցիս և թագաուրացն Իսրայելի նուագել տայ զողբս»: Վասպուրականի եկեղեցիներն էլ «ի բաց առան ի դրաց սենեկացն ոսկեհուռն կամարածն 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 բացառություն, գնան կոծ անեն և ողբան սպանված Արշակունի մեծ սեպուհ Գնեղին. 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 Զաքարի զորավարի և Կիլիկիայում Լևոն արքայի մահվան ժամանակ սգում էր ամբողջ Հայաստանը: Արծրունի բաջերին շղթայակապ գերեվարին ու Սամարա տանելը տեսնելով, նրանցից մեկի մայրը մազերն արձակած, օձիքը պատառոտելով, կոծելով ու ողբալով հետևում էր նրանց:

Իսկ սպանվածի կիսը, Փառանձեմը, զգեստները պատառոտած, վարսերը արձակած, կուրծքը բաց կոծում էր սգատեղում, բարձր ճշում էր, աղիողորմ ողբով ու արտասուքով բոլորին լացացնում էր: Լսելով, որ Գնեղի սպանության հարցում խառն է եղել Տիրիթի սիրո հարցը, Արշակը կրկնակի վշտահարությունը ծափը ծափին էր տալիս ու սգում:

Ազգային ընդհանուր շահերը ոտնատակ տալու և կրոնական զգացմունքների հետ խաղալու դեպքում, ինչպես ցավով պատմում է Դ. Փարպեցին, ընդհանուր սուգ էր տիրում: Անագ ազատների կանայք և այրիները սգավորված՝ կոծում էին հրապարակորեն, մանկամարդ տիկիներն 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 ննչեցյալների վրա արտասանում և երգում էին այդ ողբերգերը: Այդ կանայք եղբրամայր կամ եղանակամայր անունն էին կրում: Եղբրամայրերի հետ լինում էին նաև ուրիշ կանայք, որոնք ձայնարկու կամ լալկան էին կոչվում և որոնց դերն էր՝ կրկնել եղբրամոր ողբը բռնորդ և լաց ու կոծ անել՝ լալ և կրծքին ու գլխին խփելով ողբալ: Եղբրամայրերի ու ձայնարկուների ողբերգություններին ուղեկցում էին նվագախմբերով կատարվող ողբերգական պարերը:

Քրիստոնեությունից 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: Պայքարողներին մեջ աչքի էին ընկնում ներսես Մեծը (որի օրոք, ըստ Բուզանդի և այլոց, այդ սովորությունները բավական հաղթահար-

ված են եղել) և Հովհան Մանդակունին: Վերջինս քրիստոնյաների համար ողբն ու կոծը ոչ միայն հանցավոր ծես էր համարում, այլև նույնիսկ՝ անտակալություն: Լինելով նման ողբերին ականատես, Մանդակունին զայրույթով թվարկել է գրեթե բոլոր անպատշաճությունները: Կանայք, — գրում է նա, — ննչեցյալի մոտ սատանայական վայոց են բարձրացնում, սգում ու ողբում, կոծում են, մագերը փետում, մերկանում են և մնում են միայն զոգնոցով (առիգած անում), մտնում կոծողների մեջ, կամ ուսերը մերկացնում: Ճակատներին հարվածում, կամ մերկ մարմնի վրա քորձ հագնում, գլուխներին մոխիր թափում, ճշում, բղավում, կոծելով արյունաշաղախ դառնում, մագերն արձակում, այտերը ճանկոտում, կիսով չափ մերկանում և ստիքները քրքրում, իսկ ոմանք՝ «սատանայական զգեստ» հագնում և եղբրամոր ղեկավարությամբ անտակ ցույցեր անում: Նրա հաղորդմամբ՝ տղամարդիկ էլ շարձայն աղաղակում էին, վայում, մագերը փետում, անհուսալիորեն ողբում, ճակատները ծեծում, կրծքներին հարվածելով՝ դիվահարի էին նմանվում, եղինձով 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: Գլուխներով, որ հեթանոսական այդ ծեսերը կեղծ են և իմաստազուրկ՝ Մանդակունին կոչ էր անում արգելել եղբրամայրերի ու լալկանների պիղծ գործունեությունը և արհամարհել նրանց*:

Հուդարկավորության ժամանակ նվագախմբի նվագից բացի կատարվում էին դամբանական երգեր, ողբասացություններ ու ողբերգական հանդեսներ, ինչպես նաև՝ ողբերգական պարեր: Հուդարկավորության ժամանակ ողբերգականներին, եղբրամայրերին, լալկաններին ու կոծողներին ներկայությունը ցույց է տալիս, որ հին Հայաստանում կանայք նույնպես մասնակցել են ննչեցյալի թաղման արարողությունը: Զաքարիա Ազուլեցին գրում է, որ հուդարկավորությանն ու թաղմանը մասնակցում էին կանայք, որից

* Կանայք իրենց սովորական ամոթխածությունից դուրս գալով, գլխաբաց քար էին գալիս գետնին, երեսամայրերը մանուկներին մոռացած՝ ողբում էին, կրծքները ծեծում, ճակատներին խփում: Հարազատների դիակների մոտ կանայք պոկում էին իրենց մագերը, վայում, ճշում էին: Ոմանք լալու ժամանակ նստում էին գետնին, կոծում, քարով մերկ կուրծքը ծեծում: Տղամարդիկ, այլևայլ ձևեր կատարելուց բացի, կարում էին մորուքները, որը զոհաբերություն էր համարվում:

* Հուդարկավորության ընթացքում նույնպես կատարվում էին քրիստոնեության հետ առնչություն չունեցող ծեսեր: Փ. Բուզանդը հավաստում է, թե «ներսեսի մահից հետո, երբ մեռելները ողբում էին՝ փողերով, փանդիսներով ու վիներով կոծի պարեր էին բռնում, մորուքները կտրած, երեսները պատառոտած, կին և տղամարդ գեմ առ դեմ ճիվաղական պարեր խաղալով, ծափ զարնելով հուդարկավորում էին մեռելները»:

«անմահութիւն» էր առաջանում: Բայց տեղի կառավարիչների և վարդապետի առաջարկութեամբ այդ սովորութիւնը վերացվում է*:

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

Թաղման հեթանոսական սովորութիւնները, 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 թարգմանութիւնից 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 արարողութիւնները ունեին նաև դիցապաշտական ծիսակատարութիւնների իմաստ: Հայկական հեթանոսական կրոնին հայտնի է եղել անդրաշխարհի գաղափարը՝ սանդաքամեա կամ սանդաքամեա անդնոց անունով, ուր տեղափոխվում էին մեռածների հոգիները: Ստորերկրյա այդ աշխարհը հույները առաձայնում էին անվանում: Մեռածների հոգիներն այնտեղից վերադարձնելու նպատակով առասպելական հերոսները երգ ու նվագով և մեծագին պաղատանքներով դիմում էին խավարի թագավորութիւնի դժնդակ Հադես աստծու ողորմութիւնը: Այդ նույն իմաստն

* Այս մասին վաղ շրջանի հեղինակները թեև բացահայտ չեն գրում, բայց ողբ ու կոծի սովորութիւնների վերացմանը նախանձախնդիր եկեղեցին պետք է որ կանանց արգելք դնէր: Այդ արգելքը հարատեց մինչև 1930-ական թթ. սկիզբը: Այժմ կանայք հուղարկավորութեանը մասնակցում են, բայց ննջեցյալի գերեզմանին գործիքներով հող լցնելու սովորութեանը չեն մասնակցում:

ունեին հայ հեթանոսական լաց ու կոծի և երաժշտութիւնի ուղեկցութեամբ ողբերգերի ու ողբերգական պարերի կատարումը: Հայաստանում Սանդաքամեա աստվածութիւնը և Շահապետ հրեշք համապատասխանում էին Հադեսին: Ըստ էութեան այդ աստվածութիւններին էլ նվիրվում էին նշված ծեսերը:

Ողբերգութիւն, եղբերգութիւն, նոխազերգութիւն և եղբրախաղ բառերը հոմանիշներ են՝ տրագեդիա նշանակութեամբ: Հայկական պարերի նշանավոր հետազոտող Սրբուհի Լիսիցյանն այդ նոխազերգութիւն-ողբերգութիւն 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 սովորութիւնը, որպիսի ծեսը ուլոց կամ ուլնոց անունն է ստացել:

Ողբերգուների մերկութիւնի ցուցադրութիւնը հենց հոգեառների և սանդաքամեա աստվածութիւնների, թերևս նաև արալիզների պատվին բարոյական անձնատրութիւնի հնագույն սովորութիւնի մնացուկն էր հանդիսանում (դրանք համեմատել հեքիաթների մեջ հանդիպող՝ այծի մորթի հագած և մտգերից բազում զանգակ բոժոժներ կախած հոգեառ հրեշտակի հետ):

Արքունիքում, նախարարական տներում և հոգևոր կենտրոններում միջնադարյան թաղումները շուրջով են կատարվել: Հովհ. Մամիկոնյանի արտահայտութիւնը, թե «Ոչ է պարտ ոսկով պատել զմարմին մեռեալ մարդոյ», ակնհայտ ցույց է տալիս, որ նրնջեցյալի 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 զդագաղան 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 ոսկեհուռն հանդերձներով զարդարելով: Ստ. Օրբելյանը նույնպիսի նկարագիր է թողել նաև Իրանում մեռած և Սյունիք տեղափոխված Սմբատ իշխանի «արքայակերպ ճոխութեամբ» թաղման մասին:

Թաղման արարողութիւններում նկատվող երկչուղածութիւնն ու արտակարգ հարգանքը կապված էին նախնիների պաշտամունքի հետ: Այդ պաշտամունքի հետևանքով հայերն էլ, մյուս ժողո-

վորդների 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 հավաստմամբ Լևոն արքայի դիակի համար պայքարը Սիս արքայաքաղաքի և Ակներ կենտրոնական վանքի միջև վերջանում է դիակը կիսելով և երկու տեղում թաղելով: Գոյություն ունեւ 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 տալու, 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 այդօրինակ 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 Փարպեցու Պատմութիւն հայոց..., Տիգրիս, 1904, էջ 37—38, տե՛ս նաև էջ 153): Նման տեղեկություններ են հաղորդում նաև Թովմա Արծրունի (Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Քիֆլիս, 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 դտավ 1930-ական թվականներից սկսած:

Ննջեցյալին թաղելուց հետո կատարվող արարողությունները ընդգրկում են նրա հիշատակի հետ առնչվող մի շարք ծեսեր, որպիսիք են՝ այգահողքի, յոթնօրեների, քառասունքի և տարեկիցի ծիսակատարությունները, մեռելոցներին գերեզման այցելելը, շաքաթներով և տարով սուգ պահելը, ինչպես նաև շիրմաքարեր պատրաստելը և այլն: Գերեզմանական հուշարձաններ կանգնեցնելը Հայաստանում շատ հին պատմություն ունի: Տոհմային հասարակությունից մեղ 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:

ՉՈՐՐՈՐԳ ԳՆՈՒՄ

ՉՈԳԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

ՔԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ: ԺՈՂՈՎՐԳԱԿԱՆ ՊԱՐԵՐ ՈՒ ԽԱՂԵՐ: ԺՈՂՈՎՐԳԱԿԱՆ ՏՈՆԵՐ

Հայ ժողովուրդը հազարամյակների ընթացքում ստեղծել և իր հոգևոր պահանջմունքներին է ծառայեցրել բանահյուսուսթյունը, 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 հասարակուսթյունը հին է, որքան պարզունակ են կենցաղավարուսթյան ձևերը, նույնքան էլ հասարակ են բանահյուսուսթյան տարատեսակները: Բանահյուսուսթյան նախնական պարզունակ ձևերը հասարակական կյանքի զարգացմանը զուգընթաց աստիճանաբար կատարելագործվում են: Ինչպես պատկերավոր կերպով նկատել են բանագետները, բանահյուսուսթյունը անընդհատ հոսող գետի է նման. ինչպես որ գետաբարեը 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 փոփոխուսթյունների, արտահայտում դասային և դասակարգային նոր բովանդակուսթյուն: Բայց բանահյուսուսթյունը որքան էլ փոփոխվի, այն զգալի չափով իր մեջ պահպանում է հնավանդ սովորուսթյունի, ծիսակատարուսթյան հետքեր, հավատալիքներ և այլն, որոնք բանագիտական միջամտուսթյամբ վերծանվում են:

Ժողովրդական բանահյուսուսթյան 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 բանահյուսուսթյունը բաժանել են երկու մեծ խմբի՝ բնաբանական ստեղծագործություններ

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

Ժողովրդական պարն ու երգը կազմում են բանահյուսուսթյան անբաժան մասը: Պարերգն ու պարը միասնաբար ծագել են դեռևս վաղնջական շրջանում, որոնք անմիջական կապ ունեին հավաքչական, որսորդական, անասնապահական, հողագործական և տրնտեսական այլ զբաղմունքների, ռազմական կյանքի, մարզախաղերի ու այլ բնույթի խաղերի հետ: Թույունների 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 ազգագրուսթյունից հայտնի է, որ տոհմային հասարակուսթյան մեջ ծիսական պարերը, որպես կախարդական գործողուսթյունների հանքագումար, տեղի էին ունենում տնտեսական, պտղաբերական ու ռազմական գործողուսթյուններից առաջ՝ դրանց հաջողուսթյունը կանխորոշելու նպատակով: Որոշ իմաստով պարը բնորոշվում է իբրև արտադրական նշանակուսթյուն ունեցող երևույթ*:

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

* Մինչև այժմ էլ կան այնպիսի տոհմեր ու ցեղեր, որոնք տնտեսական աշխատանքներից կամ ռազմական ընդհարումներից առաջ հատուկ պարեր են խաղում: Սերնդարտագրուսթյունը կանխորոշելու տեսակետից հարսանեկան-ծիսական պարերը փայլուն օրինակներ են, որ հասել են մեր օրերը, թեև, իհարկե, շեն 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՝ շուրջապար անունով: Այն պարագայում, երբ շուրջապարն աղեղնաձև է (ըստ երեւոյթին խորհրդանշում է նորալուսնի պատկերը) ծայրանդամներն իրար չեն միացնում: Այս դեպքում ծայրանդամներից մեկը աջ թևում պարապետի և պարերգը երգողի դերն է կատարում: Շուրջապարի 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 շուրջապարը միայն ձախից աջ է շարժվում: Մասնագետները շարժման այս ուղղությունը կապում են բռնած գործի հաջողությունն ապահովելու, կյանքին հարատևություն հաղորդելու գաղափարի հետ, մինչդեռ աջից ձախ շարժվող շուրջապարը 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 Մասունում պահպանվել էր միայն ծափապարը, 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 **պարտներ** կամ **խաղտներ**: Դրանք սովորաբար գոմեր էին, փարախներ և մեծ հացատներ: Գոմի օդաներում կատարվում էին զլխավորապես 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 հսկողու-

թյան 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, ընություն 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 խրտվիչակներ (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 հովանավորությունը, Ավարայրի ճակատամարտին նվիրված տոնահանդեսները, Բարեկենդանի կատակախաղերը, պողաբերությունը նվիրված ծեսերը և այլն: Ժողովրդական թատրոնի լավագույն օրինակ էին հայկական «սևաչ» («ղարագոզ») կոչված սովերային ներկայացումները մասնավորապես ամֆիթատրոնաձև օղաներում, 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 աղունքն 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, պարելակերպը, 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, նախարած ձևանալը, պարսատիկային կոփվներ 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 ամուսնություն 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 գուրգր գործածումը, կեղծ հրացանը շարքից հանել է պարսատիկը և այլն: Որոշ խաղեր պարերի նման աղերսվում են կրոնական պաշտամունքի, սնահավատությունների և նման երևույթների հետ, որ ար-

տահայտվում են ծիսակատարությունների միջոցով և թատերական ներկայացումների հետ ազգակցական կապեր ունեն:

Հայկական ժողովրդական խաղերն ըստ թեմաների խիսաբազմազան 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 արեղաթողի խաղերը, կրկեսային խաղատեսակները, ծաղրախաղերը և այլն:

4. Մարզական խաղեր՝ ռազմամրցակցային-մարմնամարզական խաղեր:

5. Չվարճախաղեր:

6. Սեղանախաղեր:

7. Մավարժական խաղեր:

8. Միսական 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:

Հառնական 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: Չմոռան այդ ցնծությունները կատարվում էին շենքերի

մեջ՝ երբեմն բոլորը միասին, երբեմն էլ բաժան-բաժան՝ թաղա-
յին խմբեր ստեղծելով:

Տոները թեև կրոնական հողի վրա էին կատարվում, բայց ժողովուրդը, նույնիսկ երբեմն հոգևորականության մասնակցությամբ և թագավորների գլխավորությամբ, դրանք վեր էր ածում բուն ժողովրդական տոնակատարությունների: Ժողովուրդը սովորույթի ուժով պահպանում էր երբեմնի տոնակատարությունների օրերը, բայց շէր հիշում, թե ինքը ո՞ր աստվածությունը նվիրված տոներն է կատարում, իսկ հայոց եկեղեցին՝ գիտակցաբար հեթանոսական տոների մեծ մասը վերանվանել է քրիստոնեական նրբերի 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 աստուղ 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 Նոյ տառին, Բաբելոնյանը, Տյառնը և Վարդավառը: Քրիստոնեական կամ խստորեն քրիստոնեացված տոներից էին՝ Մնունդն ու ջրօրհններ, ս. Սարգսի տոնը, Մաղկազարդն ու Զատիկը և այլն:

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

Նոյ տառի-Նավասարդը XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին գրեթե իսպառ 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 սնտեսության բարգավաճման հետ: Այդ պատճառով էլ, ամենից առաջ, տոնի նախօրյակին, որքան դա հնարավոր էր, վերացվում էին խոտվությունները, որպեսզի լիարժեք դառնային փոխացելություններն ու բարեմաղթությունները: Տղամարդիկ օղիով ու մրգերով այցելում էին բարեկամներին, գյուղի տանուտիրոջը և քահանային: Իսկ կանայք ու փեսացուները՝ հարսնացուներին: Այցելուներն ընծայում էին խընձոր, ընկուզ, 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: Տանտիկիները դռները զարդարում էին խաչերով և կարմիր թելերով, իսկ ուրիշները զրսում կարմիր շոր էին փռում, որ տարին հաջող անցներ: Երկրագործական գործիքներն անխաթար պահպանելու նպատակով նոր տարվա օրը ընկուզ և կաղին շէին կոտրում: Որոշ տեղերում ծերունիներն իրենց աշխա-

տանքի գործիքների պատկերները գծագրում էին դրսի պատերի, իսկ գուծանի խոփի ձևը՝ դրսի դռան վրա: Այգեգործները կացնով կեղծ հարձակում էին գործում շարժաբեռող ծառերի և խաղողի թփերի վրա՝ պտղավորման ակնկալությամբ: Գրչերը ջրի մեջ ցորեն էին լցնում, որը անձրևաբերության աստվածությունը 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: Միգավան հացեթխվում էին նաև անասունների պտղաբերությունն ու առողջությունն անպահովելու, հացի ու ալյուրի պաշարն անսպառ դարձնելու նպատակով: Միսական հացերի մեջ առանձնահատուկ էր տաբի կոչվածը, որի երեսը զարդարվում էր 12 ամիսները և երկնային լուսատուները խորհրդանշող խմորե կամ մրգե նախշերով: Տարիանկասկած կապված էր տոմարի և օրացույցի իմաստի հետ: Նոր տարվա տոնակատարությունների ժամանակ օգտագործվում էին շար ոգիների՝ կոնտոլոգների, ջաղունների, խոնջոլոգների, շարֆերի, առամ-քառայիմների և մյուսների դեմ պայքարելու միջոցներ. դրանք աղոթքներ էին, շարահալած երկաթե գամեր, մոխիր, փշեր և այլն:

Մուրք Սարգս: 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 անվան 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. Սարգսը, 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 ձակատագիրը որոշողը ս. Սարգսն է: Աստղիկ դիցուհու պաշտոնի մոռացումն անխուսափելիորեն պիտի հանգեցնե՞ր այդ բանին: Սիրո այդ նոր հովանավորի տոնին երիտասարդներն ազի 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 գեպի 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 սեռահասակային խմբեր, որոնք Նոր Նախիջևանում հարատևում էին իբրև անեցիների սովորություններ:

Ավանդության համաձայն ս. Սարգսն իր օրապահիկ աղանձը գրպանում՝ 8-օրյա կովի 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. Սարգսը 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 կեսնենք, 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 ցրտեճի կոչված ծառի ճյուղերից, որից, հավանորեն, անցյալում նվիրական կրակ էին ստանում: Բայց անտառագուրկ տեղերում այն պատրաստում էին ամեն տեսակ վառելիքներից: Վառելիքը եկեղեցու բակը տանելը և վառելը սովոր

րաբար 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 շերմությունը բարձրացնելու, գարնան գալուստը արագացնելու գաղափարից: Այդ մագիկ գործողությունները ենթադրում էին երկրագործության, մարդկային պտղաբերությունն և անասնապահության հաջողությունների ապահովում: Այսպես, օրինակ, կրակի բորբոքումը նորապսակների ձեռքով և վերջիններիս պտույտը խարույկի շուրջը՝ սեռական մագիկի գործողություն էր՝ հանուն սերնդածի: Երեխաների և երիտասարդների կրակթուղկները և մոխիրն իրար երեսի քսելը՝ նույն նպատակն էր հետապնդում: Ամուլ կանայք ներքնաղգեստի մասը սրբազան կրակով խանձելով՝ պտղաբերում էին ակնկալում: Մենդաբերող կանայք մոխրաջուր էին ընդունում, որ ազատումը դուրանար: Հարսնացուն կրակի վրայից երիցս թռչում էր՝ որդեծնության ընդունակությունն ապահովելու համար: Խարույկի ծխի և դեպի վեռնետված 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, կաթնատվությունն ու ձվատվությունն ապահովելու համար մոխիրը երգիկներից թափում էին գոմերը, փարախները և հավանոցները, իսկ երեխաները հավերը գրկած՝ շրջապատում էին սրբազան կրակը:

Բարեկենդանը հայտնի էր իբրև կերուխումով, ցնծություն, 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 ցնծադին պարում: Որոշ վկայությունների համաձայն երիտասարդությունը բավական համարձակորեն օգտվում էր բարեկենդանի՝ արեղաթողի շնորհած իրավունքներից և, անտեսելով ավագների հանդիմանությունները, երբեմն խախտում էր վարմելակերպի 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 ընտրածներին տներին շուրջ: Տոնի հինգշաբթի օրը Մարաշում կանայք փայտե թիակը հարսի տարազով զգեստափոխելով 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 երեկոյթը նկատվում է նաև հնդկավրոպական ժողովուրդների նույն տոնի արդի անուններից, օրինակ՝ ռուսականը կոչվում է масленица, գերմանականը՝ Fastnachtswoche, ֆրանսիականը՝ carnaval, անգլիականը՝ Shrove-tide կամ ca'rnival և այլն:

** Այս պարահանդեսները հիշեցնում էին զգալական 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 շգիտակցվող մնացուկներին. պատանիներն ուղտ, էշ, աշձ, երբեմն էլ ուղտերի քարավան ձևացնելով՝ նվազախմբերի ուղեկցությամբ շրջում էին տնից տուն ու գյուղից գյուղ և կատակներ էին անում: Տեղի էին ունենում ժողովրդական խաղեր և մարզական մրցումներ: Վեզախաղեր, ձնագնդի խաղեր, լախտախաղեր, իծաթոտկներ, նշանառության խաղեր, ըմբշամարտեր, ձիերով մականախաղեր, ձիարշավներ, զա՛վեշտական 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 հազվագեպ՝ շախմատը, որոննու խաղը, նարդին, թղթախաղը և հազվագեպ՝ շախմատը, որոննուցով զբաղվում էին մեծերը: Աղջիկներն ու հարսները, այլևայլ կատակախաղերից բացի, երբեմն տղաների հետ միասին խաղում էին ճւրթի:

Բարեկենդանի խաղերի մեջ շատ ուշագրավ էին վերևում հիշատակված խան-փաշաները, որոնց նախնական բովանդակությունն աղերսվում էր բնության մեռնող և հարուստն 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, սարկավազները 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 երևութի՛ն Մեծ պասը քրիստոնեություն հաստատումով փոխարինել է հայկական զարնանային նավասարդին: Զանգեզուրում նոր տարին և Մեծ պասը տոնում էին միևնույն օրը, որը ցույց է տալիս ավանդական տոնի պահպանումը: Հարթ գավառում Մեծ պասի առաջին օրը տանտիկինը այլուրով թոնրատան սև առաստաղի վրա աստղեր ձևացնելով՝ երկնային պատկեր էր ասեղծում, իսկ սյունների վրա՝ հինդանիներ նկարում:

Մեծ պասի առաջին օրվա ամենակարևոր իրադարձությունը Ակլատիզի կամ Ախյոճի երևան գալն էր և թոնրատան երգիկից կախվելը, որը իբր պատժում է պասը շպահող երեխաներին: Սատեղ-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 թռչում 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 աստվածուհու 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 Զատիկի տոնակատարությունները:

Ծաղկազարդը Մեծ պասի նախավերջին կիրակնօրյա տոնն էր: Այդ օրվա նրա ծիսական արարողությունների մեծ մասը նվիրված էր զարնան զարթոնքին և ցանքի նախապատրաստություններին: Տներում կաբկաչա 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 աստվածուհու հարուստը՝ ճիշտ այնպես, ինչպես եգիպտական Օսիրիսի զարնանային «ծլումը»:

Զատիկը նույնպես բնորոշ տոն էր ձվեր օգտագործելու և ձվախաղեր կազմակերպելու տեսակետից: Այս տոնը ձևականո-րեն Քրիստոսի հարության հետ էր կապված: Բնության հարու-թյան այս տոնին համայնքը և անհատները զոհաբերություն-ներ էին կատարում, որոնք նվիրված էին գյուղատնտեսության բոլոր ճյուղերի հաջողությունն ապահովելուն: Զատիկից մինչև Համբարձում որոշ օրեր աշխատանքն արգելվում էր: որպեսզի ցանքսը հաջող բերք տար, ջրհեղեղ չլիներ, կրծողները չվնասեին, կանայք հաջող պտղաբերեին, կարկուտ չզար և այլն:

Ի 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 հմա-յության միջոցառումները շատ էին. առաջինը ծաղկահավաքն էր՝ ամեն ընտանիքի համար մի-մի փունջ կազմելը. դրանց մեջ ամենամեծը, որ դրվում էր սրբազան ջրի մեջ, ծաղկամեծ անունն էր կրում*: Փարչի մեջ երբեմն ցորենի շյուղեր էին դնում, որոնք հիշեցնում էին Անահիտ դիցուհուն տրվող բուսական ընծաները:

Ծաղկամեծը և փարչի սրբազան հեղուկը ջրային տարերքի, նարի ու Աստղիկի հետ էին կապված: Դրանով պիտի բացատրել, որ կանայք պտղաբերելու համար Համբարձման լույս հինգշաբթի գիշերը գաղտնի լողանք էին ընդունում, ինչպես Աստղիկը: Այդ գիշերվա աստղերի վարժեցյալ համբուրման ակնատես տղա-մարդիկ կենակցում էին, որ կանայք տղա բերեին: Նույն գիշեր-վա ընթացքում տղամարդկանցից գաղտնի կանայք ու աղջիկ-ները անխոս շրջում էին, ? աղբյուրներից հավաքում փարչի սրբ-բազան ջուրը և ավազահատիկները: Այս գաղտնի թափառում-ները, ինչպես նաև գաղտնի լողանք ընդունելը հավանորեն աղերս-վում էին բեղմնավորման այն ծեսերի հետ, որոնք ամլության դեմ մղվող պայքարի ձևերից էին:

Մասսայական խաղերը, մրցումները, մանավանդ շուրջպա-րերը Համբարձման տոնի զարդարանքն էին: Ինչպես երևում է այս

* Ծաղկամեծը որոշ գիտնականների կարծիքով խորհրդանշում էր Վառվառս կույսին: Մինչդեռ Ծաղկամեծը անվան տակ պիտի ընդունել Աստղիկ և Անահիտ դի-ցուհիներին: Վառվառան կարող էր փոխարինվել Քրիստոսնություն շրջանում՝ առա-ջինների հեթանոսական կերպարները մոռացության տալու նպատակով: Այն դե-ուստի աղջնակը, որին տոնի օրը քողավորելով հարս էին կոչում, որպեսզի վիճա-կահանությամբ որոշեր երիտասարդների սիրային ճակատագիրը, դարձյալ խոր-հրդանշում 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:

Վարդավառ տոնվում էր հուլիսի վերջերին և օգոստոսի սկզբներին: Քրիստոնեական եկեղեցին այդ հեթանոսական տոնը վերանվանել է Քրիստոսի պայծառակերպություն տոն: Հեթանո-սական առումով այն հիմնականում ջրային տարերքի տոն էր՝ կապված Աստղիկ դիցուհու հետ: Ենթադրվում է, թե Վարդավա-ռին մարդիկ իրար վրա վարդաջուր են սրակել և վարդի տոն կա-տարել: Տոնի առթիվ կատարվող ծիսային արարողություններից մեկը Գողթն գավառում տեղի էր ունենում նախապես ծխցրած ցորենի կանաչի շուրջը: Ըստ երևույթին մասսայական ջրախա-ղերը արտահայտում էին Աստղիկի լողանքը: Վարդավառի որոշ ծեսեր ուղղակի կապ ունեին անասնապահության հաջողություն-ների հետ: Մի շարք վայրերում Վարդավառին կրկնում էին Տյառն-ընդառաջի կրակապաշտական սովորությունները, այլուր՝ Համ-բարձման ծիսակատարությունները: Մանկական խաղերն ու խա-ղալիքները հարմարեցված էին հատկապես ջրախաղերին: Վար-դավառի տոնակատարությունը կամ նախորդում և կամ համընկ-նում էր բերքի տոնին, որի հովանավորը Վանատուրն էր: Դա օգոստոսյան Նավասարդ-ամանուրն 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՝ մաս-նավորապես բերքը փառաբանելու համար: Հարիպան հատկապես այս տոնի կերակուրն էր: Հայ մեղիքները Վանատուրի տոնը նշա-նավորում էին դաշտային ճաշկերույթներով: Տեղի էին ունենում սերնդաճին նվիրված ծեսեր (հարսնացուին և փեսացուին պտուղ-ներ նվեր տանելը, նրանց գլխին մրգեր թափելը, խնձոր առա-քելը): Նավասարդի գիշերը գոմերը արտակարգ մաքուր էին պա-հում և անասունների տակը դարի շաղ տալիս, նրանց պոչերին կարմիր թելեր կապում, որ տարին առատ և երջանկաբեր լիներ: XIX—XX դդ. ազգագրական տվյալների համաձայն արտերը պահ-պանող ոգի կար, որը կրում էր **Խըլվիկ-Խիպիլիկ** անունը: Երբ սա մտնում էր բարդված խրճերի տակը, օրանն անսպառ էր դառնում: Սալմաստում Խըլվիկ էր կոչվում 8—12 տարեկան երեխաների խումբը, որը Խըլվիկի տոնին (Նավասարդին) այցելելով համայն-քի տները, մրգեր էր հավաքում: Այս և համանման ծեսերը ցույց են տալիս, որ Խըլվիկ-Խիպիլիկը պարզապես Նավասարդի հովա-

նավոր վանատուր-Ամենաբեղ-Ամանոր աստվածությունն էր, որը նույնպես քրիստոնեական հալածանքներից ծալովել 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:

Հ Ա Վ Ա Տ Ք

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 քրիստոնեությունը զուգահեռ և մեծ չափերով թափանցել նրա մեջ*:

Հեթանոսական կրոնի պատմականները ցրված են միջնադարյան քրիստոնյա պատմագիրների, բանաստեղծների, արձակագիրների և այլոց երկերում կամ տակավին անտիպ ձևազրեքում ու մանրանկարներում: Որոշ չափով հեթանոսական նյութեր տեղ են

* Հեթանոս բառը ծագում է հունարեն *ei'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 կապալաշտություն, 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 զեռ այդ առաջարկությունը քաղաքացիական իրավունք չի ստացել, առավիճակ 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՝ Ազաթանգեղոսը, 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 զորություններ 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 դյուժուժ էին և հուռուժ 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 ընտանյալ կտորներն իբրև նախնական

գործիքներ օգտագործելը, հետագա հազարամյակներում քա-
րը գործիքների և զենքերի պատրաստման համար հումք ծառա-
յեցնելը և այլն: Քարը քարով և մետաղե գործիքով մշակելիս
ստացվող կայծերը ևս նախամարդկանց մեջ կասկած չէին հարու-
ցում, որ այդ կարծր առարկայի մեջ կենդանի ոգիներ են ապրում:
Քարի հետ կապված այդ ահազող երևույթները և տնտեսական
օգտակարության հանգամանքը ծնել են քարի մեջ բնակություն
հաստատած շար ու քարի ոգիների գաղափար: Ժայռեղեն-հողե-
ղեն այրերում նախնական մարդը բնակեցրել է իր-երեւակայած շար
ու քարի ոգիներին՝ մարդկային և դիվային կերպարանքներով:
Քիտնականների կարծիքով հենց այս անիմիստական հայացքնե-
րից էլ ծագում է այն գաղափարը, թե քարը հանդիսանում է մե-
ռած 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 հո-
գին, ըստ քարեդարյան մարդու մտածողության, վերստին վերա-
դառնալով կանանց մեջ, պողաբերվում է իբրև նոր սերունդ:
Թերևս այս է պատճառը, որ Ազաթանգեղոսի 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 գորավար
Ասուրին Վահանի որդի Սմբատին քամահրանքով քարապաշտ
հարձորդի է անվանել: Քարի (ինչպես նաև ոսկորի ու փայտի)
անիմիստական և քրիստոնեական պաշտամունքի ձևերի վերա-
բերյալ ուրիշ հեղինակներ էլ են տեղեկություններ հաղորդում:

Քարի անիմիստական պաշտամունքների մնացուկները հաս-
նելով XX դար, ցույց են տալիս նրա այն հատկությունները, ին-
չով օժտված է կենդանի օրգանիզմը: Նա օժտված է արյամբ, ըն-
դունակ է մարդուն ուժ, անզավակ կնոջը զավակ և կաթնագոտի
կնոջը կաթ պարզեել. քարը կարող է բուժել ամեն տեսակ հիվան-
դություն և անձրև առաջացնել: Քարն օժտված է մայրական հատ-
կություններով. այդ է պատճառը, որ պողաբերությունը հովա-
նավորող քար-հուշարձանների մեծ մասը մակաբերվում է կնո-
ջից, նրա քարացումից:

Պաշտամունքի առարկա է եղել նաև աղը, որը գալիս է սնրն-
դամթերքների մեջ նրա խաղացած կարևոր դերից: Աղի անիմիս-

տական պաշտաման հետք է հիշատակվում Հովհ. Մանդակունու մի
դիտողությունից մեջ, ուր ասված է. «Արդ յորժամ ի խտիրս և ի
հմայս երևի կեոս և ի դիւթութիւնս...», ի շարժմակս բժժանաց,
հմայից, դիւթաց, յորս կոչեն զդեան յաղ, յերկաթ...», որով պղծենն
և կորուսանեն զօգիս հնազանդելոցն»: Նա հանդիմանում է մարդ-
կանց՝ աղով, ածուխով ու կարմիր ասեղնագործած պարագայով
սատանայական հուռութիւններով դյուցեղու համար: Մյուս սվյալ-
ների համաձայն աղի պաշտամունքը կապվում է քրիստոնեության
հետ: Ս. Գրքի համաձայն աստծուն մատուցվող զոհին աղ էր տրը-
վում: Ներսես կաթողիկոսը իր թղթերից մեկում քանիցս կանգ է
առել հենց այդ հարցի վրա և հանդիմանել նրանց, որոնք մատաղի
հետ աղ գործածելուն ինչ-որ շափով ընդդիմացել են: Նա պահանջ-
ում էր, որ խստորեն կիրառվի աստծուն և զատկի տոնին մա-
տուցվող անասուններին խաչով դրոշմված և սաղմոսով օրհնված
աղ տալու կարգը, որով վերջիններս մաքրվում, սրբացվում են:
Կ. Գանձակեցին հաղորդում է, թե Գր. Լուսավորչի ավանդի հա-
մաձայն՝ զոհին շօրհնած աղ տալը հեթանոսական սովորությունն
է: Փավստոս Բուզանդը վկայում է, թե պարսիկ Շապուհն իրենց
օրենքների համաձայն աղով երզվել է և այն կնքել վարագազի
մատանիով:

XX դարի նյութերի համաձայն աղի պաշտամունքը սերտորեն
կապվում է մարդկային պողաբերության հետ: Աղը Անահիտ դի-
ցուհուց անբաժանելի է. այդ երկուսը միասնաբար հովանավո-
րում 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 սովորույթու-
նները:

Ձրի 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 հիմնա-
կանում կապված է մենաստվածության և նրան ծառայող սուրբ
հայրերի գործունեության հետ:

Մինչքրիստոնեական շրջանում կրակը և ջուրը քույր ու եղ-
բայր էին համարվում: Այս հավատալիքը քսաներորդ դարում հա-

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 ջուր է դառնում:

Եզնիկը ջուրը համարելով բնական տարր, որով մարդը մաքրվում է արտաքնապես ու ներքնապես, մերժում է նրան երկրապագելը, 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 երեվույթներին, սակայն իբրև հոգևոր գործիչ՝ նա այդ բոլորը կախման մեջ է դնում արարչից: Հովհ. Մանդակունին դատապարտում է ջրի հետ կապված կախարհությունները և լուսնին անձրևաբերության գորություն վերագրելու հավատալիքը: Հնագույն ջրապաշտության հիշատակումներ կան նաև այլ հեղինակների երկերում:

Ջրապաշտության քրիստոնեական իմաստը դրամատիկ 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 ջրօրհնների ժամանակ մի ժամով դադարեցրեց գետի ընթացքը, իսկ Սյունիքում աղոթքով իսպառ շորացվեց 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: Անշուր կղզու վրա ներսես Մեծը ավազի մեջ ջուր է գոյացրել: Հակոբ Մծրնեցի 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 շար 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 յայտաշխարհի ընտանի կենդանիների հետ, աղնիվ սերունդ էին արտագրում: Այդպիսի կարծեցյալ կապեր կային նաև ջրային ու երկրային մարդկանց միջև:

Ջրապաշտության մեջ մեծ տեղ են գրավել նրա բուժիչ հատկությունները, որոնք չգիտակցվելով, վերագրվել են աներևույթ գորություններին: Ըստ այդմ՝ ջուրը նույնպես բուժում է ամլությունը, մկնատամը, քոսը, համրությունը, խլությունը, կուրությունը, կաթնագրկությունը 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 շարիքները երկրի վրա համարելով երկնային-աստվածային պատուհասներ, ժողովուրդը դրանք կանխելու համար ունեցել է դիմագրավման միջոցներ: Նա դաշտերում կանգնեցնում էր ցաւման խաչեր, կազմակերպում զոհաբերություններ, հասարակական հացկերույթներ, ստեղծում շարիք 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՝ շորացած գետի հունը վարելը: Երկու պարագայում էլ ծեսերը կապվում էին անձրևաբեր աստվածուհիայն պաշտամունքի հետ: Իսկ Նուրինն ինքնին ներկայացնում էր ջրային տարերքի աստվածուհի Նարի արձանը:

Ջրի պաշտամունքը սերտ կապեր ուներ կրակի պաշտամունքի հետ: Ջրի բույր կրակը կյանքի գոյատևման պայմաններից մեկը դիտելով, բոլոր նախնական մարդկանց նման, Հայաստանի բնիկներն էլ այն դասել են իրենց պաշտելի առարկաների շարքը:

Կյանքի համար կրակի անհրաժեշտութիւնը մարդուն հանգեցրել է նրա նկատմամբ երկյուղ և ակնածանք տածելուն: Առանձնապես կայծակից առաջացած կրակը աստվածային պարզ և համարվելով՝ տոհմային հասարակութեան մեջ կրակի հավետ անմար պահելը սրբազան պարտականութիւն 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 ամբողջութեան գաղափարը: Կրակով երդվելը, տնից ընդմիջող հեռանալիս օջախի առջև շոքելն ու այն համբուրելը, բաժանված ընտանիքների օջախի կրակը մայր գերդաստանից տանելը, թոնիրը իբրև տաճար համարելն ու նրա վրա պսակադրութեան ծես կատարելը և այլն, — սովորական երևույթներ են եղել: Այդ բոլորը հեթանոս Հայաստանում աղերսվում էին կրակի պաշտամունքը մարմնացնող Միհր աստվածութեան հետ:

Այս պաշտամունքի երկարատևութեամբ և համընդհանրութեամբ պետք է բացատրել, որ Հայաստանում ատրուշաններ են եղել: Գրանցից մեկը, որ ենթադրութեամբ պատկանում է մ. թ. ա. V—III դարերին, վերջերս հայտնաբերվել է Գվինում: Այն իրենից ներկայացնում է մի օջախ և դրան կից կավե մեծ տախտակ, որի կրակին ուղղված երեսն օժտված է ենթադրվող աստվածութեանների պատկերներով և սիմվոլիկ դժագրութեաններով:

Գրավոր փաստերն ասում են, որ որտեղ կրակատունն էր, այնտեղ կրակին հավասար՝ նրա մնացորդ մոխիրն էր պաշտվում: Այդ բանը մեծ ցավ էր պատճառում քրիստոնյա մտավորականութեանը, օրինակ՝ Ազաթանգեղոսը հարկադրված էր պաղատել աստծուն, որպեսզի նա օգնե իրենց՝ հայերի միջից վերացնելու մոխրապաշտութիւնը: Հեղինակը վկայում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի քարոզները լսողներն ուրախութեամբ մոխրի մեջ թափվում էին, կամ ճգնավորները քուրճեր 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 էութիւնը 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 ավանդութեանների՝ մոխիրը մեհյանից տեղափոխողները երբեմն տա-

ճարներին նվիրված ոգիներն ու կենդանիներն էին լինում:

Պաշտամունքի առարկա էր նաև օդը: Զերմաստիճանի ծայրահեղ փոփոխութեանները, հողմերն ու փոթորիկները, մորիկներն ու դրանց արձակած ահազգեցիկ ձայները և այլն բացատրվում էին գերբնական ուժերի առկայութեամբ: 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: Եզնիկը հենց այդպես էլ արձանագրել է. օգերևութեանը օդի շնչելու ունակութեաններն 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 Հոսասափ, Քաոսափ, Սարսափ և Մազաո (Նազաո) անուններով. «Ելք սոցա ի ծովէ են և զնացք սոցա յերկինս»: Զրի և երկնքի միջև օդային լիցքն է, որի մարմնավորումներն են Հասուրը, Սուհապը, Ունագուրը 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 գիտութեանը տակավին անհայտ են: Սակայն հնուց ի վեր հայտնի է, որ պտուտահողմը Վիշապ կամ Ձկնամբ անուններն է կրել: Իսկ Ս. Գրքում Եղիայի պատմության մեջ այն Քաքաո է անվանված: Ձկնակերպ պատկերացնելը պատճառաբանվում է նրանով, որ վիշապ-ձկնամբը ջրերի վրա իջնելիս և բարձրանալիս ձկան նման գալարվում է:

Հին հասարակութեաններն ամենուրեք Լուսատուների պաշտամունքը լուսատուների հետ են կապել իրենց գոյատևման հնարավորութեանները և դրանց մեծարել են ու պաշտել: Հայաստանը բացառութիւն չի կազմել: Այդ նախնական պաշտամունքը, հետզհետե զարգանալով, հասել է լուսատուների անձնավորման և Արևի ու Լուսնի աստվածութեանների արձանների կերտման: Լուսատուների պաշտամունքը մի ամբողջութեան է կազմել: Բնական է, որ ամենակարևոր տեղերը հատկացվել են արևին ու լուսնին: Հարատևողների 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:

Արևապաշտութիւնը մեղանում գոյատևում էր նույնիսկ միջ-
նադարում. Գ. Մագիստրոսը XI դ. գրում էր, թե արևապաշտները,
որ իրենց արևորդիք են անվանում, Միջագետքում բազմաթիվ են.
Թեև իրենց արտաքննապես քրիստոնյա են ձևացնում: Ն. Շնորհա-
լին Սամոստիա քաղաքի արևապաշտներին արևորդիք է անվանում
և նրանց դարձի բերելու համար հատուկ գրութիւն գրում: Այս-
տեղ նա ծրագիր է առաջարկում, որով այդ աղանդի հետևողներին
«սատանայապաշտ»-«գիվապաշտ» վիճակից հանելու համար հո-
գևոր առաջնորդներին զգուշացնում է խստութիւններից խուսափել
և համոզման միջոցով մկրտել: Դավիթ Ալավկա որդին պավլիկ-
յաններին արևորդիներին «ազգ» էր անվանում: XIV դարում արև-
որդիներ կային նաև Մանազկերտում: Նույն XIV դ. վերջերին
Լենգթեմուրը Մերդինի կողմերում շորս հայ արևորդիների գլուխ
գրեթե իսպառ ոչնչացնում է այն պատճառով, որ նրանք իր կրոնը
մերժում են: Մխիթար Ապարանցու վկայութեամբ հայ արևորդի-
ներն 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 հազրդպետ: Նրանք սովոր էին տարեկան երկու ան-
գամ խիստ խավար գութի մեջ երկու սեռի հասուն անդամներով
ժողովվել, որը հավանորեն Արև աստծու պատվին նվիրված խառ-
նակման արարողութիւն կատարելու հնագույն սովորութիւն էր:

Արևապաշտութիւնի վերապրուկները միջնադարում երկար են
պահպանվել: Արևի անունը կրող և, հավանորեն, Արևին ընծայված
մի շարք բույսեր են հայտնի: Դրանցից են արեգակաձև մայրը,
արեգակաձև ծաղիկը, արևուրիկը, արևածագը, արևածաղիկը և
արևապաշտը:

Արեգակի, Լուսնի և աստղերի անունով երգումները ևս ան-
միջական կապ ունենին դրանց պաշտաման հետ, որոնք եկեղեցու
կողմից դատապարտվում էին: Մանդակունին, ըստ Մովսեսի, եր-
կինքը աստծու աթոռը և երկիրը՝ նրա պատվանդանը համարելով՝
արգելում էր դրանցով երդվելը: Արևին, Լուսնին ու աստղերին
երկրպագելը սովորական երևույթ է եղել:

Արևապաշտութիւնը 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 ավանդութիւններին
մեջ արեգակը համարում է կենդանի, աշխույժ և գեղեցիկ կեր-

պարանքով աղջիկ: Սակայն ի հեճուկս հեթանոսների, միջնադար-
յան մի տոմարագիր 1288 թ. արեգակը ներկայացրել է անբան և
անխմաստ մարդու կերպարանքով՝ կանգնած զույգ հրեղեն երկ-
վարների միջև: Մի այլ աղբյուրի համաձայն վկայվում է, թե Արևի
աստծու կառքի շորս ձիերն ունենին էնիկ, Մենիկ, Բենիկ և Սենիկ
անունները, որոնք հնագետները կապում են Հայաստանում պեղ-
ված բրոնզե գոտիների վրա քանդակված ձիերի հետ:

Մ. Խորենացու հավաստմամբ Վաղարշակ թագավորը մեր
թվականութիւնից 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: Արևապաշտութիւնից
որոշ բաներ անցան նոր կրոնի՝ քրիստոնեութիւնի մեջ, որպիսիք
էին արևելք դառնալով աղոթելը, եկեղեցիները և գերեզմանները
դեպի արևելք կողմնորոշելը և այլն: Երկնային լուսատուները մե-
րկրի ձեղունի ճրագները համարող եկեղեցականները արեգակի
ստեղծումը աստծուն վերագրելով հանդերձ, փաստորեն շարու-
նակում էին արևապաշտութիւնն այլ ձևով («Օագեայ արեգակն
արդարութեան ընդ աստուծոյ»): Ուշագրավ է, որ ժողովրդի պատ-
կերացումներում «Արևը նստած մի առյուծի մեջքին, սլանում է
երկնակամարի վրայով... Առյուծը իր վիթխարի թրով պաշտպա-
նում է նրան քաջքերից»*:

Արևից հետո լայն տարածում ունեւ լուսնի պաշտամունքը,
որին Եզնիկը անբան-անկենդան համարելով՝ նմանեցնում էր մեռ-
նող և հարութիւն առնող էութեանը: Հայկական մի տոմարագիր
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 պատ-
կերացվել է արական սեռով, ինչպես այն ընդունում էին լատի-
նացիները, փոյուզիացիները 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 Արե-
գակը, նախնական հավատքի մեջ պատկերացվել է նախ կենդա-
նու, ապա միայն՝ մարդու կերպարանքով: Այստեղից էլ՝ Արևի ու
Լուսնի մարդակերպ արձանները, որ մեղանում առաջինը պատրաս-

* Այս պատկերացումը բավական համընկնում է ուրարտական Խալդ աստծու
դիքին, որին նույնպես առյուծն է կրում: Ամենայն հավանականութեամբ Հայաս-
տանում Արև աստծու արձանը հաստատվելիս է եղել առյուծ-պատվանդանի վրա.

տել են Վաղարշակ և Արտաշիր թագավորները: Ավանդաբար մեղ է հասել Լուսնի արական աստվածուծության 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 լուսնադուրբներին, որոնք հավաստում էին, թե դյուրեկով կարող էին Լուսինը երկիր իջեցնել: Հովհ. Մանդակունին նոր կրոնով զինված՝ ընդդիմանում և խարազանում էր կախարհներին լուսնախտիրթի (Լուսնի օրերի մեջ խտրություն դնելը), լուսնահամալուծության, 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 աստվածուծության մեջ կարծեցյալ շարունակության առկայությունից, որով մարդը իբրև թե հիվանդանում էր լուսնոտությունով:

Գիտնականները որոշ բույսեր նույնպես Լուսնի պաշտամունքի հետ են կապում, որոնցից մեկը լուսնի քսպին էր և մյուսը՝ լուսնի ծաղիկը: Ախտաբանների հաղորդմամբ, լուսնի թփի ու լուսնի ծաղիկ տերևների գոյանալը, շարժվելը և թափվելը կապված է Լուսնի և լուսնային գիշերների հետ:

Քրիստոնեություն 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 դրսևեորվում է մասնավորապես Համբարձման տոնի շրջանում լույս հինգշաբթի գիշերը: Աստղերն օժտված են շար ու բարի հատկություններով, որոնց նմանվում են նաև նրանց տերերը՝ մարդիկ:

* Արևողիների հավատքի համաձայն մարդը Արևի զգակն է, ուստի և Լուսինը նրա բարի քեռին է: Բայց եթե մարդը մոռանում է քեռի Լուսնին, նա խքստորեն պատժում է նրան և հիվանդացնում լուսնոտությամբ և այլն: Գրանից խոսափելու համար մայրերը երեխաներին ներկայացնելով Լուսին քեռուն, խնդրում էին նրա ողորմությունը և մանուկների կրթելից կախում մահիկաձև համայննոր: Լուսինն ամենակարող է, որին զիմում էին բախտավորվելու, հարստանալու, պանդուխտներին գտնելու, իմաստուն, մարգարե և թղթաբաց դառնալու համար:

Աստղերն ընդունակ են մարդկանց հաղորդել իմաստություն, նրանց գծեցնել 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 կախարհները 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 քաղղեացիների և մասամբ էլ ըստ հայկականի՝ ներկայացրել է Անանիա Շիրակացին: Աստեղապաշտության վերաբերյալ տվյալները, չնչին 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 ֓. Բուզանդը, Հովհ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատվացին: Հայկական ախտաբանական գրականությունը, որը մեծապես արտացոլել է աստեղային կրոնը, տակավին քիչ է մշակված և օգտագործված*:

Հին Հայաստանում տարածված երևույթներից է եղել նաև կենդանիների պաշտամունքը: Պաշտվում էին թե՛ ընտանի, թե՛ վայրենի և թե՛ առասպելական կենդանիները: Ընտանի կենդանիներից ցուրը հիշատակվում է իբրև սրբազան

Կենդանիների հետ կապված սևահավատություններ

* Լուսնոտությունների պաշտամունքը և նրանց գործնական նշանակությունները առիթ են ծառայել, որ այդ բնագավառի պատկերացումները տարբեր ձևերով թափանցին արվեստի մեջ: Գրանք տեղ են գտել բանահյուսության, քանդակագործության, ոսկերչության, պղնձագործության ու երկաթագործության, ասեղնագործության, զարդարակառուցության մեջ և այլն:

անասուն*, որի սպիտակը Հայաստանի յոթ մեհյանների առաջ-
նակարգ զոհն էր համարվում: Ընտանի ցուլը հավատքի համա-
ձայն կապվում էր ծովային առասպելական ցուլի հետ: Ենթադր-
վում էր, թե իբր ծովացուլը ընտանի կովից է ծնվել, իսկ պայը,
որն արածում էր երեների հետ, մարդուց է սերվել: Ն. Շնորհալին
վկայում է, որ իբր օրոք նույնիսկ քահանաները մասնակցում էին
անասունը ծիրանիով և նրա եղջյուրները նարոտով զարդարելու
ծեսերին՝ «Ըստ հնույն օրինի»: Ինչպես հայտնի է XIX դ. տվյալ-
ներից այդ նույն ձևով զարդարվող կենդանին եղել է լծկան եղը:

Սմբակավոր անասուններից սպիտակ ձին ու ջորին ցուլի հետ
ընծայվում էին դիցարաններին: Կենդանիների հնագույն պաշ-
տամունքի մեջ իրական կենդանին և առասպելական կենդանին
անանջատելի էին ներկայացվում, օրինակ՝ ձիացուլը, իշացուլը և,
նույնիսկ մարդաձին: Եզնիկը մարդկանց երևակայած առասպել-
ական ջորիներն ու ուղտերը դեբրի կերպարանափոխություններ
էր համարում: Այդ դեբրը երբեմն կեղծ հեծյալներ ձևանալով, երե-
ներ 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. Մա-
միկոնյանի երկի մեջ գտնում ենք այժապաշտությունից ծագող
Այծսան ձոր և Այծից բերդ անունները: Թերևս այժապաշտության,
այծին նվիրված հատուկ տոնական հանդեսների առկայությամբ
բացատրվեր այն, որ պարսիկ ախոռապետը հայոց Արշակ Երկ-
րորդ թագավորին վերավորելու նպատակով «այծ-հայերի թագա-
վոր» մականունով է կոչել:

Ըստ քրիստոնյա հավատաքննիչների՝ աստված կենդանիներին
երկու կարգի է բաժանել՝ ուտելի և պիղծ: Եզնիկի բացատրու-
թյամբ պիղծը չի ուտվում ոչ թե ի բնութենե, այլ ըստ ախորժան-
քի. 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 կեն-
դանին սպանելը և միսն ուտելը արգելվել է այն պատճառով, որ
«որպէս թէ հոգի աստուածեղէն իցէ ի մսեղիս»: Ընդ որում մո-
գերին մեղադրում են, որովհետև իբրև զոհ մատուցվող կենդանու

* Անկասկած ցուլի պաշտամունքով է բացատրվում Յուլ կամ Յուլ գլուխ
լեռնանունը Հայաստանում:

վրա նախ կրոնական արարողություն էին կատարում («մոզքն նախ
յուզեն, ապա սպանանեն»), որով իբր կենդանին անզգայանում,
հիպնոսվում էր, և ապա մորթում էին: Դրանով, ըստ հին հա-
յացքների, երկու մահ էին պատճառում՝ անզգայացնելը և մորթե-
լը: Հարցի քրիստոնեական մեկնաբանությունը, ինչպես պարզ
երևում է, փոխ է առնված նախաքրիստոնեական պաշտամունք-
ներից, երբ պահպանելիս են եղել տոտեմներին որսալուց և մոր-
թելուց առաջ կատարվող կրոնական ծեսերը*: Վայրի կենդանի-
ներից պաշտվել է վարազը:

Ձկան պաշտամունքը սակավ է հիշատակված: Մի վկայու-
թյուն հաստատում է, որ ձկան աճն ապահովելու և որսը կարգա-
վորելու համար նրա վրա տաբու է դրվել: Մի այլ տեղեկություն
համաձայն ծովային ձուկը վիշապ է կոչվել: Տարակույս չկա, որ
բանավոր խոսքի մեջ հիշատակվող ձուկ-վիշապ հասկացությունը
այն հիմքն էր լինելու, որով կերտվելու էին գիտությունն այժմ
հայտնի ձկնակերպ քարե կոթողները, որ նույնպես «վիշապ» ա-
նունն են կրում և նվիրված են պողաբերությունն ու բնություն
մեռնող և հարություն առնող աստվածությունը:

Ակսած տոտեմիզմի նախնական շրջանից, ձկան նման օձն
էլ է համարվել պողաբերություն հովանավոր: Տան օձը համար-
վել է նաև կայքի հովանավոր, ուստի սյունների, դռների և գուլքի
վրա նրա պատկերը քանդակելը եղել է սովորական երևույթ:
XIX դ. վերջերին Արցախում պահպանվել էին երկու ձուկները,
օձերին ուստի 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 հա-
մարվել 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 փոխ-
վել: Իսկ նհանգն էլ իր հերթին ջրերում կարող էր կնոջ կերպա-

* Անսուրբ կենդանիների մեջ կատուն, ըստ ավանդությունների, Քրիստոսի
թաշխնակի վերափոխությունն է՝ մարդուն օգտակար լինելու համար: Միջնադա-
րում հավանորեն կատվապաշտությունը Հայաստանի առանձին տեղերում շատ
տարածված է եղել, որն ընդգծվել է Հովհ. Իմաստասերի կողմից: Իսկ Մ. Գուշի
առականից մեկի համաձայն՝ կատվի մազը ծիծեռնակը հյուսում է բնի շաղախի
մեջ, որպեսզի ձագերը մկներից անվնաս մնան:

րանով երևալ, փոկի վերածվել և մարդկանց խեղդել: Նհանգի մարմնավոր էութունը ժրտելով՝ Եզնիկը նրա տեղը դեկր է դնում:

Վիշապ-օձին հաղթահարելու միջոցը ջրհորներում՝ ճրագն է համարվել, իսկ տանը՝ հուռութիւնները և օձին կերակուր մատուցելը: Ինչպես XIX դարում, միջնադարում էլ օձի պաշտամունքը կապ է ունեցել պտղաբերութիւնի հետ: Փ. Բուզանդը հավաստում է, թէ Արշակից սերված տղային Փառանձեմը դեկրին է նվիրել: Իսկ սրանք օձի կերպարանքով գալիս, փաթաթվում էին տղային: Իսկ Հովհ. Մանդակունին պարզորոշ նշել է, թէ «Իժից ծնունդը գորովայն մօրն ծակեն ելանեն»: Այստեղից էլ, ըստ երևույթին, ծագել են օձաձև զարդերը և հուռութիւնը, որ կրում էին մասնավորապես հղի կանայք: Օձի պաշտամունքով և բուժիչ հատկութիւններով են բացատրում այն բնակավայրերի կամ վայրերի անունները, որոնք կրում են նրա անունը: Այսպես, Օձտեղը՝ Բաբեղոտ, Օձաբերդը՝ Գեղարքունիքում, Օձ գետը՝ նույն տեղում, Օձունը՝ Ձորափորում, 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 փոփոխութիւնների: Առանձնապես պաշտվել են՝ ծիծեռնակը, արագիլը, կոռնկը, աղավնին, սարյակը: Ծիծեռնակը զարնանաբեր թռչուն է, որի ձուլողունը օրհնանք է մարդկանց համար և ժամասացութիւն: Նա մարդասեր է և կապվում է զարնան կանաչ հասկի գաղափարի հետ: Սարյակը, որպես երկրագործութիւն և անասնապահութիւնի վնասատուները ոչնչացնող, մեծարվում էր ամենուրեք: Արագիլն իր երկրում հողագործ մարդ է համարվել, բայց մեր երկիրն է եկել թռչունի կերպարանքի մեջ մտնելով: Կոռնկի նման նա էլ կապվում է երկրագործական պաշտամունքի հետ: Արագիլն ու կոռնկը բանահյուսութիւնի մեջ համարվում են թագավոր ընտրող արդար թռչուններ: Հներն առհասարակ թռչուն հասկացողութիւնը կապում էին հողագործութիւնի հետ: Այդ է պատճառը, որ սրբազան թռչուններին սպանելը նույնքան հանցավոր գործողութիւն է ճանաչվել, որքան մարդասպանութիւնը: Այդ պաշտամունքն ու մեծարանքը տեղի է տվել հավահմայութիւնի մոլի սովորութիւններին, որոնք և ձողկվել են Մանդակունու կողմից:

Պաշտվել է նաև աղավնին, որը նույնութիւն մտել է քրիս-

տոնեկան հավատքի մեջ: Ըստ Բուզանդի հաղորդման, քրիստոնեկան տեսիլներում սուրբ հայրերին եպիսկոպոս ձեռնադրելու գործում աղավնին նույն դերն էր կատարում, ինչ կոռնկն ու արագիլը՝ պետական գործիչներ ընտրելիս: Թռչունների պաշտամունքի հիման վրա Հայաստանում մի շարք տեղանուններ են առաջացել, որոնց մասին հիշատակումներ կան պատմագրութիւնի մեջ:

Կենդանիների և թռչունների պաշտամունքին ուղ շրջանում զուգակցել է դրանց մեծարելը. մի երևույթ, որը ծագել է ընտանի կենդանիների և թռչունների տնտեսական օգտակարութիւնի գիտակցութիւնից և, իբրև զուտ աշխարհիկ մտածողութիւնի արդյունք, հավատքի հետ միայն ձևական կապ է ունեցել: Հին հավատալիքներից մեծարանքի երևույթի մեջ պահպանված են տոտեմի հետ առնչվող որոշ արարողութիւններ, որոնք, սակայն, չէին գիտակցվում. ինչպես, օրինակ, եղան կամ խոյի գանգը սյուններից կամ դռների մուտքից կախ տալու ձևը XIX դարում: Ընտանի կենդանիների նկատմամբ այս կարգի մեծարանքի կատարյալ արտահայտութիւնը գութանի լծկաններին, կթու անասուններին և թռչուններին նվիրված աշխարհիկ երգերն էին:

Մարդը չկարողանալով բացատրել բնութիւնի օրենքները, դրանք կապում էր աներևույթ ուժերի հետ: Մինչև իսկ իր սեփական ստեղծագործութիւնը, այդ թվում նաև հողը մշակելու արվեստը, նա վերագրել է ոգիների աշխարհին: Աշխատանքային յորաբանչյուր բնագավառ մարդը ոգիների ու աստվածութիւնների հովանավորութիւնն է հանձնում: Նա ոչնչացնում է այն աստվածութիւնների կուռքերը, որոնք չեն արդարացնում իր հույսերը և նորերն է ստեղծում: Առաջանում են հավատալիքներ, կապված այգեգործութիւնի ու դաշտամշակութիւնի հետ: Ստեղծվում է տարին բոլոր գործող կրօնական մտահայեցողութիւնների անընդմեջ շղթա՝ ցանքի նախապատրաստում, ցանքի կատարում, ցանքի խնամք, բնական աղետների կանխում, բերքահավաք, նյութերի վերամշակում և, իբրև շղթայի ավարտ՝ բերքի տոն: Այս շղթան ինքնին ամբողջութիւն մը ներկայացնում է մարդու երկրագործական գործունեութիւնի ընթացքը: Այդ երկրագործական աշխատանքներին համապատասխան նրա կրօնական հայեցողութիւնի շղթան էլ ակամայից ընդունում է տարեցույցի բնույթ, որն ունի մի շարք հանգուցակետեր՝ տարվա շորս եղանակները և դրանց մեջ՝ երկրագործական բնույթ ունեցող տոները: Այդ տեսակետից առանձնապես կարևոր են Նոր տարվա, ս. Սարգսի, Բարեկեն-

դանի, Մազկազարդի 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:

Մոզական բազմապիսի գործողություններն առնչվում են վարուցանքի ընթացքի հետ՝ հողի մեջ ենթադրվող շար՝ ոգիների դեմ պայքարելու իմաստով: Հայկական գուժաներգերի 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 էրևսինի 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: Դավթին այստեղ նույնանում է Տրիպտոլեմոսի հետ: Երկուսն էլ աստվածներից սովորած երկրագործությունը տարածում են հարևան շրջանները: Դիցաբանական Շղթա-կտրող աստվածությունն ավանդությունը քրիստոնեական սրբազամբ հայտնի էր Հարթ գավառում և Համշենում:

Գուժանը գուժաներգերի մեջ և «Սասնա ծռեր»-ում համարվում է սրբազան գործիք: Ըստ Ալաշկերտի պատումի Դավթին այն նետում է երկինքն ի վեր: Այս պատկերացումներից էլ երկնակամարում ունենք Վեսկի կամ Գուրան համաստեղությունը:

Գուժանի առանձին մասերը կրում էին տոտեմ կենդանիների և թռչունների առնուններ: Գուժանի մաճկալը «գուժնամեր» էր կոչվում, որը մի հնագույն հիշողություն է կնոջ երկրագործական գործունեության մասին (համեմատել վրացիների «գուժնիս դեդա» արտահայտությունը, որ նույն իմաստն ունի): Հորովելներում հիշատակվում է մի անորոշ պառավ, որը գուժանահերկի ժամանակ գաղտնի կերպով այցելում է հոտաղներին և նրանց, երևակայական սնունդ ու հուռություններ հասցնելուց բացի, սիրային-պտղաբերական զգացմամբ է օժտում: Բազմաթիվ ապացույցները հաստատում են, որ այս պառավը պտղաբերության Նար-Անահիտի արտահայտությունն է քրիստոնեության շրջանում:

Բացի վարող անձնակազմից և վարող գործիքներից, ըստ

հին հավատքի, կախարդված էին նաև գուժանի բոլոր քաշող ուժերը: Կախարդմանը պետք է վերագրել յուրաքանչյուր զույգ լծկանին տոտեմական և աստեղային անուններով օժտելը. այդպիսիք էին՝ արծիվ-տունը, ճնկ-տունը, շնալուծը, մկնտունը, ոչխարալուծը, խճճուտունը, տանձոյի տունը, կշեբքը (աստղեր), աստղ-տունը, 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 խըլվըլիկ ոգին: Արտերն ու այգիները շար ուժերից պաշտպանելու համար վարսված ձողերից էին կախ տալիս տոտեմների գանգեր, սրբազան առարկաներ ու հուռություններ: 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 ցառումը կանխելու համար ցառման խաչեօ էր կանգնեցնում, ուխտագնացություններ կազմակերպում և զոհեր մատուցում: Անձրև բերելու համար՝ թաղված մարդու գանգ էին ջուրը գցում՝ անձրևաբեր աստվածությանը նվիրված երբեմնիկ կենդանի մարդ-զոհի փոխարեն: Կային անձրևաբեր սրբազան կենդանիներ, բույսեր ու քարեր, որոնց վրա ջուր սրսկելով, անձրև էին աղբսոսում: Բնական աղետները կանխելու համար սրբազան աղբջուրների ջրերը տանում, ցանում էին դաշտերի վրա: Ամբողջ Հայաստանում անձրևաբեր ոգի էր համարվում Նուրինը՝ Նար պրտղաբեր աստվածուհու արձանը:

Հեթանոս հայերի պատկերացումների համաձայն՝ մշակված հողերի բերքը գտնվում էր Վանատուր աստծու հովանավորության տակ: Բազմաանում Նավասարդի մեկից մինչև վեցը տեղը 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:

* Թագավորների մասնակցությունը տոնին մեծ շուք էր տալիս: Տեղի էին ունենում բազմաթիվ մարդախաղեր, մականախաղերի, ձիարշավների, կառարշավների և կենդանակռիվների մրցություններ: Երկրագործական այս մեծ տոնը անթերի անցկացնելու նպատակով Տիգրան Երրորդի հրամանով Բազմանում կառուցվել են ուխտավորներին բավարարող իջևանատներ ու չյուրանոցներ:

Տոհմացեղային հասարակության պայ-
Հայկական հեթանոսական մաններում, երբ էնգելսի խոսքով՝ «Բնու-
դիցարան թյան ուժերի անձնավորման հետևանքով
առաջ եկան առաջին աստվածները»*, սկսվեցին նաև դրանց
առարկայացման պրոցեսները: Նայած տոհմերին և նրանց զբաղ-
մունքին, աստվածների կուռքերը պատրաստվում էին տարբեր
նյութերից և տարբեր ձևերով, որ այժմ հայտնի են պեղածո վկա-
յություններից:

Յուրաքանչյուր տոհմ ու ցեղ ունեցել է իր երևակայած շար-
ու բարի ոգիների աշխարհը: Բայց դրանց մեջ առանձնանում էին
նախաստվածությունները, որոնք կոչված էին հովանավորելու տոհ-
մի, ցեղի կամ ցեղային միությունն ու ռազմական հզորությունը, արև-
տեսությունը, ճյուղերը, պտղաբերությունը, առողջությունը և այլն:
Որքան զարգանում ու բարգաճում էր հասարակական կազմակեր-
պությունը, նույնքան էլ՝ աստվածների պաշտոնները: Առանձին
բնագավառների համար տոհմացեղային հասարակությունը ստեղ-
ծում էր առանձին աստվածներ, որոնց և ապավինում էր ու զոհե-
մատուցում: Այս ճանապարհով էր, որ տոհմացեղային հասարա-
կություններն ունենում էին մի շարք աստվածներ: Բազմաստ-
վածության նախնական շրջանում կուռքերը խիստ հասարակ են
եղել: Ինչպես երևում է XIX դարի հետամնաց տոհմերի ու ցեղերի
պաշտամունքներին վերաբերող նկարագիրներից, կոպալաշաները
կուռքերը զետեղում էին մի առանձին ծածկի տակ: «Սասնա Մոռեր»
վեպում մի այդպիսի կոպալուն է հիշատակվում Մարա-Մելիքի
տանը, որտեղ վերջինս ցանկանում էր զոհել Սանասարին ու Բաղ-
դասարին: Այս կոպալունը թերևս բուն հայկական տոհմային կոպ-
տան արտացոլումն էր:

Հայկական բարձրավանդակի ցեղային միությունները հայ
ժողովրդի կազմի մեջ մտնելիս բերել են նաև իրենց պաշտամունք-
ները: Սկզբնական շրջանում, իհարկե, ցեղային առանձին միու-
թյունները պահպանել են իրենց սեփական կուռքերը: Բայց պե-
տության զորեղացմամբ և հարևան կուլտուրական պետություն-
ների ազդեցությամբ ուժեղացել են պաշտամունքը համընդհանուր
դարձնելու ձգտումները: Այդ վերակառուցման երկարատև պրո-
ցեսում էլ, ի վերջո, առաջանում են համահայաստանյան աստ-
վածությունները, որով գոյանում է հայկական դիցարանը: Լինե-

լով պետական կազմակերպության արդյունք, հայկական դիցա-
րանն ունեցել է իր մեհյան-տաճարները՝ իրենց զոհասեղաններով
և բազմաթիվ քուրմերով:

Ինչպես վերևում ասվեց, հայկական հեթանոսական դիցա-
րանի մանրամասն նկարագիր չկա: Դիցարանի վերաբերյալ տրվ-
յալները V—VII դարերի հայ պատմագիրները գրի են առել պա-
տահական ձևով՝ հեթանոսության դեմ ծավալված սուր պայքարի
ընթացքում: Պատմիչները հաճախ նույնիսկ արհամարհել են դի-
ցարանն ու նրա շուրջը եղած ավանդությունները: Մինչև հայ մա-
տենագրության սկզբնավորումը մեկ դար էր անցել, իսկ այդ
ընթացքում քրիստոնեությունը Հայաստանում հողին էր հավա-
սարեցրել հեթանոսական դիցարանի մեջ մտնող աստվածույնու-
նների արձաններն ու մեհյանները և ցրել քրմական դասերը: Բայց
ժողովուրդը դեռևս շարունակում էր կառել հին կրոնին: Ահա դրա
դեմ էր, որ քրիստոնեական եկեղեցին կատաղի պայքար էր տա-
նում և իր գրավոր խոսքի մեջ երբեմն անդրադառնում բազմաստ-
վածություններին ու դրանց պաշտաման ձևերին: Ուստի հայկա-
կան դիցարանին վերաբերող տվյալները ցար ու ցրիվ վիճակով են
հասել մեզ: Այդ հատ ու կենտ նյութերից է, որ հետագայում գիտ-
նականները փորձել են վերականգնել դիցարանի հնարավոր ամ-
բողջությունը, որ ներկայացնում էին՝ Արամազդը, Անահիտը, Նա-
նեն, Վահագնը, Աստղիկը, Վանատուրը, Միհրը, Տիրը և Սպան-
դարամետը: 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 անկախու-
թյանը: Դուրս մնացածների թվում էր նաև պտղաբերության և
ջրային տարերքի աստվածուհի Նարը:

Հայոց հեթանոսական կրոնի մասնագետ գիտնականների ու-
սումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հունական և Միջա-
գետքի՝ բարձր մշակույթ ունեցող ժողովուրդների ազդեցությամբ
հելլենիզմի դարաշրջանում քարե, կավե և փայտե հասարակ ար-
ձանները շատ մեհյաններում արդեն փոխարինվել էին ոսկեծուլլ-
պղնձածուլլ և մարմարե-ակնազարդ արձաններով: Իսկ մեհյան-
ները հնուց ի վեր եղել են մոնումենտալ կառույցներ, որոնց մեծ
մասի հիմքերի վրա քրիստոնեական շրջանում կառուցվեցին եկե-
ղեցիներ ու վանքեր:

Արամազդ: Արամազդը համարվում էր հայոց դիցարանի գըլ-
խավոր աստվածությունը: Նրա անունը ծագում է Ահուրա-Մազդա

* Ֆ. Էնգելս, Կուլդիզ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության
վախճանը, 4. Մարքս, Ֆ. Էնգելս, Ընտիր երկեր երկու հատորում, հատ. II,
երևան, 1950, էջ 472:

աստվածութեան անունից, որը հին պարսկերենում «լուսնթագ» էր նշանակում: Արամազդին մեծարում էին այս խոսքերով՝ մեծն արին Արամազդ, արարիչ երկնի և երկրի, լիութիւն պարարտութեան, արարիչ աստվածների, ամպրոպային պատկերն Արամազդի*:

Ժամանակը համարում են Արամազդի ծնողը: Իսկ Քովմա Արծրունին գրում է, թե քաղղեացիների (Բաբելոն) Բելոս աստվածութիւնը հայոց Արամազդի հայրն է եղել: Մերիշները Արամազդին փոխարինած հունական Զևսի հայր Կոռնոսին համարում էին նաև Արամազդի հայրը: Արամազդը երկնային աստվածութիւն էր, որին էապես նման էին հունական Զևսը, պարսկական Ահուրամազդան, վրացական Արմազին, հռոմեական Յուպիտերը և հընդկական Ինդրան: Արամազդի արտակարգ հզորութեան և երկնային էութեան խորհրդանշաններից մեկը ծիածանն էր՝ իբրև իր գոտին, որը հետագայում վերագրվեց մոնոթեիստական աստվածութեանը: Արամազդը համարվում է Անահիտ և Նանե դիցուհիների և Միհր աստծու հայրը: «Հայամավորքի» մեջ Անահիտը համարված է Արամազդի կինը. «Իգական պատկերն Անահիտայ՝ կնոջն Արամազդայ»: Մինչդեռ Ագաթանգեղոսը Տրդատի անունից Անահիտին Արամազդի դուստրն է համարել: Դրանով է, որ Անահիտն իր «կուսութեամբ և իմացութեամբ» հավասարազոր է հունական Արտեմիսին և Աթենասին:

Արամազդի զխավոր մեհյանը գտնվել է Բարձր Հայքի Գարանաղյաց գավառի Հանի ամրոցում, որին բրմապէտ էր նշանակվել Արտաշես Երկրորդ թագավորի որդի Մաթանը: Մի այլ մեհյան ցույց են տալիս Վասպուրականի Անձևացյաց գավառի մեջ, Պաղատ (Պաշատ) լեռան վրա, որը «Տուն Արամազդայ և Աստղական» անունով է հիշվում**:

* Գիտնականներից ոմանք հակված են կարծելու, թե Արամազդի պաշտամունքը Պարսկաստանից Հայաստան է անցել Գարեհ Վշտասպանից առաջ կամ նրա թագավորության ժամանակ: Պետք է ենթադրել, սակայն, որ լոկ Արամազդ անունն էր, որ անցնելով Հայաստան, փոխարինել է հայկական զխավոր 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 Բուժկի (Փուլկու) ս. Գրիգոր եկեղեցում ձմեռվա ճանապարհորդների հաջողությունը գուշակող արաղաղ էր պահվում: Սուրբ Գրիգորի և նրա անվան եկեղեցու շուրջը հյուսված ավանդությունները, որ իբրև հեթանոս պատմվում էին մինչև XIX դ. վերջը, պետք է որ կապված լինեին Արամազդի պաշտամունքի հետ:

Հայպատանում Արամազդի՝ տեղական ոճով պատրաստված արձաններ չեն հայտնաբերված: Բայց նրա նմանակը Զևս-Օրոմազդես (Արամազդ) անունով և խեթա-հայկական կոնաձև զխավորով՝ 1950-ական թթ. գտնված է Կոմմագենում, Նեմրուժ լեռան վրա՝ կանգնեցված մ. թ. ա. 60-ական թթ. Օրոնտյան-Երվանդյան տոհմից Անտիոքոս Առաջինի ձեռքով: Պատմագիրներն, իհարկե, Արամազդի արձանների մասին հիշատակութիւն ունեն, բայց անորոշ ձևով: Մ. Խորենացին նույնիսկ ակնարկել է շուրս Արամազդ, որոնցից մեկը՝ ճաղատ զխոսով: Արշակի որդի Արտաշես Առաջին արքան Հունաստանից մի շարք աստվածների արձաններ փոխադրել է տալիս Հայաստան: Դրանցից մեկը Արամազդի զուգակից Դիոսի արձանն էր: Արտաշես Առաջինի՝ կրուվում նահատակվելուց հետո նրա որդի Տրդատ Երկրորդը «Ողիմպիական Դիոսի արձանը կանգնեցնում է Անիում»՝ Արամազդի փոխարեն:

Արամազդի տունը նշվում էր Նավասարդին: Յոթ մեհյանների թվում Արամազդի մեհյանին էլ զոհարեում էին ցուլեր, նոխազներ, ձիեր ու շորիներ, 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 Անահիտայ տիկնոջս՝ որ է փառք ազգիս մեռոյ 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 խնամակալութիւնը 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»: Դր. Ղափանցյանը Անահիտի իրանական ծագումը կասկածանքով է ընդունում և հակված է կարծելու, թե հնարավոր է, որ մեզ անցած լինի նաև ալիպաղերենից: Մ. Արեղյանը կապում է ասորեստանյան Իշտար աստվածուհու Անաուու մականվան հետ, որը նույնքան առեղծվածային է, որքան իրանական վարկածը:

* Գ. Ալիշանը հավաստել է հայոց Անահիտի այլ անվանաձևեր էլ՝ Անեա, Անէիզ, 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 վարգացման բոլոր փուլերը, մինչև որ կազմվել է հայկական հեթանոսական դիցարանը: Մակայն 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 պղնձաձուլ-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 Տոմեացի Անտոնիոսը: Հայ հեղինակներն էլ են հիշատակել «ոսկի պատկերն անահատականաց դիցն», որը հիմնահատակ կործանվել է Տրդատի և Գրիգորի ձեռքով: Աշտիշատի ոսկե արձանը, Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Ոսկեմայր անունն է կրել: Խորենացու վկայությամբ Արտաշատում կանգնեցվածք Անահիտի պղնձաձուլ-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 կոակործան 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 գիտությունը 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՝ շրային տարեբքի 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 հիերոդոլներ՝ 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 բոլոր»:

րից. զանազան տեղեր նրա անվան տաճարներ են կանգնեցրած և հատկապես Եկեղիբում: 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 երկամ 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 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 անձնատրություն այդ սովորությունը չենք գտնում: Կան նման երևույթների վարագուրված ակնարկներ միայն: Փ. Բուզանդը քրիստոնեություն 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 Գանա (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 իրարամերձ կարծիքներ են հայտնում: Նրանց մի մասը գտնում է, որ Ստրաբոնի հաղորդված զգայական սիրո մասին՝ ընդհանուր էր ողջ Հայաստանում, իսկ մյուս մասը հերքում է Ստրաբոնին: Երկուսն էլ պետք է ծայրահեղություն համարել:

*** Չամչյանը հենվելով այն ենթադրության վրա, թե Նանեն արվեստի ու մշակույթի մարմնավորումն է, գտնում էր, որ նա Արամազդի ուղեղի ծնունդն է: Բանասեր Բարսեղ Սարգիսյանը բաժանում է Չամչյանի կարծիքը: Միանգամայն հարավոր համարելով այս տեսակետը, հիշենք, որ հունական Աթենասն էլ համարվում էր Ջևհիր 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 գիտություն, իմաստության և մշակույթի աստվածուհի էր: Կոստանյանը, որը Նանեին տեղական աստվածություն համարողներից մեկն էր, գտնում էր, թե նա հայ կնոջ մարմնավորումն է իբրև մայրություն գաղափարապատկեր, տնային տնտեսության կազմակերպիչ ու հնարագետ: Իբրև այդպիսին, Նանեի անունը մեր բարբառներում վերապրել է նաև, նաև և նաև ձևերով, որը մոր ու տանտիկնոջ տիպոս է հանդիսանում:

Նանե դիցուհու մեհյաններից միայն մեկն է հիշվում: Քրիստոնեություն տարածողները, — գրում է Ագաթանգեղոսը, — «Անտիքնո գետն Գայլ յայնկոյս յանցանէին, քանդէին զՆանէական մեհանն 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, Կնձան սարերու մեջ զարնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սղմվելով գո՛ւտ գո՛ւտ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կը կոչվի Գուտ գուտ, ուր Աստղիկի լողարանն է եղեր: Եվ քանզի գիշերները լվացվելու սովորություն ունեւր Աստղիկը, Գաղտնաց սարին վրա մեծ կրակ կը վառեն տարփավոր կտրիճները, որո լուսով կը դիտեն 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 լեռներն տեսնվիլ. և դուցե այս շարունակ և թանձր մշուշն այդ երկիրը կոչված լինի նաև Մուշ: Արդեն բնակիչք այս երկտող հագներգը կերգեն.

Մշո սարեր մշուշ է,

Ուր հողն ու ջուրն անույշ է:

Այս հնագույն ավանդութեան միջոցով այժմ հասկանալի է դառնում Եզնիկ Կողբացու մի վկայութեան իմաստը, ուր ասված է. «Եւ եթէ ի գետս ի կանաց ինչ ի կերպարանս երեկցին, սատանայի կերպարանք են»: Տարակույս չկա, որ Եզնիկն այստեղ նկատի է ունեցել Աստղիկ դիցուհու անվան շուրջ հյուսված հիշյալ ավանդութիւնը և ոչ թե հավերժաճարաներին, որոնք այդպէս էլ հորջորջվել են: Աստղիկ դիցուհու աֆրոզիտյան բարոյական կերպարը խարազանելու համար էր, որ նրան սատանա են անվանել, որպէսզի ժողովուրդը նա կանգնի իր սիրելի դիցուհուն: մեծարելուց և մեծապայծառ տոներից: Մ. Խորենացու կողմից Նոյի առասպելի նկարագրութեան 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 ջրախաղութիւններն ու աղավնի թռցնելը հոգևորականութիւնը միտումնավոր կերպով կապել է Նոյի աղավնու և ջրհեղեղի հետ և «Աստղիկ դիցուհուն դարձրել է Նոյի դուստրը, Աստղիկ անունով»: Աստղիկ դիցուհին Վահագն աստծու կիսն է: Աշտիշատում երրորդ մեհյանը այս ամուսիններինն է համարվել. «Եւ երրորդ մեհեանն անուանեալ Աստղիկան դից, Ահնեակ Վահագնի կարգացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Աֆրոզիտէ»:

Մ. Խորենացին արդեն հաղորդում է Աստղիկ դիցուհուն հունական Աֆրոզիտեով փոխարինելու հանգամանքները: Նա գրում է, թե Աֆրոզիտեի արձանը մյուս աստվածներին՝ Արտեմիսի, Դիոսի, Աթենասի և Հեփեստոսի արձանների հետ, քորմերով հանդերձ տանում են Բարձր Հայքի Անի ամրոցը: «Բայց,— շարունակում է Խորենացին,— Աֆրոզիտեի արձանը, իբրև Հերակլեսի տարփածուի, [Տիգրան Բ] հրամայում է կանգնեցնել հենց Հերակլեսի արձանի մոտ Հաշտից տեղում: Եվ զայրանալով Վահուհիների վրա, որոնք իրենց սեփական (գլուղում) համարձակվել էին կանգնեցնել իր հոր ուղարկած Հերակլեսի արձանը, զրկում է քրմութեան (պաշտոնից) և արքունիք է գրավում այն գյուղը, որտեղ արձանները զրվել էին»: Այսպիսով, Աստղիկին փոխարինում է Աֆրոզիտեն և Վահագնին՝ Հերակլեսը, թեև ավանդութիւններից դատելով, ստույգն այն է, որ Աստղիկը երբեք չի մոռացվել:

Արտաշես Առաջինը հունական և ասիական բազմաթիվ աստվածների արձաններ էր բերում Հայաստան, որպէսզի ազգային համապատասխան աստվածութիւնների կողքին կանգնեցնելով՝ հելլենացիներ նաև պաշտամունքը, որն այն ժամանակ համապա-

տախանում էր ստրկատիրական կարգերի քաղաքական պահանջներին, քաղաքակրթութեան այն ժամանակվա աստիճանին: Բայց, ինչպէս գրում է Մ. Խորենացին, «Բազրատունյաց ցեղի մարդիկ այս բանը հանձն շառան: (Տիգրանը) նրանցից մեկի, որ Աստղ էր կոչվում, լեզուն կտրեց, որովհետև անարգել էր արձանները. մյուսներին ու իշ շարժարանքների շենթարկեց, որովհետև համաձայնեցին թափավորի զոհերից, նույնպէս և խողի միս ուտել, թեպետ իրենք զոհեր չմատուցին ու չերկրպագեցին (կուտքերին): Ուստի (Տիգրանը) նրանցից առնում է զորքի իշխանութիւնը, բայց թագադրի ասպետութիւնը 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 կըսվի, թե հետ լսելու իր ազգակից Սուքիասանց քրիստոնեական քարոզութիւնը, չկրցավ բաժնվիլ Աստղիկ պաշտամանին»: Աստղիկի պատկեր է եղել նաև Պաղատ լեռան վրա, Արամազդի արձանի մոտ: Ինչպէս վերևում տեսանք, այդ տեղը հայտնի էր «Տուն Արամազդայ և Աստղիկան»: 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 արձանեք է ունեցել: Այս փաստերից երևում է, որ Աստղիկը բնիկ աստվածուհի է, թեև Մ. Աբեղյանը, պաշտամունքների նույնութիւնից ելնելով, Աստղիկ դիցուհուն համարում է օտար, գրելով, թե սա պարզապէս ասորական Դերկետոն է, որը կուրտուրական ազդեցութեամբ անցել է Հայաստան*:

Հեղինակը Աստղիկ դիցուհուն համեմատում է Միջագետքի այն բոլոր աստվածուհիների հետ, որոնք զգայական սիրո և անառակութեան մարմնացումն են հանդիսանում, սակայն այդպիսի համեմատութիւններ կարելի էր անել ոչ միայն Միջագետքի, այլ նաև Հայաստանի հետ բնավ կապ չունեցող հեռավոր երկրների հետ: Բանը նրանում է, որ անառակութեան հատկութիւններ ունեւող թե Աստղիկը, այլ նրան փոխարինող Աֆրոզիտեն: Ուստի իրավացի էր Ալիշանը, երբ հենվելով վանական վարդապետի վկա-

* Նա պնդում է, թե «աստվածուհու Աստղիկ անունն իսկ՝ թարգմանութիւն է ասորերեն «կառուարտա» բառի, որ նշանակում է աստղիկ, այսինքն Արտաշակ մոլորակը, սեմական սիրո դիցուհու, ասորական Դերկետոյի սմբոլը, ինչպէս և հայերենում հենց «աստղիկ» բառը նշանակում է նաև Արտաշակ, որ մեր ժողովրդի մեջ այժմ կոչվում է Լուս-Աստղ—ամենապայծառ մոլորակը»:

յութջան վրա, գրում էր, թե Աֆրոդիտեի անդրին Հայաստան բե-
րելուց հետո այստեղ Աստղիկ աստվածուհին ավերորդ դարձավ:

Մ. Աբեղյանը Աստղիկին համարում էր ջրի և մեզի աստ-
վածուհի, որի համար հիմք է ծառայել Սրվանձտյանցի գրի առած
ավանդությունը: Եվ հենց այս ավանդությունն ամենագեղեցիկ
վկայությունն է այն բանի, որ Աստղիկ դիցուհին ոչ մի առնչու-
թյուն չունի Ասորեստանի Միլիտտայի, Բաբելոնի Իշտարի, Փյու-
նիկյան Աստարոթի և այլ երկրների անառակ աստվածուհիների
հետ, քանի որ վերջիններս դյուցազներին հետապնդում են նույ-
նիսկ զենքի ուժով, իսկ Աստղիկ դիցուհին, իսկական անարատ
սիրո աստվածուհի լինելով, իր տարփածու կտրիճներից թաքնվում
է մեզի միջոցով:

Ոսկեծղի (ոսկե բազուկներ ունեցող) և վարդամատն (վար-
դե մատներ ունեցող) Աստղիկ դիցուհու տոնը, Վանական վար-
դապետի վկայությամբ և Ալիշանի հաստատմամբ, տեղի էր ունե-
նում հեթանոսական «Բարեկենդանին, տարվույն վերջը, Ավելյաց
օրերուն, որ է սկիզբն օգոստոս ամսյան»: Եվ որ այդ օրերին տոն-
վում 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 Քրիս-
տոսի ի Թաբոր լեռին»: Մ. Աբեղյանն ընդունելով Վարդավառ տո-
նի վերաբերյալ հիշված տվյալները, օրը ճշտում է «Յայամաուր-
քի» միջոցով՝ օգոստոսի 6-ին: «Յայամաուրքում» ասված է, թե այդ
օրը հեթանոսները տոնում էին Աֆրոդիտեի (այսինքն՝ Աստղիկի)
տոնը՝ նրան վարդամատն ու ոսկեծղի անվանելով ու վարդ ըն-
ծայելով: Այդ պատճառով էլ տոնը Վարդավառ էին անվանում:
Հեղինակը Գր. Նարեկացու Վարդավառի տաղը համարում է Աստ-
ղիկի տոնի ներշնչման արդյունքը, որի առաջին քառատողում աս-
ված 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, նշա-
նավորվում էր համատարած ջրախաղովթյամբ, որի վերապրուկ-
ները հարատևում են մեր օրերում: Գ. Սրվանձտյանցը հաղոր-

դում է, թե իր օրերին ամբողջ Հայաստանում «արք և կանայք,
ծերք և մանկտիք ջրախաղովթյուն կը կատարեն թե՛ տուներու մեջ,
և թե՛ փողոցները, կամ դաշտերու մեջ գետերու ափին կամ աղ-
բյուրներու ափին ու անվակին մոտ խմբված զիրար կը դնեն ի
ջուր. կամ գոնե կուժերով իրարու վրա ջուր կը թափեն: Հայոց
Նավասարդն է Վարդավառը»: «Վարդավառի տոնին աղավնի թըռ-
ցունելու ավանդական հիշատակն ալ հայտնի է»,—գրում է Սրվան-
ձտյանցը և ավելացնում, թե այս սովորությունը նույնությամբ
պահպանված է նաև Հայաստանից դուրս ապրողների մեջ:

Վահագն: Մ. Խորենացին Վահագնին երկու բնությամբ է ներ-
կայացնում. նախ Վահագնը համարվում է վիպական Տիգրան Եր-
վանդյանի որդիներից մեկը և Բաբելոնի Տիգրանի եղբայրը: Ապա
Վահագնին համարում է եղբանից ու կրակից ծնված: Նա ներկա-
յացրել է հինգերորդ դարում դեռևս երգվող, փանդիոններով կա-
տարվող 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 մօրուան,
Եւ աչկունքն էին արեգակունք:

Վահագնի ծննդյան երգի մեջ հիշատակված արեգակնակերպ
աչքերը, կրակե մազերը ու բոցավառ մորուքը վկայակոչելով կար-
ծում էին, թե այս աստվածությունը մարմնավորում է Արեգակը:
Մինչդեռ Մ. Աբեղյանը հակված է կարծելու, թե այդ հատկու-
թյուններն ունեցող Վահագնին պետք է համարել ամպրոպի աստ-
ված: Հայտնի է, որ հայերի հեթանոսական կրոնի մեջ բուն հայ-
կական ամպրոպի աստվածություն չի վկայված: Մ. Աբեղյանը ի
մի բերելով Վահագնի ծննդյան երգի և հայկական համապատաս-
խան հավատալիքների ընձեռած բոլոր հնարավորությունները,
հաստատում է իր թեզը և վերականգնում այդ աստվածության եր-
բեմնի 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 քրիստոնեություն շրջանում փոխա-

րինել է Գաբրիել հրեշտակը: Վահագն-Գաբրիելը երկնային շաբուժերի դեմ մաքառում է որոտի ու փայլակի միջոցով: «Սատանաները բյուր բյուրոց կը ժողովին երբեմն և կուզեն հակառակայնել արևուն, որպեսզի անոր լույս երեսը շտեման մարդիկ. բայց հրեշտակները հրեղեն սրով կը պատերազմին, կը զարնեն, կը վանեն զանոնք սև ամպերու մեջեն և այս կովի ձայնն է ամպերեն ելած որոտունն. փայլակը՝ Գաբրիել հրեշտակի սուրն է, կայծակը՝ հրեղեն նետն, ու ծիածանը՝ աղեղն»,— գրում էր Գ. Սրվանձրայանցը: Մ. Աբեղյանը նույնացնելով Վահագնն ու Գաբրիելը, ավելացնում է. «Թե իրոք... Վահագնի կոբիլը վիշապներին դեմ մերհին ու նոր ժողովրդական հավատալիքի համեմատ ամպրոպային կոբիլ է եղել, այդ ցույց է տալիս նաև նրա «վիշապաբաղ» մականունը»: Իսկ վիշապաբաղ իմաստը վիշապներին երկրի երեսից վեր հանելու, հազար տարեկան դարձած և երկիրը կուլ տալու պատրաստ այդ հրեշտակներին 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 կոբիլը, 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 տարակույսներ է հայտնում, թե ինչու՞ Վահագնի վիշապաբաղ պաշտոնը չէր կարող հայկական կամ նախահայկական լինել: Վահագնի ծննդյան երզն հենց այդ է ապացուցում: Չէ՞ որ բոլոր ժողովուրդներն էլ ունեցել են հերոսներ, որոնք պայքարել են դեերի և բազմազուլս օձերի դեմ:

Ազգաթանգեղոսի երկում պահպանվել է Տրդատ արքայի հրովարտակի մի պատառիկը, որտեղ իբրև բարեմաղթություն ասված է. «Եւ քաջութիւն հասցէ ձեզ ի քաջն Վահագնէ ամենայն Հայոց աշխարհիս»: Այս արտահայտության վրա հենվելով, բանասեր-

* Վահագն աստվածության երկնային էության օգտին է խոսում Ա. Շիրակացու մի վկայությունը, ուր ասված է, թե Միր Կաթինը նրա ձեռքով ասորեստանցիների Բարշամինա աստծուց զողացած հարդի հետքն է, որն էլ անվանվել է Հարդազողի ճանապարհ: Հմմտ. Գ. Սրվանձրայանցի 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:

ները 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 զրառողն ինքը՝ Մ. Խորենացին: Այդ սերն արտահայտվել է նաև նրա պատվին արձաններ կանգնեցնելով և մեհյաններ հիմնելով:

Ազգաթանգեղոսը գրում է, թե «Երրորդ մեհյանն անուանեալ Աստղկան դից, սենեակ Վահագնի կարգացեալ 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 Վիշապաբաղն Վահագնի. յաշտից տեղիք թագաւորացն Հայոց մեծաց, ի սնարս լերինն Քարբեայ ի վերայ գետոյն Եփրատա, որ հանդէպ հայի ի մեծ լեռանն Տարոսի, որ և անուանեալ յաճախապաշտաման տեղեացն Յաշտիշատ»: Այս մեհյանը Գր. Ղուսավորիչը 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 նեմրոթ 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 քրոզակերպ զլխարկ է կրում:

Միհր-Միքրա: 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-

* Հ. Գեյցերը Վահագնին համարել է հողթության ու որսի աստված: Այս տեսակետը հերքվել է նախ Բ. Սարգիսյանի, ապա՝ Մ. Աբեղյանի կողմից:

** Բ. Սարգիսյանի կարծիքով սույն մեհյանական ութերորդ պաշտամունքավայրը Վահագն-Աստղիկ ամուսինների «սենյակ Վահագնի»-ն էր, որովհետև «Հիրավի դիտելու ենք, որ «սենեակ» բառն իսկ՝ Աստղիկ անվանին անված է. զի սանսկրիտերեն աստարա՝ āstara, կը նշանակէ նաև ճնշասեղյակ և անկողին»:

թյունները պարզել են, որ այս աստծու պաշտամունքը լայն ընդ-
գրկում է ունեցել Փոքր Ասիայում, Միջագետքում, Հնդկաստա-
նում, Իրանում, Հունաստանում, Եվրոպայում և այլ երկրներում:
Հայաստանում այն հայտնի էր Միհր, Իրանում՝ Միթրա, Հնդկաս-
տանում՝ Ագնի, Հոռոմում՝ Վուլկան, Հունաստանում՝ Հեփեստոս
անունով:

Բանասիրությունը Միթրա-Միհրի պաշտամունքի նախահայ-
րենիքը համարում էր Պարսկաստանը: Կ. Վ. Տրևերը խեթական
թագավորի և Միտանի երկրի միջև մ. թ. ա. երկրորդ հազարամ-
յակի կեսին տեղի ունեցած բանակցությունների մեջ քաջահայտել է՝
Միհրի պաշտամունքը: Արևը և կրակը մարմնավորող այդ աստ-
վածության անունը գտնելով տարբեր ձևերով Փոքր Ասիայի ու
Միջագետքի երկրներում, նա հանգում է այն հետևություն, թե՛
հիմքեր չկան Միհր-Միթրան համարելու իրանական աստված: Կ.
Վ. Տրևերը նկատի ունենալով տնտեսական ու քաղաքական կապ-
վածությունը, հարկական Միհրը սերում է իրանական Միթրա-Միհ-
րից: ժամանակին Միհրը իրանական էր համարում նաև Ղ. Ալի-
շանը: Գր. Ղափանցյանը ևս Միհրը դասել է պարսկականից փոխ-
առնելված աստվածների շարքը: նա փորձել է այն կապել նաև
փոքր-ասիական պաշտամունքների հետ:

Միհրի պաշտման գրխավոր կենտրոնները Հայաստանում հա-
մարվում են Բարձր Հայքը, Վասպուրականը, Տարոնը, Սյունիքը:
Այս գրխավոր կենտրոնները ցույց տալով, թ. Ավդալբեգյանը
եզրակացրել է, թե՛ քրիստոնեությունը արագ տարածման հե-
տևանքով միհրապաշտությունը Հայաստանի արևմտյան նահանգ-
ներում ավելի շուտ է տեղի տվել, քան Արևելահայաստանում:
Հայաստանի արևմուտքում Ազաթանգեղոսը միհրական տաճար է
ցույց տվել Դերշան գավառի Բագահառիճ գյուղում: Այդ մեհյանը
հիմնովին ոչնչացվել է Տրդատ արքայի հրամանով և տեղը եկե-
ղեցի է կառուցվել: Կ. Վ. Տրևերը միհրական մեհյան է համա-
րում նաև Տրդատի կառուցած Գառնի տաճարը: Բանասիրությու-
նը 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 նկա-
րագիրը հետևյալն է. երիտասարդ Միհրը կրում է հայկական
կամ փոյուզիական գդակ. նա ծնկով հենված է ցուլին և ուզում
է սպանել նրան: Օձերը, կարիճները և մրջյունները պատել են ցու-
լի վերջավորությունները: Մոտը մի շուն կա, վերևը՝ Քաջն է, որի

ձեռքերին ջահեր կան: Զահերից 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,— Տիրբան
Մեծը կանգնեցնում է, ինչպես ասվեց, Բագահառիճի մեհյանում:
Հետագայում արդյոք Միհրի բոլոր արձաններն են փոխարինվել
Հեփեստոսի արձաններով, թե՛ Բագահառիճինը եզակի է եղել, մեզ
հայտնի չէ: Հեփեստոսը Հայաստան բերվելով, հռչակվել է Արա-
մազդի որդի, «գուցե ոչ բնությամբ, այլ կոչմամբ, ինչպես Նոննոս
կրես Միհրա տելետաց համար»,— գիտել 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 վերանվան-
ված 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 գոհում**:

Տիր: Տիրը (նաև՝ Տիրի կամ Տյուր) համարվում էր դպրու-
թյան, գիտություն, պերճախոսության, ճարտասանության և երա-
զահանության աստվածը: Տրի մեհյաններից մեկը, որ կառուցել

* Մի այլ պատկեր է ներկայացնում Fr. Cumot-ը. Միհրը կանգնած է երկու
ջահակի մանուկների միջև, որոնցից մեկը կրում է վերամբարձ, իսկ մյուսը՝
վայրելուց ջահը: Արձանագրությունների համաձայն՝ վերամբարձ ջահակիրը կոչ-
վում է Cautes, իսկ վայրելուց ջահակիրը՝ Cantopates: Ցուլասպան Միհրի հետ
այս ջահակիրները կազմում են մի երրորդություն, որը գիշերը դիմում էր կու-
ստող, իսկ ցերեկը՝ Արեգակ: Արևը Ցուլաստող մտնելիս գարուն է բերում, իսկ
կարիճի նշանն անցնելիս՝ ձմեռ: «Մի այլ տեսակետով ջահակիրներից մեկին դի-
տում էին իբրև ջերմության ու կյանքի, մյուսին՝ իբրև ցրտի ու մահվան էմբլեմ»:
Մի քանի բարձրաքանդակներ պատկերում են Cautes-ին ցլազուլիս, իսկ Cauto-
pates-ին՝ կարիճը շալակին: Վերջիններս համարվում են Միթրա-Միհրի արբան-
յակները: Իսկ Հայաստանում դրանց համապատասխանում են «Սասնա ծռերի»
մի շարք ոգիները, որոնք, ըստ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի հետազոտության, հան-
դիսանում են Անուշ Քոթոթը, Հոթոթ-Մոթոթը և այլն:

** Հայաստանը Պարսկաստանին տարեկան քսան հազար նժույգ էր ուղարկում,
որպեսզի այնտեղ գոհեին միհրական տոներին:

է Արտաշես Երկրորդը, գտնվում էր Ոստան գավառի Երազամուլն կոչված տեղում (աստվածութեան երազահան լինելու պաշտոնից էլ ծագել է տաճարի Երազամուլն անունը): Ազաթանգեղոսը այս տաճարի կործանման պատմությունը ներկայացնելիս ասում է, թե Տրդատը «Նախ դիպեալ ի ճանապարհի երազացոյց երազընդհան պաշտաման Տիր դից դպրի գիտութիւն քրմացն՝ անուանեալ դիւան գրչի Որմգրի 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, որպէս Արամազդի դպիրն ու սուրհանդակը, ձեպընթաց էր, թեւավոր, սաղավարտով և վիշապազուլս գավազանով: Նրա մեհեանը միաժամանակ արվեստի տաճար էր համարվում*: Հայոց Տիր աստվածութեան մեհեանում կանգնեցվել է Հունաստանից բերված Ապոլոնի պղնձածուլլ-ոսկեզօծ արձանը: Այն նախապէս կանգնեցված է եղել Արամավիրի մեհեանում, ապա տեղափոխվել է Արտաշատի Երազամուլն տաճարը: Ազաթանգեղոսն այս աստվածությունն էլ Տիր կամ Տյուր էր անվանում**:

* Տիր աստվածութեան դերերից մեկն էլ եղել է աշնան իրացվող շարացանի հովանավորումը: Ինչպէս տեսանք վերեւում, այդ երևույթը դիտվել է Վանա լճի ավազանում մինչև XX դարի սկիզբը: Այստեղ վարող-ցանող գործիքը կոչվում էր տրի խարօր, 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 աստվածութեան անվան անմիջական ազերսը այստեղ ակնհայտ է:

** Տիր անվան հետ կապված մի շարք հետքեր կան Հայաստանում, որոնք պետք է բացատրել նրա պաշտման տարածվածութեամբ: Այսպէս, օրինակ, Բ. Սարգիսյանը հաստատում է, թե քրիստոնեական սեփական և թարգմանական գրականութեան մեջ Տիրից է անցել Տէր բառը: «Օն և օն արասցէ ինձ Տէր, և օն և օն յաւելցէ» արտահայտութեան մեջ նա Տէրը Տիրն է համարում: Ապա ավելի ցայտուն օրինակ է բերում, ուր ասված է. «Տիր, օն ի բաց տար» կամ «Տիր, օն անդր», և սպառնական արտահայտությունը՝ «Տիր, տի»: Կ. Կոստանյանը տիրացու բառը բխեցնում է Տրի անունից: Տրէ կամ Տրեայ հայկական ամիսը (ապրիլ) կրում էր Տրի անունը: Տիրակատարը համարում են Տիր աստծուն նվիրված քաղաք: Իսկ Տիրաթիճ գյուղի անունը կապում են Տրի հետ՝ իբրև նրա բազմի տեղը: Միանունը, որ Տիր-ական ձևով համարվում էր Արամազդի գոտին, Բ. Սարգիսյանը բխեցնում է Տիրից: «Բառս տրիտոր՝ նույնպէս կարելի է իմանալ Տրի տուր կամ Տրի պարզ»: Տրիկակատար լինանունը և «գրող տանի» անեծքը ևս կապում են այդ աստվածութեան անվան ու պաշտոնի հետ: Իսկ եղունգին նայելով գուշակելու և երազներ մեկնելու կախարհություններն, ըստ Կ. Կոստանյանի համարում են Տրի մեհեանական քուրմի սովորությունների մնացուկը:

Ամանոր-Վանատուր: Ազաթանգեղոսն այս երկանունն աստվածութեան մասին վկայող միակ հեղինակն է: Նա գրում է. «Եւ զյիշատակս վկայիցն բերելոց ժամադրեաց տօն մեծ հռչակել, յառաջագոյն կարծեալ սնտեացն պաշտաման՝ ի ժամանակի դիցն Ամանորայ ամենաբեր նորոց պտղոց տօնից հիւրընկալ դիցն Վանատրի, զոր յառաջագոյն իսկ ի նմին տեղոց պաշտէին՝ յուրախութեան նաասարդ աւուր»: Տարեգլխի ուրախությունները մարմնավորող Ամանոր-Վանատուրը այգիների ու պարտեզների պտուղների խնամակալն էր: Ամանոր աստվածանունը կազմված է ամտարի և ճոռ բառերից, որ նշանակում է նոր տարի, տարին նորոգող: Իսկ Վանատուր անունը վանք և տուր բառերից է կազմված, որ նշանակում է «հյուրընկալ, հյուրասիրութիւն ցույց տվող»: Ամանոր-Վանատուր անուններից բացի բանասիրութեան մեջ գործածվել է նաև մի այլ անուն՝ ամենաբեղ: Առաջին անգամ Կ. Կոստանյանն էր, որ այս անունը բխեցրել է Ազաթանգեղոսի՝ մեջբերված ամենաբեռ բառից, որը ոչ թե Ամանոր-Վանատուրի անունն է, այլ նրա տիրողոսը:

Ամանոր-Վանատուրի երկվորյակ 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 ծաղիկապսակ և ձեռքին՝ առատութեան եղջյուր: Պոմոնան ևս պսակված էր որթով և ողկույզներով ու ամենաբեր էր՝ առատութեան եղջյուրը ձեռքին: Այս ամուսինների օրինակի հիման վրա հեղինակը եզրակացնում է, թե «Եթե շեմք 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 բացակայութեան 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 աստվածութեան նախնական անունը չի պահպանված: Ինչպէս Ամանոր, այնպէս էլ Վանատուր անունները պիտի որ ծպտյալ մակաբերությունները լինեին այն աստվածութեան,

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 զարնանը կամ ամուսնը, 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՝ Մաթան քրմապետի գերեզմանը՝ Բագավանում, Բագրևանդ գավառում, գերեզմանի վրա բազին շինելով, որպեսզի այդտեղի զոհերից վայելեն բոլոր անցորդները և հյուրեր ընդունվեն գիշերելու համար: Հետո Վաղարշն այդ տեղում ժողովրդական տոն սահմանեց նոր տարվա սկզբին, նավասարդի ամսազլխին»: Ենթադրվում է, որ Տիգրան Երրորդը Բագավանում հյուրանոց, իսկ ուխտավայր տանող ճանապարհների կարևոր լեռնանցքներում քարավանատներ է կառուցել, որպեսզի ուխտավորները դժվարություններ չքաշեն: Մեհյանական հյուրանոցները ուխտավորներին տրամադրելը նպաստում էր նավասարդյան խաղերի կանոնավոր կազմակերպմանը, որոնք տևում էին մի ամբողջ շաբաթ և անցնում մեծ ցնծությունով: 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 դժուխ 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 վազբի մրցում կազմակերպելու սովորություններ են ունեցել, որոնց ուղեկցում էին երգն ու նվագը: Դատելով XIX դարի տվյալներով, նավասարդյան տոներին տեղի էին ունենում ձիարշավներ, մականախաղեր, ձիագնդակի խաղեր, հատի գնդակախաղեր, մենամարտեր և այլն, որոնք Վանատուրին էին նվիրվում:

Սպանդարամեա: Սպանդարամետը (կոչվում է նաև Սանդար-

րամետ, Սանդարամետք և Սանդարամետապետ) անդունդների աստվածուհին էր: Նրան համեմատում են հունական Դեմետրի հետ, որը նույնպես անդունդների դիցուհին էր: Աստվածուհու անունն էլ ծագում է սանդար կամ սանդարե՛ ձևից, որ նշանակում է խորխորատ, վիճ, 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 գենդերեն 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 Մ. Գրքի թարգմանություն մեջ. օրինակ՝ գերեզման-սանդարամետը, որ հիշատակված է Եզեկիելի մարգարեության թարգմանություն մեջ (լա, 16): Երկրորդը Ազաթանգեղոսի 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 անշափ դրնդինքն հնչեցին ի սանդարամետսն անդնդոց»:

Թարգմանիչները, հետևելով ավանդություններին, երկրի անդունդները սպանդարամետ կամ սանդարամետ են անվանել դժոխքի մաստով: Սակայն Սպանդարամետն իբրև աստվածություն հիշատակված է Բ. Մակար. մեջ. «Իբրև տօն հասանէր Սպանդարամետական պաշտամանն, տազնապէին զնոսս՝ պսակեալս թաւոստօք Սպանդարամետին կաքաւել...» (2, 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 տեսություն 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:

* * *

Քնդհանուր դիցաբանության պատմության մեջ դուրսագունները աստվածներ կամ կիսաստվածներ են համարվում: Ավան-

դուժխոնների 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 դուցազններին դիցարանների կազմի մեջ չեն մտցրել, այլ կապել են երկրի ուղղափառության պատմության հետ և դասել են ազգային հերոսների շարքը:

Ուրիշ ժողովուրդների նման, հայոց դուցազուններն էլ, որպես աստվածություններ, մարդկայնացված են: Նրանց վերագրվում են մեր նախնիների ուղղական 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 դուցազնը հայկական առասպելաբանության մեջ ամենաաչքի ընկնող հերոսն է: Հայ ժողովրդի ծագումն ու կոշտը 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 հավաստմամբ 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 Կորքվաց գավառի կողմերում, Արարատ աշխարհում, որից հետո տարածվում է Տարոն, Այրարատ, Գեղարթունիք, Սյունիք և այլուր:

Հայկը հսկայի և անպարտելի հերոսի մարմնավորումն է, ուստի պատմագիրները նրան հիշում են իբրև դուցազն, աղեղնավոր, «Գեղապատշաճ և անձնեայ, քաջազանգուր, խայտակն և

հաստարագուկ», «ի մէջ սկայիցն քաջ և երևելի»: Այստեղից էլ «հայկաբար» և «հայկաշափ» խոսքերը, որ գործածվել են հնագույն գրականության մեջ: Իր հզորությանը, գեղեցիկ արտաքինով և որսորդական արվեստով Հայկը համեմատված է հունանով 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 դուցազնի անվան հետ են կապված՝ Շամփուրքը, որ Կշիռ կենդանակերպ համաստեղությունն է, Հրաւ մոլորակը և Շեկը, որն իր պայծառության համար կոչվել է նաև Արամազդի աստղ: Հայկ դուցազնը ոմանց ենթադրությամբ համարվում է ուրարտական իսլա 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 դուցազնի 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 դուցազնի 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 հայերի մեջ, մյուսը՝ օտարների»: Նա պատմական հարցերը կապելով Արամ աստծու անվան ու գործունեության հետ, նրան համարում է «Հայկի մի երկրորդ տիպաբնույթի, իբրև Հայոց երկրի (հետև 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 տարփածուններ են: Ինչպես հաստատում է Մ. Աբեղյանը, Իշտարն ու Շամիրամն իրենց զգայական սիրտ համար նահատակում են սիրած տղամարդկանց, որովհետև Իզդուբարը և Արա Գեղեցիկը մերժում են նրանց հեշտասիրական առաջարկները:

Արա Գեղեցիկն ամուսնացած է. նրա կինը՝ Նուարդը, գեղեցկուհի է, որին ամբողջապես նվիրված է հայ մարդուն հատուկ ընտանեսներ 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 հարուստուն տալ նրան: Արան թաղվելուց հետո հարուստուն 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 օդատագործել 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 հարուստության աստվածությունը: Գր. Ղափանցյանը գտնում է, որ Հայաստանում «Վիշապ» կոչված քարակոթողները Արա Գեղեցիկի արձաններն են եղել, որոնք լեռներում, աղբյուրների ափունքներում կանգնեցվել են արհեստական ոռոգման ջրերով բերքերն ապահովելու համար:

Տարբ Անգեղը Մ. Խորենացու հաղորդմամբ Հայկի թոռ Պասբամի որդին էր: Նա «Մի տգեղ, բարձր, կոպիտ կազմվածքով»

նափակ 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 դուցազնի կամ աստվածության անուն է և ժողովրդական ասոցիացիանության 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 բարձրաբանդակի ձեռքի սղոյվաններն 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 որձաբարեից 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 հետազայում ձևավորված «Սասնա ծռեր» էպոսի մեջ՝ հանձին Դավթի ու Մհերի, որոնք կարծես նույն հսկաներն են, նույն ժայռեր ճեղքողները և նույն հայրենասեր դուցազունները:

Տ Ա Խ Տ Ա Կ Ն Ե Ր



Տախտակ IX.

1. Մաթ (դոշաբ) պատրաստելը Աշտարակում, 1938 թ.: 2. Սուճուկս եփելը Աշտարակում, 1938 թ.: 3. Խաղողի կախանների տան նկուղում (Աշտարակ), 1938 թ.:



Տախտակ X.

1. Տնամերձ հողամաս վարելու եղանակը Բյուրականում (1965), 2. Երկաթե գութանով վարքը Մարտունու շրջանի Վարդենիկ գյուղում (վերականգնումը 1965 թ.)»
3. Գութանավարը Լոռիում XX դ. սկզբին:



Տախտակ XI.

1. Պատանի հովիվն իր մախաղով (1930-ական թթ.), 2. Այծերի հոտը Հաղպատում, 1934 թ., 3. Խնոցի հարելը Աշտարակում, 1938 թ.:



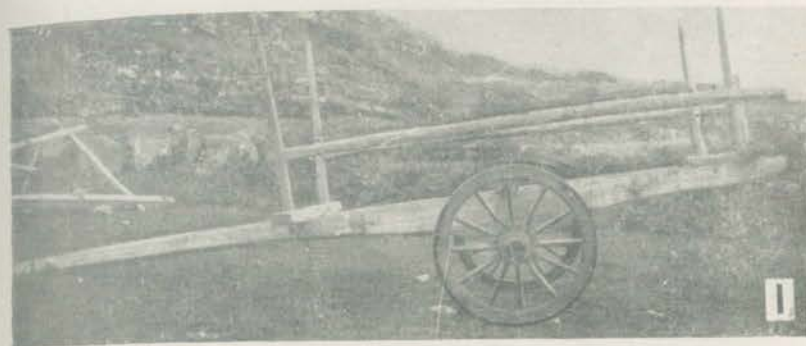
Տախտակ XII.

1. Օգա կամ տուն (սարի կացարան) Շամշադինի շրջանի Նավուր գյուղի Աղամատ կոչվող սարում, 2. Հովվի քոխ (կացարան) Վ. Սասնաշենի ուշխարի ձմեռանոցում, 3. Ոչխարակիթը Ախալքալաքի Սուլդա գյուղի կոլտնտեսությունում (1936):



Տախտակ XIII.

Արհեստներ. 1. Վանեցի կանայք թել են մանում Մ. Քեմալի բացած արհեստանոցում (XX դ. սկիզբ), 2. Մեղրու շրջանի Կուրխ գյուղի երկաթագործներն ըստ նկարիչ Կանսերի (XX դ. առաջին քառորդ), 3. Կոշկակարկատը Լենինականի շուկայում (1959), 4. Պալտաբը մեխեր պատրաստելիս (Բյուրական, 1945):



Տախտակ XV

Փոխադրամիջոցներ. 1. Օրանի սալ Ախալքալաքի Կարծախ գյուղում (1936), 2. Հոռ (շախմատ) կալից հարդ կրելու.



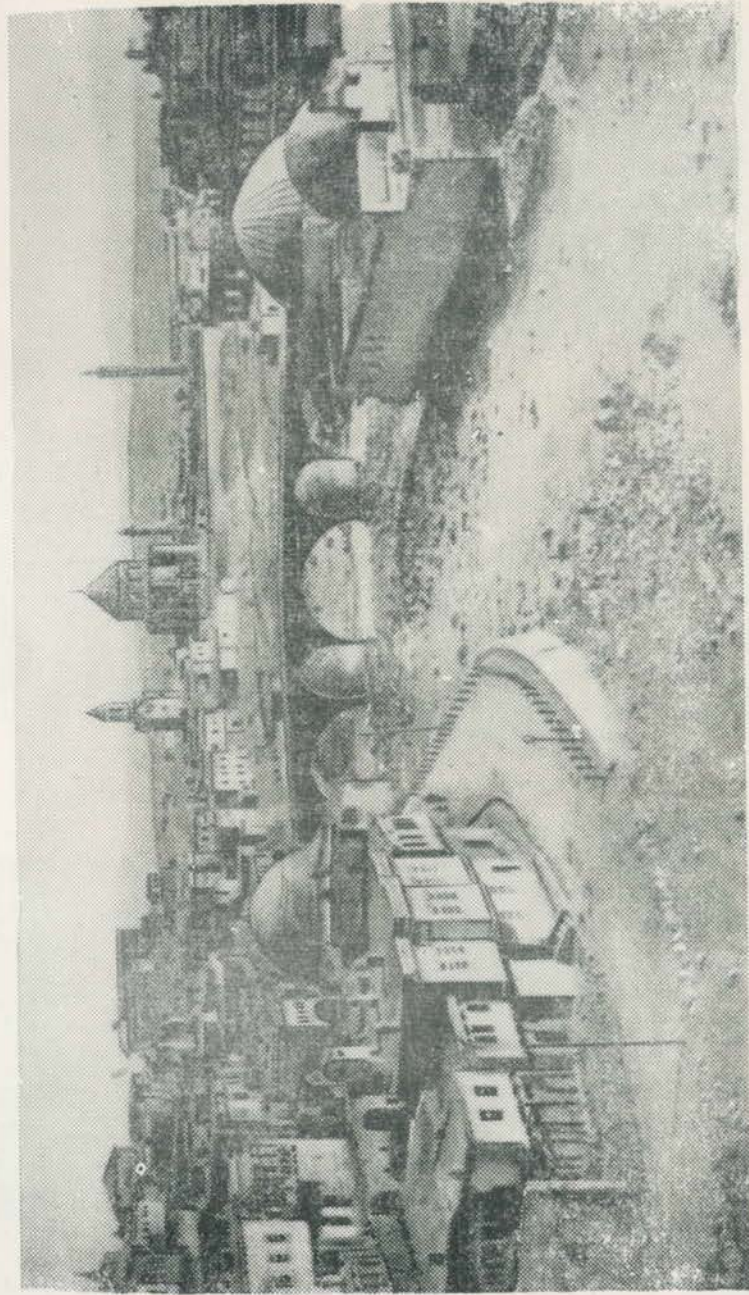
3. Կենգադային Ի աղ. դամա Ալտուրակ (1971):

Տախտակ XIV.

Փոխադրամիջոցներ. 1. Քառանիկ եղնասալ Բյուրականում (1965), 2. Ֆուրգոնով խոտ կրելը Ախուրյանի Ազատան գյուղում (1965), 3. Էշի սալյակ էջմիածնում (1958):



Տախտակ XVI. Գյուղական բնակավայր Աբեղյանախառտովում:

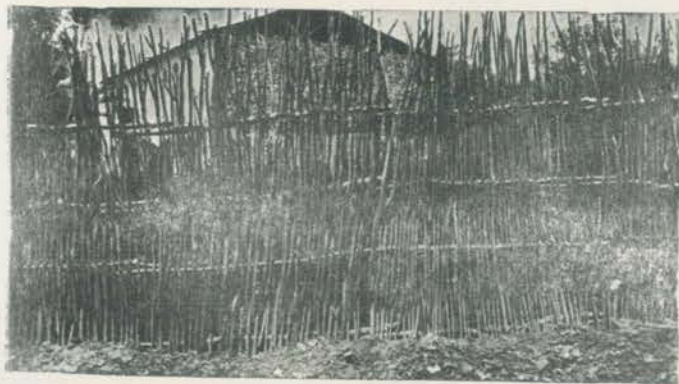


Տախտակ XVII. Կարա բաղաբեր:



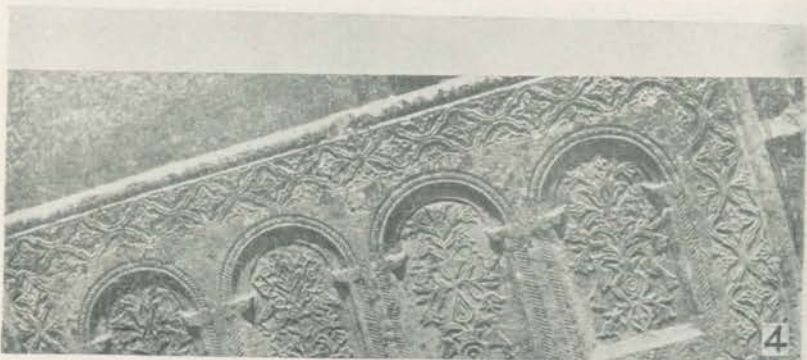
Տախտակ XVIII.

Շենքեր. 1. Վերին թաղիցի Ռադմի Աղեկյանի տունը, որտեղ 1927 թ. որոշ համանակ ապրել և աշխատել է ճարտարագետ Ք. Քորամանյանը, 2. Գոմի օդափ ներքին ճակատ Ապարանում (XX դ. առաջին կես). ավերակը լուսանկարված է 1965 թ., 3. Իսկ և ամբարը շորացնելու եղանակ Բյուրականում (1965):



Տախտակ XIX.

Ճիպոտահչուտ ցանկապատերի տարատեսակներ Արցախի Վարանդա գավառում:



Տախտակ XX.

Շիրմաքարեր. 1. Լենինական, 2. Լենինական, Պուրոզ Մուկուչի շիրմաքարը, կանգնեցված Ավ. Իսահակյանի կողմից, 3. Խնձորենակ, 4. Շուշի:



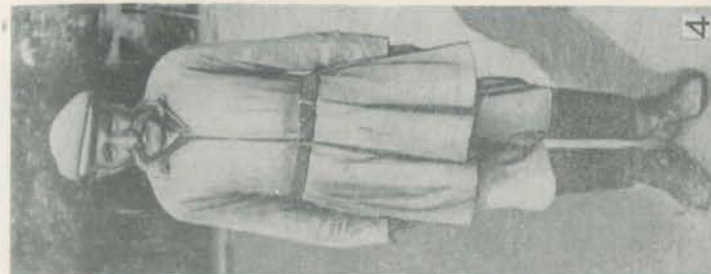
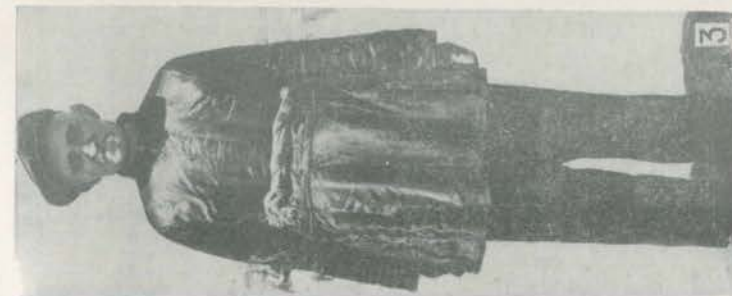
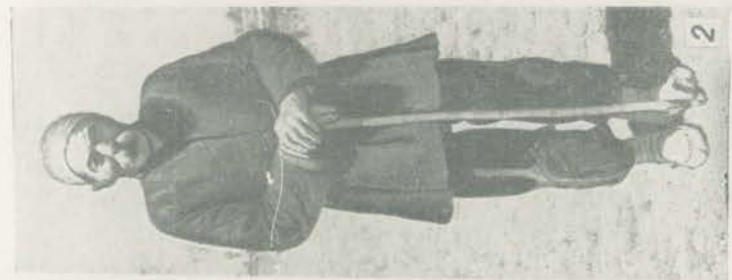
Տախտակ XXI.

Պղնձամանեքեր. 1. Զրի սափոր Արցախի գյուղերում, 2. Կովկաս-գույլ Համգաշի-մանում, 3. Դուլլ-պարոշ Արարկիրում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.), 4. Մածնի պարոշ Արարկիրում և Էջմիածնում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.):



Տախտակ XXII.

Հայկական տոնական տարազի ձևեր XIX դարում և XX դ. սկզբին. 1. Բարձր Հայքի կնոջ տարազ (Ախալցխայի փոփոխակ), 2. Սյունյաց կնոջ տարազ, 3. Վասպուրականի կնոջ տարազ, 4. Երևանի կնոջ տարազ, 5. Մասունցի տղայի տարազ, 6. Ջեյթունցու տարազ:



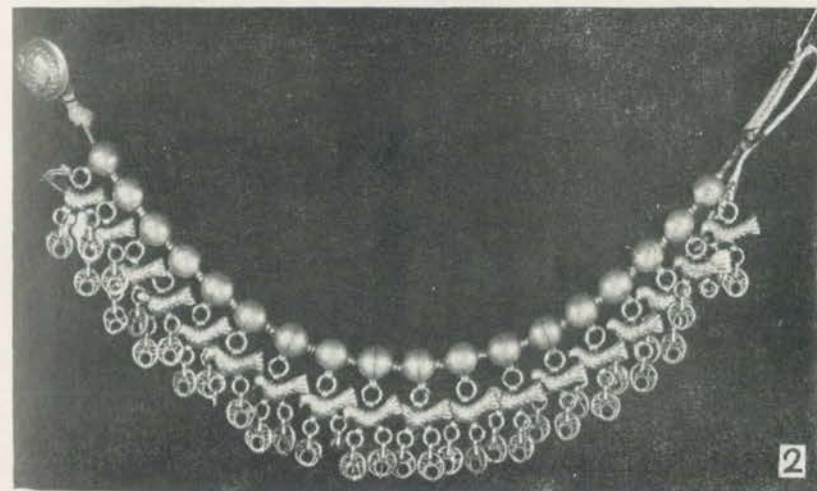
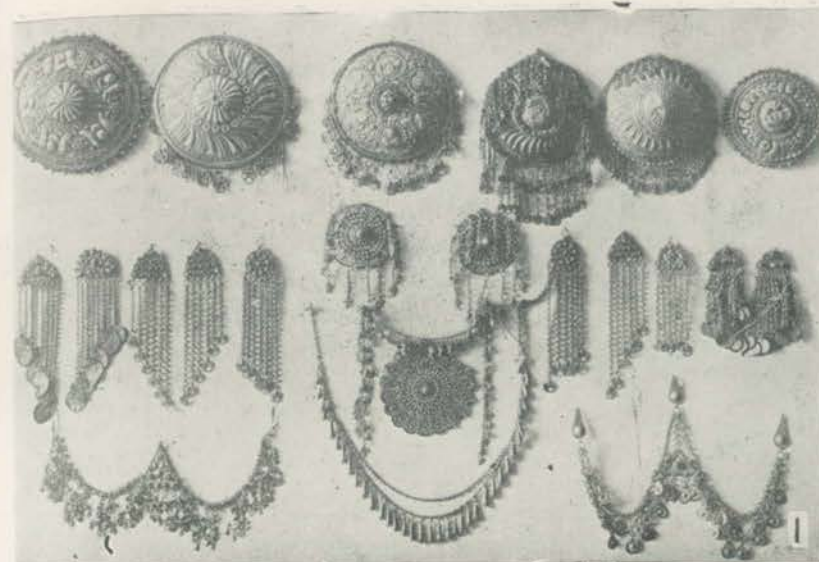
Տախտակ XXIII.

Տպանադիանց գրեհուներ. 1. Մարտունու շրջանի Մարտունի գյուղ, 2, 4. Մարտունու շրջանի Զուլաբար գյուղ, 3. Մարտունու շրջանի Վարդենիկ գյուղ



Տախտակ XXIV.

Կանացի զգեստներ. 1. Խնձարիճի, 2. Ալթախաթ, 3. Զորաբար, 4. Կարգենիկ:



Տախտակ XXV.

1. Կնոջ գլխի արծաթե թասիկներ, բունբազարգ կախիկներ, վզնոցներ և գլխակապերի զարդեր Արևմտահայաստանում, XIX դ., 2. Քոչնակերպ կախիկներով մանյակ XIX դ.:



Տախտակ XXVI.

Պերդաստանը Արարատյան հովտում, նահապետը ժառանգազրկում է գերդաստանի նետ կապերը խղած բուսանք, վերջինս կինը աղերսում է սկեզոջը՝ միջնորդվյալով նահապետի որոշումը բեկանելու համար:



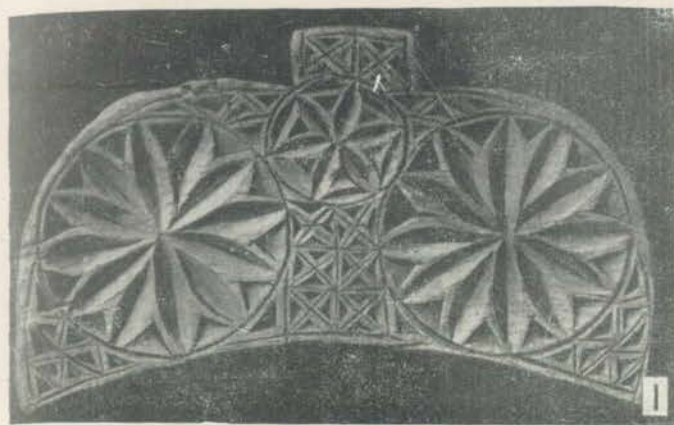
Տախտակ XXVII

Մի ազգաբախտով Արտաշատի շրջանի Շահումյան գյուղում, 1930 թ., Բարեկենդանի տոնակատարության ժամանակ:



Տախտակ XXVIII.

Վարդավաթի տոնակատարությունն ու զբոսանքը Մարտունու շրջանի
Վարդենիկ գյուղում, 1965 թ.:



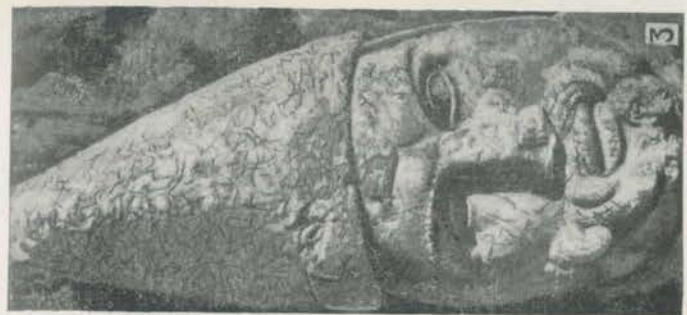
Տախտակ XXIX.

Գաղղաղանների՝ անասունները կարծեցյալ շարակնությունից ազատ պահելու
համար:



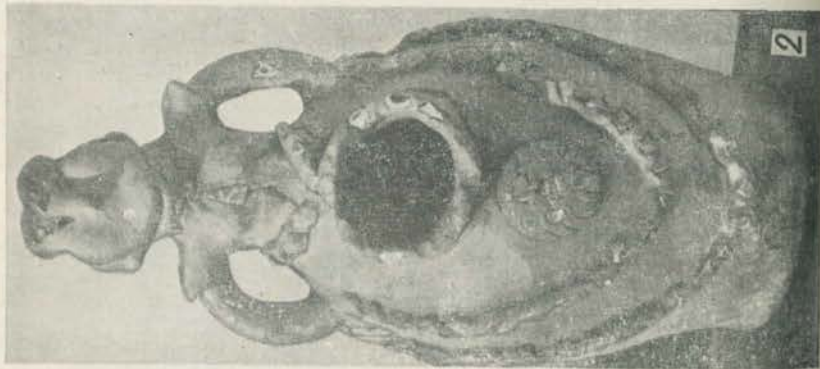
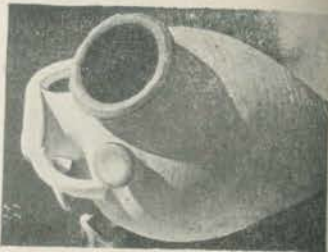
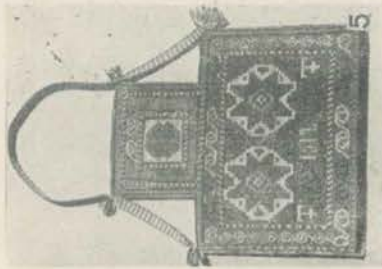
Տախտակ XXX.

1. Բնուիլյան մեհնող և հարուստին առնող աստվածություն Ակլատիզն ըստ ախալ-բալարցիների պատկերացման, 2. Անձրեարքի Նուրին-Պուրպատիկ, 3. Կանայք վարում են շորացած գետի հունը, որպեսզի անձրև գա (Վայոց ձոր):



Տախտակ XXXI.

Հայոց աստվածաբարոններ. 1. Հեթանկեա-Արատզնես (Վահագն), Արեւս, 2. Ազուլուն-Հեթոս-Միլբրա-Հեթնես 3. Ջեա-Փրոմազես (Արամազդ), 4. Անահիտ դիցուհի, 5. Լուսին աստծո զինարանդակ:



Տախտակ XXXII.

Ազատանները որդեա Անա-
հիտ զիցունու արձանները.
1. Աշտարակի, 2. Բամբու-
կաջատ, 3. Աշտարակի, 4.
Արտաշատ, 5. Շամշադին,
6. Անիական

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

«ԱՂՅՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ»
ՆԵՐԱԾԱԿԱՆԻ ՎԵՐԱՔԵՐՅԱԼ

Աղբյուրներ

- Ա. Բ., *Ընտանեկան կյանք և բարոյականություն [Վարանդա] («Ազգագրական հանդես», II գիրք)*:
 Արավյան Խաչատուր, *Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. IV*, Երևան, 1947:
 Արավյան Խաչատուր, *Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. X*, Երևան, 1961:
 Արեանհամ կաթողիկոսի Կրեոսցույ, *Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870*:
 Ազարանզեղայ Պատմութիւն, *Թիֆլիս, 1882*:
 Արարեզյան Լ. *Ստատիստիքական տեղեկություններ [Շուշու ամբողջ գավառի մասին], («Ազգագրական հանդես», II գիրք)*:
 Ալլանվերդյան Հ. Հ., *Ռւնիա կամ Զեյթուն, լեռնային ավան ի Կիլիկիա. նկարագիր տեղական, կենսական, բանասիրական և լեզվաբանական, Կ. Պոլիս, 1884*:
«Ազգագրական հանդես», խմբագրութեամբ Ե. Լալայանի, I—XXVI գրքեր, Թիֆլիս, 1896—1917:
 Անառայաններ Հրաչյա և Արմենունի, *Հավաքածո պոլսահայ ուսմական անգիր գրականության («Ազգագրական հանդես», IX գիրք)*:
 Առաքել Վաղապետի Գաւիթեցույ, *Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896*:
 Արիստակես Լաստիվերտցի, *Պատմութիւն Արիստակեսայ վարդապետի Լաստիվերտցույ, Թիֆլիս, 1912*:
 Բարայան Լ. *Պարսկաստանի կրակապաշտները («Ազգագրական հանդես», XVIII գիրք)*:
 Բարսեղյան-Մելիքյան Արտաշես, *Ազգագրական և բանահայտական անտիպ նյութեր (Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ու Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահայտության բաժնի արխիվներ)*:
 Բենս (Սահակ Մովսիսյան), *Բուլանըիս կամ Հարք գավառ («Ազգագրական հանդես», V—VI, գրքեր և առանձին հրատարակություն)*:
 Բժշկյան Մինաս, *Ճեմարան գիտելիաց որ է համառոտ տեղեկութիւն հարկաւոր գիտութեանց, ազատական արուեստից: Ի պէտս ուսումնասիր մանկանց ի հայր Մինաս վարդապետէ Բժշկեան Տրապիզոնցույ, շաշակերտութենէ ամենապատիւ ըն. մեծին Մխիթարայ, Վենետիկ, 1815, էջ 239—278*:
 Բժշկյան Մինաս, *Հմտութիւն մանկանց ի պէտս աղնուազարմ Տիրան մանկան Աղեքսանեան ի հայր Մինաս վարդապետէ Բժշկեան ի Մխիթարեան միաբանութենէ, բաժանեալ ի շորս մասունս, ի Վենետիկ, 1818, էջ 56—57, 70—96*:
 Բժշկյան Մինաս, *Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Անա ծով ստորագրեալ տեան հ.*

Մինաս վարդապետի Բժշկան Տրապիզոնցույ ի Մխիթարեան միաբանութենէ, ի Վենետիկ, 1819, էջ 58—148:

Բժշկան Մինաս, Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան և յայլ կողմանս բնակեալոս ի հալկազանց սրիելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին, ի Վենետիկ, 1830, էջ 96—97, 121—133, 156, 178—181, 195, 227, 244 ևն:

Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք հարցմանց... Գրիգորի Տաքևացոյն, Կ. Պոլիս, 1729:

Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմեռան հատոր... Գրիգորի Տաքևացոյն, Կ. Պոլիս, 1730:

Գրիգոր Տաքևացի, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր... Գրիգորի Տաքևացոյն, Կ. Պոլիս, 1741:

Եզնկայ վարդապետի Կողբացայ Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879:

Եղիշէի Պատմութիւն վարդանանց ըստ Անձևացեացն օրինակի, Թիֆլիս, 1912:

Զաֆաբեյ Արևիստացի Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1870:

Զաֆաբեյ Ազուլեցու Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:

Թաղիաղյան, Ճանապարհորդութիւն Մեսրոպրայ Դ. Թաղիղեանց վ. Ա. Սարկապի սրբոյ էջմիածնի ի Հայ, հ. առաջին, ի Կալկաթա, 1847:

Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

Խրիմյան Մ., Պապիկ և Թոռնիկ, գրեց Հայոց Հայրիկ, գլուխական ժողովրդի թոռնիկներու համար, էջմիածին, 1894:

Կալինկեցի, Պետրոս վարդապետ Կալճոկեցի, Ասիական ճանապարհորդութիւն ի հայրենիս, Կ. Պոլիս, 1881:

Կիրակոս Դանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961:

Հակոբյան Հովհ. Ուղեգրութիւններ, հ. Ա, ժգ-ժդ դար (1253—1582), Երևան, 1932: [Կլորոպացի ճանապարհորդների հաղորդումները հայերի մասին], էջ 16—214, 255—460:

Հերոս պատմիչ Թաթարաց, Վենետիկ, 1842:

Հ. Վ., Տղարբք և կնոնք [Վարանդա] (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», II գիրք) Դազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, Տիֆլիս, 1904:

Ճանիկյան Հ. Կ., Հնութիւնք Ակնա, Թիֆլիս, 1895:

Ճուլարոյան Ս., Առածք ազգայինք. խմբագրաց հ. Սիմոն վ. Ճուլարոյան, Վենետիկ, 1880:

Մատթեոս Ուռնայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898:

Մալխասյան Հովհ., Հայ գեղջուկի արումը («Ազգագրական հանդես», III և IV գրքեր):

Միքայիլ Մաճուկ Կ., Նկարագրական ուղևորութիւն 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 Գատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880:

Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, Երևան, 1940:

Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացոյ, Փարիզ, 1860:

Մուրադյանց Հ. [ակոր], Համշենցի հայեր. ազգագրական նյութեր (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», IV—VI գրքեր):

Յակոբ Կարեցի, Տեղագիր Վերին Հայոց, յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշապատ, 1903:

Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:

Յովհան Մանդակունի, Տեառն Յովհաննու Մանդակունու հայոց հայրապետի Ճառք, Երկրորդ տպագրութիւն, ի Վենետիկ, յամի 1860:

Հովհաննու Կարողիկոսի Գրախանակերտցոյ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912:

Նազարյանց Հովհաննես, Նախապաշարմունք, հ. I, Տիֆլիս, 1878:

Նազարյանց Հովհաննես, Անկեղոտներ, հ. I, Տիֆլիս, 1876, հ. II, 1877:

Նժդեհյանց Գրիգորիս, Ալաշկերտի բանավոր գրականութիւն («Ազգագրական հանդես», V—VII, IX, XI—XIII, XV—XVIII գրքեր):

Շահազիզ Երվանդ, Նոր նախիջևանը և նոր նախիջևանցիք («Ազգագրական հանդես», VII—IX գրքեր):

Շերեկց Գեորգ Գ., Վանա սաղ, հավաքածուք Վասպուրականի ժողովրդական երգերի, հեքիաթների, առածների և հանելուկների (տեղական բարբառով), առաջին մաս, Թիֆլիս, 1885, երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899:

Պրոկոպիոս Կեսարացի, Բյուզանդական աղբյուրներ. Ա. Պրոկոպիոս Կեսարացի, Թարգմանութիւն Հրաշ Բարթիկյանի, Երևան, 1967:

Սարգսյանց վ. Արիստակես, Պանդուխտ վանքին, նամակներ, երգեր, առածներ, առեղծվածներ, Կ. Պոլիս, 1875:

Սեղբակյան Արիստակես վ., Քնար մշեցվոց և վանեցվոց, Վաղարշապատ, 1874:

Սիմէօն Երեւանցի, Զամբ գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայկի և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873:

Ստեփաննոսի Տարօնցոյ Ասողկան «Պատմութիւն տիեզերական», ՍՊԲ, 1885:

Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիսեաց, Թիֆլիս, 1911:

Սուրարոն, Քաղցե-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:

Տակիստս Կ., Քաղցե և լատիններենից Թարգմանեց Պ. Ստոնիկյան, Երևան, 1941:

Տեր-Աղեֆսանդրյան Գեորգ, Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, մասն Ա, Բանաստեղծութիւն, Թիֆլիս, 1886:

Տեր-Հովհաննիսյան Հ., Հիվանդութիւն և բժշկութիւն («Ազգագրական հանդես», II գիրք):

Տեր-Ղազարյանց Ղ., [Վարանդացի] տնտեսական դրութիւն, երկրագործութիւն, ագրիգործութիւն, անասնապահութիւն, շերամապահութիւն, մեղվաբուծութիւն, ձկնորսութիւն, որսորդութիւն, արհեստներ, գործարանական արդունաբերութիւն, առևտուրը գավառում («Ազգագրական հանդես», II գիրք):

Տեր-Միհնատյան Վահան, Անգիր դպրութիւն և առակք, հատոր առաջին, Կ. Պոլիս, 1893, հ. Բ, 1893:

Տեր-Սարգսեանց Երեմիա (Տեվկանց), Տոհմային հիշատակարան, գիրք ա և բ, Վարաք, 1881 (Մատենադարան, № 4184 ձեռագիր):

Ուխտաբեւ Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

Փալատոս Բուզանդ, Մատենագրութիւն նախնեաց, Փալատոսի Բուզանդացոյ Պատ-

մութիւն հայոց ի շորս դպրութիւնս, ի Վենետիկ, 1832. տե՛ս նաև նույնի աշխարհաբար թարգմանութիւնը, 1947:

Քաբբերուհի, Հայկական սովորութիւններ («Փորձ» ամսագիր, 1879, № 10, 1881, № 5—6, «Ազգագրական հանդես», VII—IX գրքերը):

Քսենոփոն, Անարասիս, թարգմանութիւնը Սիմոն Կրկյաշարյանի, Երևան, 1970: (տե՛ս նաև Հակ. Մանանդյանի «Քսենական տեսութիւն հայ ժողովրդի պատմության» Ա հատորի հավելվածը, ուր զետեղված են Քսենոփոնի «Անարասիս-ից և Կիտրոպեդիա»-ից հայերին վերաբերող հատվածները թարգմանութիւնները):

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, Եղան պաշտամունքը («Ազգագրական հանդես», XVIII գիրք):

Բդոյան Վ. Հ., Ազգագրութիւն [խորհրդահայ ազգագրութիւն հիսնամյակը] («Հայագիտութիւնը 50 տարում», պրակ առաջին, Երևան, 1971):

Բդոյան Վ. Հ., Գարեգին Սրվանձտյանը որպէս ազգագրագետ («Էջմիածին», 1946, № 1): Հայկական ՍՍՀ պետական պատմական թանգարանը («Էջմիածին», 1947, № 7—8):

Թաղիաղյան Մ., Դիցաբանութիւն արար Մեսրոպը Դավթյան Թաղիաղյանց սարկավագ արտ էջմիածնի, Կալկաթա, 1830:

Թառայանց Ս., Հայ ժողովրդի արհեստագործութիւնը. գյուղական ընտանիքի արհեստագործութիւնը. վարպետի արհեստագործութիւնը. վարձկան արհեստավոր. գումարատեր արհեստավոր. համքարութիւնը («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 սասցեալ ի փոյթ յորդորանաց՝ լընտելութիւն սիրոյ ազգի, և ի զգուշութիւն նորին ընդդիմակցած ախտիցն հակառակաց..., Վենետիկ, 1815, էջ 29—30:

Իփեկյան Գ., Քավոր («Ազգագրական հանդես», XXIV գիրք):

Լալայան Երվանդ, Կոտայք. հաշվետվութիւն («Տեղեկագիր գիտութիւն և արվեստի», Երևան, 1927, № 2):

Լիսիցյան Ստ., Պատմական ակնարկ (թանգարանի ստեղծման մասին) (Պատմ. պետ. թանգարանի արխիվ, № 97):

Խալաթյանց Գր., Մրազիր հայ ազգագրութիւն և ազգային իրավաբանական սովորութիւններ, Մոսկվա, 1887:

Խրիմյան Մ., Դրախտի ընտանիք, երկասիրյաց Խրիմյան Հայրիկ ի պետս հայոց ընտանյաց..., Կ. Պոլիս, 1876:

Կոստանյան Կարապետ, Պոռուգ և սուլայր («Ազգագրական հանդես», XIII գիրք):

Հացունի Վարդան վ., Ճաշեր և խնճուղ հին Հայաստանի մեջ, Վենետիկ, 1912:

Հացունի Վարդան վ., Դաստիարակութիւնն հին հայոց քով, Վենետիկ, 1923:

Հացունի Վարդան վ., Պատմութիւն հայ հին տարազին, Վենետիկ, 1923:

Հացունի Վարդան վ., Հայոհին պատմութիւն առջև, Վենետիկ, 1936:

Ղլտեյան Արսեն, Հայ հին իրավունքը. առաջարան. հայկական ընտանիքի կազմակերպութիւնը. հայկական տանտիրութիւնը. հայկական տանտիրութիւն աշխարհիկ և հոգեւոր տարբերը. օտարի միջոցով իր սեփական կնոջից ծառանգ հարուցանելու սովորութիւնը. տնփեսայութիւն, որդեգրութիւն. ամուսնական իրավունք. ամուսնութիւնն ու հայոց եկեղեցին. հայերի միակին լինելն ու բազմակնութիւն սովորութիւնը. առեանգման միջոցով ամուսնութիւն. գնման միջոցով և դասակարգային ամուսնութիւն. ազգակցութիւն և խնամիրութիւն. ընտանիքի մեջ ամուսինների իրավական դիրքը. կուսութիւն. մանկահասակների նշանադրութիւն և ամուսնութիւն («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIV գրքեր):

Անանդյան Հակոբ, Ֆեոդալիզմը Հին Հայաստանում, Երևան, 1934:

Մելիք-Փաշայան Կ., Երվանդ Լալայան (ՊԲՀ, 1964, № 3), նույնի՝ Ստեփան Լիսիցյան, (ՊԲՀ, 1965, № 4). Սահակ Մովսիսյան-Քենսն (ՊԲՀ, 1968, № 2). Սովետահայ ազգագրութիւն անցած ուղին («Լրաբեր», 1968, № 11):

Սամուելյան Խաչիկ, Արլան վրեժ և փրկանք («Ազգագրական հանդես», X գիրք). նույնի՝ Հին հայոց իրավունքը և նրա հետազոտութիւն մեթոդը («Ազգ. հանդես», XI գիրք). Առեանգմամբ և գնմամբ ամուսնութիւն («Ազգագրական հանդես», XII գիրք). Հայ ընտանեկան պաշտամունք («Ազգագրական հանդես», XIII—XIV գրքեր). Հայոց ծառանգական իրավունքը (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», XV—XVI գրքեր). Մայրական իրավունքը («Ազգագրական հանդես», XVII, XXI գրքեր). Ֆոլկլորի միջազգային դաշնակցութիւն («Ազգագրական հանդես», XXI գիրք). Սիմբոլը հայ սովորութիւններում («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIII գրքեր):

Վարդումյան Պ. Ս., Ազգագրութիւն [հայ ազգագրութիւնը խորհրդային շրջանում] (ՊԲՀ, 1970, № 4):

Փափազյան Վ., Հայ բողաներ (ազգագրական ուսումնասիրութիւն), («Ազգագրական հանդես», III—IV գրքեր):

Քալանթար Ա., Կաթնային արդուներ («Ազգագրական հանդես», IV գիրք):

Օդարաշչյան Ա., Խաչիկ Սամուելյանը ազգագրագետ («Տեղեկագիր» հաս. գիտ., № 11, 1958):

«ՏԵՏԵՍԱԿԱՆ ԿԵՆՅԱԿ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Արքանամ Կարոյիկոսի Կրեւացոյ Պատմութիւն անցիցն իւրոց և նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:

Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882:

Առաքել Վարդապետի Դարիժեցոյ Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896:

Արխտակես Լաստիվերոցի, Պատմութիւն Արխտակեսայ վ. Լաստիվերոցոյ, Թիֆլիս, 1912:

Բդոյան Վ., Հայ ժողովրդական խաղեր, I, Երևան, 1963:

Գիրք վաստակոց, Վենետիկ, 1877:

Եզնկայ Վարդապետի Կողբացոյ Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879:

Եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912:
 Նիբրեմ, Սրբոյն Նիբրեմի Մատենագրութիւնը, հ. IV, Վենետիկ, 1836:
 Զաւարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870:
 Էջեր հայ միջնադարյան զեղարվեստական 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:
 Կաստանյան Կարապետ, Վիմական տարեգիր, ՍՊԲ, 1913:
 Ղազարայ Փարպեցայ Պատմութիւն Հայոց, Տիֆլիս, 1904:
 Մանր ժամանակագրություններ, II, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956:
 Մատթէոս Ուռնայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898:
 Միխիլար Գոշ, Առակներ, Երևան, 1951:
 Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1940:
 Մովսէս Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ, Փարիզ, 1860:
 Յակոբ Կարենցի, Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշապատ, 1903:
 Յովհաննու Կարողիկոսի Գրասխանակերտցայ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912:
 Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
 Յովհան Մանդակունի, Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ ճառք, Վենետիկ, 1860:
 Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսէսի Շնորհալւոյ, Երուսաղեմ, 1871:
 Սիմէօն Երեւանցի, Զամբո գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873:
 Ստեփաննոսի Տարօնեցայ Առողկան, Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885:
 Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1911:
 Ստարբոն, Քաղեց և թարգմանեց Հր. Աճառյան, Երևան, 1940:
 Մրապյան Արմենունի, Հովհաննէս Երզնկացի, Երևան, 1958:
 Փաւստոսի Բուզանդացայ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832:
 Քանեղոն, Անարասիս..., Երևան, 1970:

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Ֆ., Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1948:
 Լենին Վ. Ի., Երկեր, հ. 3, Երևան, 1947:
 Ալիշան, Շիրակ. տեղագրություն պատկերացույց. հավաքյաց հ. Ղևոնդ վ. Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1881:
 Բդոյան Վ., Շարացան սիստեմը Վանա լճի ավազանում (ՊԲՀ, 1964, № 1):
 Ղափանցյան Գր., Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940:
 Ռեկլայ Էլիզե, Ռուսական Հայաստան կամ Արարսի ավազանը, Ուրմիա լիճ և Առաջավոր Ասիա, Վաղարշապատ, 1890:
 Սարգսյան Ս. Հ., Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Երևան, 1967:

Արտյոնյան Ն. Վ., 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-Бекоев Л., Армянский этнограф-археолог (Եր. Լայալանի գործունեությունը 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» ԳԼԽ ԸԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Արովյան Խ., Երկեր, հ. X, Երևան, 1961:
 Արքանամ Կարողիկոսի Կրեացույ Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:
 Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882:
 Առաքել Գավրիթեցի, Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Գաւրիթեցույ, Վաղարշապատ, 1896:
 Արիստակեայ վ. Լասիվերտցայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912:
 Եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912:
 Զաւարեայ Ազուլեցու Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:
 Զաւարեայ Սարկաւազի 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 մանրակարգություն, Երևան, 1967:
 Պետագրեր Մաշտոցի անվան մատենադարանի, №№ 184, 198, 206, 349, 3722, 5472:
 Ղազարայ Փարպեցայ Պատմութիւն հայոց, Տիֆլիս, 1904:
 Մովսէս Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ, Փարիզ, 1860:
 Յակոբ Կարենցի, Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշապատ, 1903:
 Յովհաննու Գարդիի Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊԲ, 1891:
 Յովհաննու Կարողիկոսի Գրասխանակերտցայ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912:
 Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
 Յովհաննու Մանդակունւոյ ճառք, Վենետիկ, 1860:
 Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք Ներսիսի Շնորհալւոյ, Երուսաղեմ, 1871:
 Սերբոս, Պատմութիւն Սերբոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլին, Թիֆլիս, 1912:
 Սիմէօն Երեւանցի, Զամբո, Վաղարշապատ, 1873:
 Ստեփաննոսի Տարօնեցայ Առողկան Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885:

Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1911:
Մրայլան Արմենուհի, Հովհաննէս Երզնկացի, Երևան, 1958:
Ուխտանէլ Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Ա և Բ, Վաղարշապատ, 1871:
Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832:

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Առաքելյան Բարկեհ, Քաղաքները և արհեստները, հ. Ա, 1958, հ. Բ, 1864, Երևան:
Արահամյան Վ. Ա., Հայ համաբարոյթյունները Անդրկովկասի քաղաքներում, Երևան, 1971:
Քոռամանյան Քոռոս, Նյութեր հայկական ճարտարապետության, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Բ, 1948:
Պատրիկ Առաքել, Հայկական տարազ, հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, Երևան, 1967:
Վաղանյան Սողոմոն, Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետություն, Երևան, 1959:
Ахвердов Ю. Ф., Тифлиские амкары, Тифлис, 1883.
Егизаров С. А., Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. II, городские цехи. Организация, внутреннее управление Закавказских амкаров. Казань, 1891.
Март Н. Я., Ани, Москва, 1934.
Пиотровский Б. Б., Ванское царство, Москва, 1959.

«ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵՆՅԱԿ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Արահամ կաթողիկոսի Կրեոագոյ, Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:
Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882:
«Ազգագրական հանդես», I, V:
Առաքել Դավրիժցի, Պատմութիւն Առաքել վ. Դավրիժցոյ, Վաղարշապատ, 1896:
Արխատակեայ վ. Լաստիվերոցոյ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912:
Անտարան ըստ Ղուկասու, գլ. ժր, 42—45:
Բոյսյան Վ., Հարսանեկան ծեփերի ու սովորութիւնների նկարագիր, գրանցված 14-րդ դարում («Բանբեր Մատենագարանի», 1956, № 3):
Բոյսյան Վ., Խաղեր, I, Երևան, 1963:
Բենսե, Բուլանքիս կամ Հարթ գավառ («Ազգագրական հանդես», V գիրք):
Եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Թիֆլիս, 1912:
Զաքարիա Ազուկեցու Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:
Զաքարեայ Սարկիսազի Պատմագրութիւն, հ. Բ, Վաղարշապատ, 1870:
Էջեռ հայ միջնադարյան արձակից, խմբագրութեամբ և առաջարկով Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1957:
Թովմա Արծունի, Պատմութիւն տանն Արծունեաց, Թիֆլիս, 1917:
Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961:
Լալայան Ե., Զավախք («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):
Լեազրե, «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-Գար», 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:
Կալվածագրեւ, պրակ I, կազմեց Հար. Աբրահամյան, Երևան, 1941:
Կանոնագիրք հայոց, հ. Ա, աշխատասիրութեամբ՝ Վազգեն Հակոբյանի, Երևան, 1964:
Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961:
Կոն. Ն. Ա., Հին Հոնաստանի լեզուներն ու առասպելները, Երևան, 1956,
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. III, կազմեց Ա. Մ. Նազիրյան, Երևան, 1962:
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. II, կազմեց Ա. Մ. Նազիրյան, Երևան, 1959:
Հովսեփյան Գ., Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսութեան, Թիֆլիս, 1893:
Վազարայ Փառպեցոյ Պատմութիւն հայոց, Տիֆլիս, 1904:
Միւրախոյան Մ. Կ., Նկարագրական ուղևորութիւն, Կ. Պոլիս, 1885:
Միւրախ Գոշ, Առակներ, Երևան, 1951:
Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, գիրք Բ, գլ. Ծ:
Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից, Փարիզ, 1860:
Յովհաննու Դաղբիլի, Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊՔ, 1891:
Յովհաննու կաթ. Դասխանակերտոյ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912:
Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
Յովհաննու Մանդակունոյ ճառք, Վենետիկ, 1860:
Պելլերյան Ա. Կ., Գեղջկական հարսանիք ի Հայաստան, Կ. Պոլիս, 1870:
Պոկոպիսու Կեսարացի, Բյուզ. աղբյուրներ, Երևան, 1967:
Սասնա Մոեւ, հ. Ա, Երևան, 1936:
Սերէտ, Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1912:
Սիմէոն Երեւանցի, Համբո, Վաղարշապատ, 1873:
Սմբատ Սպարապետ (Գունդատար), Դատաստանագիրք, հողված ՃԶ:
Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊՔ, 1885:
Ստեփաննոս Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911:
Մովսէսյան Գ., Գրոց ու բրոց..., Կ. Պոլիս, 1874:
Ուխտանէլ Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Ա, Վաղարշապատ, 1871:
Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832:
Свадебные обряды у ахалцихских армян («Этнографическое обозрение», 1889, № 1).

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Գ., Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1948:

Արդյան Ա. Գ., Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջնա-
դարյան օրենքներում (ՊԲՀ, 1964, № 3):
Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881:
Անառյան Հ., Անձնատեսիների բառարան, Ա, Երևան, 1942:
Անառյան Հ., Արմատական բառարան, Բ, Գ հատորներ:
Բրդյան Վ., Կոլտնտեսային ընտանեկան հարաբերությունները («Տեղեկագիր» հաս-
գիրտ., Երևան, 1956, № 7):
Ինճիկյան Ղ., Հնախոսություն..., հ. Բ, Վենետիկ, 1835:
Իփեկյան Գ., Քաղաք («Ազգագրական հանդես», XXIV գիրք):
Լալայան Ե., Միտական կարգերը հայոց մեջ, Ա պրակ, Թիֆլիս, 1913:
Կանանյանց Սոփիան, Մերձամուսուլմանը և բազմակուսուլմանը քրիստոնյա Հա-
յաստանում («Արարատ», 1917, № 8):
Հակոբյան Ա. Ե., Սոցիալական հարաբերությունների արտացոլումը «Կանոնագիրք
հայոց»-ում), ՊԲՀ, 1966, № 4):
Մանանդյան Հակոբ, Տիրաբն Բ և Հոռոմ, Երևան, 1940:
Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. III, Երևան, 1941:
Վարդումյան Գ., Կարապետյան Է., Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և
ընտանեկան կենցաղը, Երևան, 1963:
Боян 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 (ՊԲՀ 1965,
№ 2).
Косвен М. О., Этнография и история Кавказа, Москва, 1961.
Лисициан Србуи, Старинные пляски и театральные представления армян-
ского народа. т. I. Ереван, 1958.

«ՀՈՂՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Ագաբանգեղայ Պատմություն, Թիֆլիս, 1882:
«Ազգագրական հանդես», I—XXVI գրքեր:
Անանիայի Շիրակացու Մնացորդ բանից, ՍՊԲ, 1877:
Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն և սոմար, Երևան, 1940:
Առաֆել վ. Դավրիժեցի, Պատմություն, Վաղարշապատ, 1896:
Արխանակյայ վ. Լաստիվերցույ Պատմություն, Թիֆլիս, 1912:
«Բազմավեպ», հանդես, 1883:
Եզեկայ վ. Կողոսացու Եղծ աղանգոց, Կ. Պոլիս, 1879:
Զաֆարիա Ագուլեցու Օրագրությունը, Երևան, 1938:
Զաֆաբեյ Սարկապի Պատմագրություն, Վաղարշապատ, 1870:
Թովմա Արժունի, Պատմություն տանն Արժունեաց, Թիֆլիս, 1917:
Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, Երևան, 1961:
Կուն Ն. Ա., Հին Հունաստանի լեզուներն ու առասպելները, Երևան, 1956:
Հովսեփյան Գ., Փշրանքեր ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892:
Ղազարայ Փարպեցույ Պատմություն հայոց, Տիֆլիս, 1904:
Մխիթար Գոշ, Առականը, Երևան, 1951:
Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1940:

Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, Փարիզ, 1860:
Յովվան Մամիկոնեան, Պատմություն Տարսնոյ, Երևան, 1941:
Յովվան Մանդակունի, Ճառք, Վենետիկ, 1860:
Կերսիսի Շնորհալույ Հնգհանրական թուղթք, Երուսաղեմ, 1871:
Շերեկե Գեորգ Գ., Վանա սազ, Ա, Թիֆլիս, 1885:
Պոռչյան Պերե, Հացի խնդիր:
Սասնա ծառ, հ. Բ, I մաս, Երևան, 1951:
Ստեփաննա Օրբելեան, Պատմություն նահանգին Միտական, Թիֆլիս, 1911:
Ստրաբոն. Քաղեց և թարգմանեց Հ. Անառյան, Երևան, 1940:
Սրվանձույանց Գ. վ., Գրոց ու բրոց..., Կ. Պոլիս, 1874:
Ուխտանես Եպիսկոպոս, Պատմություն հայոց, Վաղարշապատ, 1871:
Փատոս Բուզանդ, Պատմություն հայոց, Վենետիկ, 1832:

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ֆ. Էնգելս, Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախ-
ճանը (Կ. Մարքս և Ֆ. Էնգելս, Ընտիր երկեր Երկու հատորում, հ. II, Եր-
վան, 1950):
Աբելյան Մ., Ազգային վեպը («Մուրճ», 1890, № 1):
Աբելյան Մ., Երկեր, Ա, Երևան, 1966:
Աբելյան Մ., Վիշապներ կողմած կոթողներն իրրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու ար-
ձաններ, Երևան, 1941:
Ալիշան Ղևոնդ, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895:
Ալիշան Ղևոնդ, Այրարատ, Վենետիկ, 1890:
Անառյան Հր., Անձնատեսիների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Ե, 1962:
Առաֆելյան Ա. Գ., Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն,
հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 52—92:
Ավդալբեգյան Թ., Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, և Հայագիտական հետազո-
տություններ, Երևան, 1969:
Բարսեղյան Լ., Ուշ բրոնզե էպոխայի մի բանի նորահայտ պաշտամունքային հու-
արձաններ (ՊԲՀ, 1962, № 3):
Բրդյան Վ., Երկրագործական պաշտամունքի մի բանի հետքեր հայերի մեջ, Երե-
վան, 1950:
Բրդյան Վ., Հայ ժողովրդական խաղեր, I, Երևան, 1963:
Բրդյան Վ., Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972:
Գարագաշյան Ա. Մ., Քննական պատմություն հայոց, Ա, Թիֆլիս, 1895:
Գեղբե Չեռեխուս, Հետազոտություն հայ դիցարանության, Վենետիկ, 1897:
Գրիգորյան Գրիգոր Ա., Հայ ժողովրդական բանահյուսություն, Երևան, 1967:
Կոստանյան Կ., Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879:
Կափանցյան Գր., Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940:
Կաֆայարյան Կ. Գ., Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հե-
թանոսական մեհյանի մասին (ՊԲՀ, 1966, № 2):
Մելիք-Փաշայան Կ., Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963:
Մելիք-Օհանջանյան Կ. Մ., Միթրա-Միհրի արքայականներն 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. 1, Երևան, 1948):

Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931,

Սարգսյան Բ., Ազաթանգեղոս 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 («кинемография»), Изд-во «Искусство», 1940.

Народы Кавказа, т. II, Москва, 1962, стр. 551—601.

Тревел 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 Կրեաացի 6, 68, 265, 269, 271, 272

Աբրահամյան Հ. 273

Աբրահամյան Վ. Ա. 57, 272

Ազաթանգեղոս 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

Աբարեգյան Լ. 25, 265

Աթանաս Աղեֆանդրիացի 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

Աղեկյան Ռազմիկ 250

Անաոյան Արմենուհի 25, 265

Անաոյան Հր. 25, 124, 160, 220, 265, 267, 270, 274, 275

Այվազ 120

Անանիա Շիրակացի 207, 226, 274

Անթառամ 19

Անշիովելլո Ջիովան Մարիա 10

Անտիոխոս Առաչին 117, 227

Անտոնիոս զորավար 51, 218

Աշոտ արքա 177

Աշոտ իշխան 173

Աշոտ Շահնշահ 156

Առաֆել Դավրիժեցի 6, 34, 43, 63, 69, 70, 88, 120, 135, 156, 265, 269, 271, 272, 274

Առաֆելյան Ա. Գ. 275

Առաֆելյան Բաբկեն 57, 272

Ասողիկ, տե՛ս Ստեփաննոս Տարոնեցի Ասուղ 223

Ասուրի զորավար 198

Ավդալբեգյան Թ. 228, 275

Ատրպետ 268

Արիստակես Լաստիվեցի 6, 33, 89, 98, 119, 156, 265, 269, 271, 272, 274

Արմոզ 160

Արշակ Առաչին 217

Արշակ Երկրորդ 70, 135, 159, 173, 174, 208, 210

Արտաշես Առաչին 33, 53, 217, 221, 222

Արտաշես Երկրորդ 216, 223, 230, 232

Արտաշիր բագավոր 206

Արտավազ բագավոր 51

Բարսյան Լ. 265

Բագամ 160

Բախշենց Հայրապետ 156

Բարբառո Ջոզեֆա 10

Բարթիկյան Հր. 267

Բարսեղ Կեսարացի 159

Բարսեղյան Լ. 275

Բարսեղյան-Մելիփյան Արտ. 26, 27, 265

Բդոյան Վ. 268, 269, 270, 272, 274, 275

Բենես (Սահակ Մովսիսյան) 25, 145, 265, 269, 272

Բժշկյան Միհաս 12, 13, 265, 266

Դագրշենց Անդրիաս 156

Դարագաշյան Ա. Մ. 237, 275

Քելզեր Հեռիկոս 275
Գեյցեր Հ. 227
Գենլ 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 Այվակա 204
Դարեն Կլտասայան 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
Զարեն 170
Զաֆարե գորավար 173
Զաֆարիա Ազուկեցի 69, 120, 175, 266, 271, 272, 274
Զաֆարիա Սարկավազ 67, 69, 70, 89, 98, 119, 134, 135, 266, 270, 271, 272, 274
Զաֆարիա Սպասալար 8
Զաֆարիա Քանաֆեցի, տե՛ս Զաֆարիա Սարկավազ
Զենոն Կատերինո 10
Էնզելս Ֆ. 35, 123, 127, 139, 214, 270, 273, 275
Թադևոսյան Արամ 245
Թադիադյան Մ. 15, 266, 268
Թառայանց Ս. 25, 268
Թեմուրեյան 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
Իենիեյան Ղ. 11, 12, 268, 274

Խանակյան Ավ. 252
Իփեկյան Գ. 151, 268, 274
Լալայան Եր. 23, 24, 26, 27, 103, 142, 143, 145, 148, 149, 161, 165, 166, 170, 200, 265, 268, 269, 271—274
Լանսերե 245
Լենգքեմուր 204
Լենին Վ. Ի. 54, 270
Լիպարիտ իշխան 177
Լիսիցյան Ստեփան 27, 28, 268, 269, 271
Լիսիցյան Սերունի 177, 184, 274, 276
Լևոն արֆա 173, 178
Խալաթյանց Գր. 22, 237, 268, 276
Խաչիկ կարողիկոս 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 Գոնցալեսց 9, 10
Կղեմես Աղեֆանդրիացի 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 Կարենցի 39, 69, 266, 270, 271
Հակոբ Մծբենցի 200
Հակոբյան Հովհ. 266
Հակոբյան Ս. Ե. 274
Հակոբյան Վ. Ա. 270, 273
Հակոբյան 119, 120
Հարությունյան Ն. Վ. 271
Հացունի Վարդան 8, 268, 269
Հաֆստհաուզեն 15

Հեթում պատմիչ 5, 6, 266
Հերոդոտ 4, 220, 268
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 Դարդեի 271, 273
Հովհաննես Դրասխանակերոցի 33, 38, 40, 47, 48, 177, 267, 270, 271, 273
Հովհաննես Երզնկացի 34, 43, 270
Հովհաննես Իմաստասեր 209
Հովսեփյան Գ. 273, 274
Հրանուշ 156
Հուսիկ կարողիկոս 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
Ղաֆաղարյան Կ. Գ. 275
Ղյուեյան 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 Ուռնայեցի 40, 47, 266, 270
Մար-Արսա 234, 235
Մարգար 129
Մարիամ 120
Մարկո Պոլո 9
Մարտիրոսյան Հ. Ա. 271
Մարֆա Կ. 214, 275
Մարֆարտ 235
Մելիֆ-Փաշայան Կ. 28, 169, 275

Մելիֆ-Օհանջանյան Կ. 229, 272, 275
Մելիֆսեթ-Քել Լ. 28, 271
Մեսրոպ Մաշտոց 178
Միհրան գորավար 167
Միրախուրյան Մ. Կ. 20, 266, 273
Միխայել Եպիսկոպոս 157
Մխիթար Ապարանցի 204
Մխիթար Գոշ 6, 33, 39, 40, 43, 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, 231, 235, 236, 266, 270, 273, 274, 276
Մովսես Կաղանկատվացի 6, 88, 135, 207, 266, 270, 271, 273, 275
Մորգան Ժակ 48—49
Մուշեղ գորավար 167
Մուրադյանց Հ. 25, 167, 266
Նազարյանց Հովհ. 21, 267
Նազիբյան Ա. Մ. 273
Նատր-Շան 265, 269, 271, 272
Ներսես Մեծ 159, 174, 175, 199
Ներսես Շնորհալի 33, 204, 208, 270, 275
Նեղեկյանց Գր. 25, 267
Շահազիզ Երվանդ 25, 267
Շապուհ արֆա 197, 199
Շերենց Գեորգ Գ. 20, 267, 275
Չամչյան Մ. 220
Պապ քաղաք 167
Պատրիկ Առաքել 100, 272
Պարրոս Ֆ. 15
Պելլերյան Ա. Կ. 273
Պետրոս Գեոպարտ 200
Պետրոս Կալիոկեցի 20, 266
Պիտարովսկի Բ. Բ. 32, 50, 271, 272
Պոռչյան Պ. 19, 26, 275
Պրոկոպիոս Կեսարացի 5, 120, 121, 123, 167, 273
Պուրփուս Կորենիոս Տակիտոս 5

Ռեկլյու էրիզե 45, 270
 Ռուբրոնի Ուլիամ 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
 Սարգսյան Ա. Հ. 270
 Սաֆրանսյան Ա. Խ. 270, 271, 272
 Սերենու 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
 Սոսնիկյան Պ. 267
 Սովիա 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
 Սուրբոն 4, 5, 32, 51, 96, 97, 219, 220, 267, 270, 275
 Սրապյան Արմենունի 270, 272
 Սրվանձտյանց Գ. 16—22, 137, 221, 224, 225, 226, 267, 268, 273, 275
 Սրվանձտյանց Սիմեոն 19
 Վազներ 15
 Վալերիուս Մաքսիմուս 170
 Վահան 198
 Վահան Ամատունի 178
 Վահան Մամիկոնյան 266
 Վահունիներ 222
 Վաղարշակ քաղավոր 205, 206, 232
 Վանական վարդապետ 223, 224
 Վաչե գորավար 158
 Վասակ Սյունի 158
 Վարաժ 53

Վարդանյան Սողոմոն 272
 Վարդումյան Գ. Ս. 269, 274
 Վակիտոս Կ. 267
 Վարսանի իշխան 156
 Վեր-Աղեֆանդրյան Գ. 21, 267
 Վեր-Հովհաննիսյան Հ. 25, 267
 Վեր-Ղազարյան Վ. 25, 267
 Վեր-Մինասյան Վ. (Պարտիզակցի) 21, 267
 Վեր-Սարգսենց Արիստակես 20, 267
 Վեր-Սարգսենց (Տեկանց) Երեմիա 21, 267
 Վիգրան Երկրորդ 96, 170, 217, 221, 222, 229, 274
 Վիգրան Երրորդ 213, 232
 Վիրիք իշխան 174
 Վարվար-Քեկ 120
 Վրդառ Երրորդ 156, 176, 177, 216, 218, 219, 226, 228, 230
 Վրեվեր Կ. Վ. 228, 276
 Բաֆֆի 19
 Ուխտանես Եպիսկոպոս 267, 272, 273, 275
 Փառանձեմ 159, 174, 210
 Փառնավազ քաղավոր 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
 Փեղի-Իրանիմ 40
 Քալանթար Ա. 25, 269
 Քաչրեբունի 25, 268
 Քեմալ Մ. 245
 Քյուրդյան Հ. 57
 Քսենոփոն 4, 5, 50, 51, 67, 68, 96, 120, 121, 229, 268, 270
 Օղարաշյան Ա. 269
 Ֆոյերբախ Լ. 214, 275
 Ֆրմանենց Գալուստ 156

Տեղանուններ

Ագուլիս 25
 Աղբբեջան 111
 Ագատան գյուղ, 246
 Ալաշկերտ 9, 25, 212, 267
 Ալափարս 256
 Ալեքսանդրապոլ 25, 102
 Ախալցխա 82, 105, 254
 Ախալխալաֆ 23, 24, 52, 82, 103, 105, 109, 143, 244, 247, 262
 Ախարա 48
 Ախուրյանի շրջան
 Ակն 21, 34, 266
 Ակներ 178
 Ակոռի 15
 Ահեկահան, 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 քաղաք 216
 Աշտարակ 59, 86, 112, 241, 243, 247, 264
 Աշտիշատ 118, 156, 178, 218, 222
 Ապահունիք 210
 Ապարան 103, 110, 112, 250
 Առաջավոր Ասիա 46, 48, 70, 84, 270
 Ասիա 55, 113
 Աստեխտան 224, 235
 Ավառալիա 167
 Արաբիք 56, 253
 Արաբիքի (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
 Արաբս գետ 20, 32, 34, 54
 Արաբսի հովիտ 32, 33, 45, 270
 Արդաբան 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 Տանկաստան 266
 Արևելք 8, 134
 Արևմտահայաստան 16, 44, 56, 64, 88, 103, 105, 109, 112, 125, 257

Աֆրիկա 167
Բարեկուն 210, 216, 224, 234
Բարբերդ 9
Բագանադին, գյուղ, 228, 229
Բագավան 213, 232
Բագարան 34, 177, 218
Բագրեանդ 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
Բաբու 102
Բյուրանիա (Երևանում) 57
Բյուրական 242, 245, 246, 250
Բորչալուի գավառ 273
Գալլ գետ 221
Գանձա, գյուղ, 82
Գանձակ 195, 200
Գանձակի գավառ 142, 273
Գաննի 228
Գեղարհունիք 103, 110, 210, 234
Գողթն գավառ 104, 105, 195
Գուգարք 32
Գուդգուտ 221
Գաղղնաց սար 221
Գարանաղյաց գավառ 216
Գերեղ գետ 34
Գերջանի գավառ 228
Գերսիմ 34, 109
Գինարիզով 76
Գոնի մարզ 13
Գվին 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, 173, 179, 220, 254, 265—275
Եվրատ գետ 20, 34, 39, 54, 221, 227
Զանգեզուր 34, 45, 49, 53, 83, 103, 112, 193, 273
Զեյթուն 20, 109, 265
Զմյուտնիա 22
Զոլաֆար, գյուղ, 255, 256
Էջմիածին 15, 22, 26, 27, 34, 63, 69, 246, 253, 266, 268
Թարս, 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
Լեհաստան 13, 14, 101, 266
Լեհիական 57, 245, 252, 264
Լնաշեն 63
Լոնդոն 218
Լոռի 34, 45, 73, 103, 188, 242
Խանլար 49
Խարբերդ 34
Խլաք 41, 34
Խնձորենկ 41, 252, 256
Խոյ 9
Խորին Հայք 104, 135, 187
Խորվաթիա 12
Խոսթ 18
Մալկա 82, 105

Մոսկ 39, 41
Կալկարա 266, 268
Կամախ 8
Կապադովկիա 235
Կավակերտ, գյուղ, 68
Կարբի 15, 119, 120
Կարին 9, 80, 102, 106, 109, 207, 210
Կարծախ, գյուղ, 247
Կարմիր բլուր 85
Կարեն բարձրավանդակ 39
Կարեն նահանգ 20, 52, 76
Կարս 25, 52, 105, 249
Կեռեղև 13
Կեսարիա 8, 9, 227
Կիլիկիա 9, 34, 108, 109, 173, 265
Կիլիկյան պետություն 64
Կենան սարեր 221
Կոզովիտ 109
Կոմսենեն 51
Կոմագեն 217, 227
Կովկաս 26, 97, 276
Կոտայք 15, 45, 103, 112, 268
Կորզում 109, 234
Կորենք 227
Կ. Պոլիս 16, 22, 23, 25, 102, 265, 266—269, 273, 274, 275
Կուր գետ 32, 34
Կուրիս, գյուղ, 245
Հաղպատ 243
Համգալիման 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
Հաշուի գավառ 222
Հավարար 103
Հարք գավառ (Բուլանդիս) 25, 41, 144, 145, 265, 272
Հյուսիսային Հայաստան 187
Հեղկաստան 228
Հոռմ 274
Հոռմեական կայսրություն 122
ՀՍՍՀ 131, 268
Հրազդան 112
Հրազդան գետ 34, 44
Հունաստան 96, 120, 217, 221, 223, 273
Հունգարիա 14, 101
Ջուրափոր 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
Մեկտիեն 32
Մեղրի 15, 62, 90, 245
Մերդին 9, 204
Միջագետք 204, 215, 223, 228
Միջին Ասիա 5
Միտանի Երկիր 228
Միսյան գյուղ 77
Մշո դաշտ 221
Մոկս 48, 103, 107
Մոսկովա 22, 196, 268, 272, 276
Մուշ 9, 22, 102
Նախիջևան 8, 25, 34

Նափուր, գլուղ, 244
Նարեկ, գլուղ, 26
Նեմրոս լեռ 217, 227
Նեբֆին Բասեն 34
Նիկոմիդիա 110
Նոր Բայագետ 209
Նոր Նախիջևան 27, 110, 189, 267
Նորագյուղ 69

Շակաշեն 32
Շահապիվան 118, 134, 176
Շահուսթան, գլուղ, 259
Շամախի 25
Շամշադին 244, 264
Շատախ 56, 103, 107
Շարուր-Խարալագյազ 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, գլուղ, 86
Ոստան 33
Ոստան գավառ 218, 230
Ուրտան գետ 34

Չարսանջակ 34
Չինաստան 9, 12
Չորհորդ Հայք 37

Պալխի (Գլուխի) գլուղ 68
Պարատ լեռ 216, 223
Պարսկանայք 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, գլուղ, 15
Ջուղա 25

Ռշտունիք 26, 27
Ռուսաստան 10, 103, 111, 268

Սալմաստ 34, 195
Սամարա 173
Սամարղանդ 9
Սամրավրո 49
Սամոստիա 204
Սամսոն 9
Սանանին 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 հահանգ 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, գլուղ, 244
Սուրմալու 34
Սև ծով 73, 265, 237
Սևանա լիճ 9, 54, 64, 65, 112

Վաղարշապատ 265, 266, 267, 269--275
Վալոց 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, գլուղ, 242, 255, 256
Վենետիկ 10, 21, 265--276
Վերին Սասնաշեն, գլուղ, 244
Վինենա 22, 275
Վրաստան 33, 68, 85, 111, 206

Տաք 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
Տուրքերան 20, 105

Ուլրաինա 101
Ուտիք 34
Ուրարտու 3, 32, 50, 270, 271, 275
Ուրմիա լիճ 32, 34, 64, 270

Փամբակ 110
Փավինեն 51
Փարիզ 266, 270, 271, 273, 275
Փյունիկյան երկիր 224

Փոֆր Աղբակ, գավառ, 227
Փոֆր Ասիա, 9, 228, 237
Փոֆր Հայք 41, 235

Քանաֆեռ 14, 15, 83
Քասախ գետ 34
Քարբե լեռ 227

Օն գետ 210
Օն Բաղաֆ 210
Օնաբերդ 210
Օձատեղ 210
Օձին 210
Օձձոր 210
Օձնի 210
Օձուն 210
Օշական 15, 86, 178
Օրֆիստինեն 51

ՅՈՒՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աղբյուրների և գրականության տեսություն 3

Առաջին գլուխ

Տնտեսական կենցաղ	50
Բրիչալին երկրագործություն	30
Արորալին երկրագործություն	34
Հարթիչներ	42
Ցանքերի խնամքը	43
Շարացան համակարգը վանա լճի ավազանում	45
Բերքահավաք և կալոց	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 հիշ շրջանում	66
Բնակավայրերն ըստ XIX և XX դդ. տվյալների	70
Շենքեր	79
Արտադրական շենքեր	84
Փոխադարձ օգնություն	86
Կահարասի	87
Ամաններ	92
Ձգեստ և զարդարանք	95
Ձենքեր	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
Միսական կարգեր	165
Հուզարկավորության 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 անահավատություններ	207
Երկրագործական պաշտամունք	211
Հայկական հեթանոսական դիցարան	214
Տախտակներ	239
Գրականություն	265
Անվանացանկ	277
Անձնանուններ	277
Տեղանուններ	282

ԲԳՈՅԱՆ ՎԱՐԳ ԶԱՐՈՒԹՅՈՒՆԻ

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. Հայրովյան
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՝ 60×90¹/₁₆: 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: