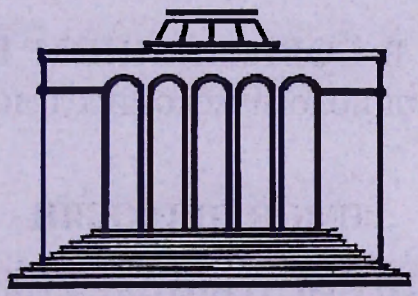
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՈՎԵՏԱԿԱՆ ՀԱՆՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ



НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ

ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

АРМЯНСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

Материалы и исследования

22

АРМЕНУИ СТЕПАНЯН

ОРНАМЕНТ АРМЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ОДЕЖДЫ
(РИТУАЛЬНАЯ, ЦВЕТНАЯ, ЗНАКОВАЯ СИСТЕМЫ)

САМВЕЛ МКРТЧЯН

ПРАЗДНИКИ В СОВРЕМЕННОМ БЫТУ АРМЯН
(ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ)

ЛЕВОН ПЕТРОСЯН

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ АРМЯНСКОГО ТРАДИЦИОННОГО ТРАНСПОРТА

ИЗДАТЕЛЬСТВО "ГИТУТЮН" НАН РА

Е Р Е В А Н 2007

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

Նյութեր և ուսումնասիրություններ

22

ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԸ

(ԾԻՍԱՅԻՆ, ԳՈՒՆԱՅԻՆ ԵՎ ՆՇԱՆԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐ)

ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՏՈՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

(ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

ԼԵՎՈՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱԴՐԱՄԻՋՈՑՆԵՐԻ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՂԵՐՄՆԵՐԸ

ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ 2007

ՀՏԴ 391/395 = 919.81.398 = 919.81
ԳՄԴ 63.5 (2Հ) + 82.3Հ
Հ 240

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրակրսն խորհուրդ՝ Ս.Բ. Հարությունյան, Դ.Ս. Վարդումյան, Ա.Ս. Ղազիյան,
Յու.Ի. Մկրտումյան, Լ.Հ. Աբրահամյան

Հատորի պատասխանատու խմբագիր՝ Դ.Ս. Վարդումյան

Հ 240 Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն: Նյութեր և ուսումնասիրություններ, պր.22:
- Եր.: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2007, 266 էջ:

Հ 0505000000/703(02)–2007 2007

ԳՄԴ 63.5 (2Հ) + 82.3Հ

ISBN 5-8080-0578-7
© ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն
© ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ

ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ՋԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԸ

(ՇԻՍԱՅԻՆ, ԳՈՒՆԱՅԻՆ ԵՎ ՆՇԱՆԱՅԻՆ ՀԱՍԱԿԱՐԳԵՐ)

Խմբագիր՝ Դ. Վարդումյան

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Էթնիկ մշակույթի ավանդույթների ուսումնասիրությունը ժամանակակից ազգագրական գիտության հիմնախնդիրներից է: Այդ մշակույթի բաղկացուցիչներից է ժողովրդական արվեստի զարդանախշը:

Չնավորվելով անհիշելի ժամանակներում և անցնելով գարգացման երկարատև ուղի, զարդանախշը, վերափոխումներով հանդերձ, հասել է մեզ պահպանելով ազգային նկարագիրը և հաստատուն տեղ գրավել ժողովրդական մշակույթի գանձաբանում:

Ժողովրդական զարդանախշը, ներառելով կիրառական արվեստի ամենատարբեր բնագավառներ, բազմակողմանի ուսումնառության առարկա է հանդիսացել ինչպես արվեստաբանի, այնպես էլ ազգագրագետի, հնագետի, բանագետի ու լեզվաբանի համար, սակայն, յուրաքանչյուր առանձին դեպքում տարրեր են եղել ինչպես մոտեցումները, այնպես էլ ուսումնասիրության բուն նպատակն ու խնդիրները:

Ժողովրդական տաբազի զարդարվեստի՝ որպես էթնիկ մշակույթի բնութագրական տարրերից մեկի ուսումնասիրությունն ազգագրորեն առավել լայն հնարավորություն է ընձեռում հետևելու վերջինիս ձևավորման ու զարգացման գործընթացին, դիտարկելու վերջինիս փոխառնչություններն ու փոխազդեցությունները հարևան ժողովուրդների նույնատիպ համակարգերի հետ, բացահայտելու զարդանախշի գոյատևման, կենցաղավարման առանձնահատկությունները լուսաբանելու վաղեմի իմաստն ու նշանակությունը տարածա-ժամանակային կտրվածքով, որոշակի սոցիո-մշակութային և էթնիկ միջավայրում:

Մենագրությունը նպատակ ունի ուսումնասիրել ազգային տարազի զարդաձևերն ազգագրական տեսանկյունով, դիտարկելով վերջիններս որպես պատմական սկզբնաղբյուր և յուրահատուկ նշանային համակարգ՝ օժտված սեռատարբիքային, սոցիալական ցուցչի և էթնոտարբերակիչ հատկանիշներով: Աշխատանքի համար նյութական ատաղձ են ծառայել 1. թանգարանային ցուցանմուշներն ու պահոցների հավաքածուները (ՀՊՊԹ, ՀԱՊԹ, ԵՊԹ, էջմիածնի մայր տաճարի, Կումայրիի, Գորիսի, Ախալցխայի երկրագիտական թանգարանների, Ս.Պետերբուրգի ազգագրության թանգարանի), 2.Ամատենադարանի ձեռագրերի գործվածքային կագմաստառները, 3.միջնադարյան մանրանկարչությունը, 4.ուրարտական որմնանկարները, 5.հնագիտական պեղածո նմուշները, որոնք հնարավորություն են ընձեռում ընդլայնելու ուսումնասիրության ժամանակային սահմանները և ավելի վաղ շրջանի վերաբերյալ պատկերացում կազմելու: Իբրև սկզբնաղբյուր են ծառայել նաև տարբեր տարիներին զիտարշավների ընթացքում հեղինակի դաշտային գրառումները, որոնք, ըստ ամենայնի, ամբողջացնում են նյութերը և, որ հույժ կարևոր է, նպաստում են զարդանախշերի իմաստի ժողովրդական մեկնաբանությանը, վերջիններիս տեղական տարբերակների ու անվանումների հետազոտմանը, ինչպես և գունային ընտրության պատճառաբանվածության բացահայտմանը:

Դեռևս 19-րդ դարի կեսերից սկսած, ռուսական արվեստի ու ճարտարապետության հետագոտողները նշում էին ու հասկանում ժողովրդական արվեստի ինքնատիպությունը և կոչ էին անում ուսումնասիրել այն: Զարդանախշերի զիտական մեկնաբանության իմաստով առաջին լուրջ աշխատությունն արվեստի խոշոր տեսաբան Վ.Ստասովի գրչին է պատկանում: Նա առաջինն է բացահայտել զարդանախշերի կապը նախաքրիստոնեական հա-

վատալիքների հետ՝ գտնելով, որ ռուսական զարդանախշը ասիականի ուշ շրջանի արձագանքն է:[1] Իր ծավալուն աշխատության մեջ նա անդրադարձել է և հայկական զարդարվեստին՝ առանձին ուսումնասիրության առարկա դարձնելով հայ ձեռագրային արվեստը: Այս բնագավառում ծառայություն ունի և արվեստարան Լ.Դուրնովոն, որն ուսումնասիրել է դաջածո զարդանախշերը՝ ձեռագրերի գործվածքային կազմաստառների հիմամբ:[2] Հայ ձեռագրային զարդարվեստին նվիրված ուսումնասիրություն ունի և Ա.Սվիրինը:

20-րդ դարի սկզբին զարդանախշերի ուսումնասիրության պատմության մեջ նոր փուլ է սկզբնավորվում: Լույս է տեսնում Վ.Գորոդցովի հոդվածը զարդանախշային բարդ հորինվածքների իմաստային մեկնարանության մասին:[3] Հաջորդը Ե.Կլետնևայի աշխատանքն է, որը հետևում է Վ.Ստասովի առաջ քաշած հարցադրումներին:[4]

Հայ իրականության մեջ Գ.Հովսեփյանն առաջինն էր, որ նկատեց ու գնահատեց ժողովրդական արվեստը՝ անվանելով այն «*մանրարվեստ*»: Նա գտնում էր, որ ժողովրդական կիրառական արվեստն առանձին հոգածության ու լուրջ ուսումնասիրության կարիք ունի:[5] Գ.Հովսեփյանի ծառայությունն այն է, որ նա հերքեց դարասկզբին Ն.Կոնդակովի և այլոց առաջ քաշած այն դրույթը, ըստ որի հայկական զարդանախշային արվեստը բյուզանդականի մի ճյուղն է:* Ընդունելով հանդերձ բյուզանդական արվեստի ազդեցությունը հայկականի վրա, Գ.Հովսեփյանը միաժամանակ ընդգծում է բուն տեղականի վառ արտահայտչականությունը և ինքնատիպությունը, նշում հայկական զարդարվեստի ուրույն տեղն աշխարհի ժողովուրդների մշակույթի գանձարանում: Իր հրապարակումներով գիտական շրջանառության մեջ դնելով մինչ այդ անուշադրության մատնված հյուսկեն և ասեղնագործ, ինչպես նաև դաջածո գործվածքեղենի նմուշները, նա կարևորում է ժողովրդական արվեստի այս ճյուղը, դիտելով այն որպես ժողովրդական մտածողության և պատկերացումների յուրօրինակ արտահայտություն:

Հաջորդը Վ.Հացունու աշխատությունն է,[6] որը հնարավորություն է ընձեռում պատկերացում կազմելու անցյալ ժամանակաշրջանի հոգևոր և աշխարհիկ դասի տարազի զարդանախշման մասին, ինչի վերաբերյալ իրեղեն նյութը փաստորեն բացակայում է: Աղբյուրագիտական առումով կարևոր նշանակություն ունի Ա.Պատրիկի «Հայկական տարազ» ալբոմ-ուսումնասիրությունը, որը հարուստ նյութ է պարունակում (կից քարտեզով, որը չնայած որոշ թերություններին, առայժմ միակն է, ինչով էլ պայմանավորված է վերջինիս գիտական արժեքը) ինչպես հոգևոր դասի և աշխարհիկ ազատանու, այնպես էլ ժողովրդական տարազի վերարերյալ: Տարազային զարդանախշերին, մասնավորապես կանանց մետաղական գուտիների զորտածև ճարմանդի իմաստի ու նշանակության վերլուծությանն է անդրադարձել ազգագրագետ Վ.Բդոյանը:[7] Զարդանախշային առանձին տարրեր քննության առարկա են դառնում արվեստագետ Ս.Դավթյանի աշխատություններում՝ մի դեպքում՝ ժանյակի ասեղնագործության, մյուս դեպքում՝ կարպետի ու ձեռագրերի գործվածքային կազմաստառների ուսումնասիրության

---

[1] ***В.Стасов***, Русский народный орнамент, СПб., 1912, с. 247.

[2] ***Л.Дурново***, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, М., 1979. Տես նաև՝ ***А.Н. Свирин***, Миниатюра древней Армении, М.-Л., 1939. ***В.А.Городцов***, Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве, ТГИМ, вып. I, М., 1926, с. 34-51.

[3] ***Клетнева Е.Н.***, Символика народных украс, Смоленск, 1924.

[4] ***Գ.Հովսեփյան***, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, գ. Բ, Երևան, 1987, էջ 364:

* Այս նույն միտումն է դիտվում ***Գ.Գագարինի*** և ***Ն.Լորենցի*** ուսումնասիրություններում, որոնք նույնպես չեն առանձնացնում հայկական զարդանախշը (տե՛ս ***Г.Г.Гагарин***, Собрание византийских, грузинских и древнерусских орнаментов и памятников архитектуры. СПб., 1887. ***Н.Ф.Лорец***, Орнамент всех времен и стилей, СПб.,1899.

[6] ***Վ.Հացունի***, Պատմութիւն հին հայ տարազին, Վենետիկ, 1923:

[7] Տես ***Բդոյան Վ.***, Հողաբերքի և տղարերքի պաշտամունքը հայոց մեջ (թեկնածուական ատենախոսություն), Երևան, 1947 (ՀԱԳ): Նույնի՝ Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ, ԱՀՊՊԹ, Երևան, 1950, հ. 3, էջ 7-71:

առիթով:[8] Հ.Քյուրդյանը, Վ.Թեմուրճյանը, արվեստարան Մ.Ղազարյանը հայկական գորգին ու գորգագործությանը նվիրված իրենց աշխատություններում անդրադառնում են զարդանախշերի զուտային ոճական առանձնահատկությանն ու իմաստին:[9] Հիշատակելի են նաև երկար տարիներ տարազի ուսումնասիրությամբ զբաղվող ազգագրագետ Ն.Ավազյանի հոդվածներն ու մենագրությունը (Հայկական ժողովրդական աւսրագր 19-20-ըդ դդ.):

Զարդանախշի ուսումնասիրության բնագավառում միակ ամփոփն ու ամբողջականը՝ նյութի լայն ընդգրկմամբ ու հետազոտության խորությամբ, երել ու մնում է Ա.Մնացականյանի «*Հայկական զարդարվեստ*» աշխատությունը, որտեղ զարդանախշն առաջին անգամ դիտվում է իբրև ուսումնասիրության ուրույն առարկա: Որքան էլ ծավալուն ու ամբողջական, այնուամենայնիվ, այս աշխատությունն անգամ չէր կարող ներառել ողջ զարդանախշային նյութը: Հեղինակն ինքն էլ նկատում է դա, նշելով, որ զարդարվեստի առանձին բնագավառներ, ինչպես, օրինակ տարազային զարդանախշերը կարոտ են հատուկ ուշադրության:[10]

Զարդանախշերին իրենց աշխատություններում տարբեր չափով անդրադարձել են հնագետները՝ Հ.Սարտիրոսյանը, Հ.Մնացականյանը, Ս.Եսայանը, է.Խանզադյանը, Կ. Քուշնարյովան, որոնց հրապարակումները ծառայել են թե՛ իբրև սկզբնաղբյուր, թե՛ իբրև տեսական հիմք:

Զարդանախշի ուսումնասիրության համար առաջ են քաշվել իրարամերժ տարրեր մեթոդներ. էվիլյուցիոն (Հ.Ստոլպե, Կ.Ֆոն-Շտեյնեն, Լ.Շտերնբերգ), նոմինատիվիզմի, հոգեբանական վերլուծության (Ա.Պոպով), վիճակագրական (Գ.Գրոմով, Վ.Պլյուշչև), համաչափության օրենքների պահպանման (Ա.Շուբնիկովա), փուլային ուսումնասիրություն (Ն.Տոլստոյ), պատմահամեմատական (Ս.Իվանով):

Առյն աշխատանքում առաջնորդվել ենք պատմահամեմատական մեթոդով, որն ընկած է ինչպես ընդհանուր ազգաբանության, այնպես էլ հայ ազգագրության տեսական խնդիրներին նվիրված աշխատությունների հիմքում: Տեսական ուղեցույց են ծառայել նաև Պ.Բոգատիրյովի, Ս.Բայբուրինի, Ի.Իվանովի, Վ.Տոպորովի և այլոց աշխատանքները, որոնցում մշակութային երևույթները քննարկվում են որպես որոշակի նշանային համակարգ:

---

[8] Տես *Ս.Դավթյան*, Հայկական ժանյան. Երևան, 1960, նույնի՝ Հայկական ասեղնագործություն, Երևան, 1972, նույնի՝ Հայկական կարպետ, Երևան, 1975:

[9] Տես *Հ.Քյուրդյան*, Գորգը հայոց մեջ, Վենետիկ, 1947: Նույնի՝ «Վիշապը հայկական գորգերու մեջ», Բազմավեպ, 1931, № 3, էջ 6-10: Տես նաև՝ *Վ.Թեմուրճյան*, Գորգագործությունը Հայաստանում, Երևան, 1955, *Մ.Ղազարյան*, Հայկական գորգ, Մյունխեն, 1987:

[10] *Ա.Մնացականյան*, Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1955, էջ 497:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇՄԱՆ ՕԻՍԱԳՈՐԾԱՌՆԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տարազի զարդանախշման սովորույթը, որը բնորոշ էր աշխարհի զրեթե բոլոր ժողովուրդներին, ծագումնաբանական առումով մասնագիտական վեճերի առարկա է եղել: Ուսումնասիրողներից շատերը (է.Բերտու, Գ.Ստրատանովիչ, Ն.Գրինկովա)[1] զուգահեռներ են անցկացնում մարմնի կտածման (տատուիրովկա) և հագուստի զարդանախշման սովորույթի միջև: Այս տեսակետի կողմնակիցները մատնանշում են կտածման և տարազի զարդանախշերի համասեռ սեմանտիկ արմատները, որոնց հիմքում ընկած է մարմնի կամ հագուստի տվյալ հատվածն ընդգծելու միտումը: Ա.Մնացականյանը նույնպես կողմ է այսպիսի բացատրությանը, փաստելով, որ մարդն սկզբնապես նկարազարդել է սեփական մարմինը, ապա նոր փոխանցել հագուստին:[2] Արվեստաբան Զ.Թաուայանը չի կիսում այս տեսակետը, գտնելով, որ հագուստի զարդանախշումը կարող էր ծագել անկախ մարմինը նախշելու սովորույթից. այն կարող էր բխել գեղագիտական ըմբռնումներից, քանի որ մարդկային էությանը բնորոշ է ձգտումը գեղեցիկի նկատմամբ:[3]

Կտածման սովորույթը, որն առկա է զարգացման տարբեր մակարդակներում գտնվող աշխարհի շատ ժողովուրդների սովորույթներում (օվկիանոսքի տեղաբնիկների, ամերիկյան հնդկացիների, աֆրիկյան ժողովուրդների և այլոց մեջ) ունեցել է որոշակի նպատակամղվածություն՝ մեծ դեր խաղալով հասարակության (սոցիումի) կյանքում: Հարուստ րովանդակությամբ կտածման զարդանախշերն ունեցել են ցեղային պատկանելության, սոցիալական, տարիքային, պահպանակի (ամուլետ) և բազմաթիվ այլ նշանակություններ:[4] Կտածման սովորույթը ծանոթ է եղել և հայոց՝ որոշ առումով գոյատևելով առ այսօր:[*]

Կտածման վերաբերյալ հետաքրքիր նյութ է գրանցել Գ.Սրվանձտյանցը Տիգրանակերտ քաղաքում. «Այս քաղաքը, – գրում է նա, – դաս-ղւա կանայք, մեծաւ մասամբ, և արք ունեին նկարներ իրենց ճակատոց, եղեսաց, բազկաց վրա»: Նա նշում է նաև, որ այդ նկարները «քրիստոնեության կամ Երուսաղեմ ուխտի զնացողին հատուկ չեն, այլ շատ հին են մարդոց մեջ», որոնք, հեղինակի կարծիքով, խորհրդանշաններ են՝ կապված որևէ կրոնական զաղափարի հետ:[5] Կտածման մի քանի նախշաձևեր, ինչպես օրինակ կետանախշն ու անկյունանախշը, մեզ հաջողվել է գրանցել

---

[1] Տես *Э.Берту*, Гравирование ситцевых валов. М., 1910: *Г.Стратанович*, Народные верования населения Индокитая, М., 1978: *Н.П.Гринкова*, Отражение производственной деятельности руки в русской народной орнаментике, СЭ, 1935, № I, с. 60-90.

[2] *Ա.Մնացականյան*, նշվ. աշխ., էջ 658:

[3] *Զ.Թաուայան*, Наволка в Армении, Ер., 1978, с.11.

[4] *И.Федорова*, Символика мотивов и элементов в татуировке полипозейцев (фольклор и этнография), Л., 1990, с. 153-169.

[*] Ներկայումս էլ կարելի է հանդիպել, հատկապես տղամարդկանց ձեռքերի ու բազուկների, թիկունքի և կրծքի կտածման՝ խիստ ուրույն պատկերազրության. և, հասկանալի է, նախկինից միանգամայն տարբեր նպատակամղվածությամբ ու գաղափարական բովանդակությամբ: Ր դեպ ազատազրկման վայրերում զտնվողների միջավայրում կտածման՝ զարդանախշերի պատկերագրության բովանդակությունը կարող է առանձին ուսումնասիրության նյութ դառնալ: Թեպետև սակավ են տեղեկություններն այս խնդրի վերաբերյալ, սակայն երևույթն ինքնին ուշագրավ է և կարոտ լուրջ մոտեցման:

[5] *Գ.Սրվանձտյանց*, Երկեր, հ.Բ (Որոս աղբար), Երևան, 1982, էջ 180-515:

անձնական գործուղումների ընթացքում, Սիսիանի շրջանի Ուզ և Եղեգնաձորի շրջանի Մարտիրոս գյուղերում: Ասացողներից մեկը՝ Ուզ գյուղի բնակչուհի, 77-ամյա Թազագյուլ Մարտիրոսյանը, երեք կետանախշ ուներ կրծոսկրին: Նա պատմում էր, որ այդպիսի նշաններ տեսել է նաև իր մոր կրծքին, որոնց վերագրվել է կերակրող կնոջ կաթը պահպանելու նշանակություն: Իսկ եղեգնաձորցի 92-ամյա Կասրո Հակոբյանը անկյունանախշեր ուներ ծեռքերին և կետանախշեր՝ կրծքին, որոնց նույնպես տրվում էր վերոհիշյալ մեկնաբանությունը:[6] Կտածման որոշ նախշածներ կարելի է տեսնել դեռևս քարե դարի (էնեոլիթ) ժամանակաշրջանի տարբեր հնավայրերից հայտնաբերված արգասավորության մերկ աստվածուհիների արձանիկների վոա՝ խիստ որոշակր տեղադրվածությամբ [տախտ. I, նկ. 5], որն ինքնին խոսուն վկայությունն է այդ նշանների բեղմնավորման զաղափարի հետ ունեցած աղերսի: Կտածման նախշածներից շատերը (կետանախշ, անկյունանախշ, խաչանախշ և այլն), որոնք առկա են և հայկական նշանագրերում,[7] դիտվում են նաև տարազի ասեղնագործ զարդանախշերում, որը խոսում է վերջիններիս մարմնի կտածումից հագուստին անցնելու հնարավոր վարկածի օգտին:

Տարազի գարդանախշման սովորույթը մեզանում շատ հին է, այն արմատներով ձգվում է մինչև դարերի խորքը: Մեզ հետաքրքրող թեմայի վերաբերյալ կարևորվում են դեռևս բրոնզեդարյան ժամանակաշրջանի նյութական մշակույթի առարկաների վոա պատկերված մարդկային կերպարանքները՝ հագուստի պարզորոշ ընդգծված զարդանախշ հատվածներով: Այսպես, Մեծամորից հայտնաբերված կնոջ կերպարանքով արձանիկր կրծքամասն ունի ուղղանկյունածև կտրվածքով գծանախշ հատված, որն ակամա հիշեցնում է ժողովրդական տարազի զարդանախշ սրտանոցները [տախտ. I, նկ.1]: Խոջալուից հայտնաբերված ու բրոնզեդարյան զոտու զարդանախշերում, մարդկային պատկերի հագուստի վրա ընդգծված են կետանախշ սռնապանները, զարդանախշված կրծքամասն ու կարճ պատմուճանի կամարածև քղանցքը [տախտ. I, նկ. 4]: Այս առումով իր տեսակր մեջ եզակի է Արթիկր դամբարանադաշտից հայտնաբերված կարպետագործ հագուստի զարդանախշ պատառիկր [տախտ. V, նկ. 3]: Այն սև ու կարմիր կրպիտ բրդյա գործվածք է, որի վերին հատվածը գարդանախշված է բեկյալներով, իսկ ստորին մասը՝ կեռ խաչերով (սվաստիկա):

Արժեքավոր նյութ են տալիս նաև ժամանակային, տարածքային և մշակութային առումով Հայկական լեռնաշխարհին սերտորեն առնչվող բիայնական հուշարձանները: Առանձնապես ուշագրավ է Թեյշեբա աստծո պատկերը ամբողջովոն զարդանախշ պարեգոտով ու պատմուճանով [տախտ. II, նկ. 2]: Ուրարտական դիցուհու պատկերում պարզորոշ երևում են ոչ միայն հագուստի գարդանախշերը, այլև հավելյալ զարդերը[8] [տախտ. VI, նկ. 5, 6]:

Մեզ հետաքրքրող նյութի առումով հայոց միջնադարից կարևոր են քարի կրթող քանդակները: Օձունի կռթող-քանդակներից մեկում պատկերված է մի երիտասարդ իշխան՝ գծանախշ պարեգոտով [տախտ. IV, նկ.1]: Առավել ուշագրավ են Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցու պատկերաքանդակները, որտեղ պատկերված է Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորության հիմնադիր Գագիկ Արծրունին՝ ամբողջովոն գարդանկար պարեգոտով ու թիկնոցով [տախտ. IV, նկ. 2]: Թիկնոցի վոա պատկերված են շրջանի մեջ ամփոփված արծիվներ, որոնք Արծրունյաց նախարարական տան խորհրդանիշն են, իսկ պատմուճանի կետամիջուկ շրջանակները նմանօրինակներն ունեն Վասպուրականի տղամարդկանց անդրավարտիքների կողային ուղղահայաց զարդանախշերում, ինչը խոսում է ժողովրդական արվեստի ավանդույթների խորն արմատների

[6] *Ա.Ստեփանյան.* ԴԱՆ, Սիսիանի շրջ., գ. Ուզ, տ. № 7, էջ 8-12: Նույնի՝ Վայք-եղեգնաձոր, գ. Ագարակաձոր,1986, տ. № 9, էջ 3:

[7] *Ա.Աբրահամյան,* Հայ գրր ու գրչության պատմություն, Երևան, 1959. էջ 415:

[8] Ուրարտական հագուստին անդրադարձել են *Ա.Եսայանը, Ա.Համայակյանը* (տես Ուրարտական հագուստը. ՊԲՀ. 1980, № 3, էջ 203-216):

և սերնդեսերունդ փոխանցման մասին: Նույն համալիրում պատկերված է Համազասպ իշխանը դարձյալ ամբողջովին զարդանկար պատմուճանով [տախտ. IV, նկ. 3]: Կիլիկյան ժամանակաշրջանից մեզ հասած դրամներն ու Թորոս Ռոսլինի մանրանկարները հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմելու այդ շրջանի թագավորական տան և ժողովրդական տարագի զարդանախշման վերաբերյալ: Լևոն Ա-ի դրամներից մեկի վրա պատկերված է զահին բազմած թագավորը [տախտ. V, նկ. 1]: Արքայական թիկնոցի վրա առկա են վարդակների մեջ ամփոփված առյուծներ, որոնց հորինվածքը հիշեցնում է Գագիկ Արծրունու թիկնոցի գարդապատկերը: Հարկ է նշել, սակայն, որ կրլիևյան արքունական հագուստն արդեն, թե՛ ընդհանուր ոճով, թե՛ նախշերով որոշ իմաստով հեռացել էր բուն հայկական ավանդույթներից, կրելով եվրոպական (ֆրանսիական թագավորական տան) ազդեցություն:

Միջնադարյան հուշարձաններից սմենահետաքրքիրն ու իր տեսակի մեջ եզակին Անիի պեղումներից հայտնաբերված XIII դարի հագուստի նմուշն է: Դա Անիի ազդեցիկ իշխաններից մեկի՝ Տիգրան Հոնենցի փոքրիկ բարեկամուհու դամբարանից հայտնաբերված սմբողջական մետաքսե գարդանախշ հագուստն է, դեմքը ծածկող շղարշն ու այլ իրեր:[*] Բուսանախշի նեղ շերտով գարդարված են հագուստի թևքերի եզրերը, կուրծքն ու օձիքը, իսկ քղանցքը՝ երկրաչափական նախշի լայն զարդագոտիով: Աղջկա գլխատակի սպիտակ կերպասին կարմիր մետաքսաթելով ոճավորված թռչուններ են ասեղնագործված, իսկ դեմքը ծածկող շղարշին ոսկեթել բանվածքով առյուծի պատկեր է իր կրոյունի հետ ծառի հենքի վրա [տախտ. V, նկ. 2]:[9] Ուշադրության արժանի է հատկապես աղջկա հագուստի թևքի վերնամասի զարդանկար ժապավենը, որը Հ.Օրբելու ընորոշմամբ՝ իշխանական ծագման խորհրդանիշ է:[10] Այդպիսի ասեղնագործ ժապավեններ կարելի է տեսնել նաև մանրանկարչության նյութերում [տախտ. IV, նկ. 4-7]: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վերոհիշյալ գաբդանկար ժապավենը բացակայում է ժողովոդական տարազի նմուշներում: Ըստ երևույթին, բնորոշ լինելով ագատանի դասին, այն արգելված է եղել հասարակ ժողովրդին: Ուշադիր քննությունը ցույց է տալիս, որ ի տարբերություն աշխարհիկ և հոգևոր բարձր դասի հագուստի, որը գրեթե հոծ էր զարդանախշվում (թիկնոց, պատմուճան, պարեգոտ, խույր և այլն), ժողովողական տարազի զարդանախշը հիմնականում տեղայնանում էր մարդու իրավական, սոցիալական կարգավրճակը բնորոշող, սեռատարիքային որոշակի խմբի պատկանելությունը ցուցող առանձին հատվածներում (գլխի հարդարանք, գոտի, գոգնոց և այլն)՝ դրանով իսկ հատկապես ընդգծելով վերջիններիս ծիսական բնույթը: Այս դեպքում առաջնային է դառնում տարազի առանձին մասերի ծիսական դերի և բուն զարդանախշերի իմաստի փոխադարձ կապի բացահայտման խնդիրը, քանի որ ի սկզբանե զարդանախշումն ինքնանպատակ չի եղել, և զարդանախշ առարկան արդեն իսկ ունեցել է առանձնահատուկ նշանակություն: Ինչպես իրավամբ նշում է Ա. Բայբուրինը «առարկաները գարդանախշելու նպատակներից մեկը դրանց արտասովոր հատկություն հաղորդելու միտումն է: Այդ դեպքում, – զրում է նա, – առարկան կրրառական-գործնական հարթությունից տեղափոխվում է նշանային համակարգ՝ ձեռք րերելով սեմանտիկ նոր հատկություն»:[11]

Ելնելով ասվածից, կարևոր ենք համարում բացահայտել տարազի զարդանախշ մասերի դերն ու նշանակությունը հատկապես ծիսական միջավայրում:

---

[*] Իշխանադստեր հագուստը զարդանախշ գործվածքի մյուս պատառիկների հետ ներկայումս պահպանվում է ՀՊՊԹ Անիի ցուցասրահում (ֆոնդային համարը՝ 123/1140, 123/1121):

[9] Այս ասեղնագործ րանվածքը մանրամասն ուսումնասիրել է *Ա.Դավթյանը* (տես Հայկական ասեղնագործություն):

[10] *Հ.Օրբելի*, Անուշ աւերակներ, Վաղարշապատ, 1911, էջ 62:

[11] *А.К.Байбурин*, Семиотические аспекты функционирования вещей, "Этнографическое изучение знаковых средств культуры", Л., 1989, с. 65.

§1. ՇԱՊԻԿ:

Հայոց մեջ սովորույթ է եղել զարդանախշելու թե կանանց, թե տղամարդկանց շապիկները: Զարդանախշն ընդգրկում էր օձիքի, կոծքի հատվածը, ձեռքերի ու կողային բացվածքների եզրերն ու քղանցքը: Տղամարդկանց շապիկները հիմնականում զարդանախշվում էին օձիքի բացվածքի ու կոծքի հատվածում [տախտ. XIV, նկ. 1, 2]: Կանանց կոծքամասի հավելյալ զարդանախշ հատվածը կոչվում էր «դոշ» կամ «սրտանոց»: Դրանք ասեղնագործ առանձին կտորներ էրն, որոնք ծայրաթելերով կապվում էրն ծոծրակի մասում և թիկունքին կիծքատակից [տախտ. XV, նկ. 2, 3, տախտ. XXII, նկ.1-2]: Շապկի նշված հատվածի զարդանախշման նպատակն էր ծածկել կամ պահպանել կուրծքը, խորհրդանշական իմաստով պահպանել կերակրող մոր կաթը: Տղամարդու շապկի ասեղնագործությունը սիրտն «անխոցելի» դարձնելու, քաջությունը «պահպանելու» իմաստն ուներ: Քաջությունը, ինչպես և վախկոտությունը, ժողովրդական ընկալմամբ, սրտի մեջ է, ինչը րնութագրվում է «առյուծի սիրտ», «զելի սիրտ» (քաջ, անվախ) և «մկան սիրտ», «նապաստակի սիրտ» (վախկոտ, թուլամորթ) արտահայտություններով:

Շապկի կուրծքը զարդանախշելու սովորույթը ծանոթ է և հարևան ժողովուրդներին: Այսպես օրինակ՝ խևսուրների և փշավների մեջ տղամարդու շապկի կիծքի ասեղնագործությունը հարգանքի և հեղինակության, ինչպես նաև ունևորության չափանիշ էր ու հպարտության առարկա:[12]

Ասեղնագործվում էր կնոջ, հատկապես նորահարսի շապկի քղանցքը, որն ուներ ինչպես «չարի» մուտքն արգելող, այնպես էլ րեղմնավորումն ապահովող պահպանակի նշանակություն:* Հագուստի ստորին մասն, առհասարակ որպես սեռական ուժի կրող, աղերսվում է բեղմնավորման պաշտամունքին: Այսպես, Զանգեզուրում չբեր կինը հղիանալու ակնկալիքով ծոծրակին մի ծանր քար բռնած ծնկաչոք եռապտույտ էր գործում եկեղեցու շուրջը, որից հետո քահանան նրան իր փարաջայի փեշի տակն առնելով աղոթք էր կարդում:[13] Հիշենք, որ փեշի տակն առնելը նաև հովանավորելու նշանակությունն ուներ, նույնն էր, թե փեշը վոան գցել: Քննարկվող դեպքում քահանայի, որպես ոչ սովորական մարդու փեշը դիտվում էր զորավոր, իբրև կնոջ հղիանալուն նպաստող, որտեղ սեռական կապի ակնաբև է նկատվում:** Նշված ենթադրության հիմք է տալիս փեշի այլաբանական ընկալումը, ինչպես «փեշխարաբ կնիկ» արտահայտությունը, որն ասվում էր անբարոյական կնոջ մասին Մարտունու շրջանի Գեղհովոտ գյուղում:[14] Հետաքրքրական է հայոց մեջ տարածված մեկ այլ սովորույթ, ըստ որի դժվար ծնունդի դեպքում կնոջը փեշով ջուր էրն խմեցնում՝ Գանձակում սկեսուրի, Վայոց Ձորում՝ գորտն օձի բերանից ազատած մարդու փեշով:[15] Եթե առաջին դեպքում փեշի զորավոր դիտվելու պարագայում կարևորվում էր սկեսուրի դերն իբրև սերունդ տված, փորձառու անձի, որ կարող էր բարեբեր ազդեցություն ունենալ ծննդկանի վոա, ապա մյուս դեպքում առաքինի համարվող մարդու փեշը (արական կենսատու ուժը) պետք է դրական դեր խաղար ծանր ծնունդի ժամանակ՝ ապահովելով բարեհաջող ելք: Վերջին դեպքում գործում է նաև նմանողական մոգության օրենքը, այն է՝ ինչպես գորտն ազատվեց օձի բերանից, նույնպես և պտուղը պետք է ծնվեր մոր արգանդից: Փեշի զարդանախշմանը ծիսական նշանակություն էր տրվում և այլ ժողովուրդների, ինչպես, օրինակ՝ սլավոնների ավանդույթում: Ռուս կանայք այդպիսի շապիկներ էին հագնում հատկապես հնձի ժամանակ ("Жатвенная рубашка"): Շապկի փեշերի զարդանախշումը սլավոնները նույնպես կապում էրն բեղմնավորման զադափարի հետ, ելնելով այն մտայնությու-

---

[12] ***М.В. Бабенчиков,*** Народное декоративное искусство Закавказья, М.: Наука, 1948, с. 43.

* Շապկի կրծքի, օձիքի բացվածքների, ինչպես և թևքերի ու քղանցքի բանվածքն ուներ «չար»-ի մուտքն արգելող պահպանակի նշանակություն, եթե շապիկը դիտենք իբրև ծիսական պատնեշ «դրսի» ու «ներսի» (մարմնի) միջև: Հնարավոր է, որ ռազմիկների վահանների զարդանախշերն ևս պահպանակի նշանակություն ունենային, մարտի ժամանակ կրողին հարվածից պաշտպանելու ոչ միայն ֆիզիկական առումով:

[13] ***Ստ.Լիսիցյան,*** Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, ՀԱԲ, պր. 12, Երևան, 1982, էջ 62:

** Հոգևորականները ազատ սեռական նապեղի զանազան նկարագրություններով լեցուն է եվրոպական միջնադարյան գրականությունը (տես ***М.Бахтин,*** Творчество ***Франсуа Рабле*** и народная культура средневековья и ренессанса, М., 1990):

[14] ***Ա.Ստեփանյան,*** ԴԱՆ, Մարտունու շրջան, գ. Գեղհովիտ, 1973, տ. № 5, էջ 17- 21:

[15] ***Լայտան Ե.,*** Վայոց Ձոր, ԱՀ, գ. 10, Թիֆլիս, 1903, էջ 137: Նույնը՝ Երկեր, հ.1, Եր., 1983, էջ 421:

նից, թե որքան ճոխ լինի զարդւսնախշված շապիկը, այնքան մեծ կարող է լինել կնոջ բեղմնավորող ուժի ներգործությունը բնության վրա:[16] Ահա ինչու առանձնապես շքեղ էին զարդանախշում հարսանեկան շապիկները, որոնք հայոց սովորույթի համաձայն երկուստեք ուղարկում էին որպես նվեր հարսանեկան բաժինների (փայերի) հետ: Հարսանիքի օրը փեսան անպայման պետք է հագներ հարսի ձեռքով ասեղնագործածը, իսկ հարսն էլ փեսայի տնից ուղարկածը, որպես միմյանց հետ սիրով լինելու նախապայման:*

Հարսանեկան շապիկները դիտվում էին իբրև երկուսի միության, ամուսնական կապի ամրապնդման խորհրդանիշ:[17] Հայոց կենցաղային մի շարք սովորություններում շապիկը փոխարինում է մարմինը, անձին: Հայքում, օրինակ հարսանիքից մեկ-երկու օր առաջ լվանում էին փեսայի շապիկը՝ նրա մոտիկ ընկերերիտասարդների շապիկների հետ:[18] Լողացնում էին և փեսային՝ընկերների կամ ագապբաշու հետ մեկտեղ: Այս դեպքում հասկանալի է, որ շապիկը, ժողովրդական մտայնությամբ, այն կրողի մասն է, նույնն է, թե մարմինը: Ե. Կագւսրովը գտնում է, որ շապիկը մարմնից փոխ է առել բեղմնավորման ուժը և որպես այդպիսին հանդես է գալիս ծեսերում:[19] Այս առումով հետաքրքրական է հայոց մեջ տարածված մի սովորույթ, որը ներկայացնում է որդեգրման ծեսը: Որդեգրելու նպատակով կընը փեշը գցում էր երեխայի գլխին կամ, որ ավելի ուշագրավ է, երեխային անց էր կացնում իր շապկի միջով:[20] Որդեգրման նմանօրինակ սովորույթի նկաբագրության ենք հանդիպում հունական դիցաբանության մեջ: Ջևսի խանդոտ կինը Հերան, համաձայնելով որդեգրել Հերկուլեսին, պառկում է անկողնում և հադթանդամ հերոսին հրում իր շապկի տակից, գցում ցած, իրական ծննդաբերություն նմանակելով:[21] Տվյալ դեպքում շապիկը փոխարինում է կնոջ մաբմինը, իսկ կինը ծիսականորեն ծննդաբերում է: Երեխան դուրս է գալիս շապկո միջով, ինչպես կծնվեր մոր արգանդից:

Շապիկը մեծ դեր է խաղում ժողովրդական բժշկության մեջ: Այսպես վատառողջ երեխային ապաքինելու նպատակով շապիկը պատռում են և ցած գցում որևէ առողջ երեխայի տան երդիկից:[22] Այս գործողության մեջ առկա է հիվանդությունը պատռելով հեռացնելու և ուրիշին փոխանցելու միտումը: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ շապիկն ընկալվում է իբրև արգանդ-թաղանթ և որ, ի վերջո, րնականոն ծննդի դեպքում երեխան ծնվում է այդ թաղանթը պատռելով, քննարկվող դեպքում շապիկը պատռելը, հավանաբար վերստին ծնվելու-առողջ ծնվելու միտումն է ենթադրում: Բորչալուի գավառում (Լոռի) «չարից», «թփխից» երեխային պահպանելու նպատակով հակառակ գործողությունն էր կատարվում. յոթ տնից հավաքած գունավոր կտորներից շապիկ էին կարում և հագցնում հիվանդ երեխային: Քառասունքը լրանալուց հետո շապիկը պատռում ու թաղում են տան պատի տակ կամ երդիկից դուրս շպրտում, ասելով: «Ան քու բաժինդ տար»:[23] Մոգական այս բանաձևն ուղղված է հիվանդության պատճառ «չար ոգուն»: Հայտնի է, որ ժողովրդական ընկալմամբ հիվանդությունն առաջացնում են «չարքերը», ուստի վերոհիշյալ գործողությունները նպատակամղված են «չարքին» մոլորեցնելուն: Ինչպես տեսնում ենք, այս մոգա-

---

[16] *Г.А.Жданко,* Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков, СЭ, 1955, № 4, с. 90.

* Այս առումով ուշագրավ է է.Կարապետյանի այն դիտողությունը, թե փեսայի տանը կարված հագուստը հարսնացուին հագցնելով, կարելի է խուսափել այդ տոհմի հովանավոր ոգիների դիմադրությունից: Տես *է.Կարապետյան,* Օժիտը հայոց մեջ, Ե., 1978, էջ.78-79:

[17] *Ե.Լալայան,* Երկեր, հ. 1, էջ 158: Նույնի Վասպուրական, ԱՀ, գ. 26, Թիֆլիս, 1916, էջ 164:

[18] *Բենսե (Սահակ Մովսիսյան),* Հարք (Մշո Բուլանըխ), Հայ ագգագրություն և բանահյուսություն (այսուհետ՝ ՀԱԲ), պր. 3, Երևան, 1972, էջ 26:

[19] *Е.Г.Кагаров,* Состав и происхождение свадебной обрядности, МАЭ, т. 8, Л., 1929, с. 160.

[20] *Ա.Սուքիասյան,* Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երևան, 1967, էջ 460: Տես՝ *Ա.Ամատունի,* Հայոց րառ ու րան, էջմիածին, 1912, էջ 511:

[21] *Ջ.Ֆրեզեր,* Ոսկե ճյուղը, Եր., 1989, էջ 24: Որդեգրման այն ծեսը տարածված է աշխարհի շատ ժողովրդների մեջ: Իսպանիայում որդեգրված երեխան կոչվում էր թիկնոցի տակից ելախ, թորքերն անվանում են «շապիկից դուրս եկած» ր այլն (Տես *Дж. Фрезер,* Фольклор и мифология в Ветхом Завете, М.: 1989, с. 152-153):

[22] *Ե.Լալայան,* Երկեր, հ. 1, էջ 179:

[23] *Ե.Լալայան,* Բորչալուի գավառ, ԱՀ, գ. 10, Թիֆլիս, 1902, էջ 259:

կան գործողություններում ևս շապիկը փոխարինում է մարմնին: Մեկ այլ դեպքում երեխային «թփխի» կոչված հիվանդությունից (երբ երեխան հանկարծակի տկարանում է և շուտով մեռնում) զերծ պահելու նպատակով, նոր ծնված ջորու շապիկը (թադանքը) հագցնում են նորածնին և վեց օր այդպես պահելուց հետո, յոթ դուռ մուրալով, լաթեր են հավաքում, տալիս «բախտավոր» ծնողներ ունեցող մի աղջկա, որ շապիկ կարի, որը և հագցնում են երեխային:[24] Այս գործողությունը նույնպես չարին մոլորեցնելու միտում ունի: Պահելով ջորու շապկի մեջ փորձում են երեխային ներկայացնել իբրև ջորու մտրուկ և ոչ իբրև մարդու զավակ, որպեսզի «չարը» չվնասի նրան: Նմանօրինակ սովորույթներ հայտնի են և այլ ժողովուրդների: Հին Խորեզմում, օրինակ՝ այն ընտանիքներում, որտեղ նորածինները հաճախ էին մեռնում, երեխայի համար կարում էին այսպես կոչված «շան շապիկ»: Դա առաջին շապիկն էր, որ նորածինը պետք է կրեր մինչև քառասունքը լրանալը, որից հետո այն գցում էին շան վրա, որպեսզի երեխայի ցավն ու հիվանդությունը փոխանցվեր կենդանուն:[25] Ռուսները շապիկով մարմինն էին շփում «չար աչքից» զերծ մնալու ակնկալիքով: Նրանք հավատում էին, որ շապիկով կարելի է դյութել, վնասել մեկ ուրիշին, շապիկը չի կարելի վաճառել, որպեսզի երջանկությունից չզրկվեն:[26]

Օիսագործառնական առումով շապիկի հետ կարևորվում է և **վարտիքը**, որը կոչվում էի ***շապկընկեր, փոխան, ոտաշոր*** և այլն: Ասեղնագործում էին կանանց վարտիքների փողքերի եզրերը՝ ոսկեթել ու արծաթաթելով, գույգ թռչունների միջև բուսանախշի թեմատիկ գարդամոտիվով [տախտ. IX, նկ. 2-4]: Օեսերում ու կենցաղային մի շարք սովորույթներում վարտիքին վերագրվում էին «պահապանիչ, ապաքինող» և այլ հատկանիշներ: Հայաստանի շատ վայրերում երեխային բարուրում են հոր հին ոտաշորերով (վարտիք), որպեսզի նորածինն առողջ մեծանա ու «չարոց չընկնի»:[27] Այս դեպքում երեխային պետք է պահպաներ հոր արական կենսատու ուժը, որը փոխանցվել էի վարտիք-ոտաշորին: Մեկ այլ դեպքում, հարբուխով հիվանդին շուտ ապաքինելու նպատակով, խորհուրդ էին տալիս վարտիքը քաշել գլխին: Հետաքրքրական է նշել, որ ամուսնուն խորհուրդ էի տրվում կնոջ վարտիքն օգտագործել և հակառակը:[28] Թվում է, թե այստեղ վարտիքին վերագրվող ապաքինող գործությունը պայմանավորված է գույգի սեռական ուժով՝ փոխանցված հագուստին, ինչպես տեսանք վերկի օրինակում:

Տղամարդկանց վարտիքները չէին ասեղնագործվում: Դրա փոխարեն գարդանախշվում էր գոտեկապը (խոնջանակապ): Սա գույնգգույն թելերից հյուսված ծայրերին ուլունքաշար ծոպավոր հանգույցով, նեղ ու երկար ժապավենածև գոտի էը, որն անցնում էր վարտիքի իրանի մասի ծալքի (խոնջանի) միջով: Հարսնացու աղջիկներն իրենց ձեռքով հյուսած խոնջանակապերը պահում էին օժիտի մեջ՝ ամուսնու տան տղամարդկանց նվորելու համար: Խոնջանակապն ընկալվում էր իբրև արական ուժի կոող և որպես այդպիսին՝ գորավոր, ինչ՝ նշանակությամբ և այն կիրառվում էր տղաբերքի հետ կապված սովորույթներում: Այսպես՝ ծանր երկունքի դեպքում մի ողջախոհ տղամարդու խոնջանն էին ցույց տալիս, որպեսզի կինը շուտով ծննդաբերեր,[29] նույն նպատակով ամուսնու խոնջանն էին կապում երկնող կնոջ մեջքին կամ որովայնին:[30] Այս առումով հետաքրքրական էր Տեառնընդառաջի տոնին տղամարդկանց խոնջանների ծայրերը ծիսական կոակով այրելու սովորույթը, որով ենթադրվում էր պահպանել տղամարդու սեռական (պըոդուկտիվ) կարողությունը, որը դրական ագդեցություն պետք է ուներ նաև ընտանի կենդանիների ու թռչունների բեղմնավորության ու աճի վրա: Տղա-

[24] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 175:

[25] *Г.П.Снесарев*, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1960, с. 320.

[26] *П.Г.Богатырев*, Вопросы теории народного искусства, М., 9171, с. 314

[27] *Ա.Ստեփանյան*, ԴԱՆ, Ստեփանավան, 1975, տ. № 6/1, էջ 1-11:

[28] *Ա.Ստեփանյան*, ԴԱՆ, Երևան, 1977-1978, տ. № 8, էջ 7-8:

[29] *Բենսե*, Հարք (Մշո Բուլանըխ), էջ 33:

[30] Անդ էջ 40:

մարդիկ այրում էին իրենց խոնջաննեըի ծայրերը՝ ասելով.

- Սեր հավերը գըռթան (ածան) էղնին,
Մեր կովերն էլ՝ ծըռթան (կաթնառատ):[31]

Խոնջանի ծայրն այըելով, իրենց պաշտպանված էին համարում ամենայն «չարից»:

Բասենում Բաշգյուղացիք տրնդեզին երգում էին՝

- Տերընդեզ ուչխար (խոնջան) վառէ,
Օր ազատվեմ օձե, չարե:[32]

§ 2. ԳՈԳՆՈՑ ՈՒ ԳՈՏԻ:

Գոգնոցն ու գոտին հայ ժողովրդական տարազի բաղկացուցիչներից են, ընդ որում, եթե գոտին բնորոշ է երկու սեռի տարազին, ապա գոգնոցը հատուկ է միայն կանանց տարազային համալիրին: Գոգնոցի գործածությունն անպայմանորեն կապված էի աղջիկների տարիքային հասունացման որոշակի փուլի, այն է՝ հարսնության հետ, որը, ինչպես ազգագրագետ Վ.Բդոյանն է նշում, զանազան պատճառներով կարող էի տեղի ունենալ 8-12 տարեկանից:[33] նույնը դիտվում է և այլ ժողովուրդների, օրինակ սլավոնների մեջ: Գ.Մասլովան նշում է, որ աղջիկները սովորաբար մինչև 15 տարեկանը մի շապիկով էին շրջում, իսկ 15 տարեկանից սկսած՝ գոգնոցով, որից հետո հարսնացու էին համարվում:[34]

Այն հանգամանքը, որ գոգնոցը կապվում է հարսնության հետ, ավելին, որ գոգնոցը խորհրդանշում է կնոջը, լավագույնս արտացոլված է «կարմիր գոգնոց»՝ (կին) արտահայտության մեջ, ուրվագծելով գոգնոցի ծիսական կիրառման շրջանակը, որը ներառում է բեղմնավորման ու տղաբերքի հետ կապված սովորույթները: Ահա թե ինչու գոգնոցը պիտի գարդարվեը այդ գաղափարները իորհրդանշող զարդանախշերով: «Գոգնոց» բառի ծագումնաբանությունն ու բառաբարդումն իմաստային նշանակությամբ նույնպես հանգում է մանկատածությանն ու բեղմնավորմանը: Այսպես՝ բառը ծագել է «գոգ» արմատից, որը ներառում է «ծոց-գիրկ-խորշ» հասկացությունները: «Ընդ» նախածանցով «ընդգըկել» բառը նշանակում է «ամփոփել-պարունակել»,[35] որտեղից էլ՝ «գոգդ լիքը լինի» օրհնանքը, որը շատ զավակներ ունենալու մաղթանք է: Իսկ «գոգը գալ» արտահայտությունը նշանակում է «մոտը գնալ-գալ» սեռական կապի ակնարկով: Ժողովրդական գողտրիկ խաղերում երգվում է «Նիշուն մեզարով աղջիկը», որը ևս մեկ անգամ հավաստում է գոգնոց կրող աղջկան իբրև հարսնացու դիտելու պարագան:

- Նիշուն մեզար խըրմըզի (կարմիր),
Պատռի չըմ առնի զըրզի.

կամ՝

- Նիշուն մեզարով աղջիկ,
Քեզ սեր խազարով աղջիկ,
Նիշուն մեզար ալ պիտ էր,
Թուխ յերեսուդ խալ պիտ էր:[36]

Ինչպես տեսնում ենք, խաղիկներում ևս շեշտվում է գոգնոց-մեգաըի ալ գույնը, որը խորհրդանշում է կնոջ ժողովրդական հավատալիքներում ունի պահպանակի նշանակություն: Այն պետք է պահպանեը կնոջն ու նրա ապագա պտուղը գանազան «չաը» ուժերից: Այս իմաստով գոգնոցն ինքն էլ վերածվում է պահպանակի, ինչ նշանակությամբ և կիրառվում է մի շարք սովորույթներում: Այսպես նորածնին փաթաթում էին տատմոը գոգնոցի մեջ, որպեսգի առողջ ու երկարանյաց լինի: Ուխտ անելուց և ուխտագնացությունից հետո հղիացած կանանց մայրերն իրենց գոգնոցը

---

[31] *Ս.Մխիթարեանց,* Փշրանք Շիրակի ամբարներից, էաժ, գ. Ա, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 162-275:
[32] *Գ.Հակոբյան,* Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 1974, էջ 493:
[33] *Վ.Հ.Բդոյան,* Զավախքի հայերը, ՀԱՋ, էջ 67:
[34] *Г.Маслова,* Народная одежда в восточнославянских традиционных обрядах и обычаях XIX- нач. XX вв., М., 1984, с. 14.
«Կարմիր գոգնոց» արտահայտությունը գրականության մեջ օգտագործվում է «կին» նշանակությամբ (տե՛ս *Ա.Սուքիասյան, Ս.Գալստյան,* Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Ե., 1975, էջ 617), քանի որ հայոց կանանց գոգնոցները մեծ մասամբ կարմիր էին կամ կարմրերանգ և գարդանախշերում ևս (Տուրուբերան-Վասպուրական) գերակշռում էի կարմիրը: Այս տարազախմբում կային և գարդանախշ կապույտ գոգնոցներ, որոնք կրում էին միջին տարիքի կանայք:

[35] *Հ.Աճառյան,* Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 35:
[36] *Մ.Խալաթեանց, Ա.Ափրիկեանց,* Խլաթեցոց հարսանիքը, էԱժ, հ. Զ, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 394:

խրում էին թոնրի ակը որպես ակնկալ միևչև ծննդի պահը: Երեխայի ծնվելուց հետո նրան փաթաթում էին այդ զոգնոցի մեջ, որպեսզի *«մնար»* ապրեր:

Կարծում ենք, որ թոնիրը, բացի տան մեջ սրբազան կենտրոն լինելուց, իբրև հողաշեն անոթ, այստեղ խորհրդանշում է մոր արգանդը,* իսկ գոգնոցով ակը փակելը վաղաժամ ծնունդը (վիժումը) կանխելու միտում ուներ: Գոգնոցը հանում էին, երկունքն սկսվելիս, այսինքն արգելքը հեռացվում էր: Իսկ թոնրի հետ շփված և այդուհետև էլ ավելի *«զորավոր»* դարձած գոգնոցը, որով փաթաթում էին նորածնին, պահպանելու էի մանկան կյանքը:

Գոգնոցի հետ կարևորվում է և գոգնոցկապը, որն ուղարկվում էի որպես նվեր երեցկնոջը, հրավիրելով նրան գաթաթուխի ալյուրը մաղելու, այլապես հարսնացուն կարող էր խելագարվել:[37] Ժողովրդական խաղիկներից մեկում աղջիկը եղբորից *«ունգուլունկ»*** (գոգնոց) է խնդրում: Քանի որ գոգնոցը հարսնության խորհրդանիշ է, ուրեմն պետք է ենթադրել, որ եղբորից գոգնոց խնդրելով, աղջիկը հիշեցնում էր իր հարսնության տարիքի մասին և այդպիսով ամուսնության ցանկություն հայտնում: Այս պարագայում գոգնոց նվիրելն ու գոտին կապելը, որին ստորև կանդրադառնանք, համարժեք էին:

Գոահին, ինչպես նշվեց, բնորոշ է թե՛ տղամարդկանց, թե՛ կանանց տարագին, որն առավել ընդլայնում է վերջինիս կիրառման դաշտը: Հայոց մեջ օգտագործվել են գոտու տարբեր տեսակներ սկսած շալե գործվածքներից մինչև կաշվեղենն ու մետաղականը [տե՛ս Խոր. XII, նկ. 1, 2]:

Շալե գոտիները գծանախշ կամ խոշոր վանդականախշ, երբեմն և ծաղկանախշ, լայն ու երկար գործվածքներ էին, որոնք մի քանի անգամ փաթաթում էին մեջքին: Տուրուբերան-Վասպուրականի և Փոքր Հայքի պատմագագրական շրջաններում տղամարդկանց տարազային համալիրում այդ գոտիները ծառայում էին իբրև գրպան, որի ծալքերում պահում էին ծխախոտի քսակը (քիսան), ծխամորճը, հրահանը (չախմախը), զենքը և այլն:

Հյուսկեն գոտու մեկ այլ տեսակ բնորոշ էի Բարձր Հայքի կանանց տարազին: Այն երկգույն մետաքսաթելից հյուսված ժապավենաձև, նեղ ու բավական երկար, երկողմանի նախշագաբդ ու ծոպափնջիկով վերջացող գոտի էի՝ բարեմաղթանքի մակագրությամբ:

Կենցաղում օգտագործում էին նաև մետաղական՝ հոծ արծաթե, ոսկե, ոսկեջրած և միայն մետաղական ճարմանդ ունեցող կաշվե գոտիներ (որոնք բնորոշ էին Այուհիք-Ալրցախին): Տղամարդկանց ծանր ու լայն գոտիները տարբերվում էին ճարմանդի կառուցվածքով և ունևորության չափանիշ էին համարվում, որը և հավաստվում է լեզվական տվյալներով: Այսպես՝ «գոտին լայն կապել» նշանակում է բարեկեցիկ նյանք վարել, «գոտին հաստացնել» հարստանալ և հակառակը, «չվան գոտի ըլլալ» – աղքատանալ:[38] Հետաքրքրական է, որ «գոտևորել», «գոտեպնդվել» արտահայտություններն ուղղակի և փոխաբերական առումով նշանակում են կազմ ու պատրաստ լինել ինչ-որ բանի: Այս իմաստով գոտին իբրև մոգական շրջանակ, ուներ և պահպանակի նշանակություն, որը պետք է պահպաներ կրողին ոչ միայն թշնամու զենքից, այլ նաև «չարից»: Հավանաբար սրանով կարելի է բացատրել հատուկ ծիսական գոտիների առկայությունը հոգևոր դասի հանդերձանքում, որպիսիք կրում էին պսակադրության, մկրտության ծեսերին, եկեղեցական արարողությունների ժամանակ:

Օեսերում գոտու դերը կարևորվում է ինչպես կապելու, այնպես էլ արձակելու առումով. ընդ որում՝ կանանց գոտու կապելն ու արձակելը ծիսականորեն մի բան է խորհրդանշում, տղամարդկանցը՝ մեկ այլ բան: Տղամարդու գոտին ի սկզբանե հանդես է եկել որպես իշխանության խորհրդանիշ: Հիշենք ժողովրդական էպոսից այն դրվագը, երբ սասնեցիք Մհերին կառավարիչ են կարգում: Այդ ժամանակ՝

---

* Հողաշեն անոթ-կին իմաստային կապին մանրամասն կանդրադառնանք սույն աշխատանքի երրորդ մասում:

** *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 151:

*** ունգ-ծունկ, ունգլունկ-ծունկը ծածկող՝ նույնն է թե մարմնի ստորին հատվածը՝ հատկապես ոտքերը ծածկող: Մարմնի ստորին հատվածը սեռական ուժի կրող է (տե՛ս *Զ.Ֆրեյդ*, Очерки по психологии сексуальности, с. 316):

[37] *Ս.Սուքիասյան, Ա.Գալստյան*, ԱՆԴ, էջ 173:

- Մեռի մեր Քառսուն-Ճուղ-ծամ-Դեղձուն տվեց էնոր

Քուռկիկ Ջալալին, Թուր կեծակին, գոտին ի մեջքին[39]

Ինչպես տեսնում ենք, հերոսին մշտապես ուղեկցող անկապտելի հատկանիշների (ատրիբուտ) կողքին շեշտվում է և գոտին՝ իբրև կառավարչի, իշխանավորի խորհրդանիշ: Համեմատենք «Գոտկից կախ ընկնել» արտահայտությունը, որը ենթադրում է դիմել մեկին, որպես կարող, հզոր անձնավորության, որպես իշխանավորի:

Հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում փեսային գոտի նվիրելը կամ կապելը նշանակում էր ոչ միայն նրա սոցիալական վոճակի փոփոխություն, այլ նաև որոշակի, սույն է՝ ամուսնական իրավունքների շնորհում: Գոտի էին նվիրում նաև հարսի եղբորը, որին կարևոր դեր էր վերապահված հարսանեկան ծիսակատարության գրեթե բոլոր փուլերում: Տարոնում, օրինակ հաբսնացուին առաջ բերելիս, եղբայրն արգելք էր լինում, մինչև որ քավորից մի գոտի նվեր ստանար, որը կոչվում է «ախբրը գոտի»:[40]

Գոտու ծիսական կիրառությունն, ըստ էության, մարդկությանը հայտնի է վաղնջական ժամանակներից: Այդ է վեայում բրոնզեդարյան դրվագված գոտիների առկայությունը ցեղական ավւսգանու. դամբարաններում: Վերջինիս ծիսական կիրառության խոսուն վեայություն է նաև հարուստ ու բազմաբովանդակ գարդանախշումը, որտեղ արտացոլվւսծ են այդ ժամանակաշրջանի մարդու աշխարհընկալումն ու պատկեբացումները:

Գոտու ծիսական կիրառության վերաբերյալ հետաքրքիր տեղեկություններ են պարունակում և խեթական ադբյուրները: Հին խեթական տեքստերում հիշատակվում է, թե ինչպես թագավորը, ծիսակատարության պատրաստվելիս, գոտևորվում է ճեբմակ ու կարմիր որդաթելերից ոլոբած գոտիով:[41]

Այլ բան է խորհրդանշում գոտին արձակելը: Ինչպես ասվեց, գոտին դիտվում է իբրև իշխանության խորհրդանիշ: Համաձայն նախնական մտածողության՝ իշխանության որևէ խորհրդանիշ յուրովո անձեռնմխելի է: Գոտուն միայն ձեռքով դիպչելը նշանակում էր ոտնձգություն դիմացինի իշխանության, հեղինակության նկատմամբ կամ շնորհագրկում: Քսենոփոնի «Անարասիս»-ում հետաքրքիր տեղեկություն կա մ.թ.ա. 5-4-րդ դդ. սահմանագլխին Հայաստանի սատրապ կառավարիչ Օրոնտես-Երվանդի մասին: Այնտեղ ասվում է, թե երբ Կյուրոմի հրամանով բռնեցին Օրոնտեսի գոտուց, դա նրան մահվան դատապարտելու նշան էր:[42] Գոտին արձակելը նշանակում էր ոչ միայն պատվազրկել, այլև անպաշտպան թողնել, քանի որ այն որպես *հմայիլ-պահպանակ*, պաշտպանում էր կիողին: Գոտու մեջ էր նաև կոոդի ուժը, ինչ-որ իմաստով նաև անմահությունը: Վերոհիշյալ խեթական տեքստերում խոսվում է նաև Խախի քաղաքի գրավման մասին, երբ թագավորը հրամայում է աբձակել գերեվարված ստրուկների գոտիները, ինչը մարդու իրավական վիճակի փոփոխություն (ստրկացում) էր նշանակում[43]: Այս մտածողության հետքերը, փոքր-ինչ փոփոխված ձևով, պահպանվել են ագգագրական նյութերում: Ուշագրավ է Բորչալուում (Լոռի) Ե.Լալայանի գրառած մոր ողբը մեռած որդու վոա.

- Վայ, քու մոր քամար կըտրվեց.

- Վայ, քու մոր կոտիկը կըտրվեց:[44]

Որդու կորուստը, ինչպես տեսնում ենք, համեմատվում է՝ քամար-կյոտիկի կտրվելու հետ, որը նշանակում է ուժահատ, հուսահատ, վշտահար վիճակ:

Խոըհբդանշային այլ բովանդակություն ունի կնոջ գոտու ծիսական կիրառությունը: Կնոջ գոտին՝ ինչպես գոգնոցը, անմիջականորեն կապված է հարսնանալու հետ: Հարսի գոտին կապելը հատուկ արարողություն էր, որ

---

[39] Սասունցի Դավիթ (ագգային էպոս), Երևան, 1989, էջ 173:

[40] *Ե.Լալայան*, Սուչ-Տարոն, ԱՀ, գ. 26, Թիֆլիս, 1916, էջ 170:

[41] *В.Т.Ардзинба*, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982, с.124.

[42] *Քսենոփոն*, Անարասիս (թարգմ.՝ Ս.Կրկյաշարյանի), Երևան, 1970, էջ 24:

[43] *В.Т.Ардзинба*, Նշվ. էջ 125:

[44] *Ե.Լալայան*, Բորչալուի գավառ, էջ 209:

հարսանեկան ծիսակատարության կարևոր մասն էր կազմում: Հայաստանի մի շարք շրջաններում հարսի գոտին եղբայրն էր կապում: Կեսարիայում, օրինակ, եղբայրը, կապելով հարսի գոտին, ասում էր օխտը ինձի պես, մեկը քեզի պես: Նոր Բայազետում (Գեղարքունիք) նույնպես հարսի գոտին եղբայրն էր կապում, ասելով գնա քուրս, Աստված քեզի հաց տա:[45] Հաց ասելով հասկանում էին «դսմաթ» հաջողություն: Հարսի գոտին, եղբորից բացի, կարող էին կապել քավորն ու սկեսրայրը: Ղարաբաղում, (Արցախ) օրինակ, կապելով գոտին, քավորը թեթևակի խփում էր հարսի մեջքին, բարեմաղթելով, որ Աստված նրան քաջ որդի պարգևի:[46] Զանգեզուրում (Այուհիք) Ատ.Լիսիցյանը գրանցել է հարսի գոտին կապելու յուրօրինակ սովորույթ, ըստ որի քավորը կամ սկեսրայրը գոտիով աջից ձախ շրջանակ էին գծում՝ երեք անգամ անցկացնելով այն հարսի գլխով ու վերցնելով ոտների մոտից: Հետո միայն կապում էին՝ կամացուկ խփելով հարսի մեջքին և բարեմաղթանքի խոսքեր ասելով:[47] Առավել ուշագրավ էր ու ինքնատիպ Նոր Նախիջևանում հարսի գոտին կապելու արարողությունը: Այնտեղ նույնպես գոտին քավորն էր կապում, նախապես իր գդակը հարսի գլխին դնելով և ապա գոտին երեք անգամ հարսի գլխով ու ոտքերի տակից տանելով:[48] Այս գործողությամբ քավորը, իբրև ծիսական անձնավորություն,[49] հարսին առնում էր հմայական շրջանի մեջ, «չար ուժերից» պաշտպանելու նպատակով: Չարից պաշտպանելու այս եղանակը շատ տարածված էր հայոց մեջ, ինչպես օրինակ տատմոր, շամփուրով գծած օղակն օդում, վիրավորի, ծննդկանի շուրջը ձգած պարանը, սրբավայրի, թոնրի շուրջ եռապտույտ գործելը և այլն:

Կարևոր է նշել, որ հայոց միջնադարյան եկեղեցական կանոններով կնոջը խստիվ արգելվում էր տղամարդու հագուստ նոել: Կանոնից տեղեկանում ենք. «*Կին որ որպես թե պահս ինչ հարմար է փոխել զգեստս կանանց և զարանց զգեստ ինչ ազանի կամ զկերպարանս ինչ այնպիսի ստացանի նզովեալս լիցի*».[50] Չնայած կանոնի հարուցած արգելքին, հայոց սովորութական իրավունքը թույլ էր տալիս խախտել այն կյանքի ծայրահեղ պայմաններում, հանուն հասարակության բարօրության, ինչպես օրինակ երաշտի ղեպքում, երբ կանայք, անձրև առաջացնելու ակնկալիքով, տղամարդու գլխարկ ծածկած լծվում էին արորին չորացած գետի հունը վարելու:[51] Այս առումով ուշագրավ է Ա.Ահարոնյանի հաղորդումն այն մասին, թե ինչպես ծանր ծնունդի ժամանակ տատմերն իր մոր գլխին տղամարդու գդակ է դրել ու երկաթի շիշը ձեռքը տալով ստիպել է պտույտներ գործել թոնրի շուրջը:[51] Ինչպես այս, այնպես էլ վերը նկարագրված գոտին կապելու արարողության մեջ կնոջը - տղամարդ ներկայացնելով, նպատակ է հետապնդվում «չարի ուշադրությունը շեղելու», «չարին մոլորեցնելու» մի ղեպքում երկնող կնոջը, մյուս ղեպքում նորահարսին վնասից գերծ պահելու նպատակով:

Հարսի գոտին կապելու արարողության ընթացքում կարևորվում է վերջինիս մեջքին թեթևակի հարվածելու հանգամանքը: Ինչպես արդեն փորձեցինք պարգաբանել, մեջքը և մեջքից ցած ոտքերը ներառյալ, ժողովրդական ընկալմամբ, կապվում է սեռական ուժի, որդեծնման ունակության հետ, հետևաբար և մեջքը դիտվում էր իբրև նույն արգանդը: Համեմատենք, օրինակ «չորամեջք»-չքեր արտահայտությունը և «մեջքդ ղալար, մեջքդ կանաչ» գավակ ունենալու բարեմաղթանքները: Այս իմաստով հարսի գոտին կապելն ամուսնական կապի մեջ մտնելու առաջին քայլն է,

[45] *Ե.Լալայան*, Նոր Բայազետի գավառ, ԱՀ, գ. 16, Թիֆլիս, 1907, էջ 24:
[46] *Ա.Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, ՀԱԲ, պր. 12, Երևան, 1982, պր. 20, էջ 47:
[47] *Ա.Լիսիցյան*, Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 177-178:
[48] *Քաջբերունի*, Հայկական սովորություններ, ԱՀ, գ. 7-8, Թիֆլիս, 1901, էջ 177:
[49] *Э.Т.Карапетян*, Об одном персонаже армянской свадьбы. - ИФЖ. 1965, № 2, с. 213.
[50] Կանոնագիրք հայոց (աշխատասիրությամբ՝ *Վ.Հակոբյանի*), հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 195:
[51] *Ա.Թադևոսյանը* նորովի մոտեցում է ցուցաբերում այս ծեսի մեկնաբանմանը, կապելով այն աշխարհարարման գործողության և վիշապամարտի հետ (տես *Ա.Թադևոսյան*, Գութանով կատարվող անձրևաբեր ծեսը հայոց մեջ, «Ուրբաթ» շարաթաթերթ, 1991, № 45, էջ 4):
[51] *Ա.Ահարոնյան*, Երկերի ժողովածու, հ. 10, հ. Թ, Վենետիկ, 1948, էջ 11-12:

իսկ արծակելը՝ հարսանեկան ծիսակարգի ավարտական փուլը: Գոտին արծակելը նույնն է, թե նարոտը քանդելը «թագվերացը», որը խորհրդանշում է որոշակի արգելքի, խոչընդոտի վերացում և ամուսնական հարաբերությունների մեջ մտնելու իրավունք: Խ.Սամվելյանը, խոսելով գոտու ծիսական դերի մասին, նշում է, որ կանանց գոտին «կուսության կամ կանացի սեռականության սիմվոլն է» և գոտին արծակելը ծեսերում մեկնաբանում է իրրև կուսության զոհաբերում կամ ենթադրյալ սեռական հարաբերություններ:[52] Այս առթիվ արժե հիշատակել ժողովրդական էպոսից Միհերին ուղարկած Մըսրա Խաթունի գիրը.

- Միհեր, արի կնճ առ,
Գոտի, լաչակ կո կուղարկեմ:[53]

Նույնը նկատվում է և ամլությունը վերացնելուն նպատակամիտվուսծ հետևյալ սովորույթներում: Գանձակում (Ուտիք) քահանայի աղոթք կարդալու միջոցին չբեր կրնը քանդում է գոտին, ղնում Ավետարանին, հետո քահանան այն կապում է կնոջ մեջքին Նոր-Բայազետում (Գեղարքունիք), ուխտատեղում կանայք քանդում են իրենց գոտին, ղնում գետնին, սպասելով, որ մի տղամարդ գա, վերցնի այն ու նորից կապի իրենց մեջքին: Այդ ուխտից հետո ծնված երեխայի քավորը գոտին կապողն է լինում:[54] Նոր-Բայագեաի Օրղակլու գյուղում նույնանման մի սովորույթ է նկարագրում Կ.Մելիք-Փաշայանը: Թուխ-Մանուկ վայրում ուխտի գնացող ամուլ կանայք իրենց գոտին դնում էին սուրբ քարի վոա, իրենք անցնում էին քարի անցքով, ապա խնդրում էին մի տղամարդու, որ այն կաւկի:[55] Տղամարդու պարտադիր ներկայությունը ծեսում խոսում է զավակ ունենալու նպատակով արտամուսնական կապերի մեջ մտնելու (բաըծը փոխելու) վաղեմի սովորույթի մասին, որի հեռավոր վերապրուկներն են քննարկվող օրինակները: Հայաստանի որոշ շրջաններում նույնօրինակ արարողություններ են տեղի ունեցել սրբազան ծառերի մոտ, որոնց պտղաբերող հատկության մեջ ժողովուրդը բեղմնավորող ուժ էր տեսնում՝ հավատալով, թե այդ ուժը կփոխանցվո ամուլ կնոջը: Այս ակնկալիքով Բասենում (Բարձր Հայք) չբեր կանայք իրենց մեջքի գոտին կապում էին ծառի բնին:[56] Նույնը տեղի էր ունենում Լոռիում, երբ համբարձման տոնին ուխտ էին գնում սրբազան ծառերին:

Տղաբերքի հետ կապված որոշ սովորույթներում գոտին արծակելը նպատակ ուներ հեշտացնելու ծնունդը: Ծանր ծնունդի դեպքում ամենուր արծակում էին ինչպես ծննդկանի, այնպես էլ նրա ամուսնու ու նրան շրջապատողների գոտիները (արծակվում էին նաև բոլոր կապերն ու հանգույցները, դիտելով դրանք իբրև ծնունդն արգելող):

Գոտին, օղակելով մեջքը, մարմինը բաժանում է երկու վերին և ստորին մասերի, որոնք շատ ժողովուրդների տիեզերաստեղծման առասպելներում համապատասխանում են երկնքին ու երկրին: Աքաղական առասպելներում էնլիլ և Մաըդուկ աստվածները, սպանելով Թիամաթ աստվածուհուն, նրա մարմինը երկու մասի են բաժանում, վերին մասից ստեղծելով երկնակամարը և աստվածների կացարանը, իսկ ստորին մասից՝ երկորը, բուսականությունը և կենդանիներին:[57] Ացտեկների առասպելներում նույնպես աստվածուհու մարմինը բաժանում են երկու մասի, վերին մասից երկնակամարն է ստեղծվում, ստորինից՝ հողը:[58] Հին հնդիկների պատկերացմամի երկրրն ու երկինքը համապատասխան են արկի աստծո մարմնի մասերին, երկինքը՝ գլխից մինչև մեջքը, իսկ երկորը՝ մեջքից մինչև ոտքերը ընկած հատվածին:[59]

Գոտկատեղ-մեջք-գոտին մարմնի վերին ու ստորին հատվածները միացնող միջին օղակն է: Եթե ընդունենք, որ հարսանիքը հասարակության կյանքում նախապես ընկալվել է իբրև

---

[52] *Խ.Սամվելյան*, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 159:
[53] Սասունցի Դավիթ, էջ 192:
[54] *Ե.Լալայան*, Նոր Բայազետի գավառ, էջ 52:
[55] *Կ.Մելիք-Փաշայան*, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 52:
[56] *Գ.Հակոբյան*, Անդ, էջ 268:
[57] *Е.М.Мелетинский*, Поэтика мифа, М., 1986. с. 203.
[58] Անդ, էջ 204:
[59] *Аль Бируни (Абу-Рейхан Мухаммед Ахмед)*, Избранные произведения, т. 2, Ташкент, 1963, с. 220.

արարչագործություն տիեզերքը կանոնավորող կամ քաոսը կարգավորող գործողություն, ապա պարզ կդառնա հարսի ու փեսայի գոտին կապելու արարողության մեծ կարևորությունը: Գոտին կապելով, ծիսականորեն ամբողջացվում է մարդու մարմինն իբրև մանրատիեզերք, միավորվում են երկնքի (արական մարմնի վերին մասը) և երկրի (իգական մարմնի ստորին մասը) ուժերը, որի շնորհիվ մարմինը դառնում է անխոցելի, իսկ գոտին վերածվում է յուրօրինակ հմայակ-պահպանակի, իբրև մի մոգական շրջանակ, որ պահպանում է կրողին ամեն տեսակի չարից ու փորձությունից:[60]

§ 3. ԳԼԽԻ ՀԱՐԴԱՐԱՆՔ:

Սա տարազի կարևորազույն մասերից է: Գլխի հարդարանքը նաև սոցիալական ցուցիչ է, քանի որ լավագույնս է դրսևորում անցումը սոցիալական մի խմբից մյուսին: Տղամարդկանց գլխի հարդարանքի տաըատեսակներում, զարդանախշմամբ առանձնանում է «արախչին»՝ կրչվող գլխարկատեսակը: Այն քաթանից կարված, 10-15սմ բարձրությամբ, գլանաձև և տափակ գագաթով զդակ է՝ կրդային և գագաթային մասերն ամբողջությամբ կամ մասնակրորեն ասեղնագործած [տախտ. XI, նկ. 1, 2]:

Արախչինը տարածված է եղել Տուրուբերանում, Աղձնիքում, Գամբրքում, Ջավախքում և պարսկահայոց մեջ, վերջիններից էլ, ամենայն հավանականությամբ, անցել է Վայոց Ձորի այն բնակավայրերը, ուր ներգաղթել են պարսկահայերը: Բարձրունի գյուղում օգտագործվել է «ֆինո»[61] կոչվող զարդանախշ գդակը, որը ձևով ու զարդանախշմամբ նման էի արախչինին, վերջինից տարբերվելով ֆեսի ծուպով: Տղամարդկանց գլխի հարդարանքի մյուս տեսակները քոլոզ, փափախ և այլն. չէին գարդանախշվում: Աղջիկների (կանայք չէին կրում) արախչինները զարդանախշմամբ տարբերվում էին տղամարդկանց նույնանմաններից:

Այս առումով առավել ուշագրավ է կանանց գլխի հարդարանքը, որը բազմամաս է ու կառուցվածքով բարդ: Կանանց գլխի հարդարանքում ավելի ցայտուն են դրսևորվում սոցիալական և տարիքային փոփոխությունները: Աղջկա, ամուսնացած կնոջ և այրի կնոջ գլխի հարդարանքը տարբերվում է ինչպես կառուցվածքով, այնպես էլ զարդանախշմամբ ու գույնով:

Հայոց մեջ զրեթե ամենուր մինչև 13-14 տարեկան աղջիկները գլխաբաց էին, որից հետո գլխաշոր էին ծածկում: Տոն օրերին կրում էին իրենց զարդանախշած յաչակ-գլխաշորերը՝ հպարտանալով և միմյանց հետ մրցելով բանվածքի վարպետությամբ: Գլխաշորը ոչ միայն աղջկա տարիքային հասունացման վեայականն է, այլև նրա խորհրդանիշ, որը հաստատվում է հետևյալ լեզվական իրողությամբ. այսպես՝ Սասունում նշանդրեքին ասում են՝ «եկել ենք մի լաչակ ուզելու»:[62] Նշանված աղջիկն այլևս իրավունք չուներ գլխաբաց լինելու, մանավանդ օտար տղամարդկանց ներկայությամբ: Վասպուրականում, Բարձր Հայքում գլխաշորից բացի աղջիկները կրում էին նաև արծաթե թասիկածև գլխի հարդարանք՝ բուսական փորագիր կամ մանրարուք (ֆիլիգրան) զարդանախշերով, որի ծայրերից կախվում էին մահիկածև և այլ մետադական զարդեր: Տրապիզոնում կրում էին թավշե ու ոսկեթել ասեղնագործությամբ գդակածև, բայց փոքր-ինչ խոր գլխի հարդարանք, որը դնում էին թեքությամբ [տախտ. XXVI, նկ. 1]: Կանանց գլխի հարդարանքն առավել բարդ է եղել: Ինչ վերաբերում է գլխաշոցի սոսկ զարդանախշված հատվածների ու զարդանախշերի որոշակր տեղադրվածությանը, ապա այն հետևյալ յուրահատկություններն է ունեցել: Այսպես, Այունիքում ու Արցախում, նաև պարսկահայոց մեջ, բուսական և պարզ երկրաչափական զարդանախշերով ասեղնագործել են նշածև, թավշապատ *«ական-*

---

[60] *П.Г.Богатырев*, Անդ, էջ 315:

* *Վ.Բդոյանը* «Ջավախքի հպերը» աշխատության մեջ, որին մենք ծանոթացել ենք հեղինակի արխիվում ձեռագիր վիճակում, արախչինը հայտարում է հայոց պատանեկական գլխարկ: «Արախչին» բառը փոխառյալ է պարսկերենից, նշանակում է տափակ, զարդանախշ գդակ: Բառը բաղադրված է *Արախ* (քրտինք) և *չիդան* (սրբել) մասերից: Նշանակում է քրտինք վերցնող (սրրող): Տես *Գ.Կիրակոսյան*, Պարսկերեն-հայերեն բառարան, Թեհրան, 1933, էջ 400:

[61] *Ա.Ստեփանյան*, ԴԱՆ, Վայք-Եղեգնաձոր, 1979, տ. № 4:

[62] *Վ.Պետոյան*. Սասնա ագգագրությունը, Երևան, 1965, էջ 239:

ջուկները»՝ բնորոշ այդ պատմազգագրական մարզի կանանց գլխի հարդարանքին [տախտ. XII, նկ. 3, 4]: Բուսական հետաքրքիր զարդանախշերով ասեղնագործում էին Տուրուբերան-Վասպուրականի կանանց «չոմբար» կոչվող գլխաշորերը: Ամենուր զարդանախշվում էին կանանց գլխի հարդարանքի հիմք կազմող «*պոլիճ*» և ճակատանոցները: Փարթամ զարդանախշմամբ առավել աչքի էր ընկնում Բարձր Հայքի և Ջավախքի կանանց «*վարդբանբանա*»* – ճակատանոցը [տախտ. VI, նկ. 1, 2, 3]: Գլխահարդարանքի մյուս կարևոր բաղադրիչը քողն էր, որը հաճախ լինում էր զարդանախշ ու ժանեկագարդ, ինչպես Այրարատի և Բարձր Հայքի տարազախմբերում, որոնք ի դեպ հար և նման են ուրարտական դիցուհիների քողերին [տախտ. VI, նկ. 3-6]: Քող-գլխաշորն իբրև կնոջ տարազի բաղկացուցիչ տարր, որպես երեսաց քող, պարտադիր էր հարսանեկան հանդեսի ոչ միայն ողջ ծիսակատարության, այլ նաև հաջորդող ծիսական սահմանափակման՝ քառասունքի ընթացքում: Քողը կուսության ամոթխածության խորհրդանիշ էր: Հարսի վոա գցվող քողը բարձրացվում էր միայն առագաստ մտնելու պահին: Խորհրդաշնչական իմաստով այն յուրովի սահման էր աղջկա և կնոջ միջև, որը միայն փեսան կարող էր խախտել՝ բարձրացնելով այն, այլապես դա կոիտվեր իբրև վորավորանք, ոտնձգություն փեսայի իրավունքների նկատմամբ: Քողը միաժամանակ դիտվում էր և պահպանակ «*չար աչքից*», «*չար ազդեցությունից*», «*պաշտպան*» ամլության դեմ: Հավանաբար այդ պատճառով նորահարսն այն պարտադիր կիում էր ողջ քառասունքի ընթացքում, երբ նա ծիսականորեն անմաքուր էր համարվում: Այս նույն նշանակությունն է վերագրվում նաև հարսանեկան վարագույրին (առագաստ), որի հետևում նստեցնում էին հարսին, և որը զարդանախշված էր լինում բեղմնավորման պաշտամունքին աղերսվող պտուղ և ընդեղեն պարունակող ցանցկեն տոպրակներով և եռանկյունածև զարդանախշերով:

Կանանց գլխի հարդարանքին հատուկ կարևորություն էր տրվում Այուհիքում: Հավատում էին, որ գլխի հարդարանքը ապահովում է տան բարեկեցությունը, ամուր ու հաստատուն պահում տունն ու ընտանիքը:[63] Որոշ ուսումնասիրողներ այն կարծիքին են, որ կնոջ գլուխը ծածկելու սովորույթը կապված է մազերը թաքցնելու հետ, քանի որ ժողովրդական ընկալմամբ մազերն օժտված են մոգական զորությամբ, որն իր հերթին աղերսվում է բուսականության ու արգասավորության գաղափարին:[64] Մազերը թաքցնելու սովորույթի հիմքում ընկած է այն մտայնությունը, թե հերարձակ և գլխաբաց կինը կարող է դժբախտություն բերել:* Սրանով էլ բացատրվում է գլխաբաց երևալու արգելքը: Շատ ժողովուրդների, ինչպես օրինակ ռուսների հավատալիքներում գլխաբաց կոնը կարող է այնպիսի ադետների պատճառ դառնալ, ինչպես երաշտը, անասունների կորուստը, անբերրիությունը և այլն:[65] Մագերին վերագրվող մոգական ուժը փոխանցվում է և գլխի հարդարանքին: Վանեցիները հավատում էին, թե երեխաները գայլից չեն վախենա, եթե մոր «վելոն» կամ «յազման» (գլխաշոր, թաշկինակ) հիենց գլխին գցեն:[66]

Աղջկա գլխի հարդարանքը կնոջ գլխի հարդարանքով փոխարինելու արարողությունը Այուհիք-Աբցախում կոչվում է «գլ̈ոխը կապել», որտեղից էլ՝ գլուխը կապած՝ նշանել, նշանված:[67] Եթե հարսի գոտին կապողն անպայման տղամարդ էր, ապա մազերը հարդարողը և գլուխը կապողը միմիայն կին էր (քավորակինը կամ ամուսնացած ու զավակների տեր որևէ կին՝ փեսացուի կողմից): Կնոջ գլխի հարդարանքն իբրև սոցիոտարիքային ցուցիչ,

* Թանթանա բառը փոխառյալ է արաբերենից, որ նշանակում է ծոխություն, հանդիսավորություն, նաև ղողանջ, ձայն. արծագանք (Տես *Х.Бараяов*, Арабско-русский словарь, М., 1977, с. 482).

[63] *Ա.Լիսիցյան*. Ջանգեզուրի հայերը, էջ 194:

[64] *Н.Н.Гагеи-Торн*, Магическое значение волос и головного убора в русском народном творчестве, ТГНМ, вып. I. М., 1926, с. 87.

* Այս պատկերացումն իր գեղարվեստական նկարագիրն է գտել *Դ.Ղեմամյանի* «Սնիծած հարսը» բալլադում (տես *Դ.Ղեմամյան*, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1969, էջ 279):

[65] *Д.К.Зеленин*, Женские головные уборы восточных словян, М., 1934, с. 315.

[66] *Ե.Տեր-Ավրտչյան*, Վանեցոց հարսանիքը, ՀԱԲ, Երևան, 1978, պր. 8, էջ 194:

[67] *Ա.Սուքիասյան, Ա.Գալստյան*, Անդ, էջ 168:

նաև կնոջ խորհրդանիշն է, ինչ իմաստով և այն հիշատակվում է հայ ժողովրդական էպոսում, որտեղ Մսրա Խութունը Միհերին գրի հետ ուղարկում է ոչ միայն իր «գոտիկը», այլ նաև «լաչակը» (գլխաշոր):[68]

Հայոց կենցաղային սովորություններում հաճախ գլխարկը փոխարինում է տիրոջը: Այս դեպքում կարևոր ղեր էի վերագրվում տղամարդու գլխի հարղարանքին: Այսպես, օրինակ՝ Շիրակում գլխացավ ունեցողի գդակը բերում են գրբացին՝ աղոթելու:[69] Պատահում էր, որ փեսացուի բացակայության ղեպքում նրա գդակը մի ծիու գլխին գցած, հարսի հետ տանում էին եկեղեցի, որտեղ կատարում էին ամուսնությանն խորհուրդը:[70] «*Ռամկի մեջ առհասարակ*, – գրում է Րաֆֆին, – *գդակը գլխի կամ անձնավորության նշանակություն ունի*»: «*Գդակդ քեզ հարամ ըլի, գդակդ արնով տեսնեմ*»[71] անեծքները սովորական էին: Տղամարդու համար գդակ-գլխարկը զուգորդվել է տղամարդկային արժանապատվությանն հետ: Այս միտքն է արտացոլված «*գլխին գդակ դնել*» (տղամարդ համարվել) և հակառակը՝ «*գլխին լաչակ կապել*» (կնամարդ համարվել) արտահայտություններում: «*Գլխին գդակ դնել*» արտահայտությունը նշանակում էի տղամարդու կոչմանն արժանի լինել: Այս իմաստով ծեսերում կարևորվում է գլխարկը ղնելու և հանելու պարագան: Հասարակության մեջ գլխարկով երևալու պարտադիր սովորույթի հետ մեկտեղ կենցաղավարման գործող չափանիշները պահանջում էին գլխարկը հանել եկեղեցում, մեծավորի, ավագի ներկայությամբ, հանգուցյալի տանը գտնվելիս և այլն: Այս առումով, հետաքրքիր սովորույթ էի պահպանված Սասունում, որտեղ իբրև սգո նշան՝ գդակները շրջած էին ղնում:* Գերեզմանից վերադառնալուց հետո մի ծեր կին մոտենում, ուղղում էի դրանք:[72] Գդակը գցելը համազոր էր պատվազուրկ լինելուն: Հետաքրքիր մեկնաբանություն էր տրվում երագում գդակը վայր ընկնելուն: Գանձակում դա մեկնաբանվում էի կնոջ մահով:[73] Գդակը հանելու արգելքը հայտնի է աշխարհի շատ ժողովուրդների: Օսը որտեղ էլ լիներ, անկախ տարվա եղանակից, գլխարկը միշտ գլխին էի: Միտումնավոր ձևով գլխարկը ցած գցելը կարող էի արյան վրեժխնդրության տեղիք տալ:[74] Հնում ամենուր, նաև հայոց մեջ, գլխարկը, վարսակալը, թագը դիտվում էի իբրև իշխանության խորհրդանիշ և այն հանելը նշանակում էի հանձնել իշխանությունը:[75]

§ 4. ԱԳԱՆԵԼԻՔ:

Կոշկեղեն-գուլպեղենի ընդհանուր անվանումը կոչվում է ագանելիք: Կոշկեղենից զարդանախշվում էին կանանց մաշիկ-հողաթափերը (որն առավել բնորոշ էի քաղաքային կենցաղին) արծաթաթել-ոսկեթել բանվածքով, ուլունքների, խխունջների, թանկարժեք ու կիսաթանկարժեք քարերի օգտագործմամբ [տախտ. XXVII, նկ. 4]: Վ.Հացունին հիշատակում է, որ թանկագին գոհարեղենով շքեղ գարդարված կոշիկը հայտնի է եղել հայոց մեջ դեռևս շատ հնուց, և որ հայերը Սուրեն Մարզպանին կոշիկ էին տալիս իբրև հարկ:[76] Հայոց կենցաղում առավել կիրառական էին հյուսկեն գուլպաները, թոզլուխները, սռնապանները:[77]

Օգտագործվում էին նաև աննախշ գուլպաներ, սակայն տոն օրերին հագնելու և միմյանց նվիրելու համար հյուսում էին «*նիշուն*» գուլպաներ, հանգամանք, որն ինքնին վկայում է գարդանախշման ծիսական բնույթը: Զարդանախշ գուլպեղենն օժիտի պարտադիր տարր էի հայոց մեջ: Մանկահասակ աղջիկները վաղօրոք տասնյակ զույգ գուլպաներ էին

---

[68] «Սասունցի Դավիթ», էջ 192:
[69] *Ս.Մխիթարյանց*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, էջ 190:
[70] *Րաֆֆի*, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Ուղեգրություններ, Երևան, 1987, էջ 329:
[71] Անդ, էջ 329:
* Շրջելու, «թարսելու», այսինքն մահվանը հակառակ գնալու գործողությունը քաղման ծեսի ընթացքում դրսևորվում է և հանգուցյալին լոդացնելու պարագաները շրջելու, մերօրյա ծիսակարգում, սեղանը (որի վրա դրված է եղել հանգուցյալի դին) շրջելու մեջ և այլն:

[72] *Վ.Պետոյան*, Անդ, էջ 305:
[73] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 2, էջ 443:
[74] *Х.Магометов*, Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968, с. 276.
[75] *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին հայ տարագին, էջ 54:
[76] Անդ, էջ 119:
[77] Տես *Ն.Ավագյան*, Հայկական գուլպաներն ու սռնապանները և նրանց գարդանախշումը, ՊԲՀ, № 4, էջ 250-257:

հյուսում ապագա ամուսնու տան տղամարդկանց նվիրելու համար: Վասպուրականի Արճակ գյուղում օժիտի զուլպաներում մեկական նուռ կամ շաքար էին դնում: Եթե շաքարը դրվում էր ամուսնու տանը մեղմ, բարեհամբույր վերաբերմունք գտնելու ակնկալիքով, ապա նուռը պետք է ապահովեր հարսի բեղմնավորությունը: Այս առումով ուշագրավ է Սասունում տարածված այն սովորույթը, ըստ որի հարսին ընդառաջ զալիս, սկեսուրը մի նուռ էր տալիս նրան, որպեսզի խփեր ղռան ճակատին և փշրեր, չարը խափանելու:[78] Հետաքրքրական է նաև այն, որ Այուճիքում և Արցախում առագաստի զիշերը նորապսակների մոտ զանազան քաղցրավենիքների հետ նաև նռան գինի էրն դնում, որը նույն նշանակությունն ուներ, ինչ և նուռը:[79] Գուլպան կարևոր դեր ուներ և բուն հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում: Հայաստանում գրեթե ամենուր ընդունված էր թախտին նստած նորահարսի գիրկը երեխա տալ, որին նա մի զույգ գուլպա էր նվիրում, հետն էլ մի բուռ չամիչ: Վայոց Ձորում դա կոչվում էր «զոտկոում գյուլպաս», քանի որ այն նորահարսի գոտու մեջ էր պահվում: Հարսի բեղմնավորությունն ապահովելու ակնկալիքով Մուշ-Տարոնում (Տուրուբերան) գարնանացան ցորեն էրն լցնում կոշիկի մեջ,[80] Ջավախքում՝ գարի, որպես առատության, կյանքի հարատևման ու սերնդաշարունակության խորհրդանիշ:[81]

Հարսնախոսությունից մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցում, մանավանդ տոն օրերին, նվերների փոխանակման սովորույթ կար, որոնց մեջ անպայման գուլպաս, գուլպի թել կամ «նախշուն ճգմա», մաշիկ էր լինում: Պսակը վերցնելու համար Մուշ-Տարոնում գուլպա էին նվիրում հարսի եղբորը, Բասենում՝ փեսայի հորը, Ջավախքում՝ քավորին և այլն: Թվարկված այս բազմաթիվ նվորատվությունները ու սիրաշահումները հետապնդում էին մի նպատակ՝ միմյանց կապել խնամիացած ընտանիքները:[82] Սա ինքնին ենթադրում է, որ ագանելիքին վերագրվում է կապող-միացնող նշանակություն: Այս միտքն է հաստատում ԵՒիսիանում գրառած մի սովորույթ, ըստ որի օժիտի համար հյուսվող գուլպաներից մեկը ձեռքից ընկնելը դժբախտության նշան է համարվում:[83] Ագանելիքն առհասարակ որպես զույգ առարկա, ամուսնացող զույգն է խորհրդանշում, ձախը կնոջը, աջը՝ տղամարդուն: Ժողովրդական հավատալիքներում կինը համարվում է սատանայի սերունդ կամ սատանայից խաբված, հետևաբար և թարս, ուրեմն և ձախ: Ասում են՝ կնոջ խոսքը պետք է լսել, բայց հակառակն անել: Այս առումով հետաքրքրական է Գամիրքում պահպանված այն հավատալիքը, թե ճանապարհ գնացողը պետք է զույգ գուլպայի մեկը թարս հագնի, որպեսզի կինը հավատարիմ մնա:[84] Պետք է ենթադրել, որ թարս հագածը ձախը լինի, որպեսզի «*թարսվի, ձախողվի*» կնոջ ենթադրական անհավատարմությունը, իսկ շիտակ հագածը՝ աջը, որպեսզի հաջող լինի ամուսնու ճանապարհը: Այս միտքն է հաստատում «ոտը դուրս» արտահայտությունը, որն ասվում է անառակ կնոջ (և ոչ միայն կնոջ) վերաբերյալ: Խորհելու տեղիք է տալիս, թե ոտքը կամ շրջված գուլպան ի՞նչ կապ կարող է ունենալ կնոջ հավատարմության կամ բարոյականության հետ: Նյութի առավել խորը վերլուծությունը ցերում է այն եզրակացության, որ ագանելիքն ու ոտքը թե՛ կնոջ և թե տղամարդու սեռական ուժի կրող է: Այս առումով ուշագրավ է Զ.Ֆրեյդի այն դրույթը, ըստ որի, մարդու մարմնի ստորին հատվածը, նախնական պատկերացմամբ, սեռական ուժի կրող է, ինչ այդ մասի համապատասխան հագուստը՝ իբրև այդ ուժի ուղեկցորդ,[85] որի թույլ գիտակցումը դրսևորվում է լեզվական մակարդակում: Այսպես՝ համադրենք «ոտը ծանր» հդի,

---

[78] *Վ.Պետոյան,* Անդ, էջ 260:
[79] *Ս.Ստեփանյան,* ԴԱՆ, Սիսիանի շրջան, Ուզ գյուղ, 1976, տ. № 7, էջ 8-12:
[80] *Բենսե,* Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, ԱՀ, գ. 7, Թիֆլիս, 1972, էջ 168:
[81] *Ե.Լալայան,* Երկեր, հ. 1, էջ 158:
[82] *Ս.Ստեփանյան,* Նախշագարդ գուլպաները հայոց կենցաղում, գեկ. հիմնադրույթներ, Երիտասարդ գիտնականների 7-րդ կոնֆերանս, Երևան, 1990, էջ 59:
[83] *Ս.Ստեփանյան,* ԴԱՆ, Սիսիանի շրջ., գ. Ուզ, 1976, տետր № 7:
[84] *Վ.Թեմուրյան,* Գամիրքի հայերը, ՀԱԲ, պր. 1, Երևան, 1970, էջ 194:
[85] Տես *Զ.Ֆրեյդ,* Անդ, էջ 243:

«ոտաց» ծննդարերելու մոտ արտահայտությունները[86] և կրկին «ոտը դուրս» արտահայտությունը, որն ակնարկում է արտամուսնական սեռական կապ: Ոտքն ընկալվել է ոչ միայն սեռական ուժի կոող, այլ նաև գրեթե սեռական անդամի գուզորդ: Կարծում ենք, որ րրոնգեդարյան կոշկածև անոթները, որոնք ձևով ու գարդանախշմամբ շատ են հիշեցնում հյուսկեն գուլպաներն ու սռնապանները [տախտ. XXVII, նկ. 5], առնչվում են ոչ այնքան հանգուցյալի հոգու ճանապարհը դյուրացնելու մտայնությանը, ինչպես կարծում է ԵՒրդամանյանը, հետևելով Ի.Իոնեին,[87] որքան արական և իգական սկզրի միացման, գույգի գաղափարին, որն ընկած է աշխարհարարման հիմքում:

Ոտք-ագանելիքը որպես իշխանության խորհրդանիշ դիտարկելը պահպանվել է ազգագրական մի շարք սովորույթներում: Այսպես հարսանիքի գիշերը հարսի և փեսայի ընկեր-ընկերուհիները աշխատում են մեկը մյուսի ոտնամանի գողանալ: Որ խմրին որ դա հաջողվո, ամուսնական կյանքում իշխողը գույգերից մեկն ու մեկն է լինելու:[88] Հավանարար, այստեղից էլ ծագել է «*ոտքը տրորել*» արտահայտությունը՝ նեղացնելու, նվաստացնելու իմաստով: Իմաստարանորեն այս շարքին են պատկանում «ոտք րարձրացնել»՝ իշխանության ձգտել, «*ոտքը գալ*»՝ խնդրանքով մենին ղինել, «ոտքը պազնել»՝ թախանձել, մեծարել, հնազանդություն ցույց տալ, «ոտ մեկնել»՝ իշխանությամի հավասարվել արտահայտությունները:[89] Այս առումով հետաքրքրական է Վ.Հացունու տեղեկությունն այն մասին, թե հայոց արքան երբեմն նախարարներից ոմանց էր միայն իրավունք տալիս մեկ ոտքին կարմիր կոշիկ հագնելու, քանի որ գույգը կարմիր հագնելու իրավունքը միայն արքաներին էր վերապահված:[90] Ի թիվե սյլ ժողովուրդների, հայոց մեջ ևս ուշագրավ սովորություն կար՝ կապված հին ագանելիքի հետ: Հին կոշիկն ու գուլպան, ըստ ժողովոդական պատկերացման, ոտքի հետ երկարատև շփման ընթացքում փոխառնում է տիրոջ «խերով կամ անխեր» լինելու հատկանիշները: Ջավախքում օրինակ, քավորը զույգ կոշիկ է նվիրում փեսային, իսկ հին չստերը ժամկոչն է տանում:[91] Գամիրքում հարսի ետևից հին կոշիկ են նետում՝ իրրև րադձանքների իիագործման նշան:[92] Նման սովորույթ դիտվում է և սլավոնական ժողովուրդների մեջ:

§ 5. ԹԵՎՔ:

Հայոց տարագային համալիրում հագուստի թևքն ամրողջությամր չէր գարդանախշվում: Ջարդանախշը տեղայնանում էր իիմնականում դաստակո շրջանում, րոլորելով այն և րարձրանալով դեպի արմունկը [տախտ. XXXV, նկ. 7]: Թևքը դաստակի մասում հավաքելու նպատակով հյուսում էին ժապավենածև երկար «ջալտհիկ»-ներ, որոնց ծայրերին կարում էին ժանեկածև դասավորված ուլունքներ, խխունջներ [տախտ. XII, նկ. 5]: Այս ջալահիկները րնորոշ էին Տուրուրերան-Վասպուրականի տղամարդկանց տարազին: Թևքի հետ է առնչվում և թեզանիքը (հավելյալ թեքեր): Դրանք երկու տեսակ էին՝ առանձին, որ հագնում էին հագուստի վիայից՝ այն մաքուր պահելու նպատակով, և կցակարով հագուստի թևքին միացող: Թեզանիքները լինում էին ինչպես զարդանախշ, այնպես էլ աննախշ միագույն կտորից: Տոնական օրերին լայն կտորից կարված, գույնզգույն ասեղնագործված ուսով գցվող թեզանիքները զարդարում էին Բարձր Հայքի, Ջավախքի, վիրահայոց տղամարդկանց (նաև օսերի, աղըդների) տարազը: Թևքի և թեզանիքի գարդանախշերում գերակշռող էին րուսանախշերը՝ համահնչուն «*ծեռքդ դալար*», «*ծեռքդ կանաչի*» օրհնանքներին, որոնք ենթադրում են ուժի ու կորովի մաղթանք: Այս օրհնանքին հակադիի անեծքը՝

---

[86] *Մ.Խալաթեանց, Ա.Սիրիկեանց,* Անդ, էջ 26:

[87] *Ա.Արմագանян*, Обувь древней Армении, Ереван, 1978, с.17; *И.Ионе,* Глиняные сосуды-сапожки из Мингечаура, МКА, т. 3, Баку, 1953. с. 36-59.

[88] *Քաջբերունի,* Հայկական սովորություններ, էջ 187:

[89] *Ա.Սուքիասյան, Ա.Գալստյան,* Անդ, էջ 481, 482, 486, 487:

[90] *Վ.Հացունի,* Պատմութիւն հին եայ տարազին, էջ 75:

[91] *Ե.Լալայան,* երկեր, հ. 1, էջ 159:

[92] *Վ.Թեմուրճյան,* Գամիրքի հայերը, էջ 70:

* Հայտնի է «ոտքը խերով լինի» կամ «մեր ոտքր խերով լինի» պարտադիր-քաղաքավարական արտահայտությունը, որ ասվում է հատկապես բնակարանամուտի կամ առաջին այցի առիթով, կանխելու համար եկող-այցելուի հնարավոր «անխեր» լինելը:

«ձեռքդ չորանա», հետաքրքրական է ոչ միայն բովանդակության առումով, որը ենթադրում է ձեռքի հաշմ, անաշխատունակ վոճակ, այլ նաև այն համեմատությամբ, որ արվում է ձեռքի և բույսի միջև: Այս առումով ուշագրավ է այն փաստը, որ շատ ժողովուրդների առասպելաբանության մեջ մարդը պատկերվում է տիեզերական ծառի տեսքով, որտեղ ձեռքերը համապատասխանում են ճյուղերին: Հիշատակելի է «ձեռըտ չոր ճուդին թալես՝ ծաղկած ծառ տառնա» օրհնանքը:[93] Կնշանակիր վերոհիշյալ անեծք-օրհնանքը և թևքի բուսական գարդանախշն ունեն իմաստաբանական նույնասեռ արմատներ:

Թևք-թեգանիքների գարդանախշումն, ինքնին խոսում է թևքի-ձեռքի ընդգծելու մասին:[94] Թևք-ձեռքին տրվող առանձնահատուկ նշանակությունը հանգում է նրա արարող, մարդու աշխատանքային գործունեությունն ապահովող օրգանի կարևորության գիտակցմանը և որպես այդպիսին, այն դիտվում է հզոր: Արիստակես Լաստիվերցին հիշատակում է «*Մի հիշիր մեղքերը, այլ հիշիր, որ տիրում էիր մեզ քո հզոր ձեռքով ու բարձր բազկով*»:[95] Այստեղից էլ «*Աստծու աջն անպակաս*», «*Ձեռքը գլխից անպակաս*» օրհնանքի արտահայտությունները, որոնք նշանակում են Աստծո կամ որևէ մեկո հովանավորության տակ գտնվել, ինչը և կարևորում է ձեռնադրումը: Հոգևորականը, գերդաստանի ավագը կամ ծնողն օրհնելիս ձեռքը դնում է կրտսերի (ձեռնադրվողի գլխին), որ նույնպես հովանավորության նշանակություն ունի: Այստեղից էլ գործում է հակադարձ կապը՝ այդ հովանավորող ձեռքը համբուրելու սովորույթը: Նույն կարգով համբուրում են հոգևորականի, ծնողի, տարիքով ավագի ձեռքը: Որպես հովանավորող թևք-ձեռքը հանդես է գալիս իբրև իշխանության խորհրդանիշ՝ «*ձեռքի տակ*» արտահայտությունը նշանակում է ենթակա, հպատակ լինել մեկոն, իսկ «*ձեռ ու ոտ ընկնել*»՝ դիմել որևէ մեկի գթասրտությանը, օգնություն հայցել:[96] Ձեռքը որպես մարմնի մաս, հանդես է գալիս իբրև մարդու դրական և րացասական հատկանիշների կրող, ինչպես դա տեսանք ոտք-ոտնամանի առիթով, «*ձեռքդ թեթև լինի*» արտահայտությունը աբվում է որևէ գործի ձեռնարկման կապակցությամբ: Այդ հանգամանքը շատ կարևոր է հատկապես ժողովողական բժշկության մեջ, տղաբերքի սովորույթներում: Ջավախքում իշխանությունը հաջորդ սերնդին փոխանցելու հետաքրքիր սովորույթ կար: Գերդաստանի ծերացած ավագը լվանում էր ձեռքերն իրեն հաջորդողի ձեռքերի վոա, որպեսզի բարիքն (բարաքյաթը) անցնի նրան,[97] որով նա իր բաժին գործն ավարտած էր համարում: Հավանաբար սրանով էլ կարելի է բացատրել «*ձեռքերը լվաց մի կողմ քաշվեց*» արտահայտությունը: Այս գործողությամբ գերդաստանի ավագն իր իշխանությունը հանձնում է հաջորդին: Եթե վերոհիշյալ սովորույթի մեջ ձեռքերը լվանալով իշխանությունն է փոխանցվում, ապա անբնական մահով մահացածի գերեզմանի վոա վախեցածի ձեռքերը լվանալով,[98] ակնկալվում է ազատվել վախից, հիվանդությունից: Իշխանության խորհրդանիշ հովանավորող ձեռքը կարող էր հանդես գալ իբրև պահապանակ: Ջանգեգուրում հավատում էին, որ մթանը ջուր խմելիս «*չարքերից*» զգուշանալու համար պետք է որևէ մեկն իր ձեռքը պահի խմողի գլխավերևը: Հավատում էին, որ ձեռքը կարող և՛ բարին գործել, և՛ չարը: Բայց եթե չարիքն արդեն գործվել է, ապա կաբելի է հետևանքը չեզոքացնել կամ մեղմել՝ ձեռքին թքելով: Այսպես՝ եթե որևէ մեկը հարվածում է կենդանուն, որն այդ հարվածից ընկնում է, ապա պետք է թքել հարվածող ձեռքին, և կենդանին ուշքի կգա:[99]

Ոչ խոսքային մակարդակում ձեռքի որոշակի դիրքը կարևոր նշանակություն ուներ: Լայն բացված մատներով ձեռքը հակառակորդի կողմն ուղղելը նշանակում էր հիվսնդություն, դժբախտություն ուղարկել նրան: Իսկ ձեռքերը կրծքին խաչած կեցվածքը բարի

---

[93] *Ս.Ավագյան*, Արճակ, ՀԱԲ, Երևան, 1978, պր. 8, էջ 156:
[94] *Ս.Սահակյան*, Ձեռքի մոտիվի դրսևորումը հայ ժողովրդական գործվածքների գարդանախշերում, զեկ. հիմնադրույթներ, Երևան, 1984, էջ 39:
[95] *Արիստակես Լաստիվերցի*, Պատմություն, Երևան, 1971, էջ 40:
[96] *Ս.Սուքիասյան, Ս.Գալստյան*, Նշվ. էջ 383, 390:
[97] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 290:
[98] *Ե.Լալայան*, Վարանդա, ԱՀ, գ. 8, Թիֆլիս, 1898, էջ 197:
[99] *Л.Степанов*, Зангезурский уезд, СМОМПК, вып. XIII, отд. 2, Тифлис, 1911, с. 11.

կամքի նշան էր, ուղղված ընտանիքի, օջախի բարեկեցությանը, պտղավորմանն ու բեղմնավորմանը:[100] Մի շարք ծեսերում ու սովորույթներում կարևորվում է աջ ու ձախ ձեռքերը տարբերակելու հանգամանքը. աջը դրականի, ձախը բացասականի իմաստով, որը տարբեր դրսևորումներ է ստանում:

Ասում են, եթե աջ ձեռքը քոր գա, փող կստանաս, եթե ձախը՝ կծախսես: Առհասարակ ընդունված է աջ ձեռքը մեկնել դիմացինին, աջով տալ: Աջի դրական իմաստը մեզանում այնքան է խորացած, որ այն լիովին փոխարինում է ձեռք բառին, ինչպես օրինակ՝ «*Տիրոջ աջը*», «*աջհամբույր*» և այլն: Աջ ձեռքին վերագրվող դրական դերի չափազանցումը երբեմն հանգեցնում է ձախի ծիսական և զործառնական սահմանափակմանը: Այսպես ձախ ձեռքով չեն բարևում, սնունդ չեն ընդունում, որն արտացոլված է առարկաներում, օրինակ՝ «*Ձախ ձեռքով ուտիլը ջանին չի կպչի*», «*ձախ ձեռքով հաց չեն ուտի, փուրը չի կշտանա*»:[101] Աջ և ձախ ձեռքերի տարբերակումը դրական-բացասական առումով գրեթե համընդհանուր երևույթ է, առկա աշխարհի շատ ժողովուրդների պատկերացումներում, որը, ըստ Վ. Իվանովի ավելի նախնական է, քան աջ ու ձախ հակադրությունը, որն առաջացել է հենց ձեռքերի տարբերակմամբ:[102] Շատ ժողովուրդների լեզուներում, որոնց թվում և հայոց լեզվում, ձախը զուգորդվում է «վատ, սխալ, ծուռ» հասկացություններին, իսկ աջը՝ ճիշտ, իրավ, հաջող: Աջ և ձախին համապատասխանում է և բարեհաջող-անբարեհաջող հակադրությունը, որի վրա էին հիմնված հասարակական կյանքը և կոնկական պատկերացումները հին Եգիպտոսում:[103] Սակայն աջի դրական իմաստի ընկալումն անսահմանափակ չէր: Հին չինացիները խորհրդանշային համակարգերում, Հյուսիսսային Ամերիկայի տեդաբնիկները, աֆրիկյան որոշ ցեղեր դրական առումով նախապատվությունը տալիս էին ձախին, ընդ որում ձախը համապատասխանում է իգական սկզբին, աջը՝ արական, որը և հավաստվում է հնագիտական տվյալներով:[104] Հին Եգիպտոսում ձախ ձեռքը խորհրդանշում է Իզիդա աստվածուհուն: Այղպինի ձեռք-կախիկներ, որոնք միաժամանակ եղել են և պահպանակներ, հայտնի են տարբեր ժամանակաշրջանների հնագիտական նյութերից: Բացած ափի պատկերը կենտրոնական հորինվածքի մաս է կազմում Այունիք Արցախի զորզերի ու կարպետների նախշերում [տախտ. XXVIII]: Լայն բացված ձեռքի պատկերներ էին փորագրվում վոացական ժողովրդական տան զլխավոր սյուներին ու գերաններին, ուշ միջնադարյան տապանաքարերին: Մարդկային ձեռքի տեսքով բրոնզաձույլ ճարմանդներ են հայտնաբերվել Հայաստանի զանազան հնավայրերից՝ Արզիշքիխինիլի, Թալին, Դվին, Խնածախ և այլուր: Սրանք պահպանակներ էին, որոնց նպատակն էր վանել չար ուժը: Հավանաբար այս պատկերացումը բխում է ձեռքի այն բնազդային-բնական շարժումից, որ արվում է վտանգի դեպքում, որը դիմացինին թելադրում է կանգ առնել: Ն.Գրինկովան, ուսումնասիրելով ձեռքի պատկերը ռուսական ժողովրդական ասեղնագործության զարդանախշերում, այն համարում է բարեմաղթանքի խորհրդանիշ:[105]

Այսպիսով, տարազային զարդանախշերի որոշակի տեղաբաշխվածությունը, որը պայմանավորված էր տարազի տվյալ հատվածը և մարմնի համապատասխան մասն ընդգծելու մտայնությամբ, հետապնդում էր երկու նպատակ՝ խթանել արարող, բեղմնավորող ուժերը, պահպանել դրանք և վնասազերծել չար, վնասաբեր ուժերը:

---

[100] *Ս.Ա.Լիսիցյան*, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I. Ереван, 1958, с. 23.

Թևքի զարդանախշման մեջ աջ ու ձախի տարրերակումը թեպետև չի արտացոլվում, սակայն այս պարագան ինքնին հետաքրքրական է, քանի որ դիտվում է ոչ միայն հայոց, այլ նաև այլոց սովորույթներում կապված (ինչպես նախորդ շարադրանքում տեսանք) ձախը կնոջ, աջը տղամարդու հետ:

[101] *Ա.Դանալյան*, Ավանդապատում, Երևան, 1960, էջ 296:

[102] *В.В.Иванов*, Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем, М., 1978, с. 88.

[103] Անդ, էջ 115:

[104] Անդ, էջ 128:

[105] *Í.Ï.Àðèíèíà*, Անդ, էջ 35:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՏԱՐԱԶԱՅԻՆ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԻ ԳՈՒՆԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԵՎ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԱՆ ՄԻՋՈՑՆԵՐԸ

§1. ԳՈՒՆԱՅԻՆ ՀԱԱԿԱՐԳ:

Յուրաքանչյուր ժողովրդի տարազածների ու տարազի զարդանախշերի գունային համակարգը ստեղծվում է ժամանակի ընթացքում, տվյալ ժողովրդի խորհրդանշային (սիմվոլիկ) մտածողության, գեղագիտական ճաշակին ու ըմբռնումներին համապատասխան:

Տարազային համալիրի, ինչպես նաև տարազի գարդանախշի բնութագրման խնդրում խիստ որոշիչ դեր ունեն գունաշարն ամբողջությամբ և որևէ գույնին տրվող նախապատվությունը: Ինչպես նշում է Ե.Ստուդենեցկայան, այս հարցի առաջնային դերը երբեմն կարող էր ցեղանվան (էթնոմիմի) ծագման պատճառ դառնալ. օրինակ՝ «կարակալպակներ» կամ «կարափափախներ» (սև գլխարկավորներ)[1]:

Որոշակի գույնին տրվող նախապատվությունը կամ որևէ գույնի *ընտրությունը* հայոց մեջ կայուն ու հին ավանդույթների վկայությունն է:

Գույնը զարդանախշն ընկալելու անհրաժեշտ միջոց է: Գույնի և ձևի ներդաշնակիությունն ստեղծում է ընդհանուր համահնչունություն և էլ ավելի է ընդգծում զարդանախշված հատվածի նշանակությունը: Ազգային տարազի խայտաբղետությունից զերծ զարդանախշերի գունաշարին բնորոշ են հանդարտ ու զուսպ գունային անցումները՝ նիրերանգների հմուտ օգտագործմամի: Համաչափության սկզբունքը, որն ընկած է գունային համակցությունների հիմքում, ստեղծում է հավասարակշռություն զարդանախշային հորինվածքների բոլոր մասերում, անկախ գործվածքի ծավալից և զարդանախշված մակերեսից:

Զարդանախշերի գունային ավանդույթները, սկիզբ առնելով հեռավոր ժամանակներից, ձևավորման նոր փուլ են մտնում միջնադարում, երբ գույնն ընկալվում էր որոշակի խորհրդանշական իմաստով:

Միջնադարյան գունային սիմվոլիկան բարդ ու բազմազան հասկացությունների համալիր է: Տակավին միջնադարում մեկնաբանները քաջ տեղյակ էին մարդկային հոգեբանության վրա գույնի ներազդող ուժին, ինչը և լավագույնս օգտագործվում էր մանիանկարներում, ավետարանական տեսարաններում: Ըստ այդմ, քրիստոնեական գաղափարաբանությունն արտահայտող գույների խորհրդիմաստն իր հերթին խարսխված էր շատ ավելի վաղ պատկերացումների վրա: Ժամանակի ընթացքում, անցնելով տարբեր մշակույթների ու կիրճական պատկերացումների բովով, փոփոխության է ենթարկվել գույների նշանակությունը: Ժողովրդի գունամտածողությունը, սակայն, պահպանել է նախնական շերտը՝ հարազատ մնալով գունային խորհրդանիշների վաղնջական ընկալմանը: Տարազային զարդանախշերում օգտագործվում է ինչպես միագույն (մոնոխրոմ), այնպես էլ բազմերանգ (պոլիխրոմ) գունաշարը: Միագույն գունաշարում կարևորվում են նրբերանգային փոխանցումները, ինչպես և գարդանախշ-գունադաշտ փոխհարաբերությունը: Մուգից բաց և հակառակի գունափոխումները շահարկվում

[1] *Е.Н.Студенецкая,* Одежда народов Северного Кавказа, М., 1989, с. 215.

են զարդանախշն ընդգծելու, գունադաշտից առանձնացնելու նպատակով: Մուգ երանգով զարդանախշը դիտվում է գույնի տեսանկյունից, և գույնն էլ իր հերթին նպաստում է զարդագոյացմանը: Միագույն գունաշարում ամենից հաճախ օգտագործում էին կարմիրը, որն առավել, քան մյուսները, հարուստ է նրբերանգներով: Բազմերանգ գունաշարում օգտագործվում է մեկից ավելի գույն: Երկու գույնի օգտագործման դեպքում նույնպես կարևորվում են նրբերանգներն ու գունադաշտը: Գույներից մեկը, սովորաբար ավելի մեղմը կամ մթերանգը, ծառայում է իբրև դաշտ, մյուսը ձևավորում է զարդանախշը: Երկու գույնի հմուտ օգտագործմամբ երբեմն ստացվում է երկկողմանի գործվածք, ինչպես օրինակ՝ բարձր Հայքի և Ջավախքի կանանց հյուսկեն գոտիները, որոնց մի կողմի վոա կարմիր ղաշտին դեղին զարդանախշ է, մյուսինը՝ հակառակը: Երկուսից ավելի գույնի օգտագործման դեպքում դաշտի կարևորությունը նվազում է՝ ի հաշիվ հիմնագույների համաչափ փոխանցումների: Այս տարբերակում առավել, քան նախորդներում, կարևորվում է համաչափության սկզբունքի պահպանումը, որից ամենափոքր շեղումն անգամ կարող է հասցնել խճանկարային խայտաբղետության: Բազմերանգ գունադաշտում գունային լուծումները գարգանում են երկու ուղղությամբ՝ համադրություններով և հակադրություններով: Գունային հակադրությունները ենթադրում են ուղղահայաց, վերծիգ կամ հորիզոնական ուղղությամբ հերթական, համաչափ հաջորդականություն, որում, սակայն, կայուն պահպանվում են որոշակի թվով գույներ՝ (սովորաբար երեք), ինչպես, օրինակ՝ կարմիր-սպիտակ-սև: Այս հաջորդական շարում կարող է հանդես գալ զույգ գունային հերթագայում, ինչպես

կարմիր+կարմիր-սպիտակ+սպիտակ-սև+սև:

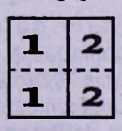
Յուրաքանչյուր հաջորդ փուլում կարող է փոփոխվել նախորդ հերթագայությունը, սակայն այնպես, որ նախորդ փուլի վերջին գույնը չկոկնի հաջորդի առաջինին: Ստացվում է հետևյալ պատկերը.

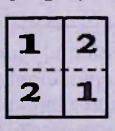
կարմիր+սպիտակ+սև-
կարմիր+սև+սպիտակ
կամ *սև+կարմիր+սպիտակ-*
սև+կարմիր+սպիտակ:

Փուլ առ փուլ անցնող, պարբերաբար փոփոխվող ու համաչափորեն զարգացող գունաշարը, գուգակցելով մեկը մյուսից աճող, նախորդից հաջորդն առաջացող հարահոս զարդանախշին և շարժունակություն հաղորդելով վերջինիս, միաժամանակ ասես վերարտադրում է շարունակական աճի ու զարգացման գաղափարը: Վերոհիշյալ գունային համակարգը բնորոշ է Վասպուրական-Տուրուբերանի մանրանախշ գոգնոցների, սրտանոցների, գլխաշորերի գարդանախշային գոտիներին, որոնք ամփոփում են կենտրոնական հորինվածքը:

Գունային հակադրությունները ենթադրում են դեմ-դիմաց՝ ուղղահայաց կամ հորիզոնական (կամ երկուսը միաժամանակ՝ խաչածև) ուղղությամբ զարդանախշային մեկ կամ երկու գույզ, որը բնորոշ է եռամաս կամ քառամաս հորինվածքներին: Եռամաս հորինվածքների րաժանարար զարդանախշի երկու կողմերում տեղադրված պատկերները, որոնք հիննականում նույնաոճ են (թռչուն, կենդանի), ներկայացվում են տարբեր գույներով, որը հայ ժողովոդական գարդարվեստին բնորոշ առանձնահատկություններից է: Այդպիսի զարդանախշային հորինվածքները առաջավորասիական ավանդույթների ժառանգություն են, որոնք դիտվում են նաև մանրանկարչության մեջ, կորառական արվեստի տարբեր րնագավառներում:

Քառամաս հորինվածքներում գունային հակադրությունն արտահայտվում է երկու կերպ. ա՝ հայելային արտացոլման եղանակով, երբ հորիզոնական գծով րաժանված հատվածներից վերջինի գույները կոկնվում են ստորին հատվածում, բ՝ խաչածև տեղադրման եղանակով: Ստացվում է հետևյալ պատկերը.

ա- 

բ- 

Եթե վերոհիշյալ եռամաս հորինվածքնե-

րում գունային հակադրությունն արտահայտում էր շարժում (դինամիկա), ապա քառամաս կառուցվածքներում շեշտավում են կայունությունն ու հավասարակշռությունը (ստատիկ վիճակ): Գունային հակադրությունների սկզբունքը բնորոշ է կենտրոնական զարդանախշային հորինվածքներին:

Գունային համակցություններն ամենևին պատահական կամ կամային չեն: Գունային ընտրությունը պայմանավորվածէգաբղանախշի բնույթով ու ներքին րովանդակությամի, որը խարսխված է ժողովրղական գունամտածողության վոա, ինչից ելնելով տարբերակվում են հիմնագույները (կանաչ, կարմիր, կապույտ, դեղին, սև, սպիտակ) և ածանցյալները: Վերջիններիս անվանումների բազմազանությունը խոսում է ժողովրդի նուրբ գունազգացողության մասին:*

Հայոց միջնադարում ընդունված է եղել քառագույն համակարգ, որն ըստ Գրիգոր Տաթևացու արտահայտում էր աշխարհի չորս հիմնատարրի գաղափարը, այն է. *«երկրի սեւութիւն, ջրոյն սպիտակութիւն, օդոյն կարմիրն և հրոյն դեղինն: Եւ ի սոցա խառնուածոցն լինին այլ զանազան գոյնք: Կապուտ, գորշ և այլն»*:[2] Քառագույն համակարգով միաժամանակ արտահայտվում էին և մարդկային բաբռյական հատկանիշներ. *«Եւ չորդ գոյն. խոհեմութիւն՝ քաղավորական ծիրանին, ողջախոհութիւն՝ բեհեզ, կարմիր արիութիւն և մարտիրոսութիւն, կապուտն է երկնաւոր արդարութիւն»*:[3]

Տաըբեր ժողովուբդների ավանդույթներում քառագույն համակարգը համապատասխանել է տիեգերական ծառի քառամասնությանը, աշխարհի չորս կրղմերին, տարվա չորս եղանակներին և օրվա ժամեբին: Այսպես՝ ղրղգների ավանդույթում քառագույն համակաբգը խորհրդանշում է հետևյալը. կապույտը՝ երկինք, կարմիրը՝ կրակ, դեղինը՝ անապատ, սպիտակը՝ օդ:[4] Չինական ավանդույթում կարմիրը հարավն էր՝ ամառ (արջ և կեսօր), սևը հյուսիս, ծմեռ (կրիա և գիշեր), կանաչը՝ արևելք, գարուն (վիշապ, առավոտ), սպիտակը՝ արևմուտք-աշուն (վագր, երեկր), դեղինը՝ կենտրոն:[5] Խեթերի խորհրդանշային համակարգում քառագույնով արտահայտվում էր տիեգերական ծաիի քառամասնությունը կամ աշխարհի չորս կրղմերը:[6]

Խոսելով գունային համակարգերի որոշակր խորհրդանշական իմաստի մասին, հետաքրքրական է նշել հայոց վերաբերմունքը պայծառ ու մուգ գույների հանդեպ, որոնցից առաջինները դիտվում են ղրական, վերջինները՝ բացասական: Լոռցախի Օամձոր գյուղի բնակրչների պատկերացմամբ ծիածանի յուրաքանչյուր գույն այս կամ այն ժողովոդի խորհրդանիշն էր: Ամենաավառ գույները հայերն են: Օիածանը տեսնելիս Արցախում ասում են. *«կանաչ-կարմիրը իմ ախպոր գլխին, սևն ու սպիտակը թուրքի գլխին»*:[7]

Բագմերանգությունն առհասարակ կամ պայծառ գույների համադրությունը, ժողովրղական պատկերացմամբ, չարխափան նշանակություն ունի: Այս մտայնությամբ են պայմանավորված գույնգգույն թելերից հյուսած պարանով մեծ պաոի *ակլատիզը* կախելու, չորացած գորսի վոա յոթներանգ թելով ասեղ խրելու և շատ այլ սովորույթներ: Նման պատկերացումներ ծանոթ են և հարևան ժողովուրղներին: Օրինակ՝ Կախեթում արգելվում էր մուգ գույնի շորեր հագնել այն տանը, որտեղ մանկական տարափոխիկ հիվանդությամբ տառապող երեխա կար: Այղ պարագայում սգի մեջ գտնվողներին նույնպես պարտադրվում էր պայծառ գույներ հագնել և համապատասխան գլխի հարդարանք կրել:[8]

---

* Գուներանգների ժողովրդական անվանումների վերաբերյալ նյութր մեզ տրամադրել է րանագետ *Հրաչյա Վարդանյանը*, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

[2] *Գրիգոր Տաթևացի*, Գիոք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1829, էջ 212:

[3] Անդ, էջ 297:

[4] *М.В.Рындин*, Киргизский национальный узор, Фрунзе, 1948, с. 9.

[5] *Л.С.Сычев., В.С.Сычева*, Китайский костюм; Символика и история, М., 1975. с. 22-25.

[6] *В.Т.Ардзинба*, Ритуалы и мифы древней Анатолии, с. 211.

[7] *Ս.Լիսիցյան*, Ջանգեզուրի հայերը, էջ 67:

[8] *В.Бардавелидзе*, Древнейшие религиозные верования и обрядовое-графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957, с. 86.

Տարազային համալիրի ու գարդանախշերի գունային համակարգը պայծառ - մութ հակադրությամբ հայոց մեջ պայմանավորված էր և տարիքային տարբերություններով: Կարմիրն իր բոլոր երանգներով, կանաչի համադրությամբ, բնորոշ էր երիտասարդ տարիքին (հատկապես նորապսակներին), իսկ սև, կապույտ գույները, ինչպես ստորև կտեսնենք, վայել են մեծահասակ ու ծեր տարիքին:

Պայծառ գույների նկատմամբ ունեցած այս վերաբերմունքն ուրույն դրսևորում է գտնում գարդանախշային գունաշարում, որտեղ, ձգտում է նկատվում դեպի պայծառը, լուսավորը, որն առհասարակ բնորոշ է հայկական զարդարվեստի գունաոճին: Զարդանախշային գունաշարում սովորաբար գույներից մեկը, սմենապայծառը գերպղասն է: Սովորաբար դա կարմիրն է՝ ամենատարածվածն ու նախապատվելին:

Կարմիրը նախ և առաջ արյան գույնն է, որն ինքը կյանքն է և այս իմաստով կարմիրը համարվում է չարահալած պահպանակ: Պատահական չէ, որ թե հայոց և թե ուրիշ շատ ժողովուրդների մեջ կանանց ու երեխաների կարմիր ներքնազգեստը դիտվում է իրրև միջոց «*չար աչքի*» դեմ: Ժողովուրդը կարմիր գույնի հետ է կապում իր լավագույն սպասումները: Տարին առատ ու «*կարմիր*» օրերով երջանիկ լինելու ակնկալիքով կարմիր թելեր ու հագուստի ծվեններ էին կախում սուրբ հայմարվող ծառերից ու թփերից, Նավասարդին կարմիր թել էին կապում անասունների եղջյուրներին և ագիներին:[9] Մինչև XIXդ. վերջերը - XXդ. սկզբները պահպանված այս սովորույթը հեթանոսական ժամանակաշրջանի արձագանքն էր, որի ղեմ քարոզում էր Ներսես Շնորհալին՝ գգուշացնելով գերծ մնալ կենդանապաշտական սովորույթներից. «*...կարմիր արկանելօք ծածկել զանասունն և յեղջիւրն նոքօտ կապել ըստ հնոյն օրինի, ամենևին մի առնեք, զի աւելորդ և անօգուտ է...*»:[10]

Մեկ այլ ղեպքում երիտասարդ աղջիկներն իրենց բախտն ու նյանքի տևողությունն էին կապում կարմիր գույնի հետ՝ զատկի չիք չորեքշաբթի օրը բույսերը կարմիր թելով կապելով և առավոտյան աճը չափելով: Նույն օրը վանեցի աղջիկները ծու էին դնում տանիքին, որպեսզի վոան գրվեր իրենց բախտը, կարմիր գիրը բարի բախտ էր խոստանում:[11] Իբրև արյան գույն, կարմիրն ակտիվ է պատկերացվում: Աքաղաղի կարմիր արնաներկ փետուրները, որ ըստ հայոց սովորույթի, թագվոր-փեսայի գլխի հարղարանքին էին ամիացնում, խորհրդանշում էր հենց արական ակտիվությունը [տախտ. XXXVIII, նկ. 5]: Նմանօրինակ սովորություն կար և Սամարղանդում, որտեղ չալմային ամրացվող կարմրաներկ փետուրները փեսայի սեռական ուժի խթանիչ-պահպանակո նշանակություն ունեին:[12] Կարմիր գույնի թռչունը, կենդանին համարվում է ակտիվ, բարկացկոտ, նաև բեղմնավոր: Կարմիր կովի կաթը յուղոտ է, հավը ձվատու, ինչը և արտացոլված է ծաղկազարդի խաղիկներում.

- Ուշ խատուտիկ եկել է,
Շալե շապիկ հագել է,
Կարմիր կովից յուղ կուզե,
Գոնդիկ հավից հավկիթ կուզե.

կամ

- Կարկաջա, կարին կաջա,
Կարմիր եզան օղն ու կոճակ,
Կարմիր կովը շատ եղ կուտա,
Կարմիր կովեն եղ կուզեմ:[13]

Եվ, վերջապես, կարմիր էր բնության զարթոնքը խորհրդանշող տոնի՝ Զատկի կենտրոնական առարկան՝ ձուն, որը խտացնում է բնության վերարտադրության, կյանքի հարատևման գաղափարը: Հնարավոր է, որ կարմիր գույնի հատուկ նշանակության մասին ունեցած պատկերացումն է հիմք ծառայել այն՝ իշխող դասի մենաշնորհը համարելու: Վ.Հացունին հիշատակում է կարմիր ագանելիքը, որ իրավունք ունեին հագնելու միայն հայոց,

[9] *Ս.Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարարաղի հայերը, էջ 67:
[10] *Ներսես Շնորհալի*, Թուղթք ընդհանրական, էջմիածին, 1869, էջ 262:
[11] *Ե.Լալայան*, Վասպուրական (հավատք), էջ 199:
[12] *О.А.Сухарева*, История среднеазиатского костюма, Самарканд, 1982, с. 80:
[13] *Վ.Բդոյան*, Հայկական ժողովրդական լաղեր, հ. 1, էջ 259:

պարսից, բյուզանդական թագավորները:[14] Բյուզանդիայում «*կարմիր կոշիկ հագնել*» նշանակում էր գահ բարձրանալ:[15] Հյուսիսային Կովկասում մինչև XIXդ. վերջ - XXդ. սկիզբ կարմիր կոշիկը իշխանական ծագման խորհրդանիշ էր:[16] Կարմիրը հայերենում նշանակել է և «*լավ*»*: «*Կարմիր հաց*» նշանակել է «*լավ թխած հաց*», «*կարմիր օր*» լավ օր և այլն: Իսկ «*կարմիր հարտ*» (նշանված աղջիկ), «*կարմիր գոգնոց*» (կին), «*կարմիր թել կապել*» (նշան դնել), «*կարմիր խնձոր*»[17] (հարսի անարատության խորհրդանիշ, նաև իրավերքի նշան), արտահայտություններն անմիջականորեն առնչվում են հարսանեկան խորհրդիմաստին: Կարմիրն ամենուր աչքի էր զարնում հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում: Կարմիր էր հարսի քողը, զգեստը, որպիսին նկարագրում է Խաչատուր Կեչառեցին՝ «*հարսն ի կարմիր ծործոյ և յոսկեթել գարդարեալ*»:[18] Իսկ փեսայի կարմիր հանդերձի նկարագրությունը կարելի է գտնել հայտնի թագվորագովքերում:

- Մեր թագվորն էր խաչ,
- Մեր թագվորն էր խաչ,
Խաչկոկ-խաչ ու մաչ,
Խաչկոկ-խաչ ու մաչ,
Պինհշն էր կարմիր,
Սոլերն էր կարմիր,
Արևն էր կանաչ:
Արևը կանաչ:

Կոսպանդն էր կարմիր,
Գուրպեքն էր կարմիր,
Արևն էր կանաչ:[19]
Արևը կանաչ և այլն[20]

Ամուսնության խորհրդանիշ «*կոսպանդը*»** (մետաքսե թաշկինակներ, որ խաչածև կապում էին թագվոր-փեսացուի ուսով) հաճախ պարզապես «*կանաչ-կարմիր*» էր կոչվում, որը մեկտեղում էր կյանք և սերնդաշարունակություն հասկացությունները, ինչը և աղտահայտվում է «*բարով կանաչ-կարմիրդ կապենք*», «*բարով տեսնես տդիդ կանաչ-կարմիրը*» օրհնանքներում:

Միության խորհրդանիշ էր և կանաչ-կարմիր ոլորուն թելից կազմված «*Ճարոտը*»,[21] որն անցկացնում էին նաև նորակնունք երեխայի վիզն իրև պահպանակ: Այս երկգույն Ճարոտը խորհրդանշում էր հենց թագվոր-թագուհուն, որոնցից կարմիրը կինն էր, իբրև կյանքի սաղմն իր մեջ կրող, կանաչը տղամարդը, իրև սերնդաշարունակությունն ապահովող: Պատահական չէ, որ արու զավակի Սասունում կոչվում էր «*օջախը կանաչեցնող*»,[22] իսկ վասպուրականցի կանայք դաշտի թաղում աղևածագին աղոթում են «*կանաչ-արև*» գավակ խնդրելով: Գանձակում Ճարոտի ձևով կանաչ-կարմիր-սպիտակ ոլորուն թելն էին ամրացնում թագվորի գլխարկին, իսկ Սասունում Ճարոտը կարմիր ու սպիտակ ոլորուն թելերից էր: Այս գունային գույգը (որն առավել նախնական է), ինչպես և նախորդը, խորհրդանշում է աղջիկն ու տղան, որն արտացոլված է վանեցիների հարսանյաց երգերում, ինչպես, օրինակ՝

-Թագվոր, ինչ պիրեմ քե նման,
Քեզ կանաչ արև դու նման.
Ճերմակ վարդ, որ կը բացուէր,
Բացուէր քեզ արև, դու նման:
-Թագուհի, ինչ պիրեմ քե նման,
Քեզ կանաչ արև դու նման.
Կարմիր վարդ, որ կը բացուէր,
Բացուէր քեզ արև, դու նման:[23]

Կարմիր ու սպիտակ ոլորուն բրդե թելի ծի-

---

[14] *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին հայ տարազին, էջ 304:
[15] *М.Н.Мерцалова*, История костюма, М., 1972, с. 22.
[16] *Студенецкая Е.Н.*, Անդ., էջ 217:
* Ալավոնական լեզուներում նույնպես կարմիրն օգտագործվում է նաև լավ, գեղեցիկ նշանակությամբ (Տե՛ս *Л.А. Сараджева*, Армяно-славянские лексико-семантические памятники, Ереван, 1986, с. 97).
[17] *Ա.Սուքիասյան, Ս.Գալստյան*, Անդ, էջ 317:
[18] *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին հայ տարազին, էջ 304:
[19] *Ե.Լալայան*, Վասպուրականի ագգագրությունը, ԱՀ, գ. 20, Թիֆլիս, 1910, № 2, էջ 152:
[20] *Գ.Նժդեհյան*, Ալաշկերտ, ԱՀ, գ.7-8, Թիֆլիս, 1901, էջ 148:

** Կարմիր-կանաչ գունային գույգն՝ աղջիկ-տղա տարրերակմամբ, տե՛ս *Զ.Խառատյան*, Ամուսնական գույգի ծիսական ուղին հայոց հարսանիքում, ԼՀԳ, 1989, № 7, էջ 1-27:
[21] *Մ.Օրմանյան*, Ծիսական բառարան, Անթիլիաս, 1957, էջ 169:
[22] *Վ.Պետոյան*, Անդ, էջ 229:
[23] *Ս.Հայկունի*, Հարսանեաց երգեր, էԱԺ, գ. Զ, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 31:

սական կիրառությունը հետաքրքիր գուգահեռներ ունի խեթական աղբյուրներում: Խեթական տեքստերից մեկում խոսվում է այն մասին, որ թագավորն ու թագուհին բրդե թելերը ոլորելով միահյուսում են, թագավորը սպիտակը, թագուհին կարմիրը, որից հետևում է, որ կարմրրը խորհրդանշում է կինը, սպիտակը տղամարդը, քանի որ հին ժողովուրդների մտայնությամբ սպիտակն արական սերմի գույնն էր, կարմիրը արյան (կնոջ): Ըստ հին հնդկական փիլիսոփայության մարմինը ձևավորվում է արական տարրերից (որոնց մեջ է մտնում նաև սերմը) և իգական տարրերից (մկանունք, արյուն, մագեր):[24] Նշանակում է՝ վերոհիշյալ ծիսական արարողությամբ միահյուսվում է իգական և արական սկիզբը, այսինքն տեղի է ունենում արարչագործություն, որը վերաբերում է կարմիր-սպիտակ կամ կարմիի-կանաչ նարուհին, որպես միավորման խորհրդանիշի, քանի որ ամուսնությունն էլ, ի վերջո, ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ արարչագործություն, նոր կյանքի սկիզբը համայնքի (սոցիում) կյանքում: Կանաչ-կարմիրը գեբակշռում է օժիտի կամ հարսանեկան արարողության առթիվ հյուսած գուլպաների և հագուստի մյուս մասերի գարդանախշերում, հատկապես Սյունիք-Արցախի կանանց տարազի համալիրում: Կարմրին գուգակցող կանաչը շրջակա բնության, բուսականության գույնն է: Մարդկային գործունեության բոլոր ոլորտներում կանաչը րույսի ու հավերժ երիտասարդության խորհրդանիշն է: Այդ են վկայում «*ձեռքդ դալարի*», «*ձեռքդ կանաչի*», «*մեջքդ կանաչ*» (ասվում է ջահել հարսին՝ շատ գավակներ ունենալու մաղթանքով) օրհնանքները: Կանաչն իբրև ներկ ստացվում է դեղինի ու կապույտի խառնուրդով և լույսի սպեկտրում այն միջակա դիրք է գրավում կապույտի ու դեղիմի միջև: Այս հանգամանքը դրսևորվում է և լեզվական մակարդակում: Հնդեվրոպական լեզուներում շփոթություն է նկատվում «*կանաչի*» և «*դեղինի*» անվանումների միջև: Արանում համոզվելու համար բավական է համեմատել հին նախալեզվի - dhel - արմատից առաջացած հետևյալ շարքը դեղին, դեղ, կանաչ, խոտ, դալարից, կանաչեղեն, դեղնականաչ բժշկական իոտ, դալուկ, դալկանալ, դալուկն, դեղնացավ, նաև ծաղկել, կանաչել, տերևակալել և այլն:[25] Իմաստային այս փոխանցմամբ «*կանաչ*»-ը նույնանում է «*դեղին*»-ին: Հիշենք նաև, որ Գրիգոր Տաթևացու բնորոշմամբ «*կանաչ*»-ը չէր դիտվում իբրև «*բնական որակ գունացտ*»: Սակայն «*դեղին*» գույնը, ժողովոդական ընկալմամբ, դիտվում է իբրև բացասական: Այն նույնանում է «*դեղնուց*», «*դեղնախտ*» հիվանդության հետ: Այս առումով հետաքրքրական է, որ ծիածանի գույներում դեղին շերտի լայնությունը հիվանդության նշան է համարվում:[26] Որպեսզի երեխան «*դեղնուց*» չընկնի, խուսափում են դեղին գույնի գարդով այցելել ծննդկանին, իսկ եթե դա արդեն տեղի է ունեցել, երեխային լողացնում են տվյալ անձնավորության գարդի կամ ոսկեղրամի վոա: «*Դեղնուց*»-ով հիվանդ երեխայի համար ապաքինում խնդրելու նպատակով դիմում էին լուսնին, ասելով.

- Լուսնկիկ, լուսնկիկ, հուսվա՞ կուգաս,
- Հեր Աբրահամու ծովում վըրավեն:
- Դուն դեղին, ծիդ է դեղին,
Մորուքդ եկել, գույնը դեղին:[27]

Հավատում էին, որ ոսկեղրամն այդ եղանակով երեխայի հիվանդությունը կփոխանցի լուսնին: Հարկ է նշել, սակայն, որ դեղինը միջնաղարյան պատկերագրության մեջ օգտագործվելով ոսկեգույնի հետ՝ ընկալվել է որպես լույս, պայծառություն: Այս առումով ուշագրավ է այն փաստը, որ հին նախալեզվի - dhel- արմատը տալիս է և «*լուսավոր*», «*փայլուն*», «*պայծառ*» իմաստներ (ոսկեփայլ, արևափայլ) և այս առումով ամենևին էլ պատահական չէ ոսկեթելի օգտագործումը Փոքր Հայքի և Բարձր Հայքի տարազի գարդանախշման մեջ, ինչպես և ոսկեղրամների օգտագործումն իբրև զարդ: Գունիմաստային այսպիսի տեղափոխություն դիտվում է և այլ ժողովուրդների գունամտածողության մեջ: Հին Հնդկաստանում ղեղինն ամենաստորն ու

[24] *ալ Бируни*, Անդ, էջ 85:

[25] *Հր.Աճառյան*, Հայերենի արմատական բառարան, հ. 1, էջ 649:

[26] *Ս.Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 67:

[27] *Մ.Աբեղյան*, Երկերի ժողովածու, գ. է, Երևան, 1975, էջ 95:

արհամարհվածն է եղել, բայց դարձել է բուդդայական համայնքի անդամների տարբերանշանը: Ըստ րուղղայական սըրազան կանոններից մեկի՝ «*ով ագատվել է կեղտից, ով ամուր է առաքինություններում, լցված ճշմարտությամբ, հենց նա է արժանի դեղին հագուստների: Իսկ ով ինքն իրեն չմաքրելով կեղտից, չիմանալով ճշմարտությունը, իրեն չի սահմանափակել, նա արժանի չէ դեղին հագուստներին*»:[28] Հին չինական հնգագույն համակարգում, ինչպես վերը նշվեց, դեղինը կենտրոնն էր զբաղեցնում:

Լեզվական առումով, որոշ իմաստային նույնություններ է դրսևորվում նաև կանաչի ու կապույտի միջև: Ժողովրդական ընկալմամբ՝ երկինքը կանաչ-կապույտ է: Կանաչ-կապույտ (չախալ) աչքը միշտ վատ է համարվել, գգուշացել են այդպիսի աչք ունեցողներից: Կապույտն ընկալվել է իբրև «*մութ*» գույն և օգտագործվել է զանազան հմայական գործողություններում, հանդես գալով իբրև պահապանակ*: «*Թույղի*» ունեցող կանայք իբենց երեխաներին կապույտ գույնի շոր են հագցրել, որպեսզի «*չար աչքը*» չկպչի:[29] Կապույտ թուդքը, թելը, կտորը ժողովրդական բժշկության մեջ օգտագործվում էր զանազան հիվանդությունների դեմ դեղեր պատրաստելիս: Կապույտը միջոց էր և յուսնոտության դեմ: Լուսնոտին տանում էին բոյախանի (ներկարարի) կարասի մոտ: Վարպետը կապույտ ներկի փրփուրով խաչածև դրոշմում էր հիվանդի ճակատը, բերանը, ծնոտն ու քիմքը:[30] Կապույտը նաև ծերության և սգո գույնն էր: Այսօրինակ, օրինակ, ծեր մարդու դագաղը ծածկում էին սև կամ կապույտ շորով: Կոնստանդին Երզնկացու վկայությամբ՝ «*...սգաւորք սև կամ կապոյտ զգեցցին ի վերայ մեռելոց*»:[31]

Լեզվական մակարդակում կապույտը միտում ունի խառնվելու սկիհ և մոխրագույնին: Իմաստային առումով հստակ չեն սահմանագատվում կապույտի և երկնագույնի անվանումները, թեպետև կապույտն ունի բագմաթիվ հոմանիշներ, ինչպես՝ *լուրթ, ծավի, մավի, բիլ, լաջվարդ* և այլն: Կապույտ գույնի անվանումն, ըստ Հայկազյան րառարանի, ծագել է պահլավերեն - **Kapot** արմատից (գորշ, երկնագույն, աղավնագույն): Ն.Մառն այս արմատը կապում է հաբեթական - **Kam** - երկինք արմատի հետ:[32] Սակայն երկինքն, ըստ ժողովրդական ընկալման, ջուր է: Երկինքը յոթ շերտ է՝ առաջինն ամպ է, մյուսները՝ ջուր: Երկնքի ծայրն ու վերջն օվեհանոսի վրա են դրված: Երկնային ջրերի մի մասն էլ կազմում են երկրային ջրերը՝ Արածանի (Մուրադ), Կուր (Քուռ), Արաքս և Սև ջուր գետերը:[33] Նշանակում է ջուրը նաև սև է, այսինքն՝ կապույտն այս առումով ևս կարող է միախառնվել սևին, դասվելով «մութ» կամ բացասական համարվող գույների շարքը:

Գալիվ սևի խորհրդիմաստին պետք է ասել, որ այն ներառնում է առհասարակ գորշ գույները՝ մոխրագույն, շագանակագույն, հոդագույն և այլն: Սևը գույներից ամենամութն ու մռայլն է և ընկալվել է միմիայն բացասաբար, իբրև «*չարք-մթարքի*» ուղեկից ու մարդուն հակառակ, հետևաբար և վնասաբեր: Սատանան նույնպես պատկերվում է «*սև*»: Հիշենք նաև, որ «*սև գիր*», «*սև թուղթ*», «*սև քար*» և այլ արտահայտությունները ևս ակնարկում են սև գույնի կապը մի դեպքում չար բախտի, մյուսում՝ մահի, հողի, անդրաշխարհի հետ: Հբ. Աճառյանը գտնում է, որ «*սև*» բառի փոխառյալ լինելը իրանականից մեկնվում է արգելքով (տաբու): «Արդի բերբերական լեզուների մեջ, - գրում է նա, - ընդհանրապես խուսափում էին աբտասանել «*սև*» բառը և ամեն մի գավառ ունի այս իմաստն արտահայտելու մի առանձին ձև: Դրա համար է, որ հնդեվրոպական լեզուների մեջ չկա «*սև*» իմաստով ընդհանուր բառ»:[34] Հնդեվրոպական հին ու

---

[28] Հին արևելքի պոեզիա, Երևան, 1982, էջ 571:

* Այստեղ էլ տեսնում ենք երկակի իմաստ, մի դեպքում կապույտը բացասական է, մյուս դեպքում պահպանակ «չարի» բացասականի դեմ: Այսպիսի անցումը րնորոշ է ժողովրդական մտածողությանն առհասարակ:

[29] *Ե.Լալայան*, Վասպուրական (հավաստք), էջ 193:

[30] *Ս.Մխիթարյան*, Անդ, էջ 191:

[31] *Կոնստանդին Երզնկացի*, Վասն ոչ առնելոյ սուգ ի վերայ մեռելոց (ձեռագիր գրչաթուղթ № 1447), ՄԱՀ:

[32] ՆՀԲ, հ. 1, Երևան, 1979, էջ. 1055:

[33] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 238, 248:

[34] *Հր.Աճառյան*, Հայերենի արմատական բառարան, հ. 4, էջ 186:

նոր տարբեր լեզուներում «*սևը*» - cyava, - syama, -cino- և այլ ձևերում նշանակել է մութ, կապույտ, թուխ, գորշ և այլն: Լ.Սարաջևան գտնում է, որ «*ավ*» ավանումը նախապես կարող էր ունենալ «*մութ*», «*կեդտոտ*», «*բծերով ծածկված*» նշանակությունը և փոխաբերական իմաստով նշանակեր «*մահ*» և «*դժբախտություն*»:[35]

Ինչպես տեսնում ենք, մութ, մռայլ, գորշ, թուխ գույները խմբավորվում են «*սև*» անվանման մեջ: «*Սև*»-ը ինչպես նշվեց կապույտի կապակցությամբ, սգո ու մահվան գույնն է, որն արտացոլված է և «*սև կապետ*», «*սև գա գլխիդ*», «*անունդ սև քարին գրվի*» և նմանօրինակ անեծքներում: «*Չարքը*», «սատանան» պատկերվում են սև գույնով: Այդ իմաստով սևը կարևոր դեր է խաղում հմայական բանաձևերում ու գործողություններում.

- Սև դարն եմ գացէ, սև այծն եմ կթէ,
Պանիրն եմ դեղէ, չար սէյքին եմ կերցրէ,
Չար աչքը չար փուշ, չար փուշն ի բարկ կրակ,
Կրակն անհատակ ծովեր:

Մեկ այլ աղոթքում՝

- Սև օձ բռնեցին, կթեցին, մերեցին,
Սև ծծում զարկեցին, սև կարագ հանեցին,
Չար աչքից դեղ էրին:
Չար աչքն ի չար փուշ, չար փուշն ի կրակ...[36]

Սև թռչունը, սև կենդանին, համաձայն ժողովրդական հավատալիքի, «*տեսնում են չարը*» և զգուշացնում են նրա մոտենալու մասին: Չորեքմուտ, ուրբաթմուտ, կիրակմուտ երեկոները հիվանդ երեխային լողացնում էին մաղի տակ դրված սև կատվի վոա, որին իբր պետք է փոխանցվեր հիվանդությունը:[37] Բասեցնում սև հավը խեղդում ու թաղում էին դռան շեմի տակ, որպեսզի «չարը» գոհանա ու չվնասի տան անդամներին:[38] Այս սովորույթը դիտվում է և այլ ժողովուրդների մեջ: Օրինակ չեխերը, դեռևս XIXդ. սև հավն ու աքլորը խեղդում էին ջրափոսերում, ջրհորներում: Ռուսները ևս նմանօրինակ սովորույթ ունեին, միայն թե նրանք սև աքլորը կենդանի վիճակում թաղում էին հողում՝ իբրև գոհ ստորին ջրերի ոգուն: Այս նպատակով ջրաղացների մոտ սև աքլոր էին պահում:[39]

Զարդանախշային գունաշարում «*սևը*» գունային գույգ է կազմում կարմիրի և սպիտակո հետ:

Սպիտակը (ճերմակը) գույներից ամենալուսավորն ու պայծառն է: Սպիտակո հոմանիշներն են ծյունաթույր, կաթնագույն, արծաթագույն և այլն: «*Սպիտակ*» անվանումն առաջացել է հնդեվրոպական նախալեզվի - Kueit - փայլել, պայծառ արմատից:[40] Սպիտակը ծիսականորեն «*մաքուր*» է դիտվել, նշանակել է նաև «*անբիծ*»: Սպիտակը խորհրդանշական է որպես մկըտության հագուստի գույն, որ կոչվում էր «*հանդերձ փրկութեան*»:[41] Մկրտությունից հետո սպիտակ էին հագնում՝ «*ի նշան մաքրութեան հոգւոյ*»: Սպիտակը քրմական դասի տարբերանշանն էր հնդիրանական ավանդույթներում: Ի թիվե շատ ժողովուրդների, հայոց սգո հագուստի գույնը նույնպես սպիտակն էր: Այս կապակցությամբ Ղ.Ալիշանը գրում է. «*Սգոյ նշանաց մեջ սևութիւն հասարակ է գրեթե ամենայն ազգաց, բայց սպիտակութիւն նշանաւոր է մերազգեայց մեջ թե ոչ ամենու բայց մեծամեծաց կամ թագաւորաց և քահանայից համար, որոյ յատուկ էր և սպիտակ հագնիլն, արքունի և կրօնական հանդիսից մեջ կառաց ձիերն ու գոհելու կենդանիք պետք է սպիտակ ըլլային, թուի թե անոնց արքունական և սրբազան աստիճանը զրկել համարուէր սգո սեւն. անոր համար դագաղին և յուղարկաւորութեան ապասքն և սպասաւորք սպիտակագգեստ ըլլային: Այս սուորութիւնս յարքունիս Հայոց՝ ինչուան վեր-*

[35] *Լ.Սարաջևա*, Անդ, էջ 93:
[36] *Ս.Հայկունի*, Աղոթքներ Բաբերդի բարբառով, ԷԱժ, գ. Զ, 1906, էջ 305:
[37] *Ե.Լալայան*, Վասպուրականի ազգագրությունը, էջ 166:
[38] *Գ.Հակոբյան*, Անդ, էջ 204:
[39] *Г.Маслова*, Народная одежда ..., с. 216.
[40] *Հր.Աճառյան*, Հայերեսր արմատական բառարան, հ. 4, էջ 204:
[41] *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին հայ տարագին, էջ 297:

քին հարստութեան (Ռուբենեանց) մեջ այլ պահուած էր»:[42] Ն.Տադավարյանը ևս հիշատակում է սպիտակը որպես սգո գույն, որը հատուկ էր իշխանական ու քահանայական դասին. «*Իբրև սգո գույն ընդունված էր սպիտակը. հայոց արքայք, քահանայապետը և իշխանք սպիտակ կը հագուէին սկզբնապես. սպիտակ էին իրենց կառքերը, ձիերը և այլն: Յուղարկաւորութեան առթիվ սպիտակազգեստ պարտ էին ըլլալ ոչ միայն մեռեալն, այլև մեռելակառքն քաշող ձիեր, սպասաւորները և այլն: Սակայն հասարակ ժողովուրդը սև կոագներ, ինչպես Արտաշես Բ-ի ձայնարկու կուսանք սեւազգեստք*»:[43]

Սպիտակը որպես սգո տարազի գույն հիշատակվում է նաև սբ.Ղազարի հնագույն (ԺԱ դարու) Մաշտոցում՝ հանգուցյալ քահանայապետի տարազի նկարագրության մեջ: «*Ագուցանեն պարեգօտն սպիտակ և պիլօն սպիտակ և կնգուղ սպիտակ և գօտի մաշկեղեն և անդրավարտիս սպիտակ և գուլպայս յոդսն*»:[44] Հայոց վերջին թագավոր Լևոնին ևս սպիտակ էին հագցրել և սգավոր ագգակրցները ետևից գնում էին սպիտակագգեստ:

Սպիտակը որպես սգո գույն ընդունված էր և սլավոնական ժողովուրդների մեջ: Գ.Մասլովան նշում է, որ ինչպես հանգուցյալի, այնպես էլ սգավոր մերձավորների համար իբրև սգո գույն սպիտակն էր ընդունված, որը կրում էին ամբողջ մեկ տարի: Որպես սգո նշան երիտասարդ ուկրաինուհին գլխին կրում էր կանաչերկնագույն (հիշենք երկնագույն-կապույտի առնչությունը մութ գույների հետ) ժապավենապսակ: Մինչդեռ սևն իբրև սգո գույն, Գ. Մասլովան դիտում է որպես քաղաքային ազդեցության հետևանք:[45] Այս առումով ուշագրավ է Ն.Տոլստոյի դիտողությունն այն առթիվ, թե ծերմակն իրոև սգո գույն առավել նահապետական է, քան սևը: Այդ միտքն են հաստատում նաև՝ հայերենում «*լուսահոգի*», «*հոգուն լույս իջնի*», «*լույսերու մեջ պառկի*» արտահայտությունները, որոնք շեշտում են հոգու համար լույսի կարևորության պարագան:[46]

Ինչպես վերը տեսանք կարմիր-սպիտակ ոլորուն նաոտի օբինակով, «*սպիտակն*» ընդունելի է եղել և հարսանեկան ծիսակարգում: Կարմիր ու սպիտակ գույներով հյուսած նաոտը հիշատակում են և Գրիգոր Սկևռացին ու Գրիգոր Տաթևացին, որոնք այն մեկնաբանում էին քրիստոնեական ըմբռնումներից ելնելով՝ «*իբր նշան փրկչական կողեն բղխած արեան ու ջրոյ, որավ եկեղեցին միացավ Յիսուսին*»:[47]

XIV դարի հարսանեկան ծեսերի ու սովորույթների նկարագրություններից մեկում կըրկրն հիշատակվում է. «*կարմիր ու բամբակի ծերմակ խառնեալ և երեք կոի շարամանեալ, մի կուղն կարմրովն խառնէ, երկուսն ամխառն, միայն բամբակ, գոր մանեն փեսեղբայրն ու քահանան, հարսին քոյրն և քահանայն և նովան կապեն ըզխառն ի պարանոցին փեսային*»:[48] Հիշատակվում է նաև փեսային սպիտակ հանդերձ հագցնելու սովորույթը,[49] իսկ հարսին սպիտակ հագցնելու եգակի վեայությունը գտնում ենք Վ.Հացունու աշխատության մեջ. «*Հանդերձ հարսն յայն սպիտակացուցին*»:[50] Կարծում ենք, որ սպիտակր գործածությունը մարդու կյանքի երեք կարևորագույն փուլերում (կնունք-մկրտություն, ամուսնություն, մահ), երբ առաջնային է դառնում հոգևոր մաքրության, անարատության գաղափարը, առնչվում է հենց այս հանգամանքն ընդգծելու անհրաժեշտության հետ,

---

[42] *Ղ.Ալիշան*, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 413-414:

[43] *Ն.Տաղավարյան*, Հայոց հին կրօնները, Կ.Պոլիս, 1909, էջ 152:

[44] *Վ.Հացունի*, Անդ, էջ 174:
Հարկ է նշել, որ Կիլիկիայի վերջին թագավորը վախճանվեց Ֆրանսիայում, որտեղ, ինչպես եվրոպական թագավորական տներում առհասարակ, սպիտակն ընդունված էր որպես սգո գույն:

[45] *Г.Маслова*, Народная одежда ..., с. 97.

[46] *Н.И.Толстой*, К реконструкции семантики и функций некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов, (Фольклор и этнография). Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры, Л., 1990, с. 47-67.

[47] *Վ.Հացունի*, Պատմութիւն հին հայ տարագին, էջ 299:

[48] *Վ.Հ.Բդոյան*, Հարսանեկան ծեսերի ու սովորությունների նկարագիր, գրանցված 14-րդ դարում, ԲՄ, 1956, № 9, էջ 53-56:

[49] Անդ:

[50] *Վ.Հացունի*, Հայուհիի պատմութան առջև. Վենետիկ, 1936, էջ 72:

որով և պայմանավորված է սպիտակի ծիսականորեն մաքուր գույնի ընկալումը: Այս ըմբռնումով կարելի է բացատրել մատաղի (գոհաբերման) համար սպիտակ գույնի կենդանուն, թռչնին տրվող նախապատվությունը: Ապիտակ և կարմիր որձակն (աքաղաղ) ու ոչխարը մորթում էին, սպիտակ և կարմիր (լույս ու ուրախություն) օրեր ապրելու ակնկալիքով: Բացարձակ անբիծ ու սպիտակ պետք է լինեին Արամազդին և Անահիտին նվորաբերված ցուլերը, ձիերը, ջորիներն ու նոխազները, արջառներն ու երինջները, որոնց ճակատին դրոշմված էր լինում գոհի նշանը:[51]

Այսպիսով, սպիտակը, իսկ սպիտակի հետ և կարմիրը պատկերացումների որոշակի մակարդակում ղիտվել են իբրև ծիսականորեն «*մաքուր*» գույներ, ի հակադրություն սկի, որը ղիտվել է իրրև ծիսականորեն «*անմաքուր*»: Գույների հետ կապված այս «*մաքուր*» և «*անմաքուր*» հասկացությունները շատ ավելի հստակ են սահմանազատվում հին ժողովուրդների սովորույթներում: Այսպես, հին խեթական տեքստերից մեկում նկարագրվում է, թե գուշակուհին ցավն ու հիվանդությունը համապատասխան գույների միջոցով փոխանցում է արձանիկներին: Ցավն ու հիվանդությունը խորհրդանշող ղեղին (կանաչ), երկնագույն (կապույտ, սև) գույներն իբրև ծիսականորեն անմաքուր, հակադրվում են կարմիրին, սպիտակոն, իբրև ծիսականորեն «*մաքուր*» գույների:[52]

Ղեղինի և *երկնագույնի* ընկալումն իբրև *սև, մութ* արտացոլված է վերոհիշյալ խեթական տեքստերում, որոնցից մեկում ասվում է. «*Նրանք ովքեր քեզ դարձրին ղեղին, մութ, պղծեցին քեզ*»: Մեկ այլ տեքստում խոսվում է երկնագույնի, որպես «*անմաքուր*» գույնի մասին. «*Տես, ես վերցնում եմ նրանից երդման խոսքի սևն ու երկնագույնը*»:[53] Ակներև է, որ փաստորեն առանձնանում է եռագույն համակարգ, որտեղ կարմիրի, սպիտակո կողքին կարող է հանդես գալ «*մութ*» կամ «*սև*» համարվող գույներից որևէ մեկը ղեղինը, կանաչը, երկնագույնը, որը հավասարապես ընկալվում է իբրև «*սև*»:

Եռագույն համակարգը խորհրդանշել է տիեզերքի ուղղաձիգ եռամաս կառուցվածքը. սևը՝ ստորին աշխարհ, կարմիրը՝ միջին, սպիտակը՝ վերին, որի ցայտուն դրսևորումներից մեկը հայտնի հեքիաթային թեման է երեք խոյերի (սև, կարմիր, սպիտակ) միջոցով թագավորի տղայի «*լույս աշխարհ դուրս գալու*» մասին:[54] Այս կապակցությամբ ուշագրավ էր խեթական թագավորի գգեստափոխման արարողությունը գարնանային տոնախմբության ծիսակարգի ընթացքում: Թագավորը ծիսակատարության սկզբում ճերմակագգեստ էր՝ ճերմակ կոշիկներով և կարմրաճերմակ ոլորուն բրդաթել գոտիով: Ընթացքում նա փոխում է կոշիկները, հագնելով սկը, որով հաստատում է իր իրավունքները (իշխանությունը) վերին և ստորին աշխարհների, այսինքն ողջ տիեզերքի վրա: Նմանօրինակ ծիսակատարություն տեղի էր ունենում և հին Եգիպտոսում: Թագավորը ընտրում էր պայմանական տարածք, որն անցնում էր չորս անգամ, ապա դեմքով շրջվում աշխարհի չորս կողմը՝ հերթով, որի ընթացքում գլխին դնում էր կարմիր թագ, որպես Ստորին Եգիպտոսի խորհրդանիշ: Այնուհետև կրկնում էր նույն գործողությունը՝ գլխին ունենալով Վերին Եգիպտոսի խորհրդանիշը՝ սպիտակ թագը:[55] Այս գործողությամբ նա հաստատում էր իր իրավունքը Վերին և Ներքին Եգիպտոսի, այսինքն ողջ աշխարհի վրա: Նույնանման արարողություն էր կատարում Չինաստանի կայսրը ճակատագրերի դահլիճում: Արևելք շրջվելիս կայսրը գգեստավորվում էր կանաչ, դահլիճը պատվում էր կանաչ գույնով, որը գարունն էր խորհրդանշում: Արևմուտք շրջվելիս գգեստավորվում էր սպիտակ, համապատասխանորեն և դահլիճը, որը աշունն էր խորհրդանշում (սպիտակը հասունացած բրինձ էր): Չմեռը հյուսիսը ներկայանում է սև գույնով (իբրև

[51] *Ն.Տաղավարյան*, Անդ, էջ 39:

[52] *В.Т.Ардзинба*, Ритуалы и мифы древней Анатолии, с. 210-213.

[53] Անդ, էջ 218:

[54] *С.Гулакян*, Անդ, А 203, А 247.

[55] *В.Т.Ардзинба*, Ритуалы и мифы древней Анатолии, с. 169.

բնության ու կենդանության մահ), սամառ-հարավը՝ կարմիր գույնով: Ամռան երրորդ ամսին նստում էր դահլիճի կենտրոնում դրված գահին, ամբողջովին դեղին գգեստավորված, որով հաստատում էր տարվա «*միջինքը*» կամ կենտրոնը տարվա կեսը (կենտրոնը):[56]

Կարմիր, սև, սպիտակ- եռագույնի խորհրդային իմաստը խիստ հստակ է արտահայտված և հայոց հավատալիքային ու ծիսական համակարգերում: Ըստ ժողովրդական մեկնաբանության, սև-կարմիր-սպիտակ եռյակում սպիտակը նշանակում է երկնավոր արդարություն, կարմիրը՝ կյանք ու առողջություն, սկը՝ մահ: Հայոց երազային մեկնաբանություններում սպիտակ առարկա տեսնելը արդարություն է, սևը սգի նշան, կարմիրը կյանք: Այս եռագույն համակարգը լայնորեն օգտագործվում է բուժական հմայության մեջ և վերջինիս առնչվող աղոթքի տեքստերում: Այսպես, հիվանդության պատճառն իմանալու համար գուշակուհին վերցնում է սև-կարմիր-սպիտակ գույնի թելեր, յուրաքանչյուրին մի սրբի անուն տալով՝ ընկղմում ջրով լի թասի մեջ: Ապատում են մինչև թելերից մեկը դուրս գա, որան համապատասխան էլ որոշում են, թե որ սրբից է հիվանդությունը: Ժողովրդի պատկերացմամի հիվանդության պատճառը *«գրողներն»* են: Նրանք երեք տեսակի ճիպուտ ունեն՝ կանաչ, կարմիր, սև: Կանաչ ճիպուտով գարկում են նրանց, ովքեր կարճ ժամանակով են հիվանդանալու, կարմիրով՝ երկար ժամանակով անկողին ընկնողներին, սևով՝ մառվան ղատապարտվածներին:[57] Սև-սպիտակ-կարմիր եռագույն համակարգն օգտագործվում է և «*չար*» աչքի դեմ ուղղված, հղի կանանց համար ասվող և այլ աղոթքներում.

- Սև սալին տվուց պատռեց,
Ով աչքի ըչքահար է:
Իսուս-Քրիստոս նրա աչքին մտնահարէ,
Կարմիր դոլանը, կարմիր փողանը,
Կարմիր սալը կարմիր սալին
Տվուց - պատռեց:
Կամ՝
Հիսուս-Քրիստոս նրա աչքին մտնահարէ,
Սպիտակ դոլանը, սպիտակ փողանը,
Սպիտակ սալը սպիտակ սալին
Տվուց - պատռեց:[58]

Հղի կանանց համար ասվող աղոթք (Մշո բարբառով).

- Էկան իրեք ծիավոր,
Մեկ բօզ ծիաւոր, մեկ սև ծիաւոր, մեկ կարմիր,
Մեկ չորեքմուտ, մեկ ուրբքմուտ,
Մեկ կիրակմուտ՝ ծննդկանի պահապան:[59]

Բօզ (շեկ), սև ու կարմիր գույները խորհրդանշում են ծննդկանի պահապան երեք ոգիներին, որոնցից երկուսը կին են, մեկը տղամարդ և որոնց աղերսով դիմում է երկունքի մեջ տառապող կինը:

Մեկ այլ դեպքում եռագույնը հանդես է գալիս իբրև պահպանակ, միայն թե սևին այստեղ կապույտն է փոխարինում:

Զանգեզուրում ավագ ուրբաթ օրն ամեն մայր իր մինչև տաս տարեկան երեխայի մեջքի կարմիր-սպիտակ-կապույտ կտորից խաչ է կարում, որ կոչվում է «*ուրբաթարուր*».[60] այն պետք է երեխային պահպաներ «չարից» ու կայծակից: Ըստ Ստ.Լիսիցյանի, փեսայի ուսկապ-կոսպանդն ու նարոտը Զանգեզուրում եռագույն էր՝ կարմիր-կանաչ-սպիտակ:[61]

Ինչպես տեսանք, եռագույն համակարգում օգտագործվում էին գունային տարբեր համադրություններ, կարմիր-սպիտակ-սև, կարմիր-կանաչ-սպիտակ, կարմիր-սպիտակ-կապույտ, կարմիր-կանաչ-սև, կարմիր-գորշ-սև, որոնցից ամենակայունը կարմիրն է, ապա սպիտակը, իսկ սևը փոխարինվում է մերթ կապույտով, մերթ կանաչով: Այսպիսով, սևն անկայուն է և կարող է փոխարինվել ուրիշ գույներով, սակայն եռագույն համակարգում իմաստային նշանակությունը մնում է նույնը:

Կարմիր-սպիտակ-սև եռագույն համակար-

---

[56] *Л.С.Сычев, В.С.Сычева,* Անդ, с. 170.
[57] *Մ.Աբեղյան,* Երկեր, հ. է, էջ 99:
[58] *Ա.Ստեփանյան,* ԴԱՆ, Թումանյանի շրջան, գյուղ Ճոճկան, տ. № 2, էջ 10-12:
[59] *Ա.Հայկունի,* Աղոթքներ Բաբերդի բարբառով, էջ 805:
[60] *Ե.Լալայան,* Զանգեզուր, ԱՀ, գ. 3, Թիֆլիս, 1898, էջ 256:
[61] *Ս.Լիսիցյան,* Զանգեզուրի հայերը, էջ 102:

գը բնորոշ է և հին հռոմեական դիցարանին, որտեղ երեք կարգի աստվածություններին համապատասխանում են տիեզերքի եռամասնության գաղափարն արտահայտող երեք գույնի կենդանիները:[62] Հին Հնդկաստանում ևս մեծ կարևորություն էր տրվում կարմիր-սպիտակ-սև եռագույն համակարգին: Կարմիրը նախնական կրակր գույնն էր, սպիտակը՝ նախնական ջրերի, իսկ սևը՝ նախասկզբնական հողի (երկրի) և միակ ճշմարիտն այս եռամասնությունն է համարվում: Գույները ուրույն մեկնաբանում են ստանում ուպանիշադներում: Այսպես, օրինակ կերակուր-ըմպելիքն արդյունքում դառնում է եռամաս: Կոշտ մասը (սև) վերածվում է արտաթորանքի, միջինը (կարմիրը)՝ արյան ու մկանունքի, և նրբագույն մասը (սպիտակը)՝ վերածվում է շնչի ու մտքի:[63] Այս երեք գույները նաև գոյության տարբեր դրսևորումներն են, այն է՝ կարմիրը կենդանի վոճակը (մարմինը), սևը՝ մեռած վիճակր և սպիտակը՝ հոգին, որն անմահ է: Հետևաբար և սպիտակը, ինչպես վերն արդեն նշվեց, հոգևոր մաքրության խորհուրդն ունի:* Սպիտակ գույնի նման ընկալումը բնորոշ է և արաբներին: Եթե տղամարդը խայտառակել է իրեն կամ խախտել է ավանդույթը, նրա դեմքը ծիսականորեն համարվում է «*սևացած*» և միայն պատիվը վերականգնելուց ու խայտառակությունից մաքրվելուց հետո, այն կարող է «*սպիտակել*»:[64] Այս պատկերացումը յուրովի դրսևորում ունի հայոց մեջ: Համեմատենք «*սևերես*» (անամոթ), «*երեսը սև անել*», վերջինիս հետ կապված նաև պարսավելու, խայտառակելու նպատակով մեղավորի երեսին մուր քսելու սովորույթը և հակառակը «*պարզերես*», «*երեսը պարզ անել*», «*բացերես*» արտահայտությունները:

Զարգացման ցածր մակարդակում գտնվող ժողովուրդների ավանդույթում սպիտակը խորհրդանշում է բացահայտը, մաքուրը, ճըշմարիտը, սևը՝ մութը, քողարկված գաղտնիքը, արգելվածը, որով և գուգորդվում է սեռական սիմվոլիկային:[65]

Կարմիրն այս համակարգում երկակր դիրք է գրավում՝ որպես արյան գույն, այն կարող է ընկալվել ինչպես «*մաքուր*», այնպես էլ «*անմաքուր*»: «*Անմաքուր*» է համարվում սպանության և ծննդաբերության (դաշտանի) արյունը: Այս իմաստով կարմիրը համարժեք է դառնում սևին: «*Մաքուր*» է համարվում հատկապես զոհաբերության արյունը, նահատակր արյունը (հմմտ. «*անմեղ արյուն*» արտահայտությունը):

Ինչպես տեսանք, քննարկվող եռագույն համակարգը հեշտությամբ կարող է տրոհվել գույգ համակցությունների, այն է՝ սև-սպիտակ, սև-կարմիր, կարմիր սպիտակ: Այս հակադրությունների նախասկզբնական իմաստը, արտահայտելով լավի ու վատի, չարի ու բարու, մթի ու լույսի, կյանքի ու մահվան վերաբերյալ համամարդկային պատկերացումներ,** ի վերջո հանգել է բնության երկու հիմնական ուժերի՝ արական ու իգական սկզբի հակադրամիասնությանը, որն արտացոլված է դեռևս պալեոլիթի ժամանակաշրջանի քարանձավային պատկերներում, որտեղ ձախ կրղմում պատկերված կենդանիների գլուխները ներկված են կարմիր օխրայով, աջ կրղմիններ՝ սև: Նկատի առնելով ձախի ու աջի փոխհարաբերությունը, որպես ձախը իգական, իսկ աջը՝ արական սկզբի, կարմիր գույնը պետք է խորհրդանշեր կնոջը՝ բնության իգական ուժերին, իսկ սևը՝ տղամարդուն՝ բնության արա-

---

[62] ***В.В.Иванов***, Заметки о топологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии: Труды по знаковым системам, Тарту, 1969, вып. 4, с. 24.

[63] ***В.Тернер***, Символ и ритуал. Семиотика и искусствометрия, М., 1983, с. 80.

* Սպիտակի ծիսական մաքրության հարցին անդրադարձել է և ***Ս.Պողոսյանը*** «Շիրակ-Ջավախքի ավանդական տարազ» ատենախոսական աշխատանքում:

[64] ***В.Тернер***, Նշվ, էջ 70:

[65] Նշվ, էջ 78:

** Սև-սպիտակով արտահայտվում են նաև այնպիսի երկակի հակադրություններ, ինչպես, օրինակ՝ զույգ եղբայրները (հարավային Կալիֆորնիայի հնդկացիներ), որոնցից մեկը կապված է արևելքին, սպիտակին ու բարեգործ է, մյուսը՝ մթի, սևի արևմուտքի հետ և չարագործ է: Կամ տիրեթական առասպելներում սպիտակ ծվից դուրս եկող լույսի թագավորը սև ծվից դուրս եկող մթարքի թագավորը: Տե՛ս ***В.В.Иванов, В.Н.Топоров***, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Древний период, М., 1965, с. 185.

կան ուժերին:[66]

Երկակի հակադրությամբ մտածողությունը, ինչպես նշում են մի շարք հեղինակներ, առհասարակ հատուկ է մարդուն: Վ.Իվանովն ու Վ.Տոպորովը մանկական մտածողության հոգեբանության ուսումնասիրության հիման վրա, որը շատ մոտ է մարդկային մտածողության նախնական մակարդակին, առաջ են քաշում այն վարկածը, ըստ որի մարդն ի սկզբանե աշխարհն ընկալել է որպես վատի ու լավի, չարի ու բարու հակադրամիասնություն:[67]

Ինչպես արդեն պարզ է դառնում համեմատական նյութի վերլուծությունից, կարմիր-սև-սպիտակ եռագույն համակարգը, գունային բոլոր համակցումներից ամենակայունը, րնորոշ է տարբեր ժամանակաշրջանների և զարգացման տարրեր մակարդակ ունեցող ժողովուրդների գունամտածողությանը գրեթե նույնանման մեկնությամբ ու ընկալմամբ: Գունային այս եռյակը, անցնելով դարերի միջով, հասել է մեր ժամանակները, կայուն տեղ զբաղեցնելով ժողովրդական զարդանախշերի գունաշաբում, իսկ խորհրդանշանային իմաստով՝ կրոնա-հավատալիքային պատկերացումներում, որպես արգասիք ժողովրդի գունամտածողության և այդ մտածողության յուրովի դրսևորում:

§2. ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԱՑԻՆ ՄԻՋՈՑՆԵՐԸ:

Ամենչև զարդանախշային նյութի շարադրմանն անցնելը կրւզենայինք համառոտակի անդրադառնալ տարազի զարդանախշման հիմնական եղանակներին:* Տարազը զարդանախշվել է տարրեր եղանակներով՝ դաջի, հալած մոմի, վերադիր նախշերի, հյուսքի և ասեղնագործության միջոցով: Դաջազարդումն արվում էր նախապես ներկանյութի մեջ թաթախած փայտե կամ մետաղե նախշ-կաղապարների միջոցով: Վ. Աբրահամյանը նշում է, որ դաջը քաղաքների ու շուկայական հարաբերությունների զարգացման արդյունք էր:[68] Կտորի դաջազարդումը տարածված արհեստ էր Թոքատում, որտեղ արտադրվում էր գլխաշորի բամբակե բուսանախշ կտոր: Սկսած 1870-ական թվականներից՝ այդ արտադրությամբ հայտնի է դառնում Կեսարիան:[69]

Հալած մոմով զարդանախշումն առավել բնորոշ էր Սասունին, Մուշին, Բաղեշին, որտեղ արտադրված շալը կրչվում էր «*մոմի*»: Հալած մոմը կտավի վրա կաթեցնելով նախշերը էին անում, ապա կտավը ներկում, որից հետո մոմի պոկվում էր և գունավոր մակերեսին սպիտակ նախշեր էին գոյանում:

Վերադիր զարդանախշումն արվում էր նախապես կտրտած տարբեր գույնի ու որակի կտորների պատառիկներով, որոնք կարվում էին հագուստի համապատասխան մասին: Զարդանախշման այս եղանակը, որը բնորոշ է առավելապես Տուրուբերանին, համեմատաբար պարզ է և նվազ աշխատատար:

Առավել ուշագրավ են հյուսքն ու ասեղնագործությունը՝ իբրև զարդանախշման ավանդական և առավել նախնական եղանակ: Շատ ժողովուրդների, որոնց թվում և հայոց մեջ, հյուսքն ու բանվածքը ծիսականացված բնույթ են ունեցել, որով էլ պայմանավորված է եղել տոնածիսական հագուստի զարդանախշումը թել ու ասեղի, շյուղերի միջոցով:

Հարավարևելյան Ասիայի ժողովուրդների պատկերացմամբ ամանորյա ծիսական հագուստը պետք է ասեղնագործվեր, ի տարբերություն առօրյա հագուստի, որը սոսնձում էին հատուկ եղանակով:[70] Այս առիթով հետաքրքրական է Մ.Նիկիտինայի դիտողությունն այն մասին, թե ասեղն ու թելն առնչվում էին

---

[66] *В.В.Иванов*, Чет и нечет: Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978, с. 81.

[67] *В.В.Иванов, В.Н.Топоров*, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 98.

* Մեսոաղական զարդերը դուրս են մնում սույն ուսումնասիրության շրջանակներից, շարադրանքի ծավալը պահպանելու նպատակով: Այդ թեման կարող է առանձին ուսումնասիրության: Վերջիններիս անդրադառնում ենք սոսկ համեմատական նյութի առումով:

[68] *Վ.Աբրահամյան*, Արեեստները Հայաստանում 4-18-րդ դդ., Երևան, 1956, էջ 56:

[69] *Ա.Ալպօեաճեան*, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, գ. 2, հ. ր, Գահիրե, 1937, էջ 1509:

[70] Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Под редакцией *Р.М. Джарилгасиновой и М.В. Криковой*. М., 1982, с. 18.

աստեղային պաշտամունքին, այնպես, ինչպես նետն ու աղեղը, պարանն ու բազեն, որոնք մեծ ղեր են խաղում «*տիեզերական դևին*» ոչնչացնելու գործում:[71] Ասեդով բազմիցս ծակծկված, կարված ու ասեղնագործված հագուստը, ժողովրդական ընկալմամի, մոգական զորություն է ձեռք բերում միաժամանակ հանդիսանալով իբրև այն կրողի պահպանակ: Ըստ հայոց հավատալիքի, եթե սաստանային բռնեն ու կրծքին ասեդ շուլալեն,* կարող են նրան յոթ տարի իբրև ծառա բանեցնել:[72] Եթե նորածնի բարուրին, հագուստի օձիքին շուլալած ասեդը, քորոցը դիտվել է իբրև պահապան չար աչքի ղեմ, ապա ատամների արանքում ասեդ, իսկ գլխներին քար ղնելով, գանձակեցի կանայք փորձել են պաշտպանվել կայծակից, այսինքն «*չարքսատանայից*», որն, ըստ ամպրոպային զրույցների, իւուսափելով կայծակ-աստծո (Եղիա-Մարգարեի) հարվածից, փախչում, մտնում է (ծառի, քարի) մարդու մեջ:[73]

Հյուսքն ու բանվածքը նախնական պատկերացմամբ կապված էին շարժման ու ժամանակի գաղափարի հետ՝ միաժամանակ արտացոլելով նախնադարյան դուալիզմի երկու բևեռները՝ չարն ու բարին, մութն ու լույսը, որոնք հետաքրքիր ղրսևորումներ են գտնում ազգագրական նյութերում: Հայոց մեջ, օրինակ՝ գիշեր-ցերեկ անցումը պատկերավոր ձևով ընկալվում է իբրև երկու կծիկ կծկելու արդյունք: Մի պառավ, ըստ շիբակցիների պատկերացման, գիշերը իբրև թելի կծիկ ձեռքն է առել ու անդադար բաց է թողնում, որ երկարի ու լույսը չբացվի, իսկ մի ուրիշը նրա բաց թողածն արագ-արագ կծկում է, որ օրը բացվի:[74] Հայ ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթներում գիշեր-ցերեկը, իբրև երկու սև ու սպիտակ թելերի կծիկներ, մի ծերունի է կծկում:[75] Ժամանակը այսօրինակ ըմբռնումն արտացոլված է և հետևյալ հանելուկում.

- Սև կծիկը վեր նետեցի,
Ճերմակը վար ցրգի:
(Մութ և լույս):[76]

Համեմատական ագգագրական նյութերը ցույց են տալիս, որ հյուսքն ու ասեղնագործությունը և մասնավորապես թելը խորհրդանշորեն առնչվել են աճին ու կյանքի տևողությանը: Այս մտայնությամբ են պայմանավորված կարմիր թելով բույսերը կապելու և նրանց աճի չափով կյանքի տևողությունը որոշելու, հարսնացուի հագուստը կարելու համար հասակը կարմիր ու կանաչ ոլորուն թելով չափելու և այլ սովորույթներ: Կյանքի տևողությունը թելի հետ կապելու միտքը ձևակերպում է գտել «*կյանքի թել*» արտահայտության մեջ:

Հին աշխարհի շատ կին աստվածություններ այս կամ այն չափով կապվում են հյուսքի ու մանածագործության հետ, ինչը վկայում են առասպելները, նյութական մշակույթի առանձին նմուշներ, ինչպես օրինակ՝ խեթա-խուրիական կնիքների վրա պատկերված աստվածուհիները՝ հյուսքի տեսք ունեցող ոտքերով,[77] սիբիական աստվածուհու արձանիկը՝ իլիկը ձեռքին և այլն: Հայոց մեջ այդ աստվածուհին պատկերվում է կրն-ղևի կերպարանքով, որը մի ահագին քար է, իսկ պոչը՝ մի մեծ գերան:[78] Շատ ժողովուրդների պատկերացումներում այդպիսի մայր աստվածությունները հյուսելով և մանելով աշխարհարարման գործողություն են կատարում, անկազմակերպ քաոսը վերածելով կանոնավորված տիեզերքի: Այս կապակցությամբ միշտ չէ, որ հիմնավորված է

---

[71] ***М.И.Никитина,*** Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом, М., "Наука", 1982.

* Մեծ պասի ավագ ուրբաթ օրը Հուդայի «աչքը հանելու» համար մի երկու շուլալակար տալու եայոց մեջ տարածված սովորույթը նույնպես չարը չեզոքացնելու մոգական գործողություն էր:

[72] ***Ե.Լալայան,*** Երկեր, հ. 2, էջ 213:

[73] Անդ, էջ 432: Կայծակ-աստծուց հալածվող օձի թեման ենթեվրոպական նախաառասպելում, տես ***В.В. Иванов, В.Н.Топоров.*** Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 6.

[74] ***Ս.Մխիթարեանց,*** Փշրանք Շիրակի ամրարներից, էջ 199:

[75] ***С.Гулакян,*** Անդ, А 179, А 287, А 448.

[76] ***Ս.Հարությունյան,*** Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 102:

[77] ***Р.В.Кинжалов,*** Символика "плексиса" в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре: Фольклор и этнография М., 1990, с. 160.

[78] ***Ե.Լալայան,*** Երկեր, ե. 1, էջ 236:

Ֆ.Ֆոնտենրոուզի այն միտքը, թե սկզբնական քաոսը կապված է կնոջ հետ, իսկ տիեզերքի արարումը տղամարդու:[79]

Աբխազական էպոսում մայր աստվածուհին իր 99 որդիների* հանար հագուստ է հյուսում երեք օրվա ընթացքում:[80] Վերը հիշատակված խեթական ծեսերում թագավորն ու թագուհին միահյուսելով կարմիր ու սպիտակ բրդի թելերը աշխարհարարման գործողություն են կատարում:

Խեթական աստվածուհի Կամպրուսեպան, որը հովանավորում էր հյուսքն ու մանածագործությունը, հանգուցելով կապում ու արձակում էր բնության ուժերը:[81] Կապ-հանգույցները, որոնք հյուսքի ու ասեղնագործության հիմքն են կազմում, ժողովրդական ընկալմամբ մոգական նշանակություն ունեն:[82] Այս իմաստով տարբերակվում են «*պահպանիչ*» և «*վնասաբեր*» կապեր, որոնց մեծ մասն առնչվում է հարսանեկան ծիսակատարությանը: Պահպանիչ էին համարվում այն կապերը, որոնք նպաստակամղված էին նորապսակ զույգի բեղմնավորությունն ապահովելուն, ինչպիսիք էին նարոտը, փակած փականքը, ծալած ղանակը և այլն: Պահպանիչ կապեր էին համարվում նաև գրրացների հանգուցած թելերը, որոնք կոում էին թևքին, պարանոցին, մեջքին, ինչպես և «*գելկապի*» աղոթքները: Վնասաբեր էին համարվում այն կապերը, որոնք արվում էին չար կամքով, ամլություն, հիվանդություն առաջացնելու նպատակով, որի ղեմ պայքարում էր եկեղեցին: «*Թե կապ ոք արասցէ ի վերայ նոր փեսայի անհաղորդ մեռցի: Առնու թուղթ կամ դեղ ինչ կամ ծրար և կապք ի կախարդեն*»:[83]

Ոտքերի ու ձեռքերի խաչված-հանգուցած դիրքն ուներ նույն նշանակությունը, ինչ և վնասարեր կապը: Երկու դեպքում էլ գործում էր նույն մոգարգելքը: Արգելվում էր այդ դիրքով ներկա գանվել տղաբերքի, հարսանիքի կամ հուղարկավորության ժամանակ:

Հունական առասպելներում Հերկուլեսի մայր Ալկմենեն յոթ օր ու յոթ գիշեր չէր կարողանում լույս աշխարհ բերել որդուն, որովհետև նրա տան առջև ձեռքերը կոծքին խաչած ու ոտքերը ծալած նստել էր Լյուցինան:[84] Կապ-հանգույցներով հյուսվող ցանցը, ժողովողական ընկալմամբ, չարարգելք էր: Ցանցկեն հյուսքով հյուսվում էին կանանց գուլպաները, ներքնազգեստի փողքերը և այլն [տախտ. XXVII, նկ. 1-3]: Այն պահպանում էր մարդուն, հիերը, բնակարանը ղուռն ու պատուհանը, քանի որ ցանցկեն հյուսքի միջով «*չարն*» իբրև չէր կարող անցնել:

Սրր.Լիսիցյանը, վերլուծելով ժողովոդական պարային շարժումները, առաջ է քաշում այն միտքը, թե որոշ հմայական պարերի գծապատկերներ հանգույց և ցանց են հիշեցնում: Նա արդարացիորեն գտնում է, որ փայտի և քարի փորագիի կոթողների գարղանախշերում ևս առկա է ցանց-հյուսվածքը, որը պահպանում է եկեղեցին և սրբությունները «*չար ոգիներից*»:[85] Ցանցը նույնիսկ աստվածների պահպանակ էր համարվում: Զևսը ծածկվում էր ցանց-ագրեղնոնով տիտաններից պաշտպանվելու նպատակով, միջագետքյան Ինաննա աստվածուհին ստորգետնյա աշխարհի իջնելուց առաջ ցանցկեն հագուստ է հագնում,[86] որը նրա յոթ գաղտնի ուժերից մեկն է,

---

[79] ***F.Fontenrose***, Python a study of Delphic myth and it's Origin, Berkeley adn Los Angeles, 1959, p. 465-466.

* Աղղների «Հին նարտերի մասին» երգում տիեզերքի արարումը ներկայացվում է ցանց ծգելու գործողությամբ, որն իջնում է մինչև երկիրը (տես ***В.Т.Ардзинба***, Нартский сюжет о рождении героя из камня (Древняя Анатолия), М., 1985, с. 128): Միջագետքյան Մարդուկ աստվածը Թիամաթ նախամորը որսում է ցանցի միջոցով, որից հետո մասնատած մարմնի մասերով արարում է տիեզերքը (տես ***Г.Ренер***, Мифы и легенды древнего двуречья, М., 1965, с.36):

[80] ***В.Т.Ардзинба***, Нартский сюжет о рождении героя из камня (Древняя Анатолия), с. 641.

[81] ***В.Н.Топоров***, Хеттско-лувийская "Kamprucepa": Мифологический образ (Древняя Анатолия), М., 1985, с. 112.

[82] ***Д.К.Зеленин***, Магические функции примитивных орудий. – Изв. АН СССР, отд. общ. Наук, сер. 7, 1931, № 6, с. 713.

[83] ՆՀԲ, հ. 1, 2, երևան, 1981, էջ 1058:

[84] ***Ջ.Ֆրեզեր***, Անդ, էջ 288:

* Դրանով է բացատրվում մաղի, ցանցկեն հյուսքի, ժանեկագործ ծածկոցի, սփռոցների օգտագործումը եայոց կենցաղային մի շարք սովորույթներում ու հմայական գործողություններում:

[85] ***С. С. Лисицян***, Անդ, с. 209.

[86] ***Н.Д.Флиттнер***, Культура и искусство Двуречья и соседних стран, Л., 1939, с. 425.

իսկ Չաթալ-Հույուկի տաճարներում հայտնաբերված աստվածությունների պատկերները նույնպես ծածկված էին նկարեն ցանց-շղարշով կամ պատկերների առջև կախված էին հյուսկեն ցանցեր:[87]

Կապ-հանգույցի, հյուսկեն ցանցի, նաև մադի կենցաղային կիրառության օրինակներն, իրրև պահպանակներ, բազմաթով են: Նշենք, որ այս պարագան մեկ անգամ ևս մատնանշում է հյուսքի և ասեղնագործության կապը ծիսական միջավայրի հետ:

§3. ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԱՆ ՆՅՈՒԹԸ:

Ոչ պակաս կարևոր ու հետաքրքրական է զարդանախշային նյութի ուսումնասիրությունը, որը գրեթե լիովին անտեսվել է ուսումնասիրողների կողմից: Այս առթիվ աբդարև դժգոհություն հայտնելով, Լ.Շտերնբերգը գրում է. *«Արդյոք ազգագրագետների մտքով անցե՞լ է, որ ուլունքը, ընկնելով մարդու ձեռքը, պաշտվել է որպես աստվածություն և գնահատվել իբրև հզոր պահպանակ»*:[88]

Տաբազի գարդանախշման համար օգտագործվող նյութը խիստ բազմազան է՝ բրդի, բամիակի, մետաքսի թելեր, որոնց կիրառության մասին մասամի աբդեն խոսվեց: Ավելացնենք միայն, որ բրդե թելն ու բուրդն ամենատարբեր կիրառություններ են ունեցել ժողովրդական բժշկության մեջ (որպիսիք և ունեն առ տյսօր): Այսպես, Սասունում, օրինակ «*շորբա*» (տիֆ) հիվանդությունից բուժել են նոր մորթած այծի մորթին հիվանդի մերկ մարմնին գցելով և այդպես յոթից ինը օր թողնելով, որից հետո լողացրել ու պառկեցրել են իրվանդին համարելով ապաքինված: Իսկ դողի դեպքում նույնը կիկնել են ոչխարի մորքու միջոցով: Առհասարակ, միսածությունը բուժելու կամ դրանից պաշտպանվելու համաբ բրդե գործվածքի և մորթեղենի օգտագործումը իիստ տարածված է եղել ինչպես հայոց, այնպես էլ այլ ժողովուրդների սովորույթներում: Հին Խորեզմում, օրինակ, իրվանդ երեխային փաթաթել են կովր-եզան տաք մորթու մեջ, որը համարվել է ոչ միայն ապաքինող, այլ նաև վերակենդանացնող: Հնում Խորեզմի տիրակալներին եզան մորթու մեջ թաղելու ծեսում Գ.Սնեսարևը «*տոտեմական կերպափոխման հետքեր*» է տեսնում:[89]

Հագուստի զարդանախշման համար օգտագործվել է և կենդանու մորքի: Ադվեսի, նապաստակի, արջի մորթու ամբողջական շերտերով զարդարում էին հագուստի եզրերը՝ Այունիք Արցախի և Այրարատի կանանց տարազային համալիրում հիմնականում իբրև եզրաշերտ: Կենդանական մորթու օգտագործումը (նաև իբրև փռոցներ, պատի զարդ) ի սկզրանե ունեցել է պահպանակի նշանակություն՝ կապված տվյալ կենդանու պաշտամունքի հետ, որը հանգում է տոտեմական պատկերացումներին: Քննարկելով մորթեղենի կիրառության ղեպքերը սլավոնական հարսանեկան ծեսերում, Ա.Նիկոլսկին հանգում է այն եզրակացության, որ նորապսակներին մորքու վրա նստեցնելը խորհրդանշում է նոր սերնդի կապն իր հեռավոր տոտեմի հետ:[90] Մորթեղենի ու բրդեղենի օգտագործումը, ժողովրդական պատկերացմամբ, նաև առատության, ապահով կյանքի չափանիշ ու խորհրդանիշ է, որով էլ պայմանավորված է նորապսակ զույգին, հյուբին գորգի, մորքու վրա նստեցնելու սովորույթը տարածված նաև այլ ժողովուրդների կենցաղում: Թվում է, թե բրդե անկիդնու ու բրղահյուս գործվածքեղենի օգտագործումը և օժիտի մեջ դնելու սովորույթը կարելի է դիտարկել նաև այս տեսանկյունից:

Տաբազը զաբդանախշվել է նաև ոսկեթելով ու աբծաթաթելով, թանկարժեք մետաղով, փուլերով, ղրամներով: Ոսկեթելն ու արծաթաթելն առավել հաճախ օգտագործվում էր մետաքսաթելի զուգոբղմամբ: Այն նույնպես ունևորության չափանիշ էր և առավել բնորոշ

---

[87] *Б.Брентьес*, От Шанидера до Аккада (По следам исчезнувших культур Востока), М., 1976, с. 359.

[88] *Л.Я.Штернберг*, Орнамент из оленнового волоса и игол дикообраза: к методологии изучения орнамента, 1931, № 3-4, с. 110.

[89] *Г.П.Снесарев*, Անդ, с. 307-314.

[90] *М.Н.Никольский*, Происхождение и история белорусской свадебной обрядности, М., 1956, с. 138.

տոնածիսական հագուստին և քաղաքային տարազին: Ոսկեթելն ու արծաթաթելը, ինչպես և մետաղն առհասարակ, աշխարհի շատ ժողովուրդների հավատալիքներում, որոնց թվում և հայոց մեջ, օժտված է «*չարխափան*» հատկությամբ: Այս նշանակությամբ մետաղե իրերի, զարդերի կիրառության փաստերը բազմաթիվ են: Հիշենք թեկուզ հայոց մեջ տարածված ծննդկանի, երեխայի բարձի տակ մկրատ, դանակ դնելու, ծննդկանի շուրջը գութանի շղթա գցելու սովորույթը և նման բազմաթիվ օրինակներ:

Իբրև զարդանախշման նյութ, լայնորեն օգտագործվել են բնական ու արհեստական նյութերից պատրաստված ուլունքները, որոնք զարդարել են տարազի տարբեր մասերը՝ տղամարդկանց խոնջակապերի, ջալաիիկների ծայրերը, կանանց գոտիները, գոգնոցները, գլխահաբդարանքի տարբեր մասերը [տախտ. XII, նկ. 1, 5]: Մարջանի բուստեբի, ապակուց, կավճից ու կրից պատրաստված ուլունքների կիրառությունը ծանոթ էր մարդուն դեռևս վաղնջական ժամանակներից: Հին աշխարհի շատ ժողովուրդներ մեծ նշանակություն են տվել թանկարժեք քարերին՝ վերագրելով դրանց մոգական, բուժիչ հատկություններ: Հավանական է, որ իբրև զարդ օգտագործելուց առաջ ուլունքը ծառայել է իբրև հմայիլ: Հույները փայտի երանգ ունեցող քարը կապում էին առատության հետ: Հայոց կենցաղում ուլունքները լայն կիրառություն ունեին իբրև պահպանակ: Դրանց մի մասը քնաբեր է համարվել, որոնք կախել են երեխայի վզից, կարել բարուրաշորին:[91] Այդպիսի «*քնհլուններ*» մասին պատմվում է հեքիաթներում: Հուլունքների մեկ այլ խումբ օգտագործվում է ժողովրդական բժշկության մեջ գանագան ցավերի դեմ:[92] Սակայն ամենից շատ տարածված են եղել «*չար աչքի*» դեմ օգտագործվող կապույտ, սև և սպիտակ ուլունքները,* որոնք պահպանել են մեծահասուկին, երեխային, նաև կենդանուն: Հեքիաթային թեմաներում պառավը չար աչքի դեմ հուլունք է կախում թագավորական նիգակներին:[93] Ուլունքներն իբրև հմայական առարկա, ծառայել են գուշակներին, կախարդներին: Հավատում էին, որ ուլունքին վերագրվող մոգական զորությունը կարող է փոխանցվել կրողին և, հակառակը, կորցնելով ուլունքը, կրողը զրկվում է ուժից: Շամիրամը կախաղդական ուժն առնում էր ուլունքներից, որոնք ջուրը գցելուց հետո, կորցնում է իր գորությունը. «*...ի մօտ հասանել սուսերաւորաց, և զյուռութսն ի ծով, և բան ի նմանէ Ուլունք Շամիրամայ ի ծով*»:[94] Ուլունքով կախարդություն անելն արգելվում էր միջնադարյան կանոնագրքով. «*Որք ուլունս արկանեն վասն կրից կամ վասն այլ ինչ հմայութեանց բարբաջանայ կամ ծրարաւութեամբ որ վարին որոշեսցին հեկեղեցւոյ, զի թողին զԱստուած ու գնացին առ ծանծիկ աստուած Սկկարոնի*»:[95] Հովհաև Մանդակունին զայրույթով է խոսում գանագան կախաբդական գործողությունների մասին. «... *այլ ոչ եթէ յուռութս յուռթել, ...կամ, ասղենի առնուլ կարմիր*»:[96]

Չարդանախշման նյութ են ծառայել նաև խխունջները, ծկան թեփուկը: Խխունջը միջնադարում տարածված է եղել հատկապես Անիում, Դվինում: Այն Հայաստան էր բերվում Հնդկաստանից, Միջերկրայքից առևտրական ճանապարհներով: XIXդ. վերջերին – XXդ. սկզբներին խխունջներն օգտագործվել են աղջիկների ծամթելերի, գլխահաբդարանքի, գոգնոցների ու գոտիների զարդանախշման համար: Խխունջներին վերագրվել է պահպանակի և բուժական նշանակություն: Կ.Քուշնարյովայի կարծիքով, ողջ Առաջավոր Ասիայում խխունջները մոգական նշանակություն են

---

[91] *Ա.Ռ.Իսրայելյան*, Սանկական հմայական պահպանակները (երիտասարդ գիտնականների կոնֆերանս, հիմնադրույթներ), Երևան, 1980, էջ 30:

[92] *А.Р.Исраелян*, Армянские бусы-обереги XIX - нач. XXвв. ТГИМА, т. 7, Ереван, 1981, с. 83.

* Կապույտ ուլունքները «չար աչքի» դեմ ներկայումս էլ կենցաղավարում են մեզանում:

[93] *Ա.Գաբրիել*, Անդ, Ա 371.

[94] *Մովսես Խորենացի*, Պատմութիւն հայոց, Տփխիս, 1881, էջ 61:

[95] Կանոնագիրք հայոց, հ. 2, Երևան, 1971, էջ 62:

[96] *Յովհան Մանդակունի*, ճառք, Վենետիկ, 1860, էջ 191:

ունեցել:[97]

Ինչ վերաբերում է ծկան թեփուկներին, ապա դրանք նույնպես դիտվել են իբրև պահպանտկ, քանի որ այդպիսի հմայիլ-ծկնիկներ հանդիպում են կանանց ճակտնոցների վրա, մետաղե զարդերում: Ձուկը որպես ջրային տարերքի ներկայացուցիչ, ղեռևս շատ վաղ ժամանակներից հին արևելքի տարբեր ժողովուրդների մեջ համարվել է բեղմնավորության խորհրդանիշ և սիրո ու պտղաբերության մայր աստվածությունների ուղեկցորդ:[98] Ձկան հետ է աղերսվել շումերական Նունշե աստվածուհին, որն անվանվել է «*ծկնորսների թագուհի*»:[99] Այդ աստվածությունն արտահայտող «*ծուկ*» գաղափարանիշը նախապես պտղաբերության և բազմանալու միտքն է արտահայտել:[100] Պատւսհական չէ. որ ծուկը պատկերվել է ֆալուսի տեսքով:[101]

Հաբկ է նշել, որ ժողովրդի պատկերացմամբ ջրից դուրս եկած և ջրի հետ առնչված ամեն ինչ օժտված է գերբնական ուժով ու մոգական զորությամբ: Ազգային էպոսի հերոսներ Սանասարն ու Բաղդասարը ջրից են սկիզբ առնում, հեքիաթային հերոսը վերածնվում և ուժ է առնում անմահական ջրից և այլն:

Զարդանախշման համար օգտագործվել են և այլ նյութեր, ինչպես մազը, ծղոտը, սերմեր և այլն: Մենք միայն հպանցիկ անդրադարձանք զարդանախշման եղանակներին ու նյութին, ամենևին չհավակնելով սպառել թեման ամբողջությամբ, այլ ջանալով շեշտել հիմնականը: Զարդանախշային նյութը, անշուշտ, ավելի խորն ու համակողմանի ուսումնասիրության կարիք ունի, որը, սակայն, հնարավոր չէ իրագործել սույն աշխատանքի ծավալի սահմաններում:

---

[97] *К.Х.Кушнарева*, Некоторые памятники эпохи поздней бронзы в Нагорном Карабахе. – СА, 1957, № 27, с. 93.

[98] *Е.Г.Кагаров*, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, СПб., 1913, с. 302.

[99] *С.Н.Крамер*, История начинается в Шумере, М., 1956, с. 160.

[100] *Գ.Ղափանցյան*, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945, էջ 136, 216:

[101] МНМ, Энциклопедия (под. ред. *М.Токарева*) т. 2, М., 1982, с. 391-392.

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԱՅԻՆ ՁԵՎԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ԽՈՐՀՐԴԻՄԱՍՏԸ

Ժողովրդական տարազի զարդանախշերն իրենց բազմազանությամբ, ընդհանրություն դրսևորելով կրարառական արվեստի ամենատարբեր բնագավառների հետ, միաժամանակ հարստացնում են հայկական զարդարվեստը նոր ձևերով, որ ստեղծվել են ժամանակի ընթացքում ավանդաբար սերնդեսերունդ փոխանցվելով:

Զարդանախշային առանձին տարրեր, ինչպես կետը, գիծը, բոլորակը և այլն, բնորոշ են շատ ժողովուրդների, սակայն այդ տարրերի որոշակի զուգորդումները զարդանախշային հորինվածքները (կոմպոզիցիա), դրսևորում են միայն տվյալ ժողովրդին հատուկ ոճ, ձեռագիր ու ճաշակ, դրանով իսկ ներկայանալով որպես էթնոտարբերակիչ ցուցիչ:

Զարդանախշային հորինվածքի տարրերը կարող են հանդես գալ նաև առանձին կատարելով ինքնուրույն դեր և համապատասխանարար կրելով այլ բովանդակություն: Ըստ այդմ առանձին տարրերն ավելի շատ են ենթակա փոփոխման ու զարգացման: Այս առումով, թե ուսումնասիրության ընթացքն ավելի դյուրին դարձնելու և թե՛ նյութն առավել մատչելի ներկայացնելու միտմամբ, նպատակահարմար ենք գտնում զարդանախշային ձևերը քննարկել ըստ առանձին տարրերի՝ պարզից մինչև բարդը:

Զարդանախշերի ուսումնասիրության համար ընդունված է տարբերակել հետևյալ երեք խումբը. ա) երկրաչափական, բ) րուսական, գ) կենդանական (վերջինիս մեջ մտնում է և թռչնայինը): Երբեմն առանձնացվում են մարդակերպ, կենցաղային իրերի ու ճարտարապետական կառույցների պատկերները:

Հարկ է նշել, սակայն, որ այս բաժանումը խիստ պայմանական է, քանի որ այն չի ներառում զարդանախշային նյութի ողջ բազմազանությունն ու հարստությունը, ինչպես և անցումային ու խառը ձևերը:

§1. ԵՐԿՐԱՉԱՓԱԿԱՆ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐ:

Մասնագետներից ոմանց կարծիքով երկրաչափական նախշաձևերն ամենահնականն են:[1] Ի.Բոգուսլովսկայան, երկրաչափական զարդանախշը համարելով հնագույնը, տեսնում է վերջինիս ծագման երեք հնարավոր ուղի. ա) որոշակի հասկացությունների վերացարկման արտացոլումը երկրաչափական ձևերի խորհրդանշային համակարգում, որոնք հիմնականում արտահայտում են արզասավորման զադափարը և նախնական պատկերացումները տիեզերքի մասին, բ) մարդու աշխատանքային գործունեության ընթացքում երկրաչափական զարդանախշի պատահականորեն ստացման եղանակը, գ) որոշակի առարկաների, մարդկանց, կենդանիների, թռչունների և բույսերի ոճավորումն ընդհուպ մինչև երկրաչափական պատկերի ստեղծումը:[2]

Գիտական լայն շրջանակներում վիճարկելի էին հատկապես հիմնական երկրաչափական պատկերների (շրջան, քառակուսի, խաչ, շեղանկյուն, եռանկյուն) ծագման ու զա-

---

[1] *А.К.Амброз*, О символике русской крестьянской вышивки архаического типа, СА, 1966, № I, с. 61.

[2] *И.Я.Богусловская*, Художественные особенности русской народной вышивки с геометрическим орнаментом (XIX-XX вв.), СЭ. 1977, № I, с. 19.

ղափարական բովանդակության հարցերը: Վերջիններս, ծագելով դեռևս նեոլիթում և գոյատևելով մինչև 19-րդ դ. վերջ - 20-րդ դ. սկիզբ, ընդգրկում են ամիողջ աշխարհամասեր երևան գալով լեզվական, կենցաղա-մշակութային, սոցիալ-տնտեսական, ինչպես նաև կիոնական պատկերացումների տարբերություններ ունեցող, միմյանցից տարբեր հեռավորության վոա գտնվող և գարգացման տարբեր մակարդակներ ունեցող ժողովուրդների արվեստում: Այդպիսի լայն տարածում ունեցող զարդանախշերը, ինչպես իիավամբ գտնում է Ա.Լիխաչովը, չէին կարող պատկանել միայն մեկ ժողովոդի:[3] Մասնագետներից ոմանք գտնում են, որ չափագանց պարզ լինելու պատճառով այդ պատկերները կարող էին առաջանալ տարբեր ժոդովուրդներբի արվեստում միմյանցից բոլորովին անկախ: Մյուսները կարծում են, որ միանման պատկերների առկայությունը պայմանավորված է միանման և կամ համանման կացութաձևերով: Ըստ Ա.Մնացականյանի, տարբեր ժողովուրդների զարդարվեստում եղած ընդհանրություններն արդյունք են համանման պայմանների և համանման պատմության:[4] Նմանօրինակ կարծիք է արտահայտում նաև արվեստագետ Զ.Թառայանը:[5] Սակայն վերոհիշյալ համանման պայմանները խիստ պայմանական են, քանի որ նմանօրինակ գարդանախշերը հանդիպում են զարգացման տարբեր մակարդակներ ունեցող ժողովուրդների արվեստում: Հնարավոր չէ համաձայնել երկիաչափական գաղդանախշերի պատահականորեն առաջացած լինելու վարկածին, քանի որ գիտակից մարդն այն օրից, երբ սկսել է գծագրորեն պատկերել աշխաըհից ստացած իի տպավորությունները, դրանցում որոշակի իմաստ է տեսել: Ինչ վերաբերում է զարդանախշերի աստիճանական (էվոլյուցիոն) զարգացմանը, ապա այստեղ ևս քարացած օրենք չի գործում. քանի որ միևնույն ժամանակաշրջանում նույն ժողովրդի գարդարվեստում գուգահեռաբար կարելի է տեսնել ինչպես որոշակի թռչնի. կենդանու, բույսի իրական (ռեալիստական) պատկերները. այնպես էլ նույնի ոճավորումները ընդհուպ մինչև երկրաչափականացում. որոնք հանդիսանալով վերջինիս գաղափարանշանը, կարող էին դրսևորել և այլ իմաստներ: Այս առումով երկրաչափական պատկերները տարբերվում են մյուս զարդանախշերից իմաստային բեռնվածությամբ և կարող են արտահայտել միևնույն իմաստաբանական (սեմանտիկ) շարքին պատկանող ընդհանրացված երևույթներ, հասկացություններ տվյալ խորհրդանշային համակարգում որպես պատկերավոր մտածողության վառ արտահայտություն: Քննարկենք այդ նախշաձևերն առանձին-առանձին:

ՇՐՋԱՆ: Տարազային գաղդանախշերում հանդիպում են շրջանի մի քանի տարատեսակներ՝ միագիծ, բազմագիծ, համակենտրոն, *կետամիջուկ* և *խաչամիջուկ* շրջաններ՝ [տախտ. XXIX, XIV, նկ. 1]:

Տարածության ու ժամանակի նախասկզբնական սահմանագծումն արվել է շրջանի միջոցով, քանի որ մարդկային գիտակցությանը նախապես տրված չէ ընկալել անսահմանությունը: Տաըբեր ժոդովուրդների դիցաբանական պատկերացումներում տիեզերքը ներկայանում է իբրև շրջան (գունդ) կամ դրա այլատեսակները՝ սկավառակ, ձու, կրիա, շրջապատված անօրգանական քաոսով:[6] Շրջանը խորհրդանշում է ոչ միայն տիեզերքն ամբողջությամբ, այլև առանձին լուսատուներ և առաջին հերթին արևն ու լուսինն՝ իբրև տեսանելի գնդաձև մարմիններ:

Ինչպես ասվեց, շրջանն արտահայտել է նաև ժամանակի գաղափարը՝ կապված տար-

[1] *А.Лихачев*, Бытовые памятники Великой Болгарии, ТАС, М., 1976, т. 1, с. 25.

[2] *Ա.Մնացականյան*, Անդ, էջ 427, 446:

[3] *З.Тараян*, Семантические качества армянского орнамента. II международный симпозиум по армянскому искусству, Ереван, 1978, с. 10.

[4] Ընդգծված բառեգրերը (տերմիններ) հեղինակինն են և առաջին անգամ են դրվում գիտական շրջանառության մեջ:

[5] МНМ, т. 2, М., 1982, с. 18.

վա և օրվա շրջապտույտի հետ: Այդ միտքն է ձևակերպված «*տարին բոլոր*», «*կլոր տարին*» արտահայտություններում, որոնց առարկայական դրսևորումն է ամանորյա ծիսական «*տարի*» հացը: Կլոր տարեհացն արտահայտում էր ինչպես ժամանակը, այնպես էլ տիեզերք-երկնակամարի իմաստը՝ շնորհիվ արև, լուսին, աստղեր ներկայացնող վերադիր զարդերի:

Տարբեր ժողովուրդների դիցաբանական պատկերացումներում միագիծ կետամիջուկ շրջանը արևի խորհրդանիշն է, արևը երկնքի աչքն է կամ արևի աստվածուհին ծնվել է աստծու աչքից:[7] Այս պատկերացումները մի շարք գիտնականների հիմք են տվել առաջ քաշելու արևային տեսությունը: Ա.Միլլերը, Վ.Դարկեիչը, Բ.Ռիբակովը[8] և ուրիշներ, որոնց հետևում են Խ.Ամմվելյանը, Հ.Մարտիրոսյանը, Ս.Եսայանը, Հ.Իսրայելյանը, հենվելով հնագիտական, ազգագրական ու դիցաբանության համեմատական նյութերի վրա, գտնում են, որ միագիծ ու կետամիջուկ շրջանն արևի խորհրդանիշն է:[9] Կարծում ենք, սակայն, որ վերոհիշյալ հեղինակները հարցին միակողմանի են մոտեցել, քանի որ նման մեկնաբանությունը սահմանափակում է շրջանի իմաստը, որը շատ ավելի լայն է և ընդգրկուն, քան սոսկ արևի խորհրդանիշ համարվելը, ինչ շրջան-բոլորագծի խորհրդանշանային դրսևորումներից մեկն է միայն: Այս առումով ուշագրավ է հայոց միջնադարյան գադափարաբանության մեջ շրջանագծին տրվող մեկնությունը, որին Ամիրդովլաթ Ամասիացին հետևյալ ձևակերպումն է տվել. «*Գիտցիր, որ հողն մեջն է, ջուրն ի վերայ հողին է բոլոր է, քամին ի վերայ ջրին է և կրակն ի վերայ ամենուն է*»:[10] Նշանակում է շրջանի միջոցով միջնադարում և ավելի վաղ բնության չորս հիմնատարրերի գադափարն է արտահայտվել: Այս միտքն է արծարծում Ա. Մնացականյանը, շրջանն ու շրջանածև պատկերները վերլուծելիս՝ վերջիններս կապելով ձվի, պտղի, սաղմի հետ:[11] Ե.Անտոնովայի կարծիքով էնեոլիթյան կուռքերի վոայի կետամիջուկ շրջաններն [տախտ. I, նկ. 5] արվում էին միտումնավոր՝ կապված կենդանիների բազմացման ծեսի հետ:[12] Քանի որ այդ կուռքերը պտղաբերության հովանավոր մայր աստվածուհիներ էին, ապա կետամիջուկ շրջանն արգասավորման, հետևաբար իգանդամի (կտեիսի) խորհրդանիշն էր:*

Հնդկաստանի Սավա աղանդի անդամները բազմագիծ շրջանագծի պատկերը բեղմնավորության աստված Մահադեոյի (Շիվայի աուուններց մեկը) անունով էին կրչում՝ համարելով այն բնության արգասավորող ուժերի խորհրդանիշ: Այդ նշանը կավճով նկարում էին այն ճանապարհի քարերին, որով պիտի ընթանար հարսանեկան թափորը:[13] Արդ, եթե շրջանը դիտենք իբրև երկրր-կրն-ծու, իսկ հատիկն՝ իբրև սերմ (ինչ նշանակությամբ և հանդես է գալիս հատիկանախշը), ապա կետամիջուկ շրջանը կրնթերցվո նաև իբրև սաղմնակիր գետեղարան, որը կրկրն հանգում է արգասավորման մտքին: Այդ են փաստում ոչ միայն վերոհիշյալ կուռք-արձանիկների վոայի կետամիջուկ շրջանի պատկերները, այլև՝ հայոց կենցաղում մինչև դարիս 30-ական թթ. օգտագործվող կնակերպ կավե ադամանների վոայի նույնօրինակ վերադիր զար-

---

[7] ***А.А.Бобринский,*** О некоторых символических знаках, общих первообытной орнаментике всех народов Европы и Азии, М., 1902, с. 18, 19.

[8] ***А.А.Миллер,*** Элементы "неба" на вещественных памятниках, ГАИМК, вып. 14, М.-Л., 1953. ***В.П. Даркевич,*** Символы небесных светил в орнаментике Древней Руси, СА, 1960, № 4, с. 43-57. ***Б.А.Рыбаков,*** Космогония и мифология земледельцев энеолита, СА, № 2, 1965, с. 13-34.

[9] ***Հ.Մարտիրոսյան,*** Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, Եր., 1981, էէէ, պր. 3, ***Հ.Իսրայելյան,*** Պաշտամունքն ու հավատալիքը ուշ րրոնզեդարյան Հայաստանում, Եր., 1973. ***С.А.Есаян,*** Амулеты, связанные с культом солнца из Армении. - СА, 1968, № 2, с. 255-260.

[10] ***Ամիրդովլաթ Ամասիացի,*** Օգուտ բժշկութեան, Երևան, 1940, էջ 41:

[11] ***Ա.Մնացականյան,*** Անդ, էջ 364:

[12] ***Е.В.Антонова,*** К вопросу о происхождении и смысловой нагрузке знаков на статуэтках анаусской культуры. - СА, 1977, № I, с. 7-19.

* Մասնագիտական գրականության մեջ կան և շրջանագծի այլ մեկնաբանումներ: Ոմանք (է.Գրոսսե, Կ. Վերման) են-թադրում են, որ այդ պաակերը ծակած ուլունքներ են խորհրդանշում:

[13] ***С.В.Иванов,*** Орнамент народов Сибири как исторический источник (по матер. XIX - нач. XIX вв.) М.-Л., 1963, с. 475.

դերը, ինչպես նաև աղը հանելու նպատակով որովայնի վրա բացված շրջանածև անցքը, որը այլաբանորեն կարող էր և իգանդամի (կտեիս) խորհրդանիշը լինել:

Զանազան բնական ու արհեստական անցքերը (ծակ քարեր, ծառերի արմատների միջև գոյացած անցք, գայլի մորթուց պատրաստված օղակ ևն), որոնց միջով անցկացնում էրն չբեր կնոջը, հավանաբար նույնպես աղերսվում են արգասավորման հետ: Եթե շրջանն ու շրջանածև պատկերները արգասավորման խորհրդանիշներ էրն, ապա հիվանդի, ծննդկանի շուրջը օղակածև ձգած պարանը, գութանի շղթան ունեին չարարգել նշանակություն: Աշխարհի գրեթե բոլոր ժողովուրդներբի մեջ տարածված էր այն հավատը, որ «*չարքն*» ու սատանան չեն կարող անցնել շրջանից ներս: Մոգական շրջանը յուրովի սահմանագիծ էր «*դրսի*» արտաքին աշխարհի չար ուժերի և «*ներսում*» գտնվողի միջև: Սլավոններն այդպիսի նշանակություն էրն վերագրում տան, բնակավայրի շուրջը ձգված ցանկապատին:

Կարծում ենք, որ օղակածև զարդեր կոելու սովորույթը նույնպես պայմանավորված էր «*չարից*» պաշտպանվելու մտայնությամբ: Այս միտքն է հաստատում հատուկ նպատակով կոած պարանոցի օղը (պողպտի ղող), որը Գեղարքունիքում կոում էրն չբեը կանայք գավակ ունենալու, ինկ հղիանալու ղեպքում՝ մինչև ծննդաբերությունը՝ բարեհաջող ելքի ակնկալիքով:[14]

Նույն նշանակությունն ունեին և շրջապտույտն ու շրջանածև շարժումը, որը հնագույն մոգական գործողություն էր, նույնպես տարածված շատ ժողովուրդների ծիսական սովորություններում: Մեծ էր շրջապտույտի ղերը հատկապես հարսանեկան ծիսակատարության ժամանակ: Թոնրի շուրջը եռապտույտ գործելը տարածված էր կովկասյան գրեթե բոլոր ժողովուրդների մեջ: Ընդ որում, պտտվում էրն ձախից աջ ուղղությամբ տիեզերական շարժմանը համընթաց: Հակառակ ուղղությամբ «թարս» պտույտն ուներ չարամետ, ավերիչ (կանոնավորված տիեզերքին սպառնացող) մոգական գործողության նշանակություն:

Հավանաբար, ամանորին ծխատեր քահանայի՝ տնետուն շրջելու (տնօրհնեքի) հայոց մեջ ընդունված սովորույթը նույնպես կարելի է բացատրել մոգական շրջանի գործությամբ «*չարից*» ապաշտպանվելու (ինչպես նաև տարին ամփոփելու) միտմամբ:*

Աբխազուհի տանտիրինը եռապտույտ գործելով հյուրի (մտերիմ մարդու) շուրջը ձեռքով նրա գլխավերևում շրջանածև շարժում է անում, ասելով. «*Թող քո հեղությունն ու ցավը ես տանեմ*»:[15]

ՔԱՌԱԿՈՒՍԻ: Այս նախշածևը նույնպես ծագել է շատ հնում և ունի տարածական լայն ընդգրկում: Քառակուսին ևս տարածության սահմանագծման սկզբնական ձևերից է և, որպես այդպիսին, շրջանագծի պես որոշում է շինության հատակագիծն ու արտաքին տեսքն,[16] ինչպես նաև արտահայտում է մարդու տիեզերական պատկերացումներն արտացոլող գաղափարներ: Հին չինացիների պատկերացմամբ, օրինակ, երկինքը գնդածև է, երկիրը՝ քառակուսի[17] (քանի որ գունդը միագծով է ներկայացվում, իսկ քառակուսին՝ զույգ գծերով, ըստ այդմ՝ զույգը իգական է, կենտը արական):

Քառակուսին պատկանում է երկակի հակադրությունների հատկարգին (ուղղահայաց

---

* Հանգուցյալին երեք անգամ տան առջև պտտելու, ինչպես և նրա շուրջը պտտվելու (շրջանցելու) առ այսօր գոյատևած սովորույթը նույնպես ենթադրում է պաշտպանվել չարից (հանգուցյալը դիտվում է իբրև դատարկ անոթ, որտեղ հեշտությամբ կարող է «բնակվել չարը»):

[14] *Ա.Ստեփանյան*, ԴԱՆ, Գեղարքունիք, գ. Գեղհովիտ, 1972: Ծննդարերության ժամանակ հանում են ոչ միայն վերոհիշյալ օղը, այլ նաև բոլոր տեսակի գարդերը, արձակվում ծննդկանի, նաև նրան շրջապատողների հագուստի կապերը, բացվում պահարանների դռները, որով ենթադրում էին հեշտացնել ծնունդը, վերացնել խոչընդոտները:

[15] *В.Бардавелидзе, Г.Читая*, Хевсурский народный орнамент, Тбилиси, 1939, с. 23. Հավանաբար, լոռեցիների մեջ տարածված «գլխովդ պտիտ գամ» բառակապակցությունը, որը սիրո ու հարգանքի արտահայտություն էր, հիմքում նույնպես այս մոգական գործողության իմաստն է ունեցել:

[16] *А.К.Байбурин*, Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, Л., 1983, с. 73.

[17] *Л.С.Сычев, В.С.Сычева*, Անդ, էջ 20.

և հորիզոնական գծեր) և կարող է արտահայտել տիեզերական ծառի գծապատկերը, որի չորս կողմն ու չորս անկյունն աշխարհի չորս ծագերն են ցուցում:[18]

Տարազի զարդանախշերում հանդիպում ենք քառակուսու տարբեր ձևեր՝ միագիծ, կենտրոնում փոքրիկ քառակուսի ունեցող (կետամիջուկ շրջանի օրինակով) և բազմագիծ [տախտ. XXX]: Քառակուսու կրկնակի բարդմամբ՝ մեկը մյուսի վրա շեղակի տեղադրելու դեպքում, ստացվում է ութանկյուն, իսկ սուր անկյունների հատմամբ բազմանիստ պատկեր [տախտ. XV, նկ. 3]: Այս բոլոր պատկերների կառուցվածքի հիմքում ընկած է չորսի սկզբունքը, որը սրբագան է համարվել հնում, արտահայտելով աշխարհի չորս կողմերի, տարվա չորս եղանակների, բնության չորս հիմնատարրերի (հող, ջուր, օդ, կրակ) գաղափարը: Հետագայում քառակուսին, իբրև չորսի խորհրդանիշ, կայուն ձևակերպում է ստացել քրիստոնեական գաղափարախոսության մեջ: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ *«Ամենայն ծեւ քառակուսի երկրպագելի եղիցի»*:[19] Եգնիկ Կողբացին չորս տարբը համեմատում է միևնույն կառքին լծված չորս երիվարների հետ. *«...աւասիկ իբրեւ զկառս իմն լծեալ ի չորից երիվարաց գաշխարհս տեսանեմք, ի ջերմութենէ ի ցրտութենէ, ի ցամաքութենէ եւ ի խոնաւութենէ...»*:[20] Հովհաննես Երգնկացին և Ամիրդովլաթ Ամասիացին բնության չորս հիմնատարրերը դիտել են երկփեղկված՝ երկու զույգ տարրերի համադրմամբ՝ հուրը և օդը՝ երկնային տարրեր, հետևաբար և թեթև, հողը և ջուրը՝ երկրային, ծանր:[21] Այս պատկերացումն արտացոլված է և հեքիաթներում՝ *«...պահ մը ետքը եկավ արեգակն բոցերով մտավ ավազանն»*[22] (հուր և ջուր համատեղում), կամ հանելուկներում՝ «*Մի ծով կա, երեսին քուր ու ախպեր մամ են գալիս գյամով*» (Արև ու լուսին):[23] Դիցաբանական մտածողության մակարդակում այս երկփեղկ բաժանումը ներկայանում է իբրև արական սկիզբերկինք՝ համապատասխանաբար քառակուսու ուղղահայաց կողմերը, և իգական սկիզբերկիր՝ հորիզոնական գծերը:[24] Այս իմաստով քառակուսին ևս կարելի է դիտել որպես բեղմնավորման խորհրդանիշ:

Խաչ՝ կամ խաչանախշը ևս հնագույն ու ամենատարածված նախշերից է՝ ընորոշ աշխարհի շատ ժողովուրդների գարդարվեստին: Խաչի ծագմանը տրվել են տարբեր բացատրություններ, ինչպես կրակի գյուտի արդյունք՝ ստեղծված կրակ ստանալու հարմարանքի նմանության:[25] Այն դիտվում էր իբրև արևի խորհրդանիշ: Ա.Սամվելյանը, բաժանելով այս կարծիքը, նշում է, սակայն, որ խաչն ու կեռխաչը (սվաստիկան) որպես «*կյանքի խորհրդանիշ*» առկա են պտղաբերության հովանավոր աստվածուհիների արձանիկների վրա:[26] Ա.Մնացականյանն այս տեսակետն արդարացիորեն համարում է «բռնազբոսիկ տեսություն»: Նա խաչապատկերը դիտում է որպես «*չորս տարրերի, բնության ուժերի զադափարանշան*»:[27] Այս հին հեթանոսական խաչերի դեմ էր ուղղված եկեղեցու պայքարը, որը պարգորոշ երևում է Ներսես Շնորհալու տողերից, որտեղ նա զգուշացնում է, *«...ի ծեւ խաչի բազում կերպարանք են հօրինեալք յերկինս եւ ի վերայ երկրի, նաեւ յանբան կենդանիս եւ յոստայնանկութիւնս եւ ի նկարս նկարազրաց, որոց ոչ առաք հրաման երկիր պագանել, քանզի չիք Աստուածային զօրութիւնք ի նոսա»*:[28] Հովհաննես Իմաստասերի կանոններում ուղղակի ցուցմունք կա ինքնաշեն խաչերի վերաբերյալ. *«Եթե ոք խաչ աբասցէ փայտեայ եւ կամ զինչ եւ նիւթոյ, եւ ոչ տացէ քահանային օրհնեալ եւ օծանել միւռոնովն սրբոյ, ոչ է պարտ զնա ի պատիւ ընդունել կամ երկրպագութիւն մատուցանել, զի*

---

[18] ***В.В.Иванов, В.Н.Топоров***, Исследования в области славянских древностей, с.294.

[19] ***Գրիգոր Տաթևացի***, Անդ, էջ 209:

[20] ***Եգնիկ Կողբացի***, Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 13:

[21] ***Ամիրդովլաթ Ամասիացի***, Անդ, էջ 209:

[22] ***Գ.Սրվանձտյանց***, Համով-հոտով, Թիֆլիս, 1904, էջ 296-297:

[23] ***Ա.Հարությունյան***, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, էջ 7:

[24] ***А.Демирханян, Б.Фролов***, Первобытная символика вертикали. - ИФЖ, 1985, № 3. с. 73.

[25] Տես ***А.А.Нейхард***, Происхождение креста, М., 1956, с.59. Տես նաև՝ Происхождение креста, Сборник статьей, ***Мауринг-Брок, П.Омар***, М., 1927.

[26] ***Ա.Սամվելյան***, Հին Հայաստանի կուլտուրան, գ. 2, Երևան, 1941, էջ 104:

[27] ***Ա.Մնացականյան***, Անդ, էջ 184:

դատարկ ու ունայն է յաստուածային զաւրութենէն եւ արտաքոյ աւանդութեան առաքելական եկեղեցւոյ»:[29]

Խաչի քրիստոնեական վերաիմաստավորումը, սակայն, բխում է վերջինիկ նշանակության նախնական պատկերացումներից արգասավորման, կյանքի վերընծյուղման գաղափարից; Այս առումով խաչը նաև հարության կյանքի ու մահվան իմաստակիրն է, որը լավագույնս դրսևորվում է խաչքարեր կանգնեցնելու, տապանաքարերին խաչեր փորագրելու սովորույթում և, ի վերջո, խաչյալ Քրիստոսի կերպարում՝ քառաթև կրոնորոշմամբ: Նշանակում է Խուչապատկերը, ինչպես և քառակուսին, չորսի սկզբունքն է արտահայտում: Տեղին է հիշատակել Գրիգոր Տաթևացու վկայությունը, թե *«եւ քառակուսի զխաչն նշանակէ»*.[30] Խաչի ուղղահայաց և հորիզոնական գծերը, ինչպես և քառակուսու համապատասխան կողմերը արական և իգական սկիզբն են խորհրդանշում: Խաչն իբրև արական և իգական ուժերի մարմնավորում դիտելուն հիմք կարող է ծառայել և այն հանգամանքը, որ ժողովրդական ընկալմամբ աշխարհն առհասարակ երկսեռ բաժանման է ենթարկված, ինչպես երկինքն (արու) ու երկիրը (էգ), արևն (աղջիկ) ու լուսինը (տղա):[31] Արևի ու լուսնի պատկերումը խաչի երկու կրղմում տարածված գարդաոմոտիվ է հատկապես ձեռագրային ու խաչքարային արվեստում: Հայոց ամանորյա տարեհացի մակերեսին արվող խաչածև բաժանման երկու կրղմում նույնպես, ինչպես վերը հիշատակեցինք, արև ու լուսին էր պատկերվում: Առավել ուշագրավ են թիֆլինահայոց ծիմական հացերը, որոնք կոչվում էրն *«չիք»* և *«էգ»**: Որոշ ուսումնասիրողներ, ինչպես օրինակ՝ Մ.Պրուսյակը,[32] որին հետևում է և Վ.Բդոյանը, խաչի մեջ միայն արական ուժի (ֆալոսի) խորհրդանիշ են տեսնում՝ անտեսելով հորիզոնական հարթության դերը և այս երկրսի խաչածևման պարագան. որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ արգասավորում. բեղմնավորում:[33] Այս իմաստն առավել խտացած է խաչամիջուկ վանդակ, խաչամիջուկ շրջան (բառեզրը՝ Ա.Ս.) զարդաձևերում, որոնք գորգկարպետների զարդանախշերում կոչվում են *«խնձոր»*. *«նուռ»*, *«ծաղիկ»*: Վերոհիշյալ զարդանախշերը, հորինվածքով արտահայտելով ծաղկր, պտղի ընդհանրացված իմաստը, նույնպես աղերսվում են արգասավորման պաշտամունքին: Արդ, եթե խաչը դիտենք իբրև արական և իգական սկզբի համատեղում ու կյանքի նախասկիզբ, իկկ շրջանը կրն-հողարգանդ (երկրի սեմանտիկ զուգորդներ), իբրև *«կյանքի զետեղարան»*, ապա քննարկվող զարդանախշն. արդարև, կարելի է ընթերցել որպես բեղմնավորման. արգասավորման խորհրդանիշ Ա.Մնացականյանի բնորոշմամբ՝ *«ունիվերսալ սիմվոլ»*:[34] Այս իմաստն առավել ցայտուն է դրսևորվում խաչի րարղման պատկերներում, երբ շրջագծի ներսում գոյանում են կրկնախաչ կամ ներքին ճառագայթներ, որոնք հեշտությամբ ձևափոխվում են ծաղկաթերթերի կենտրոնում փոքրիկ գնդիկներով ներկայացնելով սերմը, հատիկը [տախտ. XXIX, նկ. 3, 8-10]:

Վ.Դարկևիչը, որը խաչամիջուկ շրջանն արկի սինվոլն էր համարում, հենց ինքն էլ նշում է, որ այդ գարղանախշը հեշտությամբ ձևափոխվում է քառաթերթ ծաղկի:[35] Առանձին դեպքերում, խաչամիջուկ շրջանին տրվող ժողովրդական բացատրությունն աղավաղված է արտահայտում զարդանախշի նախնական իմաստը, որը խոսում է ժամանակի ընթացքում վերջինիս կրած փոփոխությունների մասին: Այսպես, հայոց մեջ սովորույթ կար Զատկի ավագ ուրբաթ օրը, կայծակից պաշտպանվելու նպատակով, տդաների արխալուղին, թիկունքին, գլխարկին եկեղեցում նախապես օրհնած գույնզգույն ոլորուն թելերով կամ կտրտած գունավոր կտորներով խաչամիջուկ

---

[28] *Ներսես Շնորհալի*. Անդ, էջ 67:
[29] Կանոնագիրք հայոց, հ. 1, էջ 532:
[30] *Գրիգոր Տաթևացի*, Անդ, էջ 209:
[31] *Ա.Դանիելյան*, Ավանդապատում, էջ 3:
* «Չիք»-ը, ըստ *Վ.Բդոյանի*, արուն է խորհրդանշում (տես *Վ.Բդոյան*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1979, էջ 441-442):
[32] *М.Пруссак*, Древо жизни, М., 1929, с.25.
[33] Տես *А.Демирханян, Б.Фролов*, Անդ, с. 68-87.
[34] *Ա.Մնացականյան*, Անդ, էջ 185:
[35] *В.П.Даркевич*, Անդ, с. 97.

շրջան, խաչ ու ծառ ասեղնագործել կամ կարել, որը կոչվում էր «*ուրբաթարու*» [տախտ. XXXIII, նկ. 6] (ուրբաթառու, ուբբաթանակ, օրփըթնուկ և այլն):[36] Առաջին հայացքից թվում է, թե ոչ մի կապ չի կարող լինել թվարկած զարդանախշերի և կայծակի միջև: Փորձենք պարզաբանել: Հին երկիագործի պատկերացմամբ, կայծակը, որին հետևում է երկնային ջուրը աննրևը, լավ բերքի նախապայման է, հետևաբար և կայծակը դիտվում է իբրև բարիք: Կայծակ-անձրև-արգասավորություն տրամարանական կապը գրաֆիկական արտացոլում է գտել բրոնզեդարյան նյութական մշակույթի առարկաների վոա, ժայռապատկերներում կայծակի խորհրդանիշ կեռագծերի և պտղաբերության խորհրդանիշ խաչերի ու խաչամիջուկ շրջանների հարևանությամբ: Ուրարտական պատկերաքանդակներում տարերքի աստված Թեյշեբան, կանգնած ցլի վրա, թագին կրում է պտղաբերությունը խորհրդանշող խաչամիջուկ սկավառակ: Կայծակ-որոտի աստվածն, ըստ հնդեվրոպական նախնական առասպելի, որի տարրերակներն առկա են շատ ժողովուրդների ավանդություններում,[37] հետապնդելով իր հակառակիրդ օձին (տարբեր ավանդություններում՝ չարք, վատ մարդ ևն), որը թաքնվում է քարի մեջ, ծառաբնում և այլն, հարվածում է նրան, միաժամանակ ոչնչացնելով քարը, ծառը և ելք է տալիս երկնային ջրերին:[38] Հայոց ավետնդագրություններում, որոնք ակնհայտորեն քրիստոնեական դրոշմ են կիրում, չարքերը (սատանան), փախչելով աստծո (Եղիա մարգարեի) զայրույթից, թաքնվում են ծառերի մեջ, աստված նրանց ոչնչացնելով, ծառն էլ է ոչնչացնում:[39] Այս մեկնաբանության հիշատակությունը բանալի է նախկին պատկերացումներից կատարված շեղումը բացահայտելու առումով: Իրոք, եթե ծառի պատկերը երեխային պետք է պաշտպաներ կայծակից, ապա նման մտածողության դեպքում հակառակ արդյունքը կստացվեր, քանի որ չարքը, մտնելով ծառապատկերի մեջ, իր վոա կընդուներ հաղվածը, որը կսպաներ և երեխային: Այստեղից բխում է այդ պատկերին նորովի, նախկինից տարբեր րացատրություն տալու անհրաժեշտությունը: Կայծակն արդեն դիտվում էր իբրև չարիք, որից հարկավոր էր պաշտպանվել, իսկ ծառը, խաչն ու շրջանը պահպանակ չարի դեմ, ինչ իմաստով որ այն ամենատարբեր կիրառություններ է գտնում կենցաղային սովորույթներում: Այսպես՝ Գանձակում, գիշերով ջուր խմելիս, գետն անցնելիս երեսները խաչակնքում էին, որ *չարքերը չխփեն*:[40] Խաչադրոշմ էին անում հացի խմորի համար մաղած ալյուրի, խմորի գնդեղի վոա, խաչակնքում էին ջուրը, որպեսզի սատանան չպղծի:[41] Տուրուբերանում, Վասպուրականում սննդամթերքն ամանների մեջ տեղավորելիս սովորություն կար խաչակնքելու, որպեսզի սատանան «*հացն ու թացը*» չքշի տանի:[42] Նույն նպատակիվ խաչակնքում էին հորանջելիս, մեռելատուն մտնելիս, նոր փորված գերեզմանի վոա խաչածև էին դնում բահն ու քլունգը և այլն: Եթե վերոհիշյալ սովորույթներում, ինչպես նաև ձեռքերի ու ոտքերի խաչածևած դիրքում, խաչկար ու խաչանախշ ասեղնագործության մեջ խաչն ուներ չարխափան նշանակություն, ապա Զատկի օրը մանուշակներով, իսկ աշնանային բերքահավաքից հետո՝ հասկերով խաչածև փնջեր (խեչփունջ) կազմելու սովորույթի մեջ պահպանվել է խաչի նախնական իմաստի պտղաբերման ու ար-

---

[*] «Ուրբաթարու-ուրբաթառու» հավանարար նշանակում է «ուրբաթն առնի-տանի». կամ ուրրաթ օրն արարված կապված օրերին և հատկապես ուրրաթին վերագրվող հատուկ նշանակության հետ: Այս եարցին անդրադարձնք նախորդ շարադրանքում գունային մեկնաբանության առումով:

[36] *Ս.Լիսիցյան*, Զանգեզուրի հայերը, էջ 272:

[37] *В.Н.Топоров*, Хеттский "perellia", литовский "purila", palila" и их балканские истоки (Балканский лингвинический сборник), М., 1977, с. 126.

[38] *В.В.Иванов, В.Н.Топоров*, Исследования в области славянских древностей, с. 6.

[39] *Մ.Աբեղյան*, Երկեր, հ. է, էջ 73:

[40] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 2, էջ 443:

[41] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 358:

[42] *Բենսե*, Հարք (Մշո Բուլանըխ), ՀԱԲ, պր. 3, Երևան, 1972, էջ 58:

գասավորման գաղափարի հեռավոր արձագանքը:

ՇԵՂԱՆԿՅՈՒՆ (ՌՈՄԲ) ԵՎ ԵՌԱՆԿՅՈՒՆ: Սրանք նույնպես գարդանախշային հնագույն տարրերից են, ծագած նախորդների հետ միաժամանակ և նույնքան տարածված ու բովանդակությամբ ընդգրկուն, որքան վերը քննարկված ձևերը: Շեղանկյունը ձգված քառակուսի է և ունի գրեթե նույն խորհրդիմաստը: Ա.Իվանովը գտնում է, որ շեղանկյունն ու քառակուսին գործվածքային գարդանախշերում հայտնվել են զուտ տեխնոլոգիական անհրաժեշտությամբ՝ շրջանը գործվածքի վրա տեղադրելիս:[43] Սակայն այդ դեպքում ինչպես բացատրել շեղանկյան, քառակուսու ու շրջանի ինքնուրույն հանդես գալն ասեղնագործ զարդանախշերում: Հավանաբար անտեսվում է այն փաստը, որ հնագույն խեցեղենի վրա շեղանկյունն իր տարատեսակներով հանդիպում է շրջանի հարևանությամբ: Շեղանկյան ծագման վերաբերյալ յուրօրինակ կարծիք է հայտնում Վ.Բիբիկովան. նրա կարծիքով մամոնտի ոսկոի թեք կամ ուղիղ կտրվածքը ձևավորում է իրար փոխանցվող բնական շեղանկյունների շղթա: Քանի որ մամոնտը նախնադարյան մարդու հիմնական սնունդն էր, հետևաբար շեղանկյունը առատության խորհրդանիշ է:[44] Բ.Ռիբակովը, հետևելով այս տեսակետին, նույն կերպ է բացատրում նախնադարյան որսորդների մարմնի վրայի շեղանկյունաձև կտածումը:[45] Սակայն այս բացատրությունը մեզ համոգիչ չի թվում, քանի որ, նման մտածողությամբ առաջնորդվելով, հատված ծառաբնի կոճղի վրա ձևավորված շրջագծերը, որոնք ծառի տարիքն են որոշում, պետք է շրջանի առաջացման նախահիմք համարել:

Տաբագի գարղանախշերում հանդիպում է շեղանկյունների հիմնականում երեք տարատեսակ՝ միագիծ, բազմագիծ և երկաքած կողագծերով (կեռիկավոր): Վերջինս ծլի. աճի խորհուրդն է պարունակում: Պարզ միագիծ շեղանկյունն իգական սկզբի խորհրդանիշն է, ինչ նշանակությամբ և այն հանդես է գալիս նյութական մշակույթի առարկաների վրա, սկսած նեոլիթից:[46] Ուշ միջնաղարյան ասեղնագործության նմուշների վրա պարզ շեղանկյունը կենաց ծառի պատկերման կառուցվածքային հիմնական տարրն է: Բարձր Հայքի կանանց տարագի հյուսկեն գոտիների վրա պատկերված կենաց ծառերն ունեն շեղանկյունաձև վերջացող ծիլ-բողբոջի խորհրդանիշ, գագաթ ու տերևներ, որոնք ծլարձակումն ու աճն են արտահայտում [տախտ. XXXI, նկ. 4-6, տախտ. XXXII, նկ. 1, 3, 7]: Այս գոտիների վրա պատկերված եկեղեցիների գմբեթներին կանգնեցրած խաչերը հենվում են շեղանկյան կամ քառակուսու (աստիճանաձև քառակուսի) վրա [տախտ. XXXI, նկ. 1-3]: Վերջիններս, ոչ մի կերպ չձուլվելով հոգևոր կառույցի ավանդական ճարտարապետական հարդարանքին, պետք է որ խորհիղանշեին սրբազան չորսը բնության բեղմնավորիչ չոբս ուժերը: Վերոհիշյալ գոտիների զարդանախշերում առկա են կենաց ծառի ուրույն ոճավորումներ շեղանկյան, խաչի ու վանդակի համադրմամբ [տախտ. XXXI, նկ. 4-6]: Խաչամիջուկ վանդակը ներկայացնում է կենաց ծառի բունը, իսկ ծառի հիմքն ու գագաթը ձևավորված են շախմատաձև դասավորված, սև ու սպիտակ քառակուսիներով լցված մեծ շեղանկյուններով [տախտ. XXXI, նկ. 7]: Կենաց ծառի նման ոճավորումը հիշեցնում է Ալաշկերտի, Հաբքի հարսանեկան ծառերը, որոնք նույնպես խաչաձև հիմքի վրա կառուցված շեղանկյուն պատկերներ են [տախտ. XXXIII, նկ. 6]: Շեղանկյունը Վասպուրականի, Տուրուբերանի և հատկապես Սեբաստիայի կանանց սրտանոցների, գոգնոցների հիմնական գարդամոտիվներից է [տախտ. XVII-XX]: Շեղանկյունաձև էր նաև կանանց ոսկերչական գարդերի մեծ մասը: Թե՛ ասեղնագործ, թե՛ մետաղական շեղանկյունաձև գարդերն առանձնապես աչքի

---

[43] *С.В.Иванов,* Орнамент народов Сибири как исторический источник, с.449.

[44] *В.Н.Бибикова.* О происхождении мезинского палеолитического орнамента. – СА, 1965, № I, с. 3-9.

[45] *Б.А.Рыбаков,* Язычество древней Руси, М., 1987, с. 160.

[46] *А.К.Амброз,* Раннеземледельческий культовый символ (ромб с крючками). - СА, 1965, № 3, с. 14-28.

էին ընկնում հարսանեկան հագուստի վոա, հանգամանք, որն արդեն վկայում է շեղանկյան արգասավորության պաշտամունքի հետ ունեցած աղերսները: Շեղանկյունների հայմադրումը խաչի հետ կարող է ձևավորել *եռանկյուններ*: Ընդհանուր առմամբ, շեղանկյունն ու եռանկյունը թե կառուցվածքով և թե իմաստով փոխանցումային են: Երկու եռանկյունու հիմքերի միացմամբ կազմվում է շեղանկյուն, և հակառակը: Եռանկյունին իգական հատկանիշի (իգանդամի) սիմվոլն է և, ավելի, քան մյուս զարդանախշերը, ուղղակիորեն կին է նշանակում: Այդ են փաստում էնեոլիթյան արձանիկների վոայի եռանկյունաձև պատկերները [տախտ. I, նկ. 3], որոնց նմանակները տեսնում ենք նախորդ շարադրանքում հիշատակված կավե կնակերպ աղամանների վոա: Պատահական չէ. որ եռանկյունու ձևը զերակշռող է կանանց տարազի ասեղնագործ ու մետաղական զարդերի մոտիվներում: Եռանկյունաձև ոսկերչական զարդերը հայոց մեջ ամենուր նշանված աղջկա ու նորահարսի ուղեկիցներ էին որպես պտղաբերության ապահովման զրավական: Այս նույն պարագան են շեշտում Գամիրքում նշանված աղջկա ֆեսի վոա ոսկեդենի եռանկյունաձև դասավորությունը, Վայոց Ձորում նորահարսի դեմքը ծածկող եռանկյունաձև քողը, Արցախում ու Սյունիքում հարսանեկան վարագույրի (զարդակ) վոայի եռանկյունաձև զարդանախշերը և այլն: Նոր Նախիջևանում թխում էին եռանկյունաձև ծիսական հացեր «*սամսա*», եռանկյունու՝ երկրագործական պաշտամունքի հետ ունեցած ադերսների դրսևորում են:[47] Եռանկյունին մայրության ու պտղաբերության հովանավոր Անահիտ աստվածուհու նշանն էի, որ խարանում էին դիցուհուն նվիրված սրբազան ճերմակ ցուլերի ճակատին:[48]

Տարբեր ժողովուրդների առասպելաստեղծ պատկերացումներում եռանկյունը խորհրդանշել է սեմանտիկ շարք կազմող հասկացություններ, ինչպես կին-մայր-հող, աճ-բույս-ծնունդ (մահ), զագաթ-գմբեթ-կիսակ և այլն: Ընդ որում, զագաթով վեր ուղղված եռանկյունը խորհրդանշել է արական սկիզբը, իսկ զագաթով վար ուղղվածը՝ իգականը: Այս իմաստով, հիմքերով իրար միացած (շեղանկյուն ձևավորող) երկիու եռանկյունները բեղմնավորման զաղափարի իղեալական դրսևորումը կարող են հանդիսանալ:

Բարձր Հայքի կանանց հյուսկեն գոտիների վոա պատկերված կենաց ծառերն աճում են ծլարձակած հողը խորհրդանշող գագաթով վեր ուղղված եռանկյունուց [տախտ. XXXII, նկ. 1, տախտ. XXXIII, նկ. 3]: գագաթով վար նայող, մեկը մյուսի վոա հենված եռանկյունիների շղթան կազմում է կենաց ծառր առանցքը, որոնց եռանկյունաձև կամ շեղանկյունաձև վերջացող ճյուղերն ու գագաթն աճի, վերընձյուղման խորհուրդն են արտահայտում [տախտ. XXXII, նկ. 5, 6]: Միջնադարյան ասեղնագործ և ղաջաճո գործվածքների նմուշների վոա, որոնք ձեռագրերի կազմաստառ (ֆորզաց) են ծառայում, առկա են շեղանկյուն եռանկյուններով կառուցված կենաց ծառերի պատկերներ [տախտ. XXXIII, նկ. 5], որոնք կիկին հաստատում են այս զարդանախշերի կապն արգասավորման պաշտամունքի հետ: Շեղանկյուն-եռանկյունները տարբեր դասավորությամբ ու համադրություններով զարդարում էին Վասպուրականի, Տուրուբերանի, Սեբաստիայի կանանց զոգնոցները [տախտ. VII]:

XIXդ. վերջի - XXդ. սկզբի կնոջ տարազի զարդանախշման մեջ եռանկյունին կորցրել էի արդեն նախկին խորհրդանշական իմաստը, ձեռք բերելով նոր, այն է՝ պահպանակի նշանակիություն, ինչպես, օրինակ եռանկյունաձև ծալած հմայագրերը (թուղթ ու գիր), որոնց մոգական զորությունը պայմանավորված էի նաև եռանկյունաձև ծալվածքով:

Եռանկյուններն ու շեղանկյունները հեշ-

---

[47] *Վ.Բդոյան*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, էջ 439:

[48] *Կ.Մելիք-Փաշայան*, Սնդ, էջ 92:

Հին շումերական գրերում գագաթով վեր նայող եռանկյունին նշանակել է երկիր, լեռ, ծառ, իսկ վար նայողը արարել, կառուցել և այլն: Իրար ագուցված, գագաթին րուսանախշով եռանկյունին նշանակում է «ծնել, արարել»: Թեք գծերով ծածկված եռանկյունին հին Շումերում կարդացվել է աշնան ամիս, իսկ Բաբելոնում «ծածկել, փակել»: Այս և նախորդ նշանի համադրությունը նշանակում էր «դուրս գալ. ծագել»: Տես *Ա. Աբրահամյան*, Դայ գրի ու գրչության պատմություն, էջ 170:

տությամբ փոխակերպվում են *անկյունաձախուշերի* [տախտ. XXX, նկ. 4, 5, 9, 12], որոնք ևս զարդաձախշային հնագույն ու միաժամանակ պարզագույն տարրերից են: Վերջիններս շատ ավելի լայն հնարավորություններ ունեն գանազան համադրություններ կազմելու, ինչպես նաև զարդաձախշային դաշտ ստեղծելու: Կառուցվածքային առումով անկյունաձախշն օժանդակ տարր է՝ հիմնական գարդաձախշերի (քառակուսի, ռոմբ, եռանկյունի) ձևավորմանը նպաստող, որը հանդիպում է և առանձին, միաշար, կենտրոնական հորինվածքի եզրաշերտում:

Հայոց գաղափարագրերում անկյունաձախշն ընթերցվել է «*գարուն*», իսկ հյուսկեն և ասեղնագործ զարդաձախշերում կոչվել է «*կռունկ*»,[49] որն իմաստային կապի մեջ է նախորդի հետ: Հնագիտական խեցեղենի վրա հորիզոնական և ուղղահայաց շարքերով անկյունաձախշը հավանաբար այս նույն միտքն է ունեցել:

Հարկ է հակիրճ կանգ առնել օժանդակ գարդաձախշերի շարքը դասվող ևս մի տարրի վրա, որը, սակայն, օժտված է համեմատական ինքնուրույնությամբ և ունի հարուստ րովանդակություն: Խոսքը վերաբերում է *կետաձախշին*, որը զարդաձախշերից ամենափոքրն ու ամենապարզն է: Հանդես գալով պատմական հեռավոր ժամանակներից՝ չի բացառվում, որ այն ծագումով առաջիններից մեկի լինի: Կետաձախշը մեկնաբանվել է իբրև սկիզբ-ելակետ և նախահիմք:[50] Այն առկա է հնադարյան խեցեղենի, պաշտամունքային արձանիկների վրա: Որպես վերադիր զարդ կետաձախշն օգտագործվել է մետաղական գոտիների, կիճակի, ճարմանդի, մատանիների մանրարուք (ֆիլիգրան) աշխատանքներում: Հորիզոնական գծերի, վանդակների, շրջանների ու շեղանկյունների մեջ ամփոփված կետաձախշն արտահայտում էր հատիճապտղի խորհուրդը, ինչ նշանակությամբ և այն հանդես է գալիս նշանագրերում:[51] Գամիրքում կետամիջուկ շեղանկյունը գուլպայագործ կանայք անվանում էին «*կալեր*»: Այդ անվանումը տրվում էր կետամիջուկ շեղանկյուններին ու գծաձախշերին [տախտ. XXX, նկ. 1,3,9,12]: Ա.Մնացականյանը հատիկաձախշը դիտում է որպես սերմ-պտուղ-ծվի գաղափարանիշ:[52] Ըղպես այդպիսին, այն կարող էր հայմարվել և առատության խորհրդանիշ: Այդ է վկայում առատության ու բարեկեցության ակնկալիքով Ամանորին ալյուրի մեջ թաթախած մատով տան պատերին կետաձախշեր անելու սովորույթը:[53] Հատիկաձախշ էր արվում հայոց ու վոաց ծիսական հացերի վրա առատ բերքի ու կենդանիների րազմանալու ակնկալիքով: Ինչպես վերոհիշյալ, այնպես էլ Նոր տարվա շեմին կենդանիների գլխին հատիկեղեն շաղ տալու սովորույթի մեջ պահպանվել են հնագույն երկրագործական պաշտամունքի հետքերը, իսկ հարսանեկան ծիսակատարության ընթացքում հարս ու փեսայի գլխին հատիկ (ընդեղեն, քաղցրավենիք) լցնելու սովորույթը, ինչպես նաև հասարակաց շուրջպարի ժամանակ նորափեսայի շաղ տված ցորենն ու գարին անմիջականորեն կապված են բեղմնավորմանն առնչվող պատկերացումներին:

Ամփոփելով ասվածը, նշենք, որ քննարկված երկրաչափական զարդաձախշերը, որոնք պահպանվել էին հատկապես կանանց տարազաձախշերում ընդհուպ մինչև XIXդ.-XXդ. սկիզբ, եղել են արգասավորման ընդհանրացնող խորհրդանիշներ, որոնք, աստիճանաբար կորցնելով նախնական իմաստը, ձեռք են րերել զուտ գեղագիտական նշանակություն:

§2. ԿԵՆԴԱՆԱԿԱՆ ԶԱՐԴԱՆԱԽԾ:

Հայ ժողովողական տարազը հարուստ չէ կենդանական զարդաձախշով: Մանրանկարչության մեջ, ավատական վերնախավի կանանց տարազի առանձին հատվածներում կա-

---

[49] *Ա.Աբրահամյան*, Անդ, էջ 243:

[50] *С.А.Некрасова*, Неосуществленный замысел 1920-х годов создания словаря символов и его первый выпуск "точка". Памятники культуры-новые открытия, Л., 1982, с. 107.

[51] *Ա.Աբրահամյան*, Անդ, էջ 169:

[52] *Ա.Մնացականյան*, Անդ, էջ 340:

[53] *Վ.Բդոյան*, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, էջ 441:

յին առյուծի, վագրի (հովազի) ասեղնագործ պատկերներ: Նկատի ունենք Ասոր պեղումներից հայտնաբերված իշխանադստեր դեմքի շղարշը և նման օրինակները վոլգյան Բուլղար քաղաքից (տես սույն աշխատանքի ներածականը) [տախտ. V, նկ. 2]: Բոլորակների մեջ ամփոփված առյուծներ են պատկերված Լևոն I-ի ծիրանու, [տախտ. V, նկ. 1]: Առյուծի, հովազի պատկերը տարածված մոտիվ է եղել միջնադարյան ճարտարապետական կառույցների գարդաքանդակներում (Պտղնի, Անի, Զվարթնոց և այլն): Այս կենդանիներն ամենուր հանդես են գալիս իբրև արև աստծո ուղեկից: Ամռան արևի առյուծակերպ տեսքն ընդհանուր է ողջ Առաջավոր Ասիայում: Հին Բաբելոնում հուլիս-օգոստոսը կոչում էին կրակր ամիս և կենդանակերպում պատկերում առյուծի տեսքով: Կենդանիների պաշտամունքի դասական երկրում Եգիպտոսում, առյուծակերպ էրն պատկերում արևի աստծո կնոջը Սոմխեթ աստվածուհուն: Ուրարտական Խալդ և Թեյշեբա աստվածները պատկերվում էին առյուծի և ցուլի գավակին կանգնած [տախտ. II, նկ. 2]: Ասսնա ծռերում Մեծ Մհերն առյուծաձև մականունն է կրում և առյուծին սպանում է ամառվա կեսին: Այս ամենից հետո շատ զարմանալի է, որ տեղական պաշտամունք ունեցող այս երևույթը, արտացոլված զարդարվեստի տարբեր բնագավառներում, հազվադեպ է արտահայտվում տարազային զարդանախշերում: Թվում է, թե պատճառը հետևյալ կերպ կարելի է բացատրել: Հայտնի է, որ առյուծը (հովազը) Բագրատունիների գինանշանն էր, ուստի և տարօրինակ չէ, որ այն առկա է իշխող դասի տարազի զարդանախշերում և որպես այդպիսին կարող էր հասու լինել հասարակ ժողովրդին: Այս միտքն է հաստատում թեկուզ այն պարագան, որ Բյուզանդիայում առյուծի. արծվր պատկերը կայսեր հագուստի վրա իշխանության խորհրդանիշ էր:[54] Հնարավոր է, որ այս հարցը նաև այլ մեկնաբանություն ունենա: Անդրադառնալով բուն խնդրին, նշենք, որ կենդանիների պատկերները ժողովրդական տարազի զարդանախշերում ներկայացված են և ռեալիստորեն, և ոճավորված տվյալ կենդանու (թռչնի) հիմնական հատկանիշի շեշտադրությամբ:

ԵՂՋՐԱՆԱԽՇ: Այս զարդանախշն անվանումն ստացել է կենդանու եղջյուրների հետ ունեցած արտաքին նմանությունից: Գորգերի ու կարպետների զարդանախշերում այն կոչվում է *«բույնուզ, ղոչ բույնուզ»*, որը նշանակում է խոյի եղջյուր: Այն շատ տարածված է գործվածքային զարդանախշերում, հանդիպում է Վասպուրականի կանանց գոգնոցների վրա, ուլունքանախշ ճակատակապերին (տախտ. XXXV, նկ. 1-3), Տարոնի ու Վասպուրականի զոգնոցներին, գլխաշորերին (տախտ. VIII, նկ. 2): Ճարտարապետական կոթողներում այն հայտնի է «*խոյակ*» անվամբ: Խոյակը զարդարում է աշխարհիկ ու հոգևոր կառույցների սյուների գլուխները,[55] հանգամանք, որն ինքնին խոսում է խոյի պաշտամունքային բնույթի մասին:* Նյութական մշակույթի առարկաների վրա խոյագլուխը հանդես է գալիս դեռևս վաղ բրոնզի դարաշրջանից: Պաշտամունքային կիրառության խոյագլուխ շքասեղներ են հայտնաբերվել Գառնիից: Արծանների ու ճարտարապետական հարդարանքի խոյագլուխ մասեր են պեղվել Շենզավրթում, Հառիճում, Ամասիայում, ինչը հաստատում է վերոհիշյալ զարդանախշի առաջացման տեղական բնույթը: Եթե ճարտարապետական հարդարանքում խոյակն ավելի ճշգրտորեն է արտահայտում խոյի եղջյուրների ձևը, ապա ելույթներն և ասեղնագործ զարդանախշերում այն պատկերվում է ոճավորված, որը կարող էր խորհրդանշել այծ, խոյ, ցուլ միաժամանակ, որոնք առասպելաբանության մեջ տարերքի աստվածության ուղեկցորդներն են կամ նրանց կենդանական մարմնավորումը: Այսպես, օրինակ ուրարտական Թեյշերան պատկերվում էր ցլի վրա կանգնած, իրանական Տիշտրան (ամպրոպային աստված) արջառի, ծիու, ոսկեղջյուր ե-

[54] *Н.М.Каминская.* История костюма, М., 1977, с. 30.

[55] *Մ.Գրիգորյան,* Ոլորագրով խոյակները հայ ճարտարապետության մեջ, ՊԲՀ, 1959, № 2-3, էջ 47-64:

* Սյունը, որպես տիեզերական ծառի իմաստակիր, հանդես է գալիս իբրև եռամաս աշխարհի խորհրդանիշ, երեք հորիզոնական ոլորտներ կապող օղակ, հետևաբար սյան գլխի խոյակն աղերսվում է երկնային պաշտամունքին:

զան կերպարանք էր ստանում, իսկ հնդկական Ինդրան հաճախ ներկայացվում էր ցլի տեսքով: Այս նույն կապն արտացոլված է և հանելուկներում.

- Կով մի ունեմ հանա-հանա,
Կոտոշները մրսըրխանա,
Յոթն աղբյուրեն ջուր կը խըմա,
Արյուն-ծովեն ծեն կը հանա:

(Որոտմունք, ամպրուպ)[56]

Ըստ Մ.Աբեղյանի՝ որոտմունք-ամպրուպը հնդեվրոպական շատ ժողովուրդների մեջ ընկալվել է իբրև արջառ, կով, որը ծայն է հանում արյուն-ծովից (երկնային ծով):[57] Միջին ասիական ժողովուրդների մեջ անձրևասբեր ծեսերի ժամանակ խոյ կամ եզ էին զոհաբերում, որով վերջիններս կապվում էին երկնային ջրին:[58]

Որոշ ուսումնասիրողներ կենդանու եղջյուրը կապել են լուսնային պաշտամունքին,[59] ինչպես նորալուսնի հետ ունեցած արտաքին նմանության (լուսնի եղջյուրը), այնպես էլ իմաստաբանական ընդհանրության առումով, քանի որ լուսինը խոնավության խորհրդանիշ է: Ասվածից հետևում է, որ խոյակ-եղջրանախշը ներկայացնում է ջրային տարերքը, որը կյանքի ու արգասավորության կարևոր նախապայման է և, որպես այդպիսին, համարվում է առատության խորհրդանիշ, որտեղից էլ «առատության եղջյուր» արտահայտությունը: Կենդանու, մանավանդ եզան եղջյուրը, ծառայել է որպես զինու թաս, ամբացվել պատին՝ հաջողության ակնկալիքով:*

ՕԶԱՆԱԽԾ: Այս զարդանախշը րնորոշ է ոչ միայն երկու սեռի տարազի զարդանախշերին, այլ նաև հայկական զարդարվեստին առհասարակ: Հնագիտական բազմաթիվ ու բազմապիսի նյութերը (օձապաուկեր խեցեղեն. գարդեր և այլն), հայտնաբերված Հայաստանի տարբեր հնավայրերից, խոսում են օձի պաշտամունքի տեղական ծագման. վաղեմության ու լայն տարածվածության մասին: Ընդորում, եթե ճարտարապետական կառույցների, քարե կոթողների վրա, ինչպես նաև մետաղական զարդերում օձը պատկերվում է իրական տեսքով, ապա գործվածքային (հատկապես տարազի) զարդանախշերում հանդես է գալիս ոճավորված, հայերեն «Տ» տառի ձևով [տախտ. XXXVI]: Ուշագրավ է այն փաստը, որ միջնադարյան ձեռագրային արվեստում մեծատառ Տ-ն պատկերվում էր օձի տեսքով, հավանաբար ինչ-որ ընդհանրություն գտնելով օձի մարմնագալարքի և այդ տառաձևի միջև: Բնապաշտ մարդն իր պարզունակ մտածողությամբ արտաքին նմանությունների հիման վրա կապեր էր տեսնում բնության երևույթների և կենդանական աշխարհի միջև, շեշտը դնելով այն հատկանիշի վրա, որը նմանության հիմք է հանդիսացել, ինչպես օձի զալարքն ու հոսող ջուրը կամ թափվող անձրևը, թխպոտ ամպն ու հրեշակերպ վիշապը: Այս մտածողությամբ էլ, հավանաբար, պայմանավորված են օձաձև զարդանախշի անվանումները «*օրուջ*» (ձկան ողնաշար) Լոռվա գորգագործների շրջանում, Գամիրքում «*յըլան եվիչյու*» (օձի ձագ), Վասպուրականում «*ջրեր*», Կեսարիայի թրքախոս հայերի մեջ «*սուլար*» (ջրեր) և այլն:[60]

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ քննարկվող զարդանախշը ժողովոդի մեջ ընկալվել է օձ և վիշապ միաժամանակ:** «*Վիշապ*» բառը իմաստարանորեն նույնացվում էր պտտահողնի, անձրևահողմի հետ: Հին հայոց պատկերացմամբ՝ վիշապը փոթորկի անձնավորումն է: Այդ է վկայում Վանա լճում բնակվող վիշապի մասին եղած ավանդությունը,

---

[56] *Մ.Հարությունյան*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, էջ 12:

[57] *Մ.Աբեղյան*, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 74:

[58] *Г.П.Снесарев*, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, с. 396.

[59] *Э.Церен*, Библейские холмы, М., 1958, с. 107.
Հարկ է նշել, սակայն, որ կենդանու եղջյուրը. նմանողական գուգորդմամբ, դիտվել է և ֆալիկ, թեպետև այս միտքն ուղղակիորեն հաստատող փաստեր չկան, թերևս պալեոլիթյան մայր աստվածության բարձրաքանդակը եղջյուրը ձեռքին [տախտ. II, նկ. 1]:

[60] *Հ.Քյուրյան*, Գորգր հայոց մոտ, Վենետիկ, 1947, էջ 98:

** Այս զարդանախշերով գորգերն ու կարպետները մասնագիտական գրականության մեջ «*վիշապագորգ*» և «*օձակարպետ*» անվանումներն են կրում, որն առաջինը հաստատեց *Ֆ.Մարտինը*, ապա *Ու.Բոդենն* և այլք:

որտեղ հրեշտակներն են վիշապին վեր հանում, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ պտտահողմի նկարագրությունը:[61] Ուշագրավ է Եզնիկ Կողբացու մեկնաբանությունը. *«...եւ զօձ յաղթանդամ, կամ զգազան ինչ ծովածին, կոչեն գիրք վիշապ. որպես զմարդ յաղթանդամ հսկայ անուանեն. նոյնպէս և զօձ ցամաքային անճոռնի, և զգազանն ծովական լեռնածն, զկիտացն ասեմ և զդելփինաց, վիշապս անուանեն...»*:[62] Այս պատկերացումների նյութական արտահայտությունն են Հայաստանի տարբեր վայրերից հայտնաբերված *«վիշապաքար»* անվանվող քարե կոթողները:

Օձ-վիշապի շուրջ հյուսվել են բազմաթիվ գրույցներ, հեքիաթներ, ավանդությունները, որտեղ այն հանդես է գալիս երկակի՝ չար ու բարի բնույթով՝ սերտորեն կապվելով ջրային տարերքին: Վիշապ-Օձը ջրարգել է, բայց նաև ջրատու:՝ Այսպես, օրինակ՝ Հարք գավառում պատմում էին աղբյուրների ակներում, քարանձավներում րնակվող օձերի մասին, որոնց աղջիկ էին գոհաբերում՝ ջուր ստանալու ակնկալիքով:[63] Այս թեման շատ է արծարծվում ինչպես հայ, այնպես էլ մյուս ժողովուրդների հեքիաթներում, որտեղ օձը հանդես է գալիս թխպոտ ամպի տեսքով, երկգլուխ, եռագլուխ թևավոր հրեշի կերպարանքով և առևանգում սաղջկան, որին փրկում է հերոսը սպանելով օձին և ելք տալով ջրերին: Հնդեվրոպական ժողովուրդների ամպրոպային գրույցներում** օձ-վիշապը կայծակ-աստծո հակառակորդն է, որը պարտվելով, թաքնվում, կորչում է ստորգետնյա ջրերում, իսկ երկնային ջրերն ազատվում են և անձրև է տեղում:[64] Վիշապամարտի մասին է պատմում հին խեթական տեքստերում տեղ գտած "purullia" անվանվող ծեսի նկարագրությունը, որն ուղղված էր ամպրոպային աստծուն: Այդ ծեսը տեղի էր ունենում գարնան հին տարուց նոր տարի անցման շրջանում ամպրոպային աստծո և իր հակառակորդի պայքարով ներկայացնելով արթնացող բնությունը:[65] Այս կապակցությամբ հետաքրքրական է նշել, որ սլավոններն *«օձի տոնը»* նշում էին տարին երկու անգամ գարնանը, երբ օձերը դուրս են գալիս գետնի տակից, և աշնանը, երբ նորից գետնի տակն են անցնում, որով և տարին բաժանվում էր երկու պարբերաշրջանի:[66] Աշնանը գետնի տակ թաքնվելու և գարնանը դուրս գալու օձերի այս բնականոն վարքագծի մեջ մարդը տեսել է մեռնող-հառնող էություն, որով և օձերին անմահություն է վերագրել: Հավանաբար սրանով կարելի է բացատրել այն հավատալիքը, ըստ որի՝ եթե սպանված օձի գլուխը հողում թաղեն, կողջանա:[67]

Այս պատկերացումն ամրապնդվել է օձի մաշկափոխության հատկությամբ, որի մեջ տեսել են վերստին նորոգվելու, երիտասարդանալու, հետևաբար և անմահության հատկանիշ: Գիլգամեշի միջագետքյան էպոսում պատմվում է, թե ինչպես անմահական ծաղիկն ուտելով, օձը փոխում է մաշկն ու երիտասարդանում:[68] Հնդիկների պատկերացմամբ, վիշապը թափանցելով աստվածների հասարակության մեջ, ստացել է անմահության ըմպելիք:[69] Հունաստանում և Եգիպտոսում հավատում էին, որ մեռածի հոգին տեղա-

---

[61] *Ե.Լալայան,* Վասպուրական (հավատք), էջ 60:

[62] *Եզնիկ Կողբացի,* Անդ, էջ 73:

* Օձի կերպարի երկվության կապակցությամբ Յ.Պրոպը գրում է, թե այն «հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ պատմականորեն ձևավորված, շերտակալած ու բազմազան է» *В.Я.Пропп,* Исторические корни волшебной сказки, Л., 1986, с. 364: *М.И.Немеровский,* Этруски, М., 1983,

[63] *Ս.Աբեղյան,* Երկեր, հ. է, էջ 64:

** Ամպրոպային գրույցների հեռավոր արձագանքն առկա է հայոց տոլարերքի սովորույթներում, դժվար ծննդի դեպքում գորտն օձի բերանից ազատած մարդու փեշով ջուր էին խմեցնում կամ այդ գորտն էին ցույց տալիս ծննդկանին: Գորտն օձի րերանից ազատելը նույնն էր, ինչ փակված ջրերին ելք տալը: Քանի որ սաղմն արգանդում ջրային միջավայրում է, ապա ջուր խմեցնելը պետք է նպաստեր ծննդին: Նմանողական մոգության օրենքով, այնպես, ինչպես գորտն է ազատվել օձր րերանից, նույնպես էլ պտուղը պետք է դուրս գար մոր արգանդից:

[64] *В.В.Иванов, В.Н.Топоров,* Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 6.

[65] *В.Н.Топоров,* Хеттский "purullia", литовский "purìla", pallìa" и их балканские истоки, с. 20.

[66] *Б.А.Рыбаков,* Язычество древней Руси, с. 200-201.

[67] *Ե.Լալայան,* Վարանդա, էջ 192:

[68] *Г.Редер,* Мифы и легенды древнего Двуречья, с. 19. Տես նաև՝ Эпос о Гильгамеше (перевод с английского *И.М.Дьяконова*), с. 81.

[69] *Э.Б.Тейлор,* Первобытная культура: Исследование развития, мифологии, религии, искусства и обычаев, СПб., т. 1, 1872, с. 294.

փոխվում է օձի մեջ:[70]

Հայոց մեջ օձի հին մաշկն ունի հմայակի նշանակություն: Պատմում էին, թե Վարանդայում ծառերի մեջ ապրող օձերին ուխտ գնալիս աքաղաղ զոհաբերողները զլխարկր մեջ օձի շապիկ էին պահում անվնաս մնալու նպատակով:[71] Օձի շապիկը չբեր կանայք պահում էին իրենց շորերում հղիանալու ակնկալիքով, որով օձը հավանաբար աղերսվում է ֆալիկ պաշտամունքին: Այս առումով ուշագրավ է Վ.Իվանովի և Վ.Տոպորովի դիտողությունը, թե օձն արական ուժի խորհրդանիշ է համարվել:[72] Հնարավոր է, որ դրանով կարելի է բացատրել օձագլուխ գոտիների, ապարանջանների կիրառությունը հայոց մեջ մինչև XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ:

Երկրագործ ժողովուրդների հավատալիքներում գետնի տակ ապրող օձը համարվում էր հողի աստվածուհու ուղեկիցը, որից կախված էր բերքատվությունը: Պատահական չէ, որ սկյութական հողի աստվածուհին պատկերվում էր օձածև ոտքերով:[73] Գորգերի վրա պատկերված վիշապները Հ.Քյուրդյանը մեկնում է որպես բերքատվության, տղաբերքի ու մայրության հովանավորներ:[74]

Հայոց մեջ տարածված օձի գլուխը խնոցու բոկին կապելու սովորույթն արտացոլում է օձի բերքատվության և առատության հետ ունեցած աղերսները:

Հայոց պատկերացմամբ օձն օժտված է եղջյուրներով, որոնց վրա թանկագին քար կա,[75] որի մեջ, ըստ երևույթին, ամփոփված է նրա ուժը, քանի որ Սանասարը, ծովում կռվելով վիշապի հետ, խլում է թանկագին քարը, և վիշապը, պարտվելով, ջուր է հեղում[76] (ամպրոպային զրույցների արտացոլումը էպոսում): Որպես ջրային տարերքի ներկայացուցիչ, օձն իմաստաբանորեն նույնացվում է ծկան հետ՝ խորհրդանշելով համաշխարհային օվկիանոսը: Ջրավախքում պատմում էին Լեկեոն ծկան մասին, որը երկրի չորս կողմն է պատել: Վեց ամիսը մեկ, նա պտտվում է սեփական պոչի հետապնդումով, որը բռնել չի հաջողվում, հակառակ դեպքում աշխարհը կկործանվի:[77] Այլ ժողովուրդների առասպելաբանության մեջ աշխարհի հենարան հանդիսացող օձն ապրում է ծովում և նրա շարժումից երկրաշարժ է առաջանում: Ըստ ավանդության, օձը թևեր է ունեցել, որոնցից զրկվել է մարդկանց ուղղված աստծո պատգամը սխալ տեղ հասցնելու համար:[78] Ինչպես տեսնում ենք, վոշապ-օձը փաստորեն առնչվում է թե վերին, թե ստորին աշխարհների հետ, հանդիսանալով միջնորդ (մեդիատոր) և կապող օղակ երկրյ աշխարհների միջև: Այդ է վկայում և հետևյալ ավանդությունը, ըստ որի, Վանա լճի մեջ հսկայական վիշապներ կան. երբ սրանցից մեկը հազար տարեկան է դառնում, հիեշտասկները վեր են քաշում նրան, մոտեցնում արեգակրն, որի տաքությունից վիշապն այրվում է, մոխիր դարձած թափվում երկրի վրա:[79] Այսպիսով, օձն առնչվում է պտղաբերությունն ապահովող երեք հիմնական գործոնի՝ հողի, ջրի, արևի (կրակի) հետ: Որպես այդպիսին, օձն իր էությամբ, իհարկե, բարի էր և միայն քրիստոնեական խմբագրմամբ այն չար դարձավ. նույնացվելով սատանայինի, որի լավագույն ձևակերպումն է աստվածաշնչյան առասպելը, որտեղ օձին վերապահվում է խաբեբա-գայթակղողի, Աստծո կամքն անարգողի և մարդկության հավոտենական տանջանքի նախապատճառի դեր:

Օձի բարի էության հիշողությունը պահպանվել է ժողովրդի մեջ, գտնելով գանազան դրսևորումներ, որոնցից մի քանիսը վերն արդեն քննարկվեցին և մեկն էլ, թերևս, ամենատարածվածը հայոց մեջ, այն է, որ օձը համարվում էր տան պահապան ոգի (դվլաթ,

---

[70] *Д.Ж.Томсон,* Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, с. 110.
[71] *Ե.Լալայան,* Սնդ, էջ 170:
[72] *В.В.Иванов, В.Н.Топоров,* Славянские языковые моделирующие семиотические системы, с. 142.
[73] *Н.Д.Флиттнер,* Культура и искусство Двуречья и соседних стран, М.-Л., 1958, с. 57.
[74] *Հ.Քյուրդյան,* Սնդ, էջ 301:
[75] *Բենսե,* Հարք, (Մշո Բուլանըխ), էջ 54:
[76] *Մ.Աբեղյան,* Երկեր, հ. է, էջ 73:
[77] МНМ, т. 1, с. 468-470.
[78] *Ա.Դանալեանյան,* Ավանդապատում, էջ 127:
[79] *Ե.Լալայան,* Վասպուրական (հավատք), էջ 196:

բարաքյաք): Տանը պահվող օձերին չէին վնասում, գիշերը ամանով կաթ էին թողնում նրանց համար: Շատերը պատմում են, որ այդպիսի օձերը հանգիստ սողում էին պատերի ու գետնի վոայով, առանց բնակիչներին վնասելու: Վախենում էին, որ օձի հեռանալով, տանը մեծ աղետ, դժբախտություն կպատահի:[80] Հավանաբար այդպիսի նշանակություն է վերագրվել դռների ու պատուհանների երկու կողմերում քանդակված օձերի պատկերներին (ինչպիսիք այսօր էլ դեռ կարելի է տեսնել Երևանի որոշ հին շենքերի ճարտարապետական հարդարանքում*), որոնք ունեցել են պահպանակե, տան մուտքը պահպանող բարի ոգու նշանակություն: Բասենում օձի խայթից երեխային պաշտպանելու նպատակով, գլխարկի կամ հագուստի այլ մասում գույնգույն ուլունքներով օձի, մողեսի, կարիճի պատկերներ էին ասեղնագործում:[81] Ճիշտ նմանօրինակ գարդանախշեր էին ասեղնագործվում կաթողիկոսական հողաթափերի մեջ, այն մասում, որն անմիջապես ընկնում է կոնկո տակ [տախտ. XXVII, նկ. 4]: Օձ, մողես, կարիճը քրիստոնեական մեկնաբանմամբ «*չար*»-ի մարմնավորումն է, որը ոտնակոխ անելով, պետք է ոչնչանա. «*Ի վերայ իժից և քարբից գնասցես*»: Օձի, կաբիճի խայթից պաշտպանվելու նպատակով վերջիններիս պատկերներն ասեղնագործելը թելադրված էի այն պատկերացմամբ, ըստ որի տվյալ գեռունը, միջատը, տեսնելով իր պատկերը, այն կողոին չի վնասի: Այս առթիվ հետաքրքրական է ուգբեկական մանկական խալաթների թիկունքի օձի, վիշապի պատկերներով ասեղնագործությունը, որոնց տրվում է նույն բացատրությունը:[82] Այսպիսի պահպանակներն, ըստ Ս.Տոկարևի, բաբելացիներն էլ էին օգտագործում չար ոգիների ղեմ, որոնք տեսնելով սեփական պատկերը սարսափահար փախչում էին:[83]

ԹՌՉՆԱՆԱԽՇ: Տարագային գարդանախշերում առանձին խումբ է ներկայացնում թռչնանախշը (օրնիտոմորֆ), որը սովորաբար ուսումնասիրողները չեն տարանջատում կենդանական գարդանախշից: Թռչնանախշը տարագի վոա պատկերվում է և իրական տեսքով, և ոճավորված, տալով թռչնի գաղափարանշանը, ուստի և միշտ չէ. որ հնարավոր է ճշտել թռչնի տեսակը, մանավանդ որ գարդանախշի անվանումն էլ որևէ բան չի հուշում (հավք, ճուտիկ): Գրաբարում բոլոր թռչուններն էլ հավ(ք) են կոչվել: Ունեցել ենք «*Հավնունի*» նախարարական տոհմանունը, որը հուշում է հավ տոտեմ ունենալու փաստը: Թռչուն-հավքը բոլոր մակարդակների կոոնական պատկերացումներում կապվում էի երկնքի հետ, հաճախ հանդիսանալով արևային աստվածության ուղեկից (աբծիվ, ագռավ, աքաղաղ), ինչը և արտացոլված է հանելուկներում.

- Խավքըմ ընցավ երկնուց,
Ոսկի լական վեր կտուց,

կամ՝

- Մեյ (մեկ) խավք՝ մը կա իլանի,
Բանձրակտուց սիլանի,
Կուտկուտէ երկրի,
Կերթա թառի Բերկրի (Արեգակ):[84]

Թռչունը ծառի ծյուղին կամ գագաթին թեմատիկ գարդանախշն, ըստ երևույթին, վերոհիշյալ պատկերացումների գրաֆիկական արտահայտությունն է, մանավանդ եթե նկատի ունենանք ծառի (իմա՝ տիեզերական ծառ) գագաթի վերին ոլորտը ներկայացնող հանգամանքը: Այս առումով հետաքրքրական է Սիսիանի Ուգ գյուղում գրանցած հետևյալ խաղիկ-օրորոցայինը.

---

[80] *Գ.Սրվանձտյանց*, Գրոց ու բրոց և Ասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, Կ.Պոլիս, 1874, էջ 45-46:

* Այդպիսի ճարտարապետական հարդարանք ունեն ՀՀ ԳԱԱ փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտի շենքի պատուհանները:

[81] *Գ.Հակոբյան*, Անդ, էջ 273:

[82] *Г.П.Снесарев*, Անդ, с. 40.

[83] *С.А.Токарев*, Ранние формы религии, М., 1964, с. 147.

[84] *Ս.Հարությունյան*, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, էջ 97:

- Ղուշը ծառին քառ ա եկալ,
Խոխան տակին քոն ա մտալ.[85]

Այս իադիկն արտացոլում է եռամաս տիեզերքի վերին և միջին ոլորտները (ըստ ամբողջական պատկերի, տիեզերական ծառի վերին մասը ներկայացնում է թռչունների աշխարհը երկինքը. բունը միջին աշխարհն է մարդկանց ու կենդանիների, իսկ արմատները ստորին աշխարհը օձը, ջուրը և այլն): Թռչունը ծառի ճյուղին կամ գագաթին թեմատիկ հորինվածքը առկա է Վասպուրական-Տուրուբերանի կանանց «*չոմբար*» կոչվող զլխաշորի, հյուսկեն գուլպաների, ծիսական սրբիչների (կնունքի, հարսանիքի) երկու ծայրերի զարդամոտիվներում [տախտ. VII, նկ. 1, տախտ. X, նկ. 1-4]:

Թռչուն-բույս հաամադրությունը հանդես է գալիս և հորիզոնական դասավորությամբ, եռամաս կառուցվածքներում: Այս առումով ուշագրավ են Վասպուրականի ու Այուհիքի կանանց ճակատանոցները [տախտ. XXXVII, նկ. 5], որոնք գարդանախշմամբ հիշեցնում են Տիգրան Մեծի, էրատո թագուհու թագերը, միայն այն տարբերությամբ, որ արքայական թագերի վոա պարզորոշ արծիվներ են պատկերված, իսկ վերոհիշյալ ճակատանոցների թռչունների տեսակն անորոշ է, կարելի է և՛ արծվի նմանեցնել, և՛ աղավնու: Բուսական զարդանախշի երկու կողմում միմյանց դիմաց պատկերված թռչուններով հորինվածքն ասեղնագործվում էր կանանց ներքնաշորի (վարտիքների) փողքերին [տախտ. IX, նկ. 2-4]: Այդ կառուցվածքներում թռչուններն հիարից որևէ մանրամասնով չեն տարբերվում, մինչդեռ գորգերի ու կարպետների, ձեռագրերի խորանագարդերի նմանօրինակ հորինվածքներում զունային հակադրությամբ կամ արտաքին աննշան մանրամասնով ընդգծվում է սեռերի տարբերությունը: Ա.Մնացականյանի մեկնաբանմամբ, սա «*թռչնային ծնող զույգն է*»,[86] հետևաբար կենտրոնի բուսական մոտիվն էլ բեղմնավորման, զավակի զաղափարակիրը: Ընդ որում, թռչունների միջև տեղադրված բուսսական զարդանախշը կարող է փոխարինվել պտղաբերման այլ զաղափարանշանով՝ խաչով, եռանկյունով և այլն, ինչպես, օրինակ Կարնո գուլպաների զարդամոտիվներում [տախտ. XXXVII, նկ. 2, 3]: Այս հորինվածքը սովորաբար դիտվում էր իբրև դեկորատիվ բնույթի գարդանախշ, սակայն ուշադիր քննության դեպքում հնարավոր չէ չնկատել վերջիններիս կառուցվածքային ու բովանդակային ընդհանրությունն առաջավորասիական և առհասարակ արևելյան նմանատիպ հորինվածքների հետ, որտեղ թռչուններին հաճախ փոխարինում են մարդիկ, կենդանիներ, թևավոր ոգիներ և այլն, որի ավանդույթները գալիս են խեթական, շումերական ժամանակներից [տախտ. III, նկ. 1, 2]: Սրբագան ծառի երկու կողմում տեղադրված գույգ թռչունների համամարդկային թեման,** գրեթե նույնությամբ պահպանված, հազարամյակների միջով եկել, հասել է մինչև XIXդ. վերջ - XXդ. սկզբ, հանդես գալով կորառական արվեստի տարբեր բնագավառներում: Այդ մոտիվն իբրև ճարտարապետական հարդարանք, գարդարում է հոզևոր և աշխարհիկ կառույցների ներսույթը (ինտերյեր) և դրսույթը (էքստերյեր), ինչպես, օրինակ՝ Սևանի փայտե խոյակները [տախտ. IX, նկ. 1]: Ընդ որում, եթե ճարտարապետական հարդարանքի վերոհիշյալ հորինվածքներում թռչունները պատկերված են ռեալիստորեն, ապա գործվածքային գաբդանախշերում վերջիններս ոճավորված են: Զույգ թռչունների պատկերը երբեմն միաձուլվում է՝ ներկայանալով մի մարմնով ու իրար հակառակ ուղղված գլուխներով, ինչը և խոր-

[85] *Ա.Ստեփանյան,* ԴԱՆ, Սիսիանի շրջան, Ուգ գյուղ:

Տիեզերական ծառը, որպես աշխարհի մոդել, մասնագիտական գրականության մեջ բավական հիմնավոր է ուսումնասիրված: Տես *Л.Абраамян, А.Демирханян,* Мифологема близнецв и мировое дерево, ИФЖ, 1985, № 4. с. 66-77: *В.Н.Топоров,* К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). Народы Азии и Африки, М., 1964. *Ա. Օհանջանյան,* Տիեզերական ծառը հին հայոց դիցաբանական համակարգում, ԼՀԳ, 1987, № 10, էջ 61-72:

[86] *Ա.Մնացականյան,* Անդ, էջ 251:

** Եռամաս զարդանախշային հորինվածքների հնագույն իմաստի մասին տես *А.Демирханян,* К проблеме символики трехчсатных композиций древней Анатолии, ИФЖ, 1982, № 4, с. 165.

հրդանշում է երկու սեռի համատեղումը. այն է բեղմնավորում [տախտ. VII, նկ. 1, 2, 3]: Միաձուլված թռչունները երբեմն պատկերվում են կենաց ծառի հենքի վրա, որի ճյուղերն ու բունն ունեն պտղաբերության խորհրդանիշ շեղանկյան ու եռանկյունածև վերջավորություններ, ինչպիսիք «*աճում են*» և թռչունների մարմնից, որպիսին տեսնում ենք Տուրուբերանի կանանց գլխաշորերի վրա:

Վերն ասվեց, որ թռչնաբուսական եռամաս հորինվածքներում թռչնատեսակը պարգորոշ չի տաբբերվում: Այս առումով առանձնանում են հավ-աքլորի պատկերները, որոնց հստակեցմանը նպաստում է նաև անվանումը «*խորոզ*»* որը, երբեմն, հավասարագոր տրվում է և հավին: Այս առթիվ ուշագրավ է «*հավ*» և աքլոր բառերի ստուգաբանությունը, որից հետևում է, որ դրանք համարժեք են, նույնիմաստ: Այսպես, ըստ Հայկազյան բառարանի «*Հավ. ըստ ընդհանուր առման ասի ամենայն հավու-թռչնոյ. ըստ մասնավոր առման, որպես Մարի. էգ հավ ընտանի. որպես աքաղաղ. ործ հավ ընտանի. խոսնակ. ործակ*»:[87] Այստեղից էլ «*հավախոս, հավալուսն, հաւթափեալ*» օրվա ժամերի անվանումները: Ջավախքում այգաբացը «*խորոզախոտ*» կամ «*հավախոտ*» էին անվանում: Հետևաբար, «*հավախոտ*» նույնն է, թե «*աքլորականչ*»: Այս փաստը դյուրացնում է հավ-աքլորի միասնական ղիտարկման հարցը ծեսերում ու ժողովրդական պատկերացումներում:

Ունենալով առաջավորասիական ծագում,[88] աքաղաղի պաշտամունքը ծանոթ էի և հին հայոց: Աքաղաղն իբրև արևի-լույսի խորհրդանիշ, նվիրաբերվել է Ձևս-Արամազդին, Միթրա-Միհրին և այլ աստվածությունների: XIXդ. վերջ - XXդ. սկզբին գրառված ազգագրական նյութերում դեռևս պահպանվում են աքաղաղլույս աղերսի հետքերը: Ահա մր քանի օրինակ. ըստ հայոց հավատալիքների, աքաղաղն օրվա ավետողն է: Նա տեսնում է ամեն առավոտ բացվող դրախտի դռները, երկինք բարձրացած ու լուսադեմին վերադարձող պահապան ոգիներին, որոնց ողջունում է իր կանչով:[89] Խորանների մեկնություններում աքաղաղները մարգարեներ են, որոնք ավետում են առավոտն արդարության:[90] Հայոց պատկերացմամբ աքաղաղը երբեմն նույնացվում է արևի հետ, համարվելով նրա երկրային ուղեկցորդը. «*Աքլորը չի նանչի. մինչև երկնքի գանգերի ծայրը չլսի*»:[91] Աքաղաղի կանչը համարվում էի և ավետող, և չարագուշակ: Այսպես, եթե աքաղաղը տան շեմին կանչեր, հյուր կգար, իսկ տարաժամ կանչելու դեպքում անմիջապես մորթում էին, սպասվելիք դժբախտությունը կանխելու միտմամբ:[92] Մորթում էին նաև աքլորի պես կանչող հավին նախապես երդիկից ցած գցելով: եթե դեպի թոնիրը գնար, վատ նշան էի, դեպի դուռը լավ: Այսօրինակ գուշակություններից ամենարնորոշը Մոկաց գավառի Փութկու սուրբ Գևորգ վանքի աքաղաղի օրինակն էի: Վատ եղանակից վանքում պատսպարվող հարյուրավոր մարդիկ օրերով աքաղաղի կանչին էին սպասում, որպեսզի ճանապարհ ելնեն: Աքաղաղի կանչը պիտի նպաստավոր եղանակ ավետեր:[93] Փութկու աքաղաղի նանչով նաև բախտագուշակություն էին անում, վեր գցելով ու սպասելով: թե ում գլխին կնստի կամ գլխին դրած պտտվում էին, մտքում որևէ խորհուրդ պահելով և աքաղաղի կանչին սպասելով, որն իղձերի կատարման նշան էի: Հատկանշական է, որ Փութկու աքաղաղը, ինչպես նաև վանքին նվիրաբերվող բոլոր աքաղաղները, սև էին: Սև հավն ու աքլորը լայնորեն օգտագործվում էին հմայաբուժության մեջ, ըստ երևույթին, ցավն ու հիվանդությունը սև թռչնին փոխանցելու

---

* Կարինից ներվւսծ աքաղաղի պատկերով մի հին ճակատանոց է պահվում Հայաստանի պատմության թանգարանում, որի մանրամասն նկարագրությունը տվել է Ս.Դավթյանը, նշելով, որ հետագայում աքաղաղի մոտիվը փոխարինվել է ծաղկանախշով, պահպանելով «խորոզ» անվանումը (տես *Ս.Դավթյան*, Հայկական ասեղնագործություն, էջ 93): Աքաղաղի զարդանախշի մասին տես նաև *Ա.Ստեփանյան*, Աքաղաղի մոտիվը հայ ժողովրդական տարազի գարդանախշերում (երիտ. գիտ. 8-րդ կոնֆերանս, թեզեր, Երևան, 1988թ.):

[87] ՆՀԲ, հ. 1, էջ 598, հ. 2, էջ 71:

[88] *Е.Г.Каторов*, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, СПб., 1913, с. 74.

[89] *Վ.Պետոյան*, Անդ, էջ 338:

[90] Տես *Վ.Դաշտոյան*. Խորանների մեկնություններ, Երևան, 1995, էջ 28:

[91] *Գ.Հակոբյան*, Անդ, էջ 274:

[92] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 248:

[93] *Մ.Սրեղյան*, Երկեր, հ. է, էջ 253:

ակնկալությամբ: Թերևս այս պատկերացմամբ կարելի է բացատրել քառասունքակոխ երեխային սև հավի ծվի կճեպով լողացնելու, անշունչ նորածնին սև հավի միջոցով շունչ հադորդելու, սև հավի արյունը որպես փորացավի դեղ օգտագործելու և այլ գործողություններ: Սև աքլորին վերագրվում էր և չարահալած, պաշտպանիչ ղեր: Ժողովրդական ընկալմամբ նա տեսնում է հիվանդության ոգիներին, հոգեառ հրեշտակրն, հալածում է գիշերվա խավարը: Կապված լինելով «*չարի, մթարքի*» հետ, աքաղաղը կարող էր և կործանարար դիտվել, «*ավերել*» կանոնավորված աշխարհը: Ժողովուրդն ասում է. «*Աքլորի քայլը դանդաղ է, որ ոտքերը գետին չխրվի, աշխարհը չկործանի, իսկ երբ տան կտուրն է բարձրանում, միայն մի ոտքի վրա է կանգնում, որ տան գերանները չկոտրվեն*»:[94] Այս նույն միտքն է արտահայտում և հետևյալ առածը. «*Աքլորը երդիկի գլխին կանգնելուս ասըմ, ա էս տները ոնց են տակիս դիմանըմ*»:[95] Եթե նկատի ունենանք, որ տունը դիտվել է իբրև աշխարհի կենտրոն կամ մանրաստիեգեըը (միկրոկոսմ), ապա տան կտուրին աքլորի կանգնելը «*աշխարհն ավերելու*» վտանգ է սպառնում:

Այսպիսով, գտնվելով չարի ու բարու, մթի ու լույսի կյանքի ու մահվան սահմանագծում, աքլորը նաև հառնող է, հարություն ավետող, որն արտացոլված է հետևյալ հանելուկներում.

- Մե բանմ, կայ բանոցի,
Թագն ի գլուխ սդոցի.
Որ ձէն խանի, մեռել յարոցի:
(Աքաղաղ):[96]

կամ

- Թագաւորմ անի հնոց-նորոց,
Գլուխն ունի օսկե քորոց,
Ելավ կանչեց ննջեցելոց,
Քրիստոս յարեաւ ի մեռելոց:
(Աքաղաղ):[97]

Որպես այդպիսին, աքաղաղը կապվում է և կյանքի վերարտադրման, սերնդաշարունակման գաղափարին: Այս իմաստով այն ունի տարբեր կրրառություններ հայոց հարսանեկան սովորություններում: Այսպես, Մոկսում, Հարքում, Աասունում և Ալաշկերտում փեսայի գլխին դրվող պսակին կարմիր հավի կամ աքաղաղի փետուրներ էին ամիացնում՝ որպես փեսայի առնականությունն ու սերնդագործությունն ապահովիղ պահպանակ [տախտ. XXXVIII, նկ. 5]: Աքադաղի փետուրներ էին ամրացնում իրենց գլխի հարդարանքին և հարսնաքույրերը արու զավակ ունենալու ակնկալությամբ: Աքադադի կարմրաներկ փետուրներ էին ամրացնում և հարսանեկան կենաց ծառին՝ [տախտ. XXXVIII, նկ. 6]: Պտղաբերման ու սերնդաշարունակման գաղափարն է ընկած նաև «*հավթռունք*»[**] կրչվող արարողության, հարս ու փեսայի ոտքերի մոտ աքաղադ գոհաբերելու սովորույթի մեջ, որով էլ ակնկալվում էը փոխ առնել թռչնի բեղմնավորման հատկանիշը: Ի դեպ, հարսանեկան սիմվոլիկայում հավն ու աքլորը խորհրդանշում են հաըսն ու փեսան, որով էլ արդարացվում է այս թռչնային զույգի մոտիվի առկայությունը տարազի, հատկապես հարսանեկան հագուստի զարդանախշերում: Ուշագրավ է հավ ու աքլորի դասավորվածությունը Կարնո հյուսկեն գուլպաների գարդանախշերում: Հանդիպում է երկու տարատեսակ՝ միաշար, հերթական (մի շարք՝ հավ, մի շարք՝ աքլոր), ընդ որում՝ աքաղաղը տարբերվում է ընդգծված կատարով ու վեը ցցված պոչով: Երկրորդ տարատեսակը դեմ-դիմաց կանգնած գույգ թռչնային մոտիվն է, կենտրոնում՝ խաչանախշ-բուսանախշի գաղափարանշանով [տախտ. XXXVII, նկ. 1]: Այս պատկերներում, թեպետ և հավն ու աքլորը հստակորեն չեն գանագանվում, սա-

[94] *Վ.Պետոյան*, Անդ, էջ 338:
[95] *Ա.Դանալանյան*, Առածանի, էջ 21:
[96] *Շերենց*, Վանա սազ, մ. 1, Թիֆլիս, 1885, էջ 187; մ. 2, Թիֆլիս, 1895, էջ 140:
[**] *Ա.Մխիթարեանց*, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, էջ 152:
Հարք գավառում այդ փետրափունջը կոչվում էր «ջաղ», որը Բենսեի ենթաղրությամբ «ճյուղ» րառի աղավաղումն է: Այս ենթադրությունը հիմնավոր է թվում, քանի որ Հարք գավւսոում ագգի ճյուղահամարը (տոհմածառը) նույնպես կոչվում էր «ջեղ» (*Բենսե*, Հարք (Մշո Բուլանըխ) , էջ 103):
«Հավթռունք»-ի ժամանակ փեսան պետք է աշխատեր հավի գլուխն այնպես թոցնել, որ երդիկից ընկներ ուղիղ պարողների շրջանի մեջ (*Բենսե*, Հարք, Մշո Բուլանըխ, էջ 163)::

կայն հորինվածքի կառուցվածքային առումով, որին վերն անդրադարձանք, արդեն իսկ ենթադրում են էգն ու որձը, կենտրոնում՝ կյանքի գաղափարանշանով: Այսպիսի գարդանախշերով գուլպաներն ակնհայտորեն տարիքային սիմվոլիկայի ազդեցությունն են կրում, քանի որ վերջիններս նախատեսված են փեսայի ու ազապների խմրի համար: Աքաղաղի զարդամոտիվը հանդիպում է և Ջավախքի կանանց գլխաշորերի (յազմա) վրա, Համշենի սրբիչների զարդամոտիվներում:* Աքաղաղի զարդամոտիվը տարածված է ոչ միայն ասեղնագործությանն, այլ նաև հյուսվածքային զարդանախշերում (զորգ, կարպետ, անկողնակալ, աղամաս, քսակ և այլն), որտեղ վերոհիշյալ նախշն արտահայտվում է - նաև ոճավորված՝ պահպանելով, սակայն, աքաղաղին բնորոշ հիմնական հատկանիշները՝ ցցուն կատարն ու պոչը: Մանբանկարչության մեջ աքաղաղը պատկերված է ռեալիստորեն, առանձին կամ դեմ-դիմաց, հանդարտ կամ շարժուն (կռվող) վիճակ [տախտ. XXXVIII, նկ. 2, 3]: Աքաղաղի պատկերով կնիքներ և հավակերպ անոթներ են հայտնաբերվել հնագիտական պեղումներից, որը հնարավորություն է ընձեռում տեսնելու տվյալ պաշտամունքի արմատների վաղեմությունը [տախտ. XXXVIII, նկ. 4, 7]: Հին Հռոմում աքաղաղի պատկերը տեղադրում էրն տների տանիքներին, մուտքերի վերևը, սյուների, ծոդերի ծայրին: Այավոնական գյուղերում, նաև Մերձբալթյան երկրներում, մինչև դարասկզբը և ավելի ուշ կարելի էր տեսնել աքաղաղի պատկերը շքամուտքերի վերը կամ տանիքներին: Չինաստանում կարմիր աքաղաղը կախում էրն տների պատերից՝ կրանից պաշտպանվելու նպատակով: Որոշ ուսումնասիրողներ աքաղաղը դասում են «*կրակաշունչ*» թռչունների շարքը:[98]

§3. ԲՈՒՍԱԿԱՆ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐ:

Երկրաչափականից հետո ամենից տարածվածը տարազային զարդանախշերում. ինչպես և առհասարակ հայ գարդարվեստում, բուսանախշն է: Այն պատկերված է ամենատարբեր ձևերով, սկսած բնականից, մինչև խիստ ոճավորվածը, նույնիսկ երկրաչափականացվածը: Բուսական զարդանախշը բնորոշ է հատկապես կանանց տարազին և առավել ցայտուն է դրսևորում տարիքային միմվոլիկան, քանի որ աճի, ծլել-ծաղեել-պտղակալելու զաղափարը, բնականաբար, հատուկ է կեոջ եղիտասարդ տարիքին: Բուսանախշը զաղդաղում է հատկապես կեոջ իրավական ու սոցիալական վիճակը խորհրդանշող գոգնոցը, գոտին, գլխի հարդարանքը:

Բուսական աշխարհի պաշտամունքը որպես նախնադարյան մարդու կրոնական գիտակցության հիմնական ձևերից մեկը, հավասարապես տարածված է հողագնդի բոլոր ժողովուրդների մեջ: Հնդեվրոպական ժողովուրդների մեջ այնքան մեծ էր ծառապաշտության դերը, որ իրանական yard- (աստված) անվանումը նշանակել է «*բարձր ծառ*»:[99] Ուսումնասիրողների շրջանում կարծիք կա, որ բուսական աշխարհի պաշտամունքը նախորդել է կենդանական աշխարհի պաշտամունքին,[100] որը վոճելի տեսակետ է, քանի որ կենդանական աշխարհը ոչ նվազ կարևորություն է ունեցել մարդու կյանքում: Ոմանք փորձել են րացատրել բուսաշխարհի պաշտամունքը բույսերից ստացվող օգուտով (սնունդ, դեղանյութ և այլն): Բուսաշխարհի պաշտամունքը կապել են առաջին տաճարի ծագման հետ, որը փչակավոր ծառ էր, և որտեղ պահվում էր սըբազան ֆետիշը: Այս վարկածը մասամբ հիմնավորված է այն իրողությամբ, որ տաճարի հունական անվանումն առաջացել է - yāfo «*փայտե բուն*» արմատից:[101]

Ամբողջ իրն աշխարհում՝ Առաջավոր Ասիայում, Հռոմում ու Հին Հունաստանում մայր աստվածուհու պաշտամունքը համակցվել է բուսաշխարհի պաշտամունքին: Այդ են վկա-

---

* Այս նյութը մեզ սիրահոժար տրամադրել է պատմական գիտությունների թեկնածու *Ժենյա Խաչատրյանը*, որի համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում:

[98] *Е.Г.Катаров*, Состав и происхождение свадебной обрядности, էջ 463.

[99] Անդ, էջ 94:

[100] Անդ, էջ 73:

[101] Անդ, էջ 40-41:

յում հնազիտական պեղումներից հայտնաբերված ծառի կամ ճյուղերի նմանությամբ փորագիր զարդանախշերով կնոջ կուռքարձանիկները, որոնք հաճախ, ինչպես օրինակ Կարմիր-Բլուրում, գտնվել են հացահատիկի հորերի, կարասների, օջախների կողքին [տախտ. I, նկ. 2], ինչը շեշտում է վերջիններիս կապը պտղաբերության հետ: Հին ժողովուրդների արվեստում մայր աստվածուհին հաճախ պատկերվում էր ծառի բնի ու ճյուղերի հետ միահյուսված, ինչպես խեթական Մա աստվածուհին, որը հենց «*կենաց ծառն*» է ներկայացնում: Այդպիսի մայր աստվածուհիներ են պատկերված ուրարտական կնիքների վրա: Ուրարտական և իրանական մայր աստվածությունները պատկերվում էին զույգ ձեռքում ծառի ճյուղեր բռնած, իսկ եգիպտական Իսիդան և միջագետքյան Իշտարը մշտապես հանդես էին գալիս բույսերով լի անոթների զուգակցությամբ: Աստարտեն, Արտեմիսն ու Աֆրոդիտեն նույնպես կապվում են ծառերի և առհասարակ բույսի պաշտամունքի հետ: Խեթերն ունեցել են «aia» անունով աստվածուհի, որը բառացի նշանակում էր «*անտառամայր*» և Համուրաբիի օրենքներում կապվում էր կանաչի ու բույսի հետ:[102] Հայոց պտղաբերության աստվածուհի Անահիտը պատկերվում էր ծիթենու ճյուղը ձեռքին: Այս առիթով Ագաթանգեղոսը վկայում է հետևյալը. «*Իբրև եկն եմուտ ի խորան անդր և յընթրիս բագմեցաւ և իբրև ընդ գինիս մտին հրաման ետ թագաւորն Գրիգորի, զի պսակս և թաւ ոստս ծառոց նուէրս տարցի բագնին Անահտական պատկերին*»:[103]

Այս ամենից հետո, ինչ խոսք, օրինաչափ է, որ կնոջ տարազն ու արդուզարդի առարկաները ևս զարդարվել են բուսանախշով, որն առավել մանրամասն վերլուծելու նպատակով, պայմանականորեն բաժանում ենք ծառանախշի ու ծաղկանախշի:

ԾԱՌԱՆԱԽՇ: Ծառը տարազային զարդանախշերում ներկայացված է ամենաբազմազան ձևերով: Այսպես, Տուրուբերանի կանանց «*չոմբար*» կոչվող գլխաշորի վրա պատկերված ծառերն աճում են պտղաբերման խորհրդանիշ ռոմբից, ունեն հորիզոնական իրար գուգահեռ կամ դեպի վեր ուղղված ճյուղեր, որոնք, ինչպես և ծառի գագաթը, վերջանում են պտուղ խորհրդանշող փոքրիկ շեղանկյուն ռոմբերով: Այս գարդանախշն ամբողջությամբ հիշեցնում է Սասունի հարսանեկան կենաց ծառը (Ուռք), որի ուղղահայաց առանցքին ամրացված հորիզոնական ճյուղերից կախվում էին քաղցրավենիքի շարաններ, իսկ զագաթին և ճյուղային վերջավորություններին պտուղներ էին ամրացվում [տախտ. XXXIII, նկ. 7]: Վերոհիշյալ ծառապատկերները ոճական առումով մոտ են Բարձր Հայքի կանանց հյուսկեն գոտիների նախշերին, որոնք, սակայն, առավել բազմազան են:[104] Այս ծառապատկերները նույնպես ունեն ուղղահայաց բուն-առանցք, որից առաջանում են զուգահեռ ուղղահայաց ճյուղերը՝ շեղանկյունածև կամ եռանկյուն-սլաքածև վերջավորություններով [տախտ. XXXIII, նկ. 1-4]: Քննարկվող ծառապատկերը ոճական ընդհանրություն է ղրսևորում և միջնադարյան ձեռագրերի կազմաստառների [տախտ. XXXII, նկ. 5], հարսանեկան սրրիչների ասեղնագործ ու դաջածո զարդանախշերի հետ: Փարթամ բուսանախշի ուրույն ոճավորմամբ աչքի են ընկնում Բարձր Հայքի կանանց գոգնոցների զարդանախշերը [տախտ. XXI, XXII]: Ոսկեթել ու արծաթաթել ասեղնագործությամբ, ոլորուն բաղեղանման զարդանախշը գարդագոտու մեջ է առնում գոգնոցը երեք կողմից [տախտ. XXI]: Ստորին անկյուններում պատկերված են մեկական խոշոր նշածև կամ պատիճածև նախշեր: Նշածև այս զարդանախշն ունի աշխարհագրական լայն տարածվածություն: Այն հանդիպում է ողջ հնդիրանական աշխարհի գործվածքային զարդանախշերում: Տերևների «բաղամ» անվամբ ու ընձյուղների մեկընդմեջ կոկնվող

[102] *Կ.Մելիք-Փաշայան,* Անդ, էջ 16:

[103] *Ագաթանգեղոս,* Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 34:

[104] Տես *Ն.Ավագյան,* Հայկական գոտիները 19-րդ դ. վերջ - 20-րդ դ. սկիզբ, ԲՀ, 1987, № 1, էջ 108-112:

պատկերներով կազմված բեկոեկուն ու ոլորուն այս հորինվածքը, բուսական առանձին տարրերի համադրումով, աչքի է ընկնում նուրբ գգացողությամբ ու գեղարվեստական արտահայտչականությամբ: Այն վեր է ծգվում գոգնոցի երկու կողմերով՝ ծլարձակման ու շարունակական աճի խորհուրդն արտահայտելով: Գոգնոցի երեք կողմով անցնում է բուսական ոճավորված զարդագոտի, որի զծապատկերն ալիքաձև զալարք է ետընթաց ու առաջընթաց հորինվածքով՝ ամբողջությամբ լցված տերևիկներով ու ընձյուղներով: Շարժուն ու գալարուն այս ժապավենը զարդարում է և հագուստի կիծքի րացվածքի ու թևքի եզրերը [տախտ. XXI, XXII, նկ. 1]: Ոճական առումով այս զարդանախշը ընդհանրություն է դրսևորում ասեղնագործության ու ժանյակների, Գառնու հեթանոսական տաճարի զարդագոտիների, Աշո Առաքելոց վանքի դռան փորագիր զարդանախշերի հետ: Առհասարակ, այս զարդանախշը բնորոշ է հայկական զարդարվեստին և նրբությամբ ու տարրերի հարստությամբ տարբերվելով հարևան ժողովուրդների, ինչպես, օրինակ՝ բյուզանդացիների, վոացիների, կոլխերի (աբխազներ), ալաններ ի (օսեր) նմանօրինակ զարդանախշերից, դրսևորում է ազգային ինքնատիպություն:

Նշածև կամ պատիճածև զարդանախշը, որի սեբմնահատիկային պարունակությունը պարզորոշ արտահայտված է ոսկեթել-արծաթաթել ասեղնագործությամբ, պտղակալման ու բեղմնավորման զաղափարն է խորհրդանշում: Նշածև զարդամոտիվները երբեմն փոխարինվում են սափորածև կամ ծաղկամանածև հորինվածքով, որից «*աճում*», դուրս է զալիս ծաղիկ-բույսը [աւսխտ. XXII, նկ. 1, 2]: Վերջինիկ կողքին հաճախ կրոդի անվան առաջին տառն է ասեղնագործվում: Ընդհանուր ոճի և զարդանախշային նյութի օգտագործման առումով Բարձր Հայքի կանանց տարազի զարդանախշերը նման են Փոքր Հայքի՝ Արաբկիրի, Շաւկին-Գարահիսարի, Սերաստիայի, Կեսարիայի, նաև Կիլիկիայի կանանց ու տղամարդկանց թավշե բաճկոնների (սաթա) և կիսաբաճկոնների (իշլիկ, զպուն) ոսկեթել - արծաթաթել ասեղնագործությանը: Բուսական ոճավորված ալիքաձև - ոլորուն զարդանախշային ժապավենով անցնում է բաճկոնի եզրագծերով, թիկունքին՝ կենտրոնից, իսկ կիծքին՝ երկու կողմից ծառաձև գոյացնելով, որի ճյուղային վերջավորություններն ու գազաթը պտղային մոտիվներով են վերջանում [տախտ. XXVI, նկ. 2, 3]: Խարբերդի տղամարդու ելեկի վրա [տախտ. XXIV, նկ. 1] առկա է ուռուցիկ (ռելիեֆ) փարթամ ասեղնագործությամբ ծառանախշ, քառաթև կողմնորոշմամբ և զազաթին թռչուն (թռչունը բնում): Չնայած ճոխությանն ու փարթամությանը Փոքր Հայքի ոսկեթել-արծաթաթել բուսանախշն առավել խճողված ու ոճավորված է և նրբությամբ զիջում է Բարձր Հայքի տարազի նմանօրինակ զարդանախշերին:

Տարազանախշերում, ինչպես և առհասարակ, կիրառական արվեստի մյուս բնազավառներում, ծառապատկերի տարածվածությունը պայմանավորված է անշուշտ բնապաշտական պատկերացումներով, Ազգագրական նյութերը հարուստ տեղեկություններ են պարունակում ծառապաշտության վերաբերյալ, որը տակավին կրելով րնապաշտական մտածողության ու պատկեբացումների կնիքը, ամենատարբեր դրսևորումներով գոյատևել է մինչև XXդ. սկիզբը, առանձին դեպքերում պահպանվելով և մեր օրերում:

Հայտնի է, որ ժողովրդի պաշտամունքի առարկան են եղել ծառերը, որոնց վերագրվել է ընդհանուր ամոքիչ և զավւսկատու զորություն: Այդպիսի ծառերը սուրբ են համարվել և ոչ ոք չի համաբծակվել վնասել դրանց: Բասենում, օրինակ՝ կանանց պաշտամունքի առարկա էր բարդի ծառը: Աղջիկներն իրենց ծամակալներն էին կապում ծառի բնին, որ բախտը րացվո, պառավները լաչակի ծվենը, որ շատ թոռներ ունենան, իկկ ամուլ կանայք մեջքի գոտին:[105] Եթե նկատի առնենք մազկալի, լաչակի ու հատկապես գոտու ծիսական դերը, ապա պարզ կդառնա, որ վերոհիշյալ զործողություններում թաքնված է ծառից պտղարերման ունակություն փոխառելու մի-

[105] *Գ. Հակոբյան,* Անդ, էջ 268:

տուսը: Ջավակ ունենալու ակնկալիքով Լոռիում ծառի ճյուղերից ճոճք էին սարքում, մեջը տիկնիկ դնելով օրորում:[106]

Եվրոպական շատ ժողովուրդների մեջ տարածված էր այն հավատալիքը, ըստ որի երեխաներին ծառերի տակից են վերցնում, իբրև թե ծառն է տալիս: Հին Խորեգմում երեխա ունենալու ակնկալիքով կանայք գրկում էին ծառաբունը (հատկապես պտղատու), ծառի հյութը խմում, քսում մարմնին:[107]

Բուդղայի ծննդի մասին պատմող լեգենդում թագուհի Մայան ծննդաբերում է՝ ծառի ճյուղից բռնած:[108]

Հետաքրքրական է, որ շատ ժողովուրդների հավատալիքային պատկերացումներում ծառերը կնոջ անձնավորումն են, ինչպես օրինակ սայիտակ կեչին սլավոնական ժողովուրդների մեջ: Հայոց մեջ, ըստ ավանդության, ուռին աղջիկ է եղել, սիրած տղայի սպասումով կորացել, ուռենի է դարձել:[109] Ուռենին գարնանային պաըբերաշրջանի տոներից մեկի՝ ծաղկազարդի կենտրոնական առարկան է: Այդ օրն արմատախիլ արած նոբաբողրոջ ուռենին բերում էին եկեղեցի, գարդարում վառվող մոմերով ու գույնգգույն ժապավեններով, ապա օրհնում, իսկ հաըսնացու աղջիկների գլխին կանաչ-կարմիր քող ու ձեռքներին մի-մի օրհնած ճյուղ էին տալին, որը տուն տանելով, կապում էին խնոցու թոկին, ամիացնում պատին և այլն: Հետաքրքիր տվորույթ կաը Ջավախքում, որտեղ ուռենու ճյուղերով տղաներն աղջիկներին կատակածեծ էին տալիս, ասելով. «*քամու տեղ, սրտի ղեղ*», որի մեջ ագգագրաագետ Վ.Բդոյանը տղաբերքի խորհրդանիշ է տեսնում:[110]

Ուռը Նոր Հայկազյան բառարանում մեկնվում է «ընձյուղ, ոստ, ճյուղ»:[111] Հր. Աճառյանն ուռը բացատրում է իբրև «*ճյուղ, ընձյուղ, ծիլ*», որից առաջացել է «*ուռճանալ, ուռիլ, ուռչող*»:[112] Հարսանեկան կենաց ծառի «*ուռք*» անվանումը կապված է ուռ բառի հետ: Այսինքն կենաց ծառը նույնն է, թե ուռենին: Հին խեթական տեքստերում ուռենին հիշատակվում է որպես կենաց ծառ, որը կանգնեցնում էին մեռնող-հառնող աստծու առջև: Վ.Իվանովն ու Վ.Տոպորովն ուռենու -iwa անվանումը բխեցնում են լատիներեն - juveness - երիտասարդություն բառից: Համադրելով համեմատական լեզվաբանության տվյալները, նրանք գալիս են այն եզրակացության, որ - iva (ուռենին) կենաց ծառի անվանումն է և կնոջ համարժեքը:[113] Այսպիսով, ծառը կնոջ իմաստակիրն է, քանի որ թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը պտղաբերող են, կյանքը վերարտադրող: Ծառի պատկերումն իմաստաբանորեն առնչվում է և հողմայր հասկացությունների հետ: Աշխարհի գրեթե բոլոր ժողովուրդների պատկերացումներում մայրը և հողը նույնիմաստ են (մայր հող), քանի որ թե՛ հողը, թե՛ կինը կյանքի աղբյուր են դիտվել: Պատահական չէ, որ Լոռվա գյուղերում աղջիկ ուգելիս ասում էին. «*Հող ենք ուգում ձեր տնից*», որն իր գեղարվեստական ձևավորումն է գտել Հ.Թումանյանի «Մարոն» պոեմում: Այսինքն՝ պտղաբերող են դիտվում թե՛ հողը, թե՛ կինը, հետևաբար, հող - կին - ծառ հասկացությունները մեկ ընդհանուր սեմանտին շարք են կազմում:

Այս կապակցությամբ կուզենայինք վերստին անդրադառնալ Բարձր Հայքի կանանց գոգնոցների ու հյուսկեն գոտիների ծառապատկերներին, որոնք աճում են սափորից, ծաղկամանից կամ մայր հողից [տախտ. XXXIII, նկ.1- 4]: Արդ, եթե հողը նույնն է, ինչ և կինը, ապա սափորը կամ կավակերտ որևէ անոթ կնոջ արգանդի խորհրդանիշն է, հետևաբար և աճող բույսը գավակի խորհրդանիշ: Վ.Բդոյանը նշում է, որ Հայաստանի շատ վայրերում թրծված, բայց չօգտագործված կճուճը կնոջ երկունքի հովանավորը է համարվել: Նա միաժամանակ գրում է Սառնաղբյուր գյուղում պահպանված մի սովորույթի մասին, երբ

[106] *Ե.Լալայան*, Բորչալուի գավառ, էջ 227:
[107] *Г.П.Снесарев*, Անդ, էջ 203:
[108] Անդ, էջ 304:
[109] *Ա.Ղանալանյան*, Ավանդապատում, էջ 316:
[110] *Վ.Բդոյան*, Հայկական ժողովրդական խաղեր, էջ 152:
[111] ՆՀԲ, հ. 2, էջ 558:
[112] *Հ.Աճառյան*, Հայերենի արմատական բառարան, հ. 3, էջ 607:
[113] *В.В.Иванов, В.Н.Топоров*, Исследования в области славянских древностей, с. 31.

«*քղպոտ*» կնոջ երկունքը տեդի էր ունենում գլխատանը գետնի մեջ թաղված, չարահալած գամերով պաշտպանված և կախարդված կճուճի մեջ, որպեսզի ծնունդը բարեհաջող ավարտ ունենա:[114] Այս միտքը հաստատում կարող է գտնել հուղարկավորման վաղեմի ծեսերից մեկի՝ կարասային թաղումների երևույթի մեջ: Հանգուցյալին տեղավորում էին կարասի մեջ վերջույթները ծալած դիրքով (նույնը և հիմնահողային թաղումներում), որը համապատասխանում է սաղմնային վիճակին:[115] Սափորն իբրև կավակերտ անոթ խորհրդանշում է մայր-հող-արգանդը, որն ամփոփում է բուսական սերմ-հատիկը, ինչպես հողն է ամփոփում աճյուն-սաղմը՝ վերածնվելու, հառնելու համար: Հետևաբար և սափոր-ծաղկամանները և դրանցից աճող ծառապատկերները խորհրդանշում են ծիլ-ծնի, սաղմնավորման ու աճի գաղափարը, որը նպատակամղված էր կնոջ բեղմնավորությունն ապահովելուն: Պատահական չէ, որ ողջ Առաջավոր Ասիայում խեցեղենը ներկայացվում էի կնոջ կերպարանքով, ինչպես հայոց կնակերպ աղամանները: Սակայն վերոհիշյալ զարդանկարներում պատկերված սափոր-ծաղկամանները նաև ջուր են պարունակում: Գ.Հովսեփյանը գըտնում է, որ խորանազարդերում պատկերված թասերն ու սափորները «*կենաց ծառի խորհրդանիշն են*»:[116] Նշանակում է առկա է բեղմնավորման մյուս անհրաժեշտ տարրը՝ ջուրը: Հող-ջուր-բույս իմաստաբանական կապը յավագույնս է դրսևորվում Վարդավառի տոնակատարության ժամանակ, ինչպես նաև անձրևաբեր ծեսերում: Ջուրն անձրևի տեսքով պտղաբերող է դարձնում հողը, բայց նաև բեղմնավորում է կնոջը, որից առասպելական հերոսներ են ծնվում, ինչպես էպոսի Ծովինարից, որը հղացավ երկու ափ ջրից՝ ծնելով Սանասար - Բաղդասար երկվորյակներին:

Բարձր Հայքի կանանց հյուսկեն գոտիների զարդանախշերում տեղ են գրավում և եկեղեցու գմբեթի խորանի պատկերները [տախտ. XXXI, նկ. 1-3]: Ճարտարապետական շինությունների պատկերումն առհասարակ բնորոշ չէ տարազային գարդանախշերին: Բացի վերոհիշյալներից, այդպիսի պատկերներ հանդիպում են Վասպուրականի կանանց մետաղական գոտիների վրա: Եկեղեցին (գմբեթ, խորան, սյուն) հանդիսանում է տիեզերական ծառի այլաձևությունը (ալլոմորֆ)՝ ներկայացնելով աշխարհի կենտրոնը, առանցքը և, միաժամանակ, ինչպես և տիեզերական ծառը՝ տիեզերքի մանրակերտը: Ժողովուրդների առասպելաստեղծ պատկերացումներում տաճար-պալատ-քաղաք-լեռ (սար-ծառ) հասկացությունները սեմանտիկ կապի մեջ են, որոնք որոշելով աշխարհի կենտրոնը,[117] կարևոր են հենց աշխարհարարման ու տիեզերքի կանոնավորման տեսակետից: Հ.Մնացականյանը գտնում է, որ զմբեթը, աշտարակը կապվում են պտղաբերության սիմվոլների հետ:[118]

ԾԱՂԿԱՆԱԽՇ: Ժանեկագործ, բնականի տեսք ունեցող ծադիկներով զարդարում էին Բարձր Հայքի կանանց տարազի գլխի հարդարանքը՝ վարդ-թաքթանան [տախտ. VI, նկ. 1-3]: Ծաղկանախշն օգտագործվում էր հյուսկեն (այդպիսի ծաղկանախշ կտոր էր արտադրվում, օրինակ՝ Փոքր Ասիայի քաղաքներում՝ Սեբաստիայում, Կեսարիայում և այլուր), դաջածո զարդանախշերում (պարսկահայոց և վիրահայոց կանանց տարազները): Ծաղիկը դիտվել է իբրև հավերժ երիտասարդության խորհրդանիշ, այստեղից էլ «*ծաղիկ հասակ*», «*ծաղիկ սերունդ*» (զավակ), «*մեր կյանքի ծաղիկը*», «*ծաղկունքի հասած*» կամ հարսանեկան հանդիսություններին հաճախ հնչող «*զույգ ծաղիկ*» արտահայտությունները: Զույգ ծաղկի մոտիվը զարդարվեստում Ա.Մնացականյանն իբավամբ դիտում է իբրև ծնող զույգի իմաստակիր:[119] Այս առումով հետաքրքրական է ամուսնացող գույգի գլխին ծաղկեպսակ դնելու սովորույթը, որտեղից էլ «*պսակվել*», «*պսակված*» (ամուսնացած) արտահայ-

[114] *Վ.Բրոյան*. Հայկական աղամաններ, էջ 60:
[115] *Օ.Խնկիկյան*. Սյունիքի մ.թ.ա. 4-1-ին հազ. թաղման ծեսի մեկնության փորձ, ԲՀ, 1993, № 3, էջ 126-137:
[116] *Գ.Հովսեփյան*. Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. 2, Երևան, 1987,էջ 34:
[117] *Б.Л.Огибенин*, Структура мифологических текстов Ригведы, М., 1968, с. 61.
[118] *Ա.Մնացականյան*, Անդ, էջ 440:
[119] Անդ, էջ 454:

տությունը: Հունա-հռոմեական ավանդույթում որևէ մեկի գլխին ծաղկեպսակ կամ տերևապսակ դնելը նշանակում էր տվյալ անձին աստվածությանը նվիրաբերել:[120] Եթե ծաղկեպսակը ծիսական մաքրության, իսկ ծադիկը հավերժ երիտասարդության խորհուրդն ուներ, ապա հանգուցյալին նվիրաբերված ծաղիկներն ու ծաղկեպսակները պետք է որ հարության, անմահության գաղափարակիրը լինեին:

Բուժիչ հատկություններ ունեցող շատ ծաղիկների ու խոտաբույսերի վերագրվել է և մոգական զորություն, բեղմնավորման խթանիչ ուժ: Այսպես, օրինակ Ջանգեզուրում ավազ հինգշաբթի աղջիկները գնում էին աղբյուրների մոտ, նոր ծլած «*տեխծը*» (դադձ) հավաքում, բերում տուն, հացով ուտում, որ նորաբույս կանաչի զորությունն իրենց անցնի: Այդ օրը նաև ծադիկներ էին հավաքում, լցնում ջրի մեջ, որով մազերն էին լվանում, որ երկաբեն: Իսկ Ջավախքում նշանդրեքից հետո տալն ու տեգերկինը գալիս են հարսին զբոսանքի հանելու, «*ծաղիկ-կանաչ կոխելու*», որպեսզի հարսնացուն «*կանաչի պես կանաչի, ծաղկի պես բացվի*»,[121] այսինքն՝ որպեսզի բույսերի երիտասարդացնող, ամոքիչ, բեղմնավորող ուժն անցնի հարսնացուին, ինչպես էպոսի Ծովրնար խանումն էր Համբարձման տոնին մի խումբ աղջիկների հետ ղուրս գալիս զբոսանքի:[122]

Ժողովրդական ընկալմամբ, հատկապես Համբարձման զիշերը ծաղիկները, խոտաբույսերը լցվում են մոգական ուժով: Այդ զիշեր աղջիկները յոթ տեղից ծաղիկ էին քաղում, յոթ աղբյուրից ջուր վերցնում, լցնում փաբչը, ջուրն ու ծաղիկը «*աստղունք*» դնում բարի բախտ խնդրելով աստղերից: Համբարձման տոնին երգվող «*ջանգյուլումներում*», ինչպես նաև հարսանեկան «*թագվորագովքերում*» թվարկվող ծադիկների մեջ առանձնանում են «*վարդ-մանիշակը*», որոնք նաև աղջիկ-տղա կամ հարս ու փեսա էին խորհրդանշում: Պետք է նշել, սակայն, որ վարդն՝ առհասարակ ծաղկի ընդհանրացնող անվանումն է, որ խոբհրդանշում է աճ ու պտղաբերում: Այդ են վկայում «*վարդ*» անվանումը կիող այն վերադիր ասեղնագործ ծաղիկները, որոնք զարդարում են կանանց ճակտնոցները, Վասպուրականի, Բարձր Հայքի աղջիկների մետաղե գլխաթասերը (վարդ-ծադիկ), Շիրակ-Կարինի կանանց ֆեսի փնջիկն ամփոփող և գագաթին ամրացնող ծաղկի բաժակաթերթի նմանություն ունեցող ոսկերչական զարդը և կամ ասեղնագործ գդակների (արախչին) գագաթի բազմաթերթ կամ բազմաճառագայթ զարդանախշը: Բոլորը հավասարապես կարելի է երիցուկի կամ արևածադկի նմանեցնել, որոնք, ի դեպ, ինչպես և վարդը, նաև արկի ու աստղերի խորհրդանիշներ են: Գորգերի կենտրոնական խոշոր զարդանախշն անվանվում է «*արև, անիվ*» կամ «*վարդ*»: Ժողովրդական խաղիկներում, սիրային երգերում հաճախ արևը վարդ է ընկալվում և վարդն՝ արև, ինչպես օրինակ՝ հետևյալ փեսազովքում.

- Թագաւոր, ի՞նչ բերեմ քեզ նման,
քու կանաչ արևուդ նման:
Կեարնան վարդն, որ կրացվի,
կ բացվի քու արևուդ նման:
- Նարգիզ ծաղիկ, որ կբացվի,
կծաղկի քու արևուդ նման:[123]

Վերոհիշյալ բազմաթերթ կամ բազմաճառագայթ զարդանախշն, առանձին կամ ամփոփված շրջանակի, վանդակի մեջ, կոչվում է վարդակ (rozet): Հայկական զաբղարվեստում, ժանեկագործության զարդամոտիվներում, ճարտարապետական զարդաքանդակներում, խաչքարային արվեստում, մանրանկարչության մեջ տարածված այս զաբղամոտիվը բնորոշ է և Միջազետքի ու հարևան երկիների

---

[120] *Е.Г.Каганов*, Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 189.

[121] *Ե.Լալայան*, Երկեր, հ. 1, էջ 149:

[122] Սասունցի Դավիթ, էջ 71:

* Վարդ բառը ծագում է հնդեվրոպական նախալեզվի veredh, veradh - «աճել, բարձրանալ» արմատից. որից էլ սանսկրիտերեն vardhare - «աճեցնել», գեղդերեն varəd - աճիլ, իսկ սլավոնական լեզուներում այդ արմատից են ծագում «ծնողք, ագգ, սեռ, սերունդ» և այլն: Տե՛ս *Հր. Աճառյան*, Հայերենի արմատական բառարան, հ. 4, էջ 317:

[123] *Քաջբերունի*, Հայկական սովորություններ, էջ 157:

զարդարվեստին: Այն համարվում է ծաղկո ոճավորում: Ամբողջ հին արևելքի մշակույթում վարդակը համարվում էր արևային աստվածությունների խորհրդանիշը,* թեպետ և գծազրությամբ այն ավելի ծաղկի է նմանվում: ԵՒսես այդ զարդանախշում խտացած լինի երկու գաղափար՝ արևի կենսատու ճառագայթների ուժի և փթթող բուսականության, ծաղկող կյանքի:

Այսպիսով, բուսանախշի առկայությունը և այսօրինակ բազմազանությունը տարազային զարդանախշերում ոչ միայն պատահական չէր, այլև ի սկզբանե նաև անհրաժեշտ էր՝ թելադրված բնության և մարդու միջև եղած կենսահաստատ կապով: Այս պարագայում արդեն բուսանախշի առկայությունը, հատկապես կնոջ տարազում, միանգամայն արդարացված է, քանի որ նրան էր վերապահված սերունդ տալու առաքելությունը:

§4. ԿԵՆՑԱՂԱՅԻՆ ԱՌԱՐԿԱՆԵՐ:

Տարագային գարդանախշերում տեղ է գտել և որոշ կենցաղային առարկաների պատկերումը, սակայն պետք է նշել, որ սա եգակր երևույթ է, բնորոշ միայն Բարձր Հայքի կանանց տարազի հյուսկեն գոտիներին, չնայած այդօրինակ պատկերներ հանդիպում են և գորգերի, կարպետների, անկրողնակալների (մաֆրաշ) գարդանախշերում, տապանաքարերի քանդակներում [տախտ. XXXIV, ՁԿ. 1-3]:

Մկրատը, դանակը, մաքրոքը և այլն աշխատանքային գործունեությանը պատկանող առարկաներ են, որոնց պատկերումը հավանաբար նպատակ ուներ մատնանշել կնոջ պարտականությունների որոշակի շրջանակը:

Միևնույն ժամանակ դանակ-մկրատն որպես մետաղական առարկաներ, ուրույն տեղ էին զրավում հայոց և այլ ժողովուրդների կենցաղային սովորույթներում, իբրև «*չարխափան*» պահպանակներ,[124] ինչ նշանակությամբ և կենցաղավարվում են առ այսօր:

Մկրատն ուրույն կրրառություն ունի ծննդաբերության ծեսում: Այսպես, Ջավախքում սովորույթ է եղել դժվար ծննդի դեպքում կանչել ամուսնուն, որը ջուրը մկրատում է՝ խզելով պտղի կապը մոր արգանդի հետ (նմանողական մոգություն):[125] Ասուսնում, նույն նպատակրվ, ծննդկանի մեջքից բարակ շղթայով մկրատ էին կախում, որը միաժամանակ և պետք է պահպաներ նրան չարից:[126] Հետևաբար, պահպանակր նշանակություն էր վերագրվում և վերոհիշյալ գոտիների վոայի մկրատի պատկերներին:

§5. ԱԿԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ:

Բարձր Հայքի կանանց հյուսածո գոտիների վոա, գարդանախշերից բացի, կան մակագրություններ հետևյալ բովանդակությամբ «*ի վայելումն կապողին, ի թիւ 1907-ի*» կամ «*ի վայելումն Շուշանիկ խանումին, 1886 ամի, նոյեմբերի 26-ին*» և այլն [տախտ. XII, նկ. 2]: Բոլոր գոտիների վոա պահպանվում է մակագրության նույն կառուցվածքը, փոփոխվում է միայն տարեթիվն ու կրողի կամ պատվիրատուի անունը: Նշենք, որ առհասարակ մակագրություններ կան կենցաղային և անձնական օգտագործման շատ առարկաների վոա՝ գորգ-կարպետներ, պղնձե անոթներ, սկրտեղներ (սինի), կահույքի մասեր, պայուսակքսակ, գուլպա, ձեռնոց, թաշկինակ և այլն: Մակագրությունն էլ ավելի է արժևորում առարկան, քանի որ տեղեկություն է հաղորդում պատրաստման տեղի, ժամանակր, վարպետի մասին, հանդիսանալով տվյալ առարկայի անձնագիրը: Հյուսկեն գոտիների մակագրությունը հետաքրքրական է ոչ միայն վերոհիշյալ առումով, այլև ողջ բովանդակությամբ: Առանձնապես ուշագրավ է «*ի վայելումն կապողին*» մակագրությունը, որը ոչ այլ ինչ է, քան բարեմադթանք՝ ինչպես «*բարով վայե-*

---

* Հին Հռոմում վարդը կապվում էր Վեներայի հետ իրրև նրա արցունքներից առաջացած (տե՛ս ՄՀՄ, т. 2, с. 386).

[124] *Ա.Ռ. Իսրայելյան.* Հայոց երկաթե և պողպատե հմայական պահպանակները (19-20-րդ դդ.), Հիմնադրույթներ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան, Երևան,1984, էջ 14:

[125] *Ե.Լալայան,* Ջավախք, ԼՀ, Շուշի, 1896, էջ 167:

[126] *Վ. Պետոյան,* Անդ, էջ 273:

* Այս հարցին անդրադարձել է Ս.Պողոսյանը «Շիրակ-Ջավախքի հայոց ավանդական տարազը» ատենախոսական աշխատանքում, Ե. 1994:

լես», «բարով հագնես», «բարով մաշես» արտահայտությունները: Այս բարեմաղթանքները սովորաբար կապված են նոր հագուստը շնորհավորելու հետ, որը մեր օրերում պահպանված, հնուց եկող սովորույթ է: Նոր հագուստը, ինչպես նոր իրն առհասարակ, պետք է փորձության շրջան անցներ: Նոր հագուստի (իրի) նկատմամբ վերաբերմունքը պայմանավորված է հետևյալով.

Ա) Իրն այնքան ժամանակ է համարվում նոր, քանի դեռ չի օգտագործվել: Այն համարվում է օտար մինչև օգտագործվելու պահը,

Բ) Նոր իրը կարող է անհամապատասխան լինել ծիսականորեն սահմանված, սրբագնացված օրինակին: Նոր իրին, շատ ժողովուրդների մեջ, կենդանի էակի հատկանիշներ են վերագրվում:[127]

Եթե ներկայումս նոր հագուստը շնորհավորելը պայմանավորված է քաղաքավարության չափանիշների պահպանմամբ, ապա հնում բարի կամ չար կամքի դրսևորմամբ, որն ինքնին շեշտում է նոր հագուստի նկատմամբ ունեցած զգուշավոր մոտեցման կարևորությունը, քանի որ այն բերվում էր ղրսից, ուստի, նախնական մտածողության, կարող էր վնասել տիրոջը: Բարեմաղթանք-շնորհավորանքը կասեցնում էր «*չար*» ազդեցությունը՝ իրրև յուրովի պահպանակ: Այն նույն նշանակությունն ուներ և «*ի վայելումն*» մակագրությունը:

Հագուստի մակագրության սովորույթը ծանոթ է և ուրիշ ժողովուրդների, ինչպես օրինակ՝ կորեացիներին, որոնք մանկական ամանորյա գգեստի վոա կարմիր ժապավենով ձևավորում էին «*հարստություն*», «*երկարակեցություն*» բառերը:[128] Աշխարհի շատ ժողովուրդների պատկերացումներում, նոր տարվա առաջին օրը տևական ագդեցություն ունի ողջ տարվա վոա: Ուստի և մարդիկ բարեմաղթանքի խոսքեր են ուղղում միմյանց տարին առողջ, հաջողակ ու անփորձանք անցկացնելու ակնկալիքով: Համաձայն կորեացիների հավատալիքների ամանորյա գգեստն ինքնին պահպանակ է, իսկ բարեմաղթանքի հիերոգլիֆներն ավելի են ուժեղացնում այդ ազդեցությունը: Նմանօրինակ մակագրություններ կորեացիներն ու չինացիները կախում էին տների մուտքերի երկու կողմերում,[129] որոնց վերագրվում էր «*չարը*» վանելու և «*բարին*» ներս բերելու մոգական հատկություն: Դեռևս կենդանության օրոք կարված պատանք-հագուստի վոա նույնպես ոսկեթելով ասեղնագործում էին «*երկարակեցություն*» բառը: Տարեց մարդուն չինացիները սովորություն ունեին «*երկարակեցության հագուստ*» հագուստ նվիրել, համապատասխան մակագրությամբ, որպես որդիական հարգանքի և ուշադրության արտահայտություն: Այդ զգեստը հագնում էին հանդիսավոր դեպքերում, մանավանդ ծննդյան օրը, երբ մարդը չինացիների պատկերացմամբ կենսաուժի ողջ տարվա պաշար է կուտակում:[130] Պատահական չէ, որ ծննդյան օրը տոնում են շատ ժողովուրդներ, բարեմաղթանքի խոսքեր ասելով և հավատալով, որ բարին կամենալիս բարին կեաղթի:

Այսպես՝ մեր գոտիների մակագրություն «*ի վայելումն*» և «*բարով վայելետ*» բանավոր արտահայտությունը պահպանակ-բանաձևեր են, կապված բանավոր և գրավոր խոսքի մոգական ազդեցության հետ: Հայտնի է, որ բարեմաղթանք-օրհնանքը բոլոր ժամանակներում կարևոր է եղել ծեսերում, կենցաղային հարաբերություններում: Բավական է հիշել, որ ամուսնանալիս պետք էր ստանալ ծնողի օրհնանքը, առանց որի այն չէր կայանա նաև ապօրինի կոամարվեր: Պանդխտության, հեռավոր ճամփորդության, արշավի գնալիս նույնպես կարևոր էր ծնողի, իշխանավորի, թագավորի, կոնձավորի օրհնությունը, քանի որ ճամփորդը (նույնը վերարերում է և նորահարսին) հատում, անցնում է հայրենիքի և օտարի, այս և այն կողմի սահման եգրագիծը, և օրհնանքը պետք է պահպաներ նրան հնարավոր

---

[127] *А.К.Байбурин*, Семиотические аспекты функционирования вещей, с. 69.

[128] Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, с. 26.

[129] Անդ, с. 25.

[130] *Ջ.Ֆրեզեր*, Ոսկե ճյուղը, էջ 189:

փորձություններից: Առավել զորեղ է գրավոր խոսքի ազդեցությունը: Չարամետ ու րարի նպատակով արված «*թուղթ ու գրերը*»[131] և վերջիններիս մոգական ուժի վերաբերյալ եղած հավատն այսօր էլ կենցաղավարում է ինչպես գյուղական, այնպես էլ քաղաքային միջավայրում:

Բարեմաղթանքի գրերը կրում են իբրև պահպանակ, կախելով պարանոցից, գոտուն կարելով, պահելով հագուստի ծալքերում և այլն:

Ռուս կանայք կրում են հատուկ աղոթագիր-գոտիներ "наговорные пояса":[132] Դրանք նեղ ժապավենածև գոտիներ են սրբապատկերի դրոշմով կամ աղոթքի գրով, որոնց մեջ երբեմն ամփոփվում էին «սուրբ մասունքներ»: Այդ թղթերը պահպանելու էին չարից ու փորձանքից: Ահա այս նույն միտումն է ենթադրվում և մեր գոտիների վերոհիշյալ մակագրություններում:

§6. ՏԱՐԱԶԱՅԻՆ ՉԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԻ ՏԵՂԱՅՆԱՑՈՒՄՆ ՈՒ ՏԱՐԱԾՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ:

Տարազի զարդանախշերի ուսումնասիրության ընթացքում ինքնըստինքյան ծառացավ վերջիններիս տաբածվածության և տեղային (լոկալ) խմբերի առանձնացման հարցը, որը յուրովի ամփոփում և ամբողջացնում է գաբդանախշի ագգագրական ուսումնասիրությունը: Չարղանախշի ուսումնասիբության բնագավառում նման փորձ չի արվել, մինչդեռ պատմական սկզբնաղբյուրների, համեմատական լայն նյութի համադրմամբ լուրջ հետագոտությունը կարող է հայ ժողովրդի պատմամշակութային կապերի պարզաբանման բանալի հանդիսանալ:

Հավակնություն չունենալով սույն շարադրանքի շրջանակներում լուծել այդպիսի լուրջ խնդիրներ, կփորձենք ամփոփ ուրվագծել հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերի տարածվածությունն ու տեղայնացումն՝ ըստ պատմական Հայաստանի տարածքի:

Նյութը քարտեգագրելիս (տես կից քարտեզ I) ակնհայտ է դառնում տարազի զարդանախշման աշխարհագրական անհամամասնության փաստը: Այն ակներևորեն նվազում է արևմուտքից արևելք ուղղվածությամբ: Արևելյան Հայաստանում, հատկապես տղամարդու տարազը, վաղուց է գրկվել գարդանախշումից՝ ձևի և կառուցվածքի առումով տեղի տալով ընդհանուր կովկասյան տիպին: Այս պարագան կարելի է մեկնաբանել նրանով, որ արևելահայերն առավել աշխույժ կենցաղամշակութային շփումներ ունեին դրացի ժողովուրդների, ինչպես նաև Ռուսաստանի հետ, որի միջոցով Անդրկովկաս էր թափանցում եվրոպական զգեստը: Պատահական չէ, որ Արևելահայաստան գաղթած արևմտահայերը, որոնք ընդհուպ մինչև 1915-1920թթ. պահպանել էին ագգային տարագը, շատ շուտով հրաժարվեցին սեփականից, վերցնելով բնակության նոր վայրում ընդունված տարբերակը: Պատմական Հայաստանի արևմտյան տարագախմբերն (Փոքր Հայքի, Վասպուրական-Տուրուբերանի, Բարձր Հայքի) արևելյանի համեմատությամբ առավել հարուստ են զարդանախշմամբ: Վերջինս կարելի է բացատրել տարբեր հանգամանքներով. 1. Արևմտյան Հայաստանի աշխարհագրական կտրվածությամբ ու արևմտահայոց արտաքին շփումների սահմանափակվածությամբ կապված մահմեդական տարրի առկայության հետ, որն ինքնաբերաբար ձգտում էր առաջացնում պահպանելու սեփականը, ագգայինը. 2. տեղական գաբղանախշ շալի (Մոկս, Շատախ, Կիլիկիա-Կյուբին), ծաղկանախշ, օձանախշ բամբակի գործվածքի (Արաբկիր), մոմի կտորի (Սասուն, Բաղեշ), դաջանախշ կամ դրոշմազարդ կտորի (Թոքատ, Վան, Խարբերդ, Կեսարիա) արտադրությամբ, 3. ասեղնագործական ղպրոցների առկայությամբ (Սնիի, Սեբաստիայի, Մարաշի, Այնթապի և այլն):

Չարդանախշերի բազմազանությամբ ու

---

[131] *Ա.Ա.Օդաբաշյան*, Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV-XIX вв.), КЭС, т. 6, М., 1976, с. 119-126.

[132] *Г.Маслова*, Народная одежда ..., с. 194.

գույների հարստությամբ աչքի է ընկնում Տուրուբերան-Վասպուրականի տարազը (ներառյալ Աղձնիքը Սասուն գավառով), որի կրոջքով անտարբեր չեն անցել ճանապարհորդներ, նկարիչներ, գիտնականներ: Ֆ.Լինչը հիացմունքով է խոսում Վասպուրականի կանանց տարազի մասին, նշելով, որ ինքը ոչ մի տեղ այդպիսի գեղեցիկ զարդանկարներ չի տեսել:[133]

Տարոն-Վասպուրականի տղամարդկանց ու կանանց տարազում առկա են վերը քննարկված բոլոր գարդանախշերը, երկրաչափականի գերակշռությամբ, ընդ որում եռանկյունն ու շեղանկյունն առավել բնորոշ է կանանց տարազանախշերին, իսկ վանդականախշը, կետանախշն ու գծանախշը տղամարդեանց: Երկրաչափականի զուգորդմամբ հանդես եկող օձանախշերն ու իլոյակ-եղջրանախշերը բնորոշ են միայն Վասպուրական-Տուրուբերանի տարազային զարդանախշերին և չեն հանդիպում մյուս շրջանների տարազաձևերում: Երկրաչափական զարդանախշերի բազմաթիվ ու բազմապիսի համադրություններն անկրկնելի են դարձնում կանանց գոգնոցների յուրաքանչյուր օրինակը, ոճական և թեմատիկ առումով նմանվելով ինչպես տվյալ, այնպես էլ մյուս պատմազգագրական շրջանների գորգերի ու կարպետների և հյուսկեն այլ կենցաղային իրերի (աղաման, խուրջին, անկրդնակալ ևն), նաև ժանյակների զարդանախշային հորինվածքներին:

Բուսական զարդանախշերը Տարոն-Վասպուրականի տարազում իրմնականում հանդիպում են կանանց զլխի հարդարանքում երկու տարատեսակով՝ առաջինը թռչնի մեջքից աճող կամ գագաթին թռչուն նստած կենաց ծառի պարզունակ պատկերներ են, հորիզոնական կամ վեր ձգված ճյուղերով [տախտ. VII, նկ. 3], մյուսը երիցուկի կամ արևածաղկր նմանությամբ զարդանախշն է սաղջիկների մետաղական գլխաթասակների վոա: Թռչնաբուսական թեմատիկ հորինվածքը զարդարում էր Վասպուրականի կանանց ճակտնոցները [տախտ. XXXVII, նկ. 5]: Գույների բազմազանության առումով ևս Վասպուրական-Տուրուբերանի երկրու սեռերի տարազը մրցակրց չունի: Այս տարազաձևին բնորոշ է յոթներանգ բրդե կամ բամբակե թելի գործածությունը: Առավել հաճախ են հանդիպում սև-սպիտակ, կարմիր-կանաչ, կարմիր-կապույտ գունային զույգը և կարմիր - կանաչ - կապույտ, սև - սպիտակ - կարմիր եռագույն համադրությունները նրբերանգներով (տես՝ կրց քարտեզ II):

Երկրաչափական զարդանախշերով ասեղնագործությունը հանդիպում է և Խարբերդի, Սեբաստիայի կանանց գոգնոցներում, որոնք, սակայն, նախշերի բազմազանությամբ ու գունագեղությամր զիջում են Տարոն-Վասպուրականի զոգնոցներին: Այստեղ արդեն գունավոր բրդե-բամրակաթել գործվածքների կրոքին, որը բնորոշ էր գեղջկական տարազին, ի հայտ է գալիս ոսկեթել-արծաթաթել ասեղնագործությամբ բուսական զարդանախշը: Այդպիսի զարդանախշերով կանանց բաճկոն-կրսաբաճկոնների, տղամարդեանց իշլիճ-ելեկների զործածությունն առավել բնորոշ էր քաղաքային բնակչությանը: Ոսկեթել-արծաթաթել բուսական զարդանախշերով բանվածքը տարածված էր Տրապիզոնում, Սեբաստիայում, Կեսարիայում, Մալաթիայում, Եվդոկիայում, Կիլիկիայում:** Գյուղական բնակավայրերում նույնառճ զարդանախշն արվում էր մետաքսաթել ասեղնագործությամբ (ոսկեթել-արծաթաթել ասեղնագործությունը մատչելի էր հարուստ դասին): Տղամարդկանց և կանանց թավշե բաճկոնները տարբերվում էին բուսական զարդանախշի տեղադրմամբ ու ոճավոր-

[133] *Ֆ.Լինչ*, Армения. Путевые очерки и этюды, т. 2, Тифлис, 1910, с. 405.

Հարկ է նշել, որ հայոց տարազային ձևերում միայն Տարոն-Վասպուրականի տղամարդու տարազն է, որ պահպանել է զարդանախշումը մինչև XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ, գաղթած խմբերի միջոցով տեղափոխվելով Արևելյան Հայաստան, հանգամանք, որը հիմք է տվել Ս.Դավթյանին Տարոն-Վասպուրականի տղամարդկանց տարազը հայոց տարազաձևերից ամենահինը համարելու (տես *Ս.Դավթյան*, Հայկական ասեղնագործություն, էջ 14):

** Ոսկեթել-արծաթաթել բանվածքը Փոքր Հայքի և Կիլիկիայի քաղաքներում հասել էր արվեստի աստիճանի, ցուցաբերելով ոճական առանձնահատկություններ: Այս իմաստով տարրերվում էին Ուրֆայի (Եդեսիա), Այնթապի, Մաբաշի և Սեբաստիայի (Սմաա), Մալաթիայի, Կեսարիայի, Եվդոկիայի ասեղնագործ բաճկոնները:

մամբ: Տղամարդկանց հագուստի ոսկեթել բուսական ոճավորումն ավելի էր մոտենում երկրաչափականին: Կանանց բաճկոնների նույնօրինակ զարդանախշը շատ ավելի նման էր բնական ծաղիկ-ընձյուղների: Զարդանախշն ուներ ուռուցիկ տեսք շնորհիվ բամբակի օգտագործման և բազմաշերտ ասեղնագործության, որը ոսկերչական մանրարուք աշխատանք է հիշեցնում [տախտ. XIV, նկ. 1, տախտ. XV, նկ. 1, տախտ. XVII, նկ. 2, 3]: Զարդանախշման համար օգտագործում էին նաև հարթ ու կլոր թիթեղե շերտեր (թռթռներ), մետաղե ժապավենաշերտեր, մարգարիտներ, թանկարժեք ու կիսաթանկարժեք քարեր և այլն:

Ոսկեթել-արծաթաթել բուսանախշ ասեղնագործությունը բնորոշ է և Բարձր Հայքի կանանց տարազին, որը տաբբերվում է նախորդից կենաց ծառի ուրույն ոճավորմամբ: Գոգնոցների ստորին անկյուններում, ավանդական նշածև (սափորածև) զարդանախշերի տեղադրությամբ, որոնք հաճախ ամփոփում էրն կրոդի անվան սկզբնատառը: Բարձր Հայքի տարազի ազդեցության ոլորտն ընդգրկում է և Շիրակն ու Ջավախքը: Եկեղեցիների, խորանների, գմբեթների, կենցաղային առարկաների պատկերումը հյուսկեն զոտիների վրա, որոնց առիթ ունեցանք անդրադառնալու նախորդ շարադրանքում, բնորոշ են միայն այս տարազախմբին: Բարձր Հայքի ու Ջավախքի կանանց ծաղկային վերադիր զարդերով կազմված զլխի հարդարանքը ինքնատիպությամբ տարբերվում է մյուսներից:

Գուգարքի տարազը գրեթե զերծ է ասեղնագործությունից: Միազույն բրդե-բամբակաթել բուսանախշը կամ պարզազույն երկրաչափական զարդանախշը (բեկյալ գիծ) երիզում է տղամարդկանց ու կանանց շապկի օձիքն ու կրծքի բացվածքը: Սակայն այստեղ տարազի զարդանախշման պակասը լրացնում են հյուսկեն գուլպաները, որոնք, բնորոշ լինելով սեռատարիքային բոլոր խմբերին, աչքի էրն ընկեում զարդանախշերի բազմազանությամբ: Գուլպաների զարդանախշերում կարելի է հանդիպել աշխատանքում քննարկված բոլոր զարդամոտիվները:

Այրարատը դարերի ընթացքում բազմիցս ենթարկվելով ավարառությունների ու ասպատակությունների, զրկվել է բնակչության բնիկ տարրից: Հատկապես XVIIդ. Շահ-Աբասի ասպատակությունից հետո, Արևելյան Հայաստանի մեծազույն մասը, մինչև Արաքսի ափերը, ամայանում ու դատարկվում է, որը հետագայում վերաբնակեցվում է զանազան շրջաններից՝ Մշո դաշտից, Վանից (Բաղեշից), Բիթլիսից և այլ վայրերից զաղթած խմբերով: Այրարատի կանանց տարազածևը առավել երկար պահպանվեց թիֆլիսահայոց միջավայրում:* Ըստ պահպանված նյութերի և եղած հրատարակությունների, կարելի է ենթադրել, որ Այրարատի տարազին նույնպես բնորոշ է եղել ոսկեթել ասեղնագործությունը, որը, սակայն, հարազատ մնալով համահայկական ոճին, գեղարվեստական արտահայտչականությամբ ու զարդանախշային տարրերի բազմազանությամբ զիջում էր ինչպես Փոքր Հայքի քաղաքների, այնպես էլ Բարձր Հայքի նմանաոճ ասեղնագործությանը:

Սյունիքի և Արցախի կանանց տարազը աչքի է ընկնում խիստ ու զուսպ ոճով: Ինչպես ԵՒտ.Լիսիցյանն է նշում, Սյունիք-Արցախի տարազը «*խույս էր տալիս ասեղնագործ զարդանախշերից, որով այդչափ պարծենում էին Հայկական լեռնաշխարհի առավելապես արևմտյան կողմերում բնակվող հայերը*»:[134] Կանաչ-կապույտ բրդե ու բամբակե թելերով, պարզ երկրաչափական զարդանախշերով ասեղնագործվում էր կանանց ու տղամարդկանց շապկի օձիքն ու կրծքի բացվածքը: Բուսական զարդանախշը նեղ ժապավենով անցնում է Սյունիքի կանանց արխալուղի («*իրեք փեշքանու*») եզրերով, իսկ տոնական հագուստի եզրերն ու քղանցքը զարդանախշվում է նաև արծաթաթել-մետաքսաթել երկշար րուսական ժապավենով: Կարմիր, կապույտ, սպիտակ թելերով բուսական զարդամոտիվներ էին ասեղնագործվում Սյունիքի-Արցախի կանանց եռանկյունածև «*ականջուկներին*»:

---

* Հ.Հովնաթանյանի կտավներում պատկերված են թիֆլիսահայ բարձր դասի կանանց հագուստի ձևեր:

[134] *Ս.Լիսիցյան*, Զանգեզուրի հայերը, էջ 116:

Թռչնաբուսական թեմատիկ զարդամոտիվն առկա է Սյունիքի կանանց թագ-ճակատանոցներին, ներքնաշորերի (վարտիքների) փողքերին: Հայ կանայք այդպիսի ներքնաշորեր էին կրում Շուշիում, Նուխիում, Շամախում, Գանձակում, Նախիջևանում, ինչպես նաև Երևանում, Թիֆլիսում ու Բաքվում: Հյուսկեն զարդանախշ գուլպաները բնորոշ էին նաև Սյունիք-Արցախի տարազախմբին: Ս.Դավթյանը նմանություններ է տեսնում Սյունիքի և լեռնային Հայաստանի այլ շրջանների Շամշադինի, Իջևանի, Դիլիջանի, Գուգարքի ասեղնագործության միջև:[135] Ոսկեթել-արծաթաթել բուսանախշով, ակներևենի օգտագործմամբ, ասեղնագործ չմուշկ-ոտնամանները նույնպես բնորոշ էին վերոհիշյալ ազգագավառին: Շամախու, Նուխու, Գանձակի հայ կանայք կրում էին թավշե բաճկոններ ոսկեմանյալ թելի բուսական փարթամ ասեղնագործությամբ, որն անցնում էի հագուստի եզրագծերով: Այս ոսկեթել բանվուծքը, չունենալով Բարձր Հայքի նմանօրինակների նրբությունն ու Փոքր Հայքի նույնաոճ զարդանախշի տարրերի բազմազանությունը, արևելյան ծոխության կնիք էի կրում:

Վայոց Ձորն ու Գեղարքունիքը գտնվել են պատմական Մեծ Սյունիքի կազմում, հետևաբար պետք է, որ տարազային ընդհանրություններ ունենային, ինչը և վկայում են Վայոց Ձորի գավառագիտական թանգարանում և անհատ անձանց տներում պահպանված հին տարազի առանձին հատվածները (ճակատակապեր, գոտիներ): Այստեղ հաբկ է նկատի առնել մի կարևոր հանգամանք՝բնիկ տարրը («*հին հայեր*») Պաըսկաստանից ներգաղթածները («*նոր հայեր*»), որոնք դուրս են մնում Ալունիք-Արցախի մշակույթի ոլորտից՝ հարելով Այրարատին:

Գեղարքունիքում պատկերը գրեթե նույնն է, ինչ որ Այրարատում: Այստեղ ևս տարբեր ժամանակաշրջաններում բնակչության տեղաշարժեր են եղել և զերակշռող են դարձել Ալաշկերտից, Մշո դաշտից, Բայազետից գաղթած խմբերը, որոնք բնօրրանից բերած տարազաձևերը շուտով փոխում են տեղականի՝ համընդհանուր դարձած կովեասյան հագուստի հետ:

Առանձին պետք է նշել «*արախչիհ*» գլխարկատեսակի մասին՝ տարածված Տարոնում ու Վասպուրականում, Գամիրքում, Հալիս գետի հովտում ու Պարսկահայքում. որոնք. սակայն, տարբերվում էին զարդանախշմամբ: Եթե Պարսկահայքի արախչիների զարդանախշերին բնորոշ էր պարզ գծանախշը, իսկ Գամիրքում գծանախշը համադրվում էի ծաղկանախշի հետ, ապա Տուրուբերանի ու Վասպուրականի տարբերակիչներին հատկանշական էի երկրաչափական զարդանախշը, որոշակի տեղաղրությամբ՝ պայմանավորված տարիքային տարբերությամբ:

Տարազային զարդանախշերի անհամամասն տարածվածության հարցում, ինչի մասին վերը խոսվեց, բացառություն են կազմում հյուսկեն գուլպաները, որոնք ընդհանուր էին ամբողջ Հայաստանում (իսկ Լոռու և Սյունիքի գյուղերում կենցաղավարում են առ այսօր) և որոնց զարդանախշերում դրսևորվում են տեդական և սեռատարիքային տարբերություններ: Երկրաչափական զաըղանախշն ու օձանախշը թեպետև առավել բնորոշ են Տուրուբերանի ու Վասպուրականի գուլպաներին, բայց հանդիպում են նաև Տավուշում, Լոռիում, Սյունիքում: Թռչնանախշը դիտվում է Կարնո գուլպաների գաբդանախշերում, որը, ինչպես և բուսանախշը, առավել բնորոշ է երեխաների ու նորափեսայի գուլպաների նախշերին:

Այսպիսով, տարազային զարդանախշերն ըստ տեղային առանձնահատկությունների խմբավորվում են հիմնականում՝ Տուրուբերան-Վասպուրականում՝ երկրաչափականի, Բարձր Հայքում և Փոքր Հայքում՝ բուսականի՝ գերակշռությամբ: Սյունիքում, Արցախում, Այրարատում, Գուգարքում, Գեղարքունիքում տաբագային զարդանախշը դիտվում է իբրև եզակի երևույթ (տե՛ս կից քարտեզ I):

[135] *Ս.Դավթյան*, Հայկական ասեղնագործություն, էջ 24:

Арменуи Степанян

ОРНАМЕНТ АРМЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ОДЕЖДЫ (РИТУАЛЬНАЯ, ЦВЕТОВАЯ, ЗНАКОВАЯ СИСТЕМЫ)

Работа ставит целью исследование орнамента традиционного армянского костюма под историко-этнографическим углом зрения. Орнамент рассматривается как особая знаковая система, которая может служить своеобразным историческим источником.

В исследовании использованы этнографические и археологические источники, а также данные языка и фольклора. При анализе орнамента наряду с известными методами применены и новые, позволяющие выявить происхождение и развитие как отдельных мотивов, так и целых орнаментальных композиций.

Орнаментом чаше всего снабжены части одежды, имеющие сакральную функцию (пояс, перєдник, подол с символами магии плодородия и др.). Его семантика раскрывается с помощью именно этой функции (охранно-магическнй характер орнамента и др.).

В работе рассматриваются также традиционная цветовая символика орнамента одежды, взаимосвязь цвета и формы, с одной стороны, и народное цветовосприятие — с другой. Выявляются четырехчленная (красный, черный, белый, зеленый/желтый) и трехчленная (черный, красный, белый) системы. Первая соответствует четырем стихиям четырем странам света, временам года и т. п., вторая символизируеттри вертикальные зоны космоса.

Рассматриваются также ритуально чистые (красный, белый) и нечистые (черный/синий, зеленый/желтый) цвета, группирующиеся в бинарные оппозиции типа добро — зло, свет - мрак или мужчина — женщина. Особо подчеркивается цветовая пара зеленый-красный в свадебном ритуале, символизирующая жениха и невесту.

При рассмотрении основных способов орнаментации, а также богатого орнаментального материала (нити, бусы, ракушки и т. д.) акцент ставится на сакральной значимости вышивки и вязания — вышитые и вязаные детали одежды считались в народе сильным оберегом, защищавшим владельца от сглаза, порчи и всякой нечистой силы.

Сделана попытка выявления основной функциональной и семантической нагрузки кодов орнамента одежды (геометрический, растительный, зооморфный, в частности, орнитоморфный, и др.), что и составляет основную часть работы. Предлагается следующая классификация:

1. Геометрический орнамент (круг, квадрат, ромб, треугольник и т. п.) имеет широкое распространение по пространственному и временному параметрам. Он многозначен и строится по общему семантическому принципу, как, например, орнамент, в котором сочетаются ромб и треугольник, символизирующие женщи-

ну-землю-растение и т. п.

2. Орнитоморфный орнамент в парных мотивах представляет оппозицию мужчина - женщина (как символическая пара курица - петух в свадебном ритуале), в то время как отдельный мотив петуха выступает как символ мужской потенции, а также символ света, добра и т. п.

3. В растительном орнаменте выявляется родственная связь таких понятий, как растение-женщина-земля, в конечном итоге восходящая к идее плодородия.

Ставится вопрос о происхождении орнаментальных мотивов, с одной стороны, и историко-культурных связях армянского народа, — с другой.

Народный орнамент входит в категорию знаково насыщенных объектов традиционной бытовой культуры этноса, выступая, в частности, в роли носителя этнодифференцирующих признаков, что свидетельствует о важности изучения орнамента в системе традиционной культуры этноса.

Armenuhi Stepanyan

THE ORNAMENT OF THE TRADITIONAL ARMENIAN COSTUME (THE RITUAL, COLOUR AND SIGN SYSTEMS)

The present work aims to study the ornament of the traditional Armenian costume in historical-ethnographic perspective, while the ornament itself is considered as a specific sign system that may serve as a peculiar historical source.

The research was carried out on the base of various ethnographic and archaeological sources, as well as on language and folklore data. Besides the well-known methods of ornament analysis, some new methods were applied that made it possible to identify the origin and development of both separate motifs and more general ornamental compositions as well.

An ornament, as a rule, is related to those parts of the costume that have some sacral function (e.g., the belt, the apron or the skirt edges with the symbols of fertility). Its semantics becomes clear just due to this function (the protective and magical characters of the ornament, etc.).

The work discusses also the traditional colour symbolism of the costume, the interrelation of the colour and form, on the one hand, and the popular colour perception, on the other hand. A four-parted and a three-parted systems were revealed. The former, being presented by the red, black, white and green/yellow colours, corresponds to the four elements, the four parts of the world, the four seasons, and so on, while the latter, being presented by the black, red and white colours, symbolizes the three vertical Cosmic zones.

The ritually pure (red, white) and impure (black/blue, green/yellow) colours are also considered, which are grouped into the binary oppositions of the kind of good - evil, light - darkness or man - woman. In the wedding ritual, the green-and-red pair is especially emphasized, as symbolizing the groom and the bride.

The discussion of the main methods of ornamentation including the ample ornamental material (threads, beads, shells, etc.) accentuates the sacral significance of the knitting and needlework - the knitted and embroidered parts of the costume were popularly considered as powerful guards protecting the owner against evil eye, different kinds of evil spirits and any other harm.

The principal part of the work represents an attempt to reveal the main functional and semantic codes of the ornament of the costume: geometric, vegetative, zoomorphic, in particular - ornithomorphic, etc. The following classification has been suggested.

1. The geometrical ornament (circle, square, rhombus, triangle, etc.) being widely spread regarding both area and time period, can hardly be attributed to a single nation. it has polysemantic nature and uses some general semantic structural principles, as, for example, an ornament combining rhombus and triangle might symbolize woman-earth-plant and other general concepts.

2. The ornithomorphic ornament in paired motifs can represent a man -woman opposition (like the symbolic hen - rooster pair in the wedding ritual), while a separate motif of a

rooster may present a symbol of male potency, as well as a symbol of light, goodness, etc.

3. The vegetative ornament reveals related semantic chains like plant-woman-earth, which could be eventually traced back to the fertility concept.

The book raises problems on the origin of one or another ornamental motifs, from the one hand, and the problem on the historical and cultural links of the Armenian people. from the other hand.

The folk ornament is one of the many-faceted and polysemantic sign systems of a traditional ethnic culture. In particular, it plays the role of a bearer of ethno-differentiating features emphasizing the importance of studying the ornament within the system of traditional culture of an ethnos.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱՀ-	Ազգւսգրական հանդես
ԱԲԱ-	Ազգագրության բաժնի արխիվ
ԱՀՊՊԹ-	Աշխատություններ Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի
ԲՄ-	Բանբեր Մատենադարանի
ԴԱՆ -	Դաշտային ազգագրական նյութեր
ԵՊՀ-	Երևանի պետական համալսարան
ԷԱԺ-	Էմինյան ազգագրական ժողովածու
ԼՀԳ-	Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱՄ-	Հեղինակի անձնական արխիվ
ՀԱԲ-	Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
ՀԱԻ-	Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
ՀԱՁ-	Հեղինակի արխիվ, ձեռագիր
ՀՀՀ-	Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ
ՄԱՁԻ-Ա	Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ- Մատենադարան
ՆՀԲ	Նոր հայկագեան բառարան
ՊԲՀ-	Պատմաբանասիրական հանդես
ՍԱ-	Սովետական արվեստ (ամսագիր)
ՍԳ-	Սովետական գրող (ամսագիր)
ՏՀԳ-	Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների

СОКРАЩЕНИЯ

АЭФ-	Армянская этнография и фольклор
ГАИМК-	Государственная академия истории материальной культуры
ГИМ-	Государственный исторический музей
ГМЭ-	Государственный музей этнографии народов СССР
ГРМ-	Государственный русский музей
ДИ-	Декоративное искусство
ИФЖ-	Историко-филологический журнал
КСИА-	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР
КСИИМК-	Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КЭС-	Кавказский этнографический сборник
МАЭ-	Музей антропологии и этнографии
МИА-	Материалы и исследования по археологии СССР
МКА-	Материальная культура Азербайджана

МКАЭН-	Международный конгресс антропологических и этнографических наук
МНМ-	Мифы народов мира
СА-	Советская археология
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СЭ-	Советская этнография
ТАС-	Труды археологического съезда
ТГИМ-	Труды Государственного исторического музея
ТГИМА-	Труды Государственного исторического музея Армении
ТИАЭ-	Труды Института антропологии и этнографии
ТИИАЭ-	Труды Института истории, археологии и этнографии АН Груз. ССР
ТОВГЭ-	Труды Отдела Востока государственного Эрмитажа
ТКАЭЭ-	Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР
ЭО-	Этнографическое обозрение.

ՆԿԱՐՆԵՐԻ ՑՈՒՑԱԿ

Տախտակ I - Նկ. 1. Կավե արձանիկ՝ կրծքի զարդանախշ հատվածով (Մեծամոր, II հազ. վերջ):
Նկ. 2. Քարե արձանիկներ՝ ոճավորված բուսանախշով ծածկված, ձեռքերը աղոթքի ձևով վեր բարձրացրած (Կարմիր բլուր, II հազ. վերջ):
Նկ. 3. Կնոջ արձանիկ (Միջազետք, Ուր):
Նկ. 4. Մարդկային պատկեր գոտու վոա՝ կետանախշ զանկապաններով (Խոջալու, II հագ. վերջ):
Նկ. 5. Կնակերպ արձանիկ՝ շրջան- կետանախշով (Ալդին-Դեբե, V-IV հազ.):

Տախտակ II - Նկ. 1. Կնոջ պատկերաքանդակ՝ եղջյուրը ձեռքին (վերին պալեոլիթ, Դոլնի Վեստոնիցա):
Նկ. 2. Ցլի վոա կանգնած ուրարտական պատերազմի աստված Թեյշեբան:
Նկ. 3. 4. Մարդու գլխով և եղջյուրավոր գլխի հարդարանքով թևավոր առյուծ (Թոփրակ կալե):

Տախտակ III - Նկ. 1. Կենաց ծառի պատկերը զույգ մարդկային ֆիգուրների միջև՝ ուրարտական բրոնզե սաղավարտի վոա:
Նկ. 2. Տիգրան Մեծի թագակիր պատկերը՝ դրամի վոա:
Նկ. 3. Կենաց ծառը՝ թռչնագլուխ թևավոր մարդկային պատկերների միջև՝ քարե տուփի կափարիչի վոա (Ուրարտու):

Տախտակ IV- Նկ. 1. Երիտասարդ իշխանի պատկերը Օձունի կոթողի քանդակներից:
Նկ. 2. Գագիկ Արծրունի թագավորը Աղթամարի ս.Խաչ եկեղեցու քանդակներից:
Նկ. 3. Համազասպ իշխանը ս.Խաչ եկեղեցու քանդակներից:
Նկ. 4. Իշխանական տարազի նմուշ՝ թևքի զարդանախշ հատվածով (մանրանկար էջմիածնի Ավետարանից):
Նկ. 5. Արքայական տարազի նմուշ՝ թևքի զարդանախշ հատվածով, Գագիկ Վանանդեցին (մանրանկար խմբապատկերից՝ IXդ.):
Նկ. 6. Պատանի Վախթանգ Օրբելյանի մանրանկար պատկերը՝ թևքի զարդանախշ հատվածով (XVIդ.):
Նկ. 7. Հարս ու փեսայի մանրանկար պատկերը:

Տախտակ V- Նկ. 1. Լևոն Ա թագավորը՝ գահին րազմած, առյուծանախշ թիկնոցով (վերակազմություն կնիքից, Կիլիկիա):
Նկ. 2. Առյուծն իր կորյունով: Դեմքի շղարշի ոսկեթել բանվածք՝ իշխանադստեր դամբարանից (Անի, XIII -XVIդդ.):
Նկ. 3. Հագուստի պատառիկ՝ սվաստիկայի նշանով (Արթիկ):

Տախտակ VI- Նկ. 1-2. Ծաղկազարդ ճակատնոց «վարդ-թանթանա» (Բարձր Հայք):
Նկ. 3. Բարձր Հայքի գլխի զարդարանքով կին:
Նկ. 4. Թիֆլիսի հայոց գլխի զարդարանքով կրն:
Նկ. 5. Գահին բազմած կնոջ (աստվածուհու) և աղոթող կնոջ պատկերով ոսկե մեդալիոն (Ուրարտու):
Նկ. 6. Պտղաբերության դիցուհի Բագբարտուի արձանիկը զարդանախշ տարազի մանրամասներով (Ուրարտու):

Տախտակ VII- Նկ. 1. Գլխաշոր «չոմբար»՝ պոչերով միացած զույգ թռչնային պատկերով (Բիթլիս):
Նկ. 2. Ոսկե մանյակ (Արմավիր, մ.թ.ա. VI-IVդդ.):
Նկ. 3. Գլխաշորի զարդանախշի հատված՝ զույգ թռչնային պատկերի մեջքից աճող բուսանախշով:

Տախտակ VIII- Նկ. 1. Գլխաշոր «չոմբար»՝ խոյանանախշով (Ապարան):
Նկ. 2. Գլխաշոր «չոմբար»՝ կենաց ծառի ոճավորմամբ (Տուրուբերան):

Տախտակ IX- Նկ. 1. Փայտե խոյակ՝ զույգ թռչնային պատկերի ու կենաց ծառի փորագրանախշով (Սևանի վանքից):
Նկ. 2-4. Կանանց վարտիքի փողքեր: Ոսկեթել րանվածք՝ զույգ թռչնային մոտիվի ու կենաց ծառի հորինվածքով (Ղզլար):

Տախտակ X- Նկ. 1-4. Սրրիչներ՝ ոճավորված ծառապատկերի զարդանախշով:

Տախտակ XI- Նկ. 1-2. Զարդանախշ գդակ-արախչիններ (Տուրուբերան, Վասպուրական):

Տախտակ XII- Նկ. 1. Մարգարտագարդ գոտի (Նոր Նախիջևան):
Նկ. 2. Բարձր Հայքի կնոջ տարագի գոտի՝ մակագրությամբ:
Նկ. 3-4. Սյունիք-Արցախի կնոջ տարագի գլխի հարդարանքի մաս: Զարդանախշ «ականջուկներ» (ընջուկատեդ):
Նկ. 5. Վասպուրականի տղամարդու տարազի մաս, «ջալահիկներ»՝ ծոպափնջիկով, ուլունքագարդ:

Տախտակ XIII- Նկ. 1-2. Տղամարդու տարազ: Շատախի որդից շալվար ու շապիկ՝ շեղանկյուն նախշերով (Վասպուրական):

Տախտակ XIV- Նկ. 1 Տղամարդու շապկի կրծքամաս՝ խաչամիջուկ շրջանի նախշերով (Վասպուրական):
Նկ. 2. Տղամարդու շապկի կրծքամաս՝ ոճավորված խոյանանախշով ու բուսանախշով (Վասպուրական):

Տախտակ XV- Նկ. 1-2. Կնոջ տարագի զարդանախշ հատված՝ «դոշ-սրտանոց» (Տուրուբերան):
Նկ. 3. Տղամարդու շապկի զարդանախշ հատված՝ մակագրությամբ (Վասպուրական):

Տախտակ XVI- Նկ. 1. Ասեղնագործ գոգնոց-մեզար՝ երկրաչափական նախշերով (Տուրուբերան, Վասպուրական):
Նկ. 2. Գոգնոց-մեզար՝ ոճավորված խոյանանախշով (Վասպուրական):

Տախտակ XVII- Նկ. 1-2. Գոգնոց-մեզար: Երկրաչափական ոճավորման տարբերակներ (Տուրուրերան, Վասպուրական):

Տախտակ XVIII- Գոգնոց՝ երկրաչափական նախշերով (Սեբաստիա):

Տախտակ XIX- Գոգնոցի նմուշներ՝ երկրաչափական նախշերով (Սեբաստիա):

Տախտակ XX- Գոգնոց՝ շեղանկյուն նախշերով (Սեբաստիա):

Տախտակ XXI- Գոգնոց՝ թավիշ, ոսկեթել բանվածքի բուսական ոճավորմամբ (Բարձր Հայք):

Տախտակ XXII- Գոգնոցի ստորին հատվածներ՝ ոսկեթել բանվածքի բուսական ոճավորմամբ (Բարձր Հայք):

Տախտակ XXIII- Նկ. 1-2. Կանանց տաբազի հատվածներ «դոշ», թավիշ՝ ոսկեթել բուսանախշ բանվածքով (Բարձր Հայք):

Տախտակ XXIV- Նկ. 1-4. Անթև ելեկներ՝ մահուդ ոսկեթել բանվածքով բուսանախշի տարրեր ոճավորումներ (Փոքր Հայք):

Տախտակ XXV- Նկ. 1-2. Կնոջ բաճկոններ (սալթա)՝ ոսկեթել բանվածքի բուսանախշ ոճավորմամբ (Բարձր Հայք):
Նկ. 3. Կնոջ բաճկոն ոսկեթել բանվածքի բուսանախշ ոճավորմամբ (Փոքր Հայք):

Տախտակ XXVI- Նկ. 1. Համշենցի կրն՝ տեղական տաբազի քաղաքային տարրերակով:
Նկ. 2-3. Համշենցի կանանց բաճկոնի նմուշներ՝ ոճավորված բուսանախշի ոսկեթել բանվածքով:
Նկ. 3-ի բաճկոնի վիա կան կուրծքը «պաշտպանող» ծոպափնջիկներ:

Տախտակ XXVII- Նկ. 1-2. Կանանց վարտիքի ժանեկազարդ փողքեր:
Նկ. 3. Կնոջ ցանցահյուս գուլպաներ՝ մակագբությամբ (Ագուլիս):
Նկ. 4. Կաթողիկոսական մաշիկներ՝ ծաղկազարդ երեսով, ներբանի վոա կարիճի և մողեսի պատկեր:
Նկ. 5. Կոշկածև անոթ (գ. Դավիթ Բեկ, II հազ. վերջ):

Տախտակ XXVIII- Այուենցի կրն՝ տեղական տարազով:

Տախտակ XXIX- Նկ. 1-11. Ասեղնագործ գդակ-աբախչիններբի գագաթամասի գարդանախշեր (խաչամիջուկ շրջաններ):
Նկ. 12. Խաչամիջուկ շրջանի պատկերով կախիկ (Կարճաղբյուր, III հազ.):
Նկ. 13-15. Քարե գաթանախշիկներ:

Տախտակ XXX- Գդակ-արախչինների կրղային գաբդանախշեր:
Նկ 1-3. - Կետանախշեր:
Նկ. 4, 5, 9, 10. - Անկյունանախշեր:
Նկ. 6-8, 11. - Երկրաչափական նախշի տարբեր համադրություններ:

Տախտակ XXXI- Բարձր Հայքի կնոջ տարազի հյուսկեն գոտու զարդանախշեր:
Նկ. 1-3. Եկեղեցու գմբեթների պատկերներ:
Նկ. 4-7. Կենաց ծառի ոճավորումներ:

Տախտակ XXXII- Բարձր Հայքի կնոջ տարազի հյուսկեն գոտու զարդանախշեր:
Նկ. 1.- «Օլարձակած» եռանկյունուց (հողից) աճող կենաց ծառ
Նկ. 2-7. Սափորից «աճող» կենաց ծառի տարբեր ոճավորումներ:

Տախտակ XXXIII- Հյուսկեն գոտու գարդանախշեր:
Նկ. 1-2. 4 Սափորից «աճող» կենաց ծառի տարրեր ոճավորումներ:
Նկ. 3. «Ծլարձակած» եռանկյունուց աճող ոճավորված կենաց ծառ:
Նկ. 5. Ձեռագրի կազմաստառ ծառայող XIII-XIVդդ. բանվածքի նմուշ՝ կենաց ծառի ոճավորված զարդանախշով:
Նկ. 6. Օառապատկեր «ուրբաթառու»՝ կայծակի դեմ պաշտպանվելու նպատակով, տղաների բաճկոնի մեջքին ասեղնագործվող նախշ (Սյունիք):
Նկ. 7. Հարսանեկան կենաց ծառ «պսակ» (Տուրուբերան, Հարք):

Տախտակ XXXIV- Նկ. 1. Մկրատի պատկեր Բարձր Հայքի կնոջ տարազի հյուսկեն գոտու զարդանախշերում:
Նկ. 2-3. Մկրատի պատկեր տապանաքարի վոա (Նոր Ջուղայ):

Տախտակ XXXV- Նկ. 1, 3. Վասպուրականցի կնոջ ճակատակապ՝ խոյակի ոճավորմամբ:
Նկ. 2. Խոյականև դասավորված զարդերը՝ աղջկա գլխի հարդարանքի ճակատամասում (Վասպուրական, Շատախ):
Նկ. 4-5. Խոյակը գորգանախշերում:
Նկ. 6-7. Խոյակը տարազանախշերում (թևքի հատված, Վասպուրական):

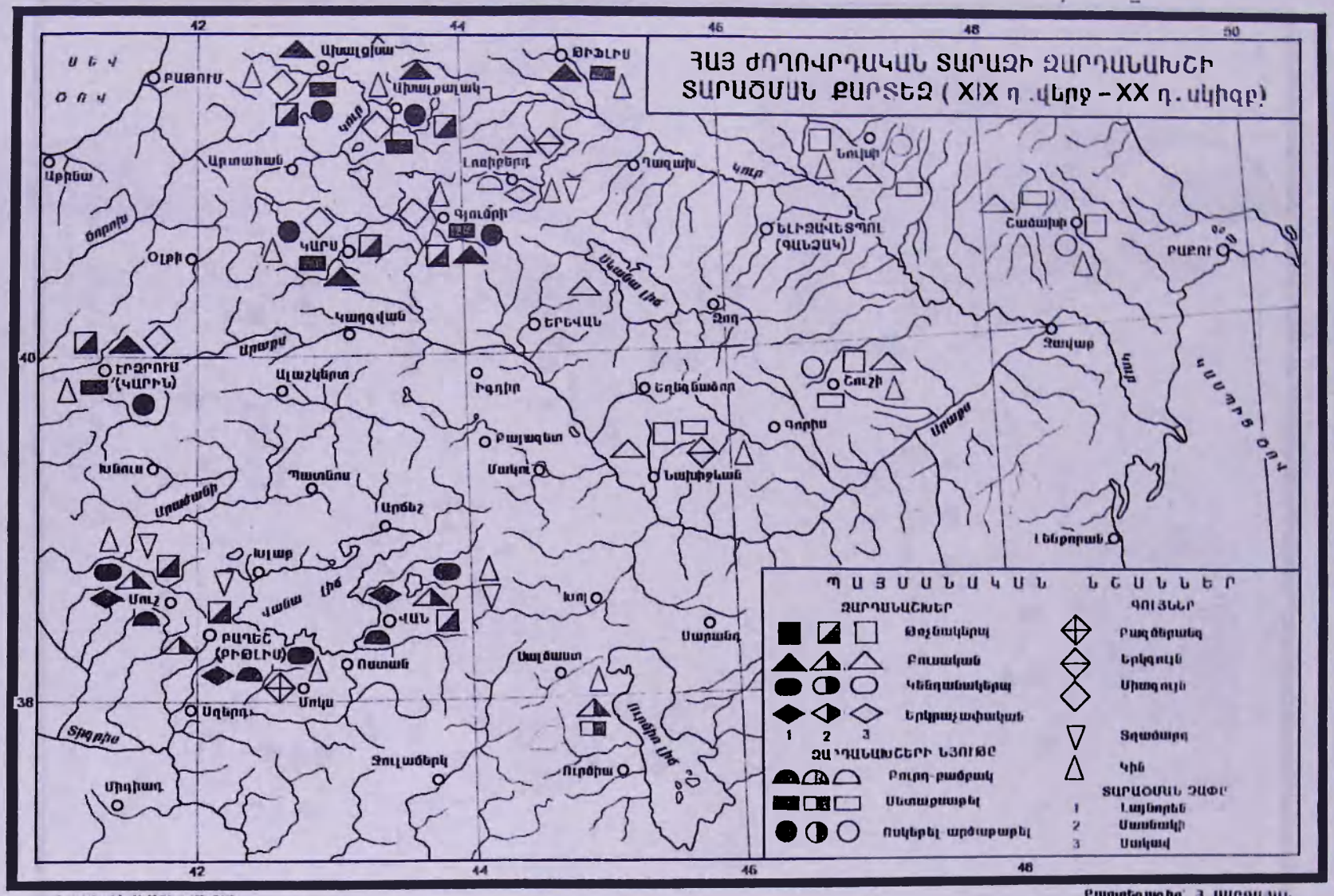
Տախտակ XXXVI- Նկ. 1-2. Օձանախշը գոգնոցի վրա (Աղձնիք):
Նկ. 3-5. Օձանախշի տարբեր ոճավորումներ տարազանախշերում (Վասպուրական):

Տախտակ XXXVII- Նկ. 1. Աքաղաղի ու հավր պատկերը գուլպաների նախշերում (Կարին):
Նկ. 2-3. Ջույգ թռչնային մոտիվ՝ կենտրոնում խաչ-կենաց ծառով (գուլպա, Կարին):
Նկ. 4. Ջույզ թռչնային մոտիվր ոճավորումները տարազանախշերում:
Նկ. 5. Կենտրոնում բուսանախշով զույգ թռչնային հորինվածքը՝ կնոջ ճակատնոցի վրա (Սյունիք):

Տախտակ XXXVIII- Նկ. 1. Աքաղաղների պատկերով հին ճակատնոց Կարինից:
Նկ. 2. Ջույզ աքաղաղները խորանապատկերներում:
Նկ. 3. Կովող աքաղաղներ, (Կնիք մ.թ.ա. IV հազ.)
Նկ. 4, 7. Հավակերպ անոթ (Աղվանք, IV-IIIդդ. մ.թ.ա.):
Նկ. 5. Սասնեցի հարս ու փեսա՝ գլխներին աքաղաղի փետուրների խաչածև ցցունք:
Նկ. 6. Հարսանեկան կենաց ծառ (պսակ)՝ աքաղաղի փետուրներով:
Նկ. 8. Թռչնապատկեր՝ Գագիկ Արծրունու պատմուճանի գարդանախշերից:

ՏԱԽՏԱԿՆԵՐ

ՔԱՐՏԵԶ 1



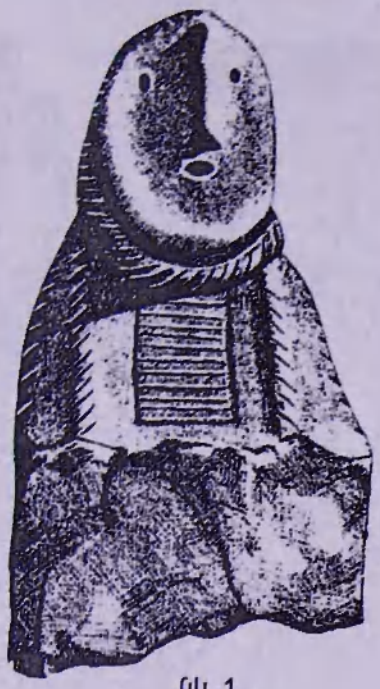
Հեղինակ՝ Ա.ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

Բարտեզագիր՝ Հ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ

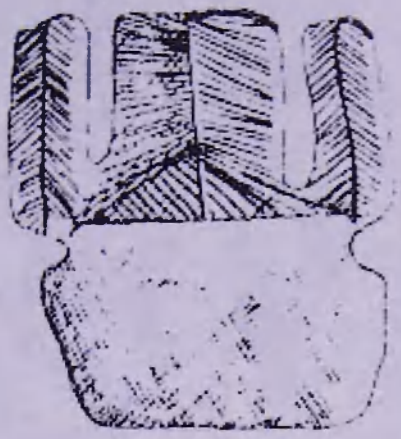
ՔԱՐՏԵԶ II

Ս Ե Վ Ա Ծ Ո Վ
Սևծով
Օրդու
Ամասիա
Նիկսար
Տրապիզոն
Կոմոտյլյանե
Շապին Գարահիսար
Երզրում
Սեբաստիա
(Սերաստիա)
Նրօնկա
Անկ
Կեսարիա
Հաճըն
Ջեյհան
Մարաշ
Սիս
Ադիյաման
Պուրբեյբր
(Ասի-գ)
Տիգրիս
Ալեպ
Այնթար
Ուռհա
(Եդեսիա)
Ալեքսանդրետ
Միջերկրական ծովը
Պայմանական նշանները տես I թերթում

Տախտակ I



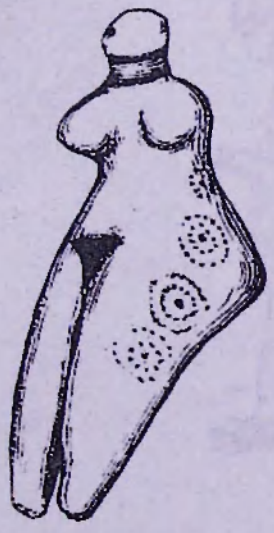
Նկ. 1



Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4



Նկ. 5

Տախտակ II

Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

Տախտակ III

Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3

Տախտակ IV

Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

Նկ. 5

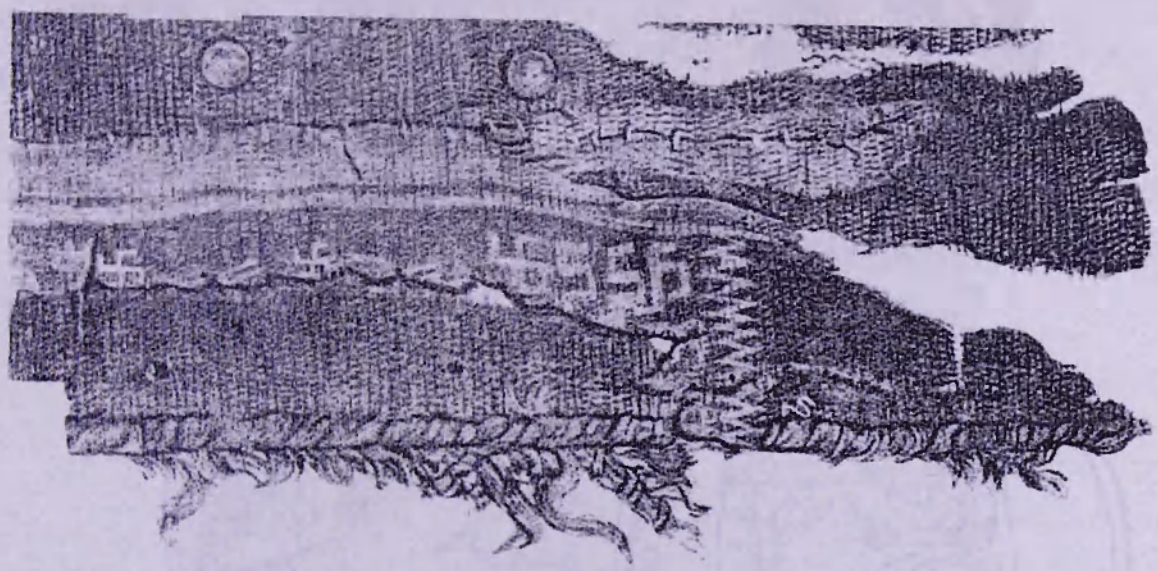
Նկ. 6

Նկ. 7

Տախտակ V

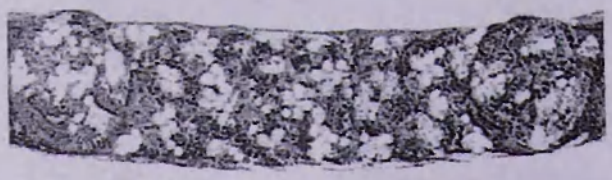
Նկ. 1

Նկ. 2

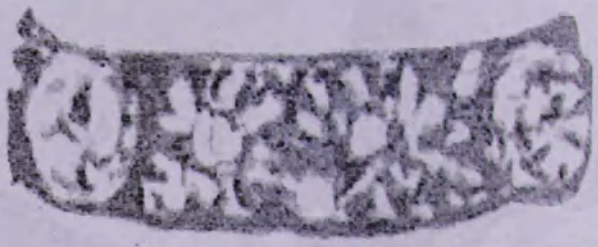


Նկ. 3

Տախտակ VI



Նկ. 1



Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

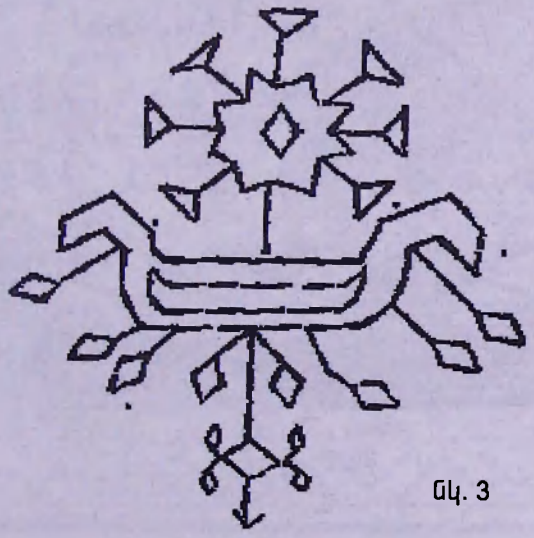
Նկ. 5

Նկ. 6

Տախտակ VII

Նկ. 1

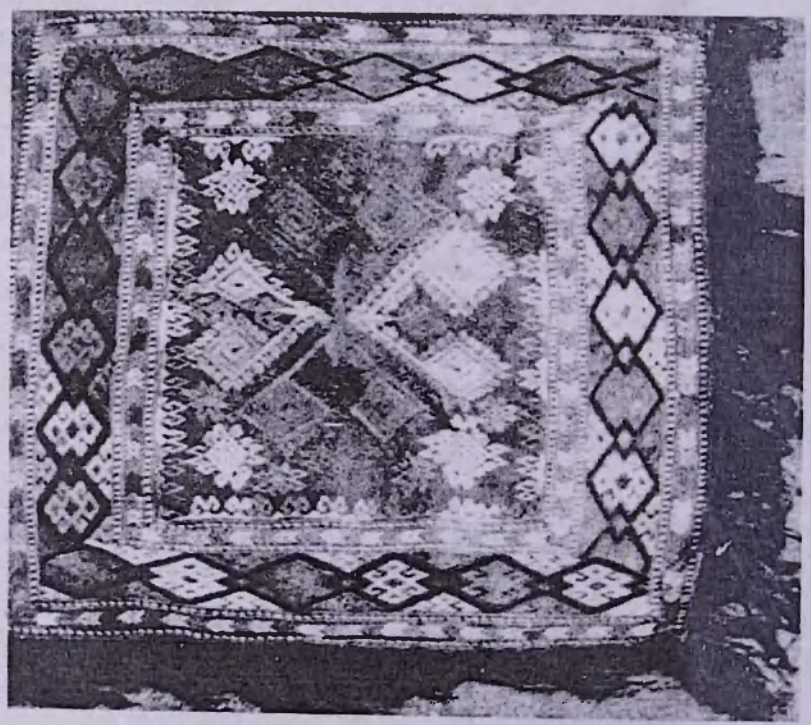
Նկ. 2



Նկ. 3

Տախտակ VIII

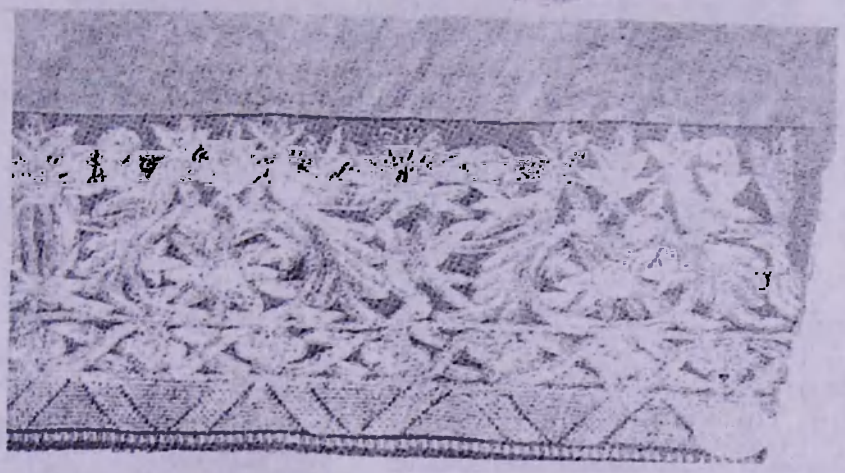
Նկ. 1



Նկ. 2

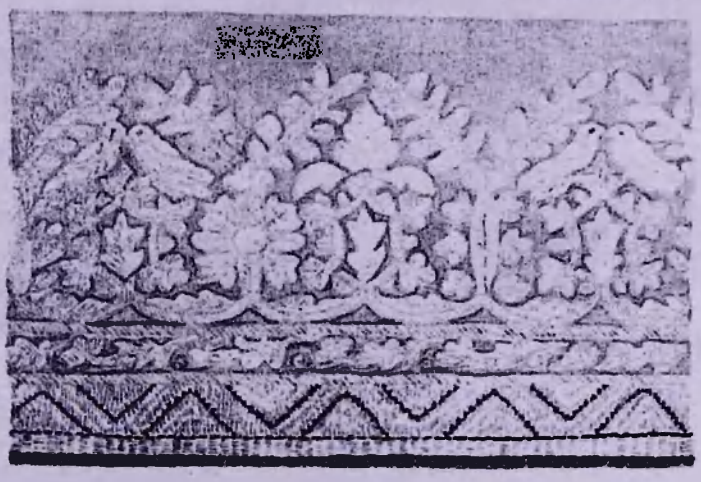
Տախտակ IX

Նկ. 1



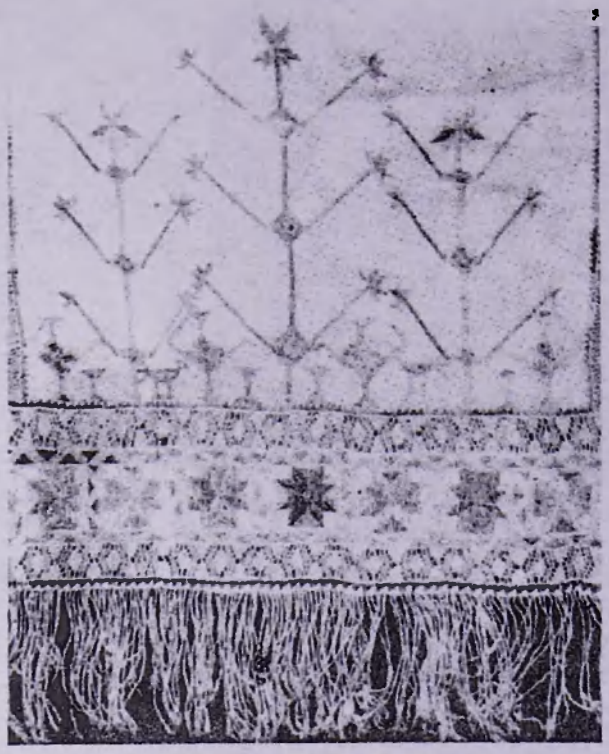
Նկ. 2

Նկ. 3

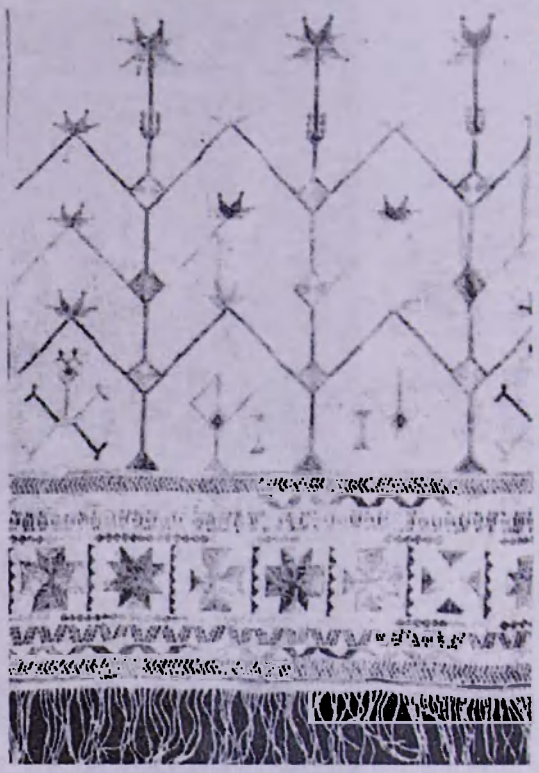


Նկ. 4

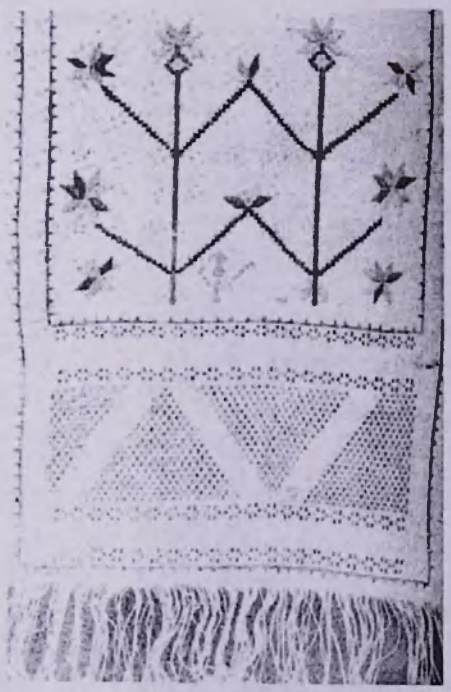
Տախտակ X



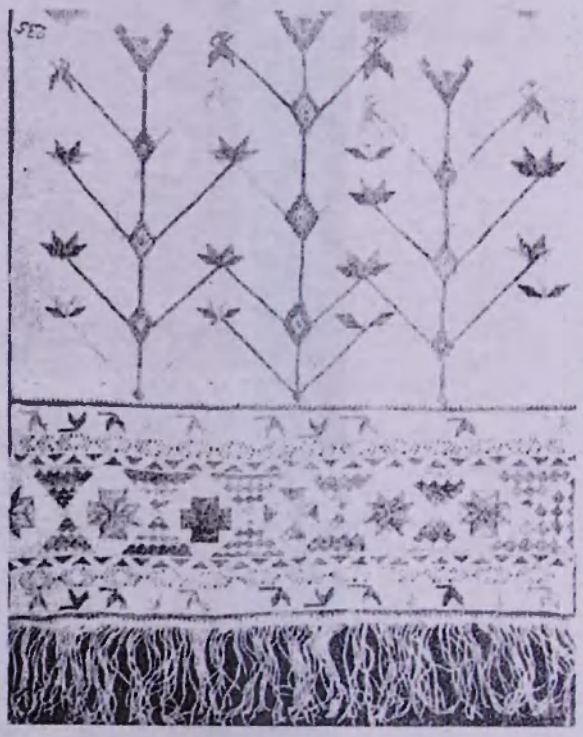
Նկ. 1



Նկ. 2

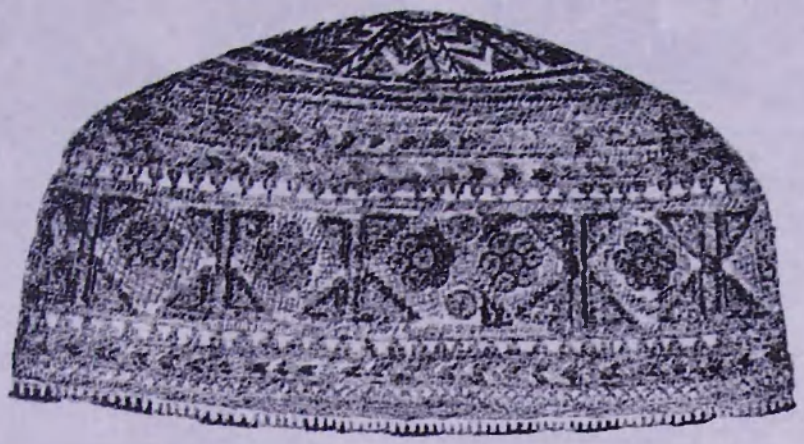


Նկ. 3

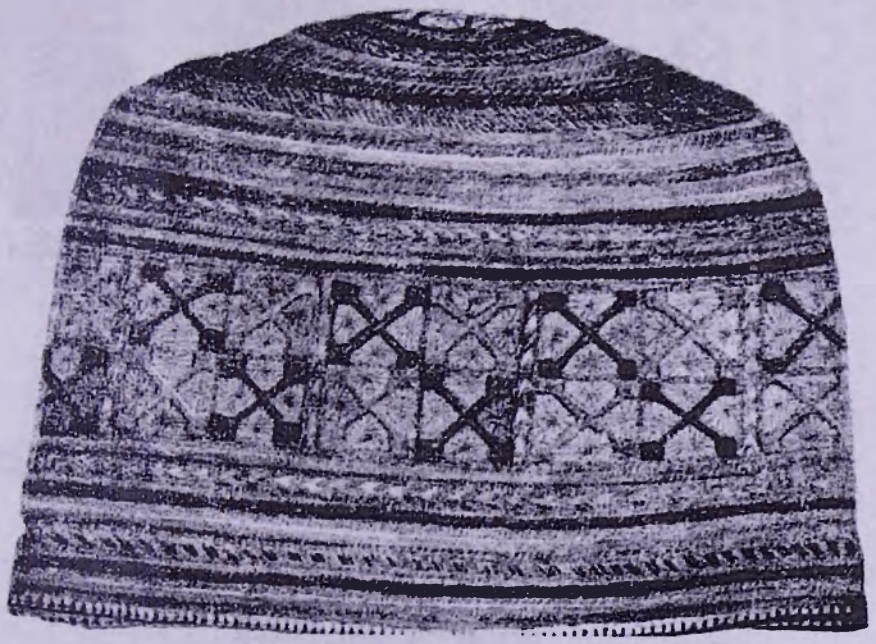


Նկ. 4

Տախտակ XI



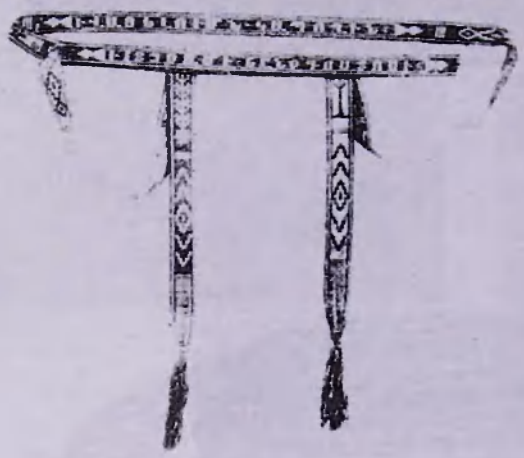
Նկ. 1



Նկ. 2

Տախտակ XII

Նկ. 1



Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

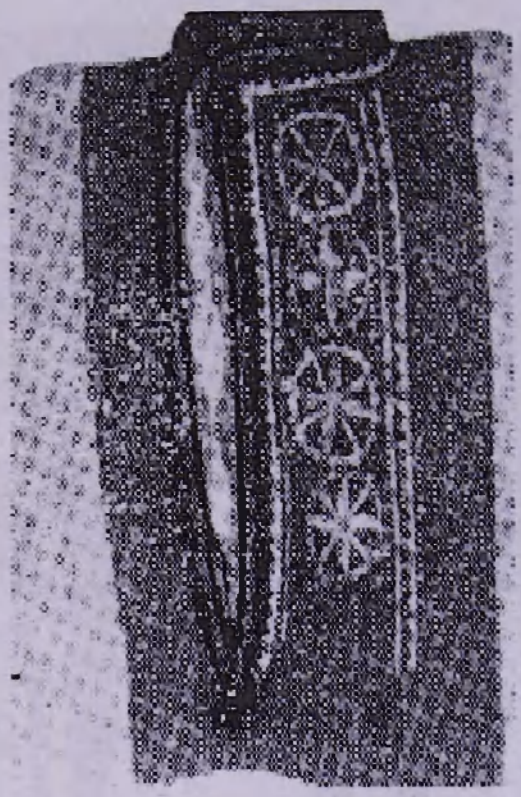
Նկ. 5

Տախտակ XIII

Նկ. 1

Նկ. 2

Տախտակ XIV



Նկ. 1

Նկ. 2

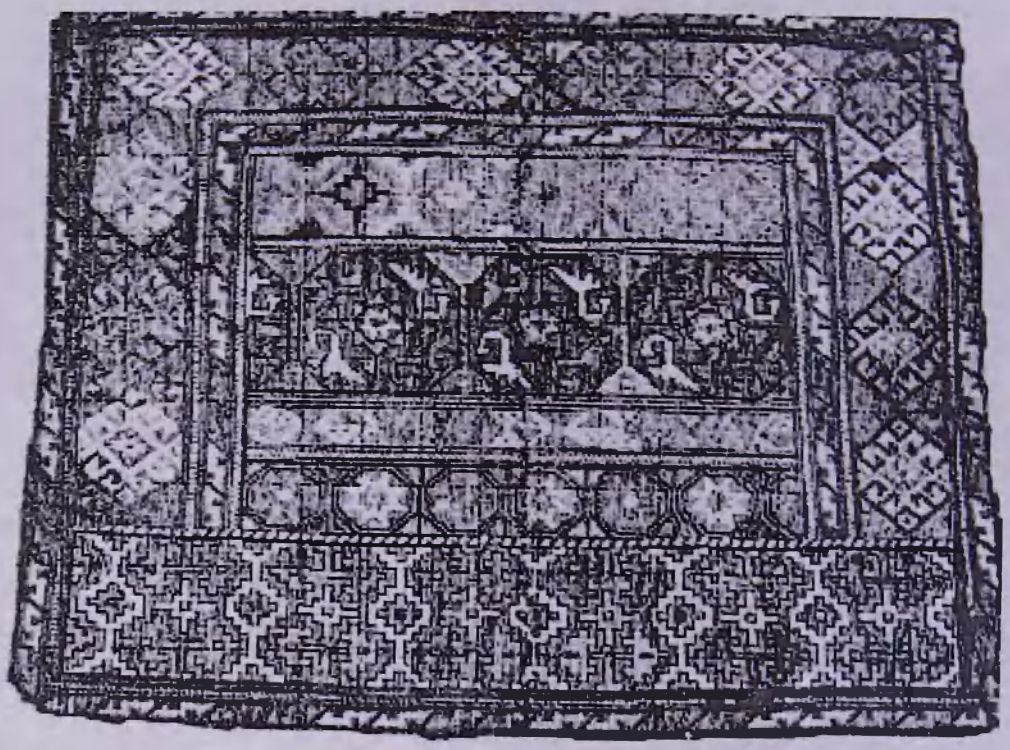
Տախտակ XV

Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3

Տախտակ XVI



Նկ. 1

Նկ. 2

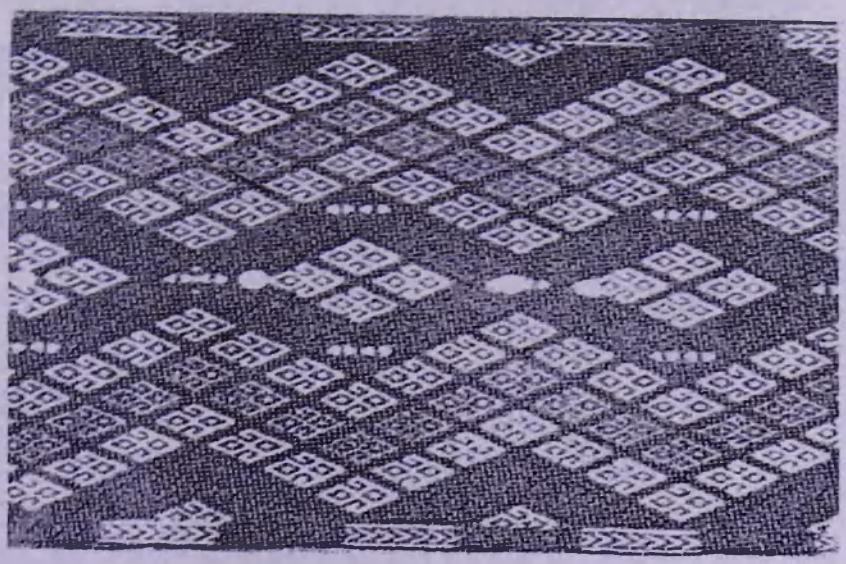
Տախտակ XVII

Նկ. 1

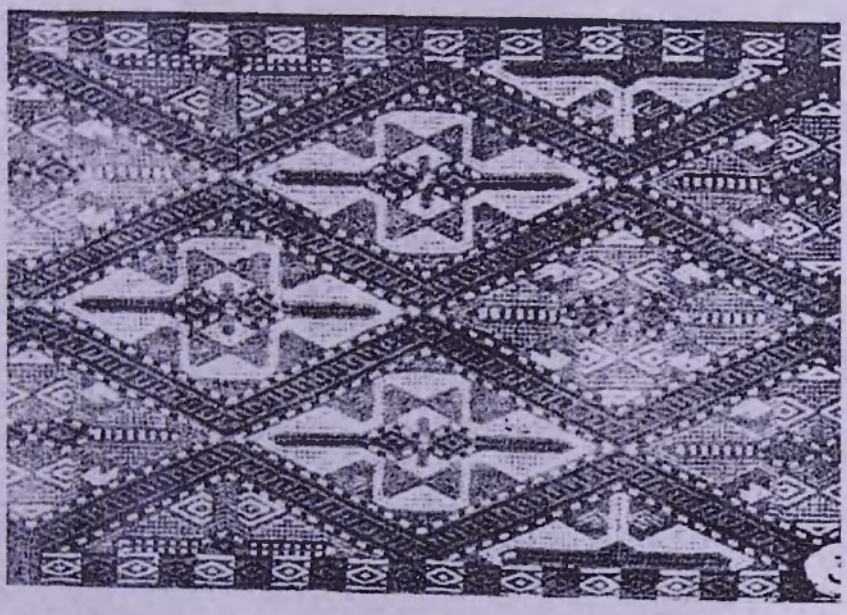
Նկ. 2

Տախտակ XVIII

Տախտակ XIX



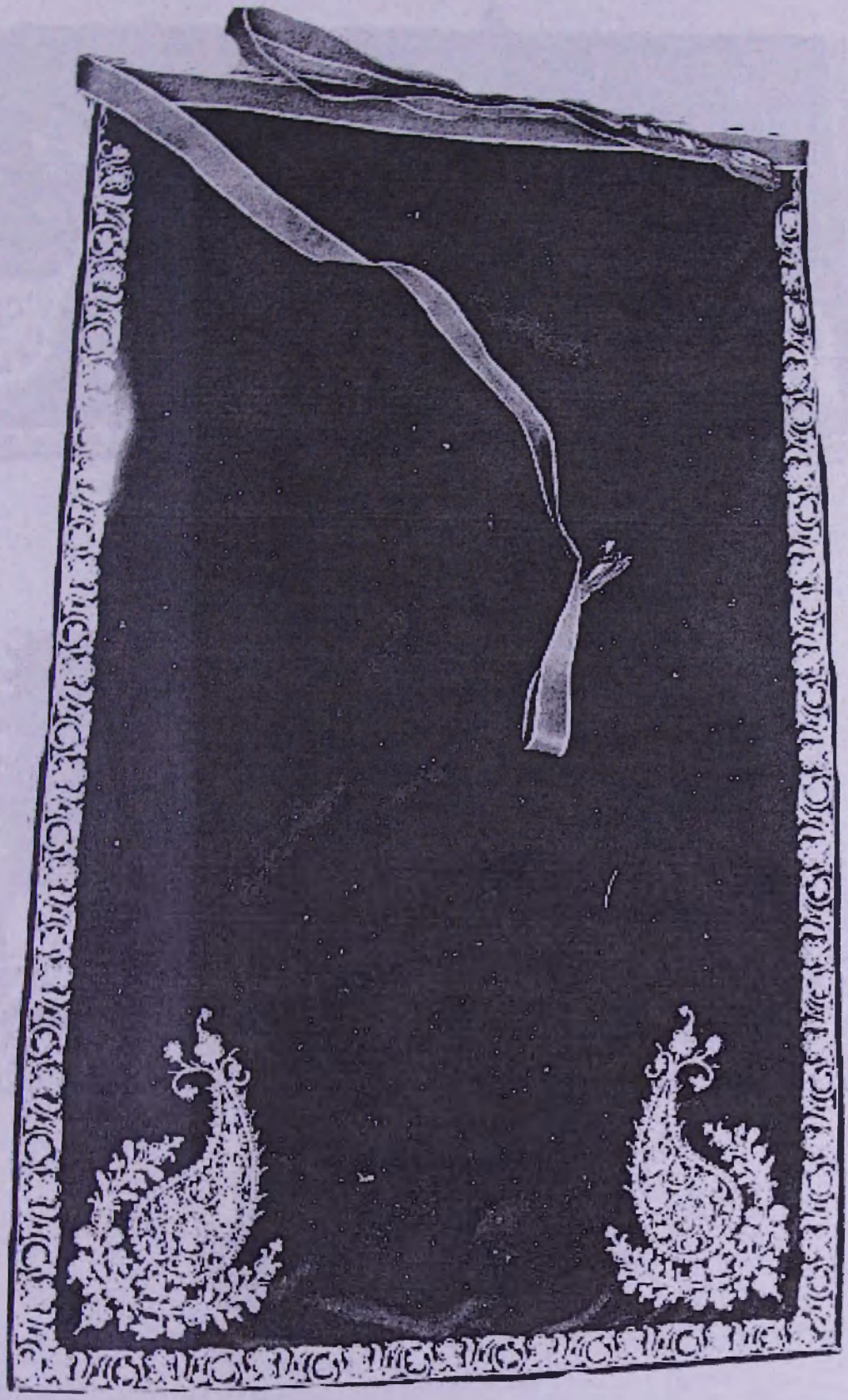
Նկ. 1



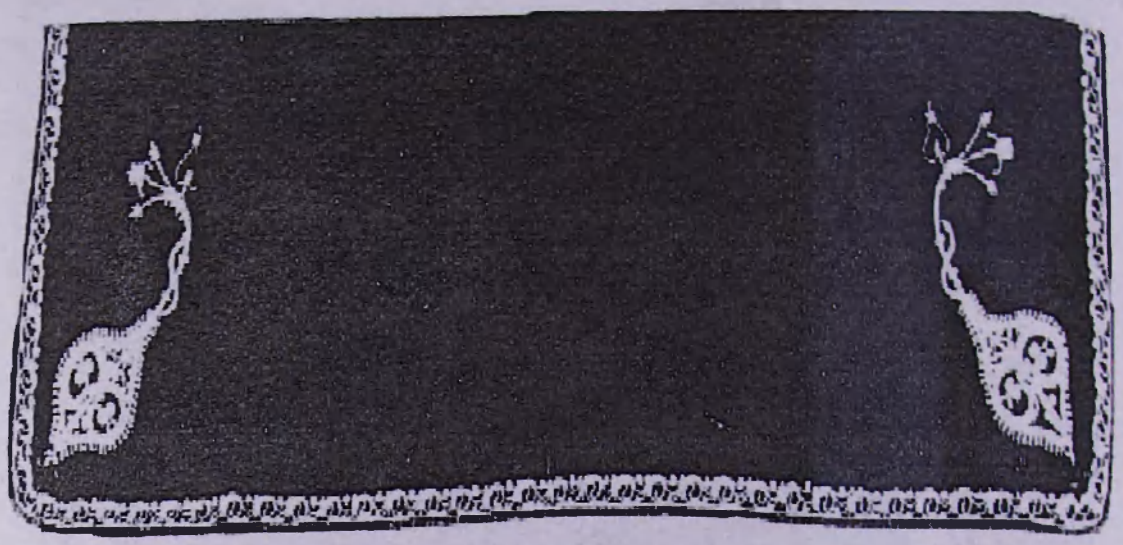
Նկ. 2

Տախտակ XX

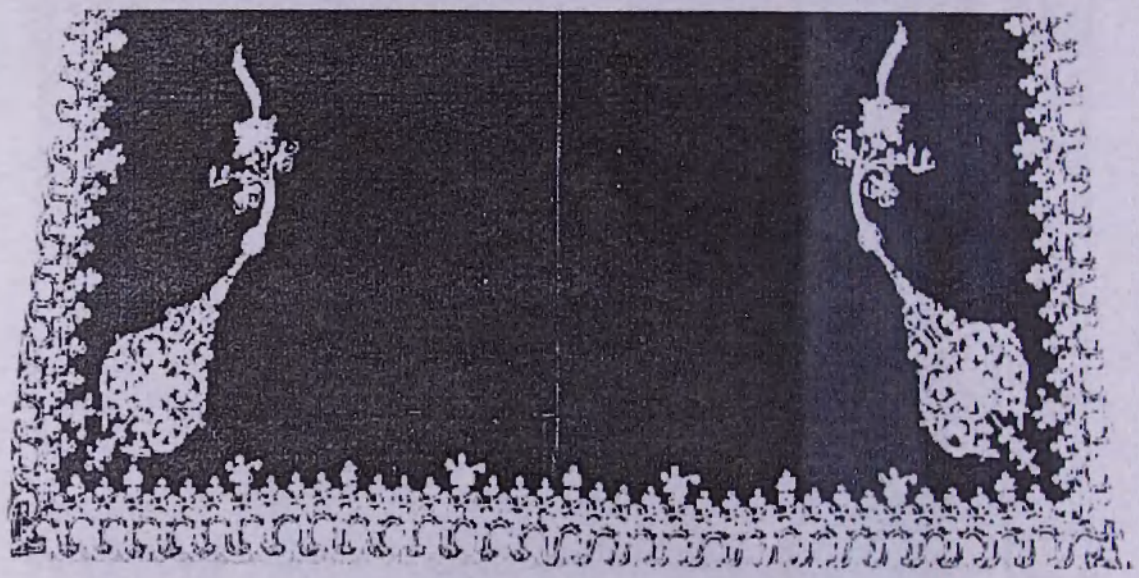
Տախտակ XXI



Տախտակ XXII



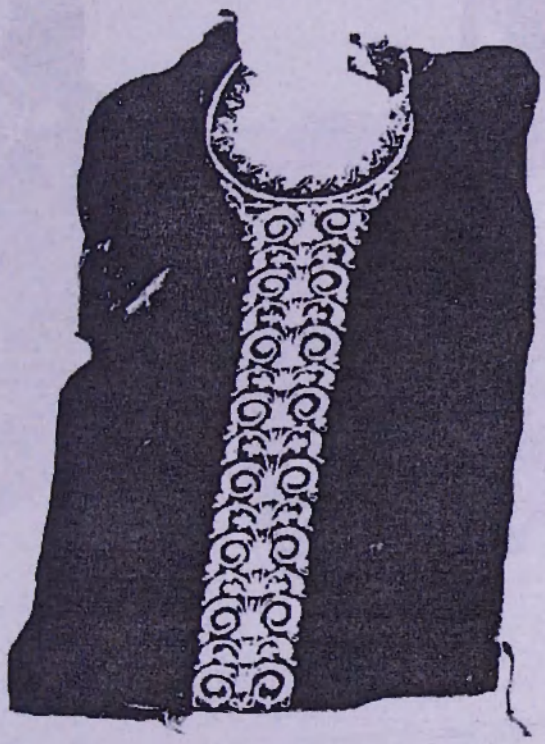
Նկ. 1



Նկ. 2

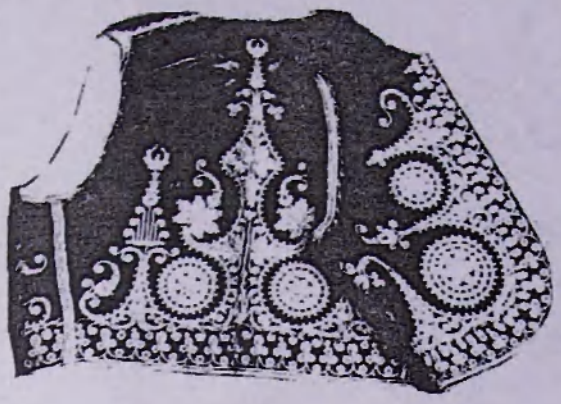
Տախտակ XXIII

Նկ. 1



Նկ. 2

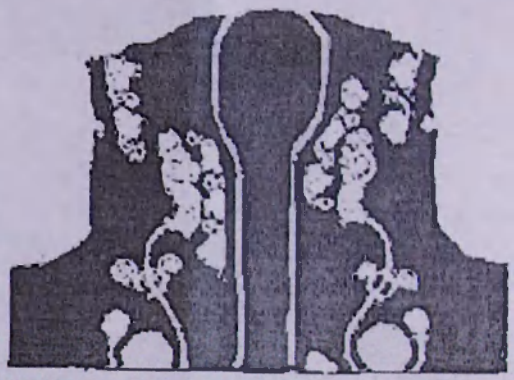
Տախտակ XXIV



Նկ. 1

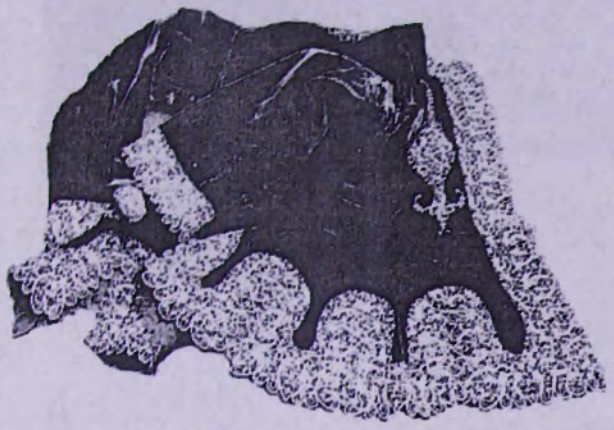
Նկ. 2

Նկ. 3



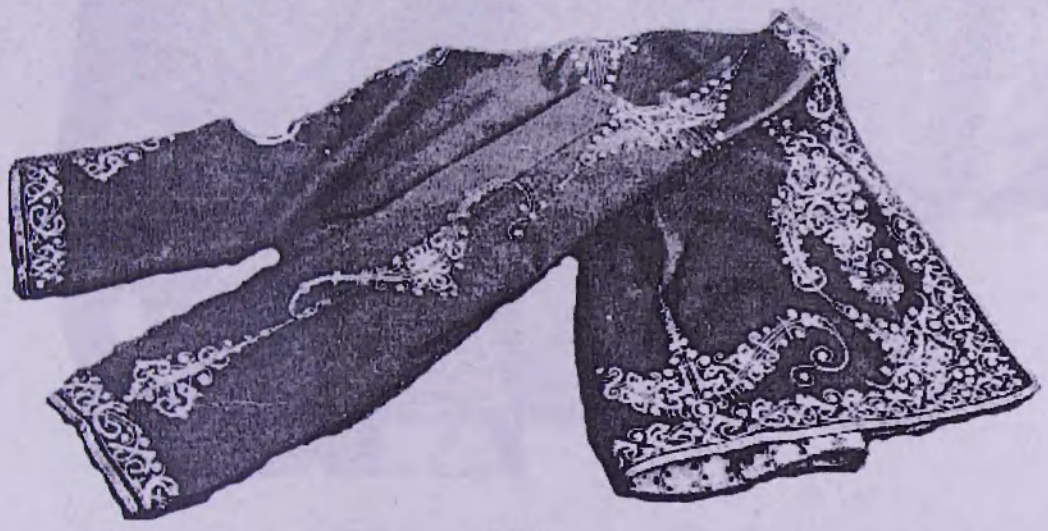
Նկ. 4

Տախտակ XXV



Նկ. 1

Նկ. 2



Նկ. 3

Տախտակ XXVI

Նկ. 1

Նկ. 2

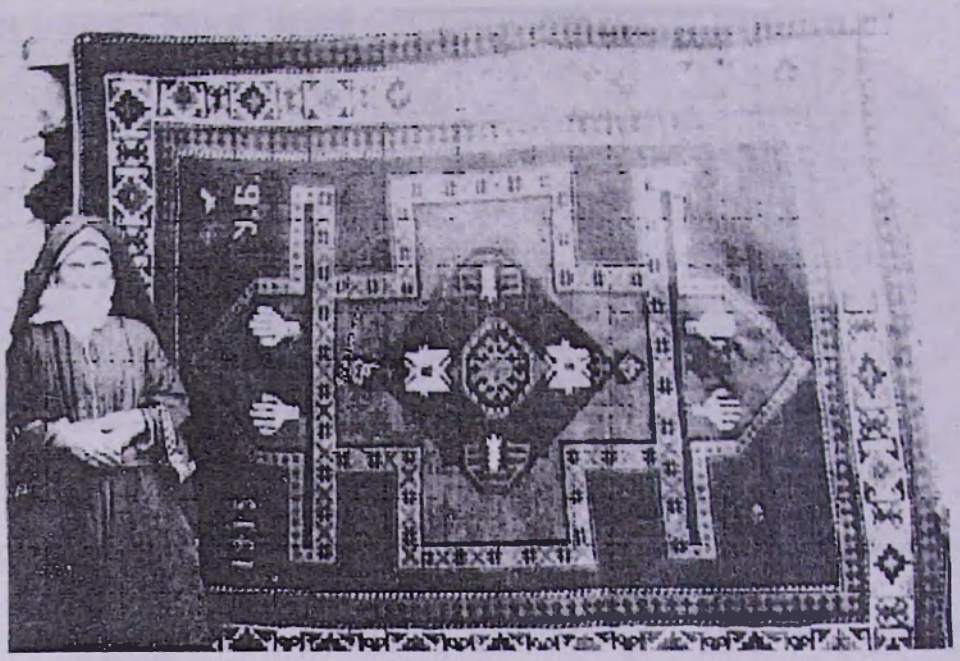
Նկ. 3

Տախտակ XVII

Նկ. 1

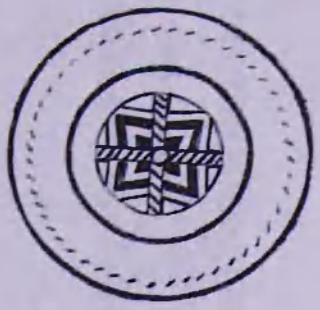
Նկ. 2

Տախտակ XXVIII



Տախտակ XXIX

Նկ. 1



Նկ. 2

Նկ. 3

Նկ. 4

Նկ.5

Նկ.6

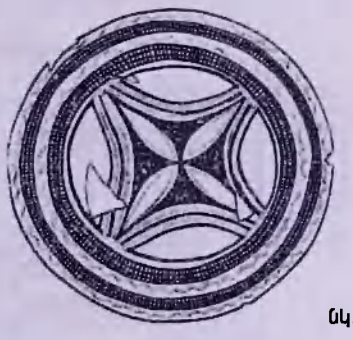
Նկ.7

Նկ.8

Նկ.9

Նկ.10

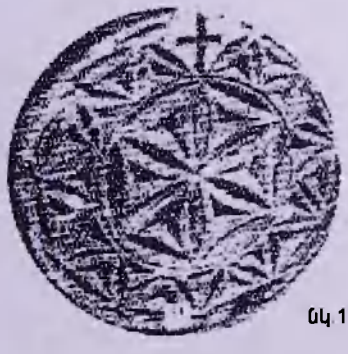
Նկ.11



Նկ.12

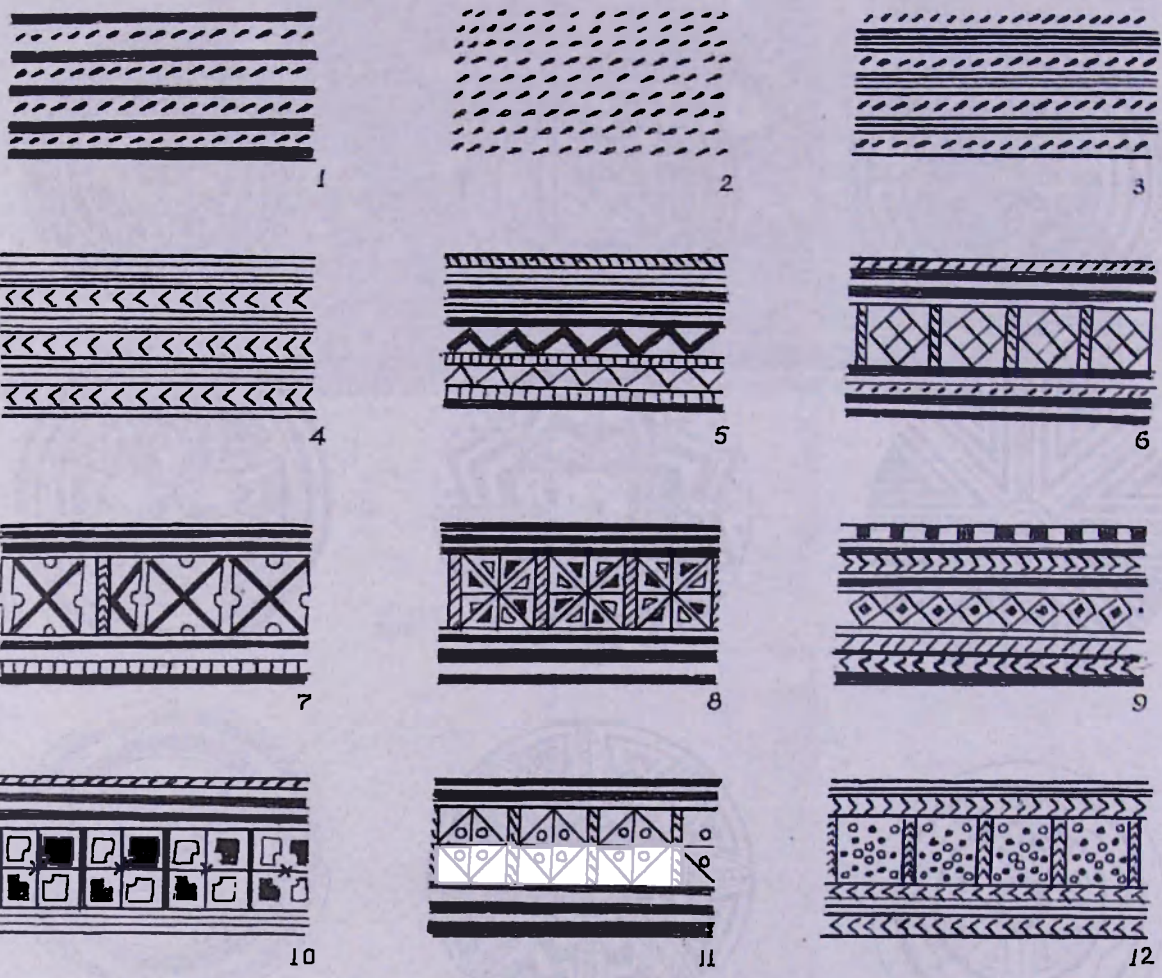
Նկ.13

Նկ.14



Նկ.15

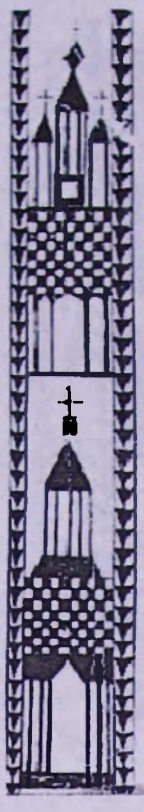
Տախտակ XXX



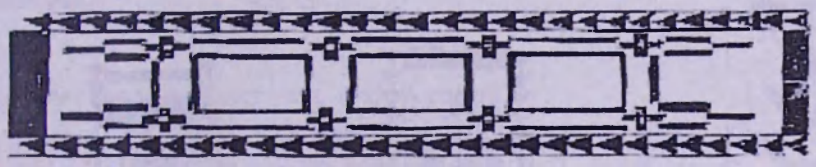
Տախտակ XXXI

Նկ. 1

Նկ. 2

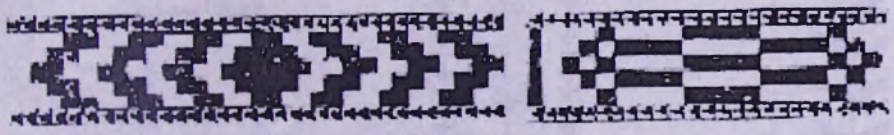


Նկ. 3

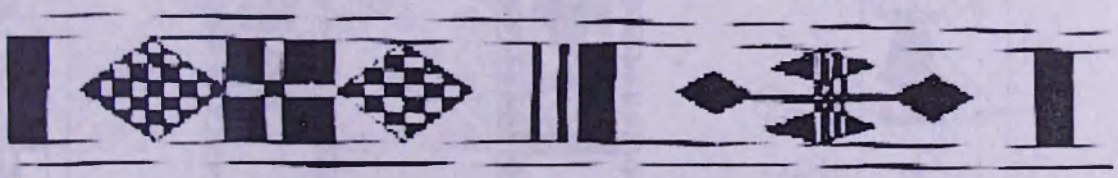


Նկ. 4

Նկ. 5



Նկ. 6

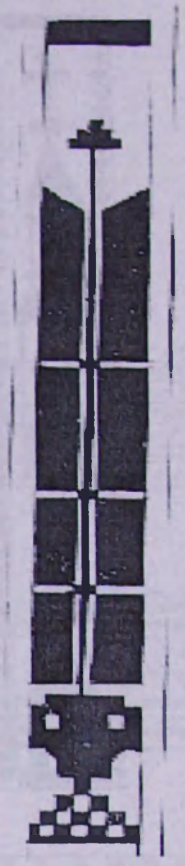


Նկ. 7

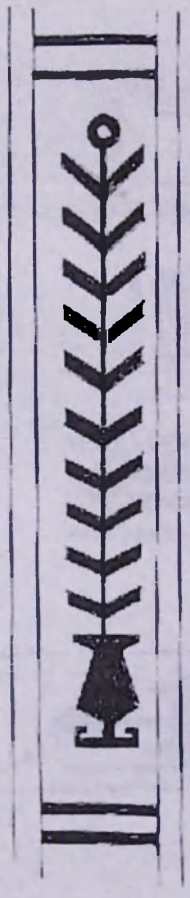
Տախտակ XXXII

Նկ. 1

Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4

Նկ. 5

Նկ. 6

Նկ. 7

Տախտակ XXXIII

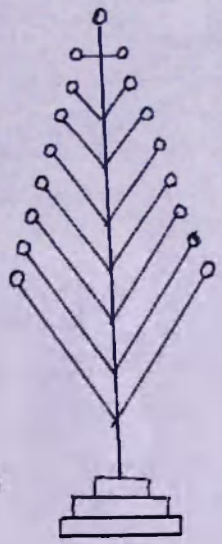
Նկ. 1

Նկ. 2

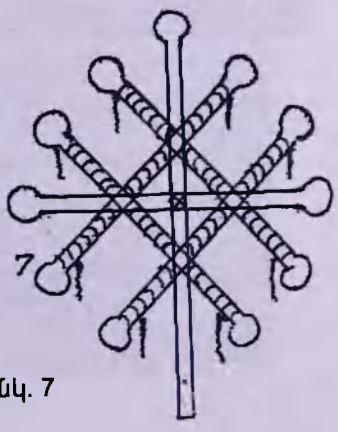
Նկ. 3

Նկ. 4

Նկ. 5

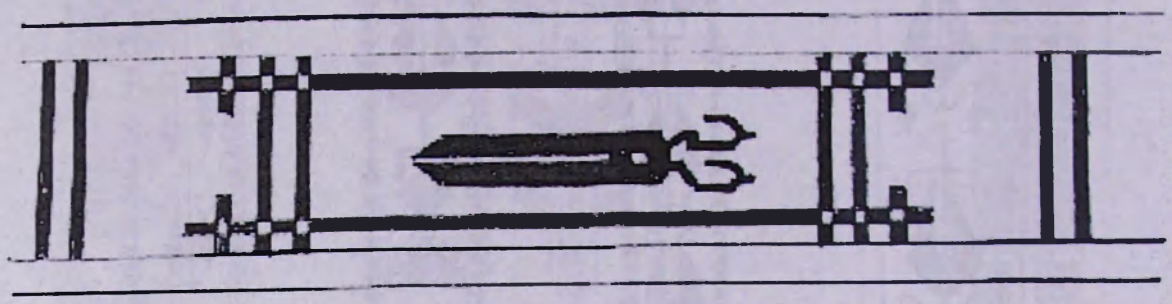


Նկ.6



Նկ. 7

Տախտակ XXXIV

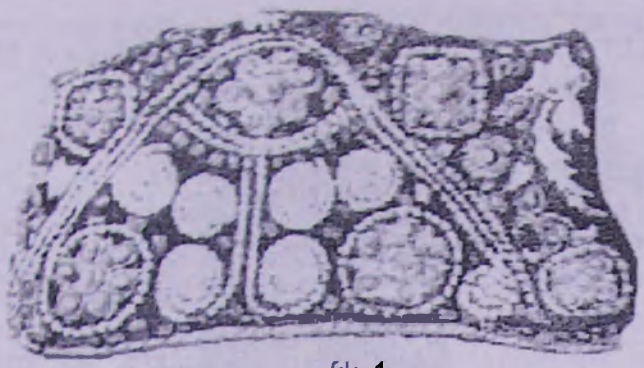


Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3

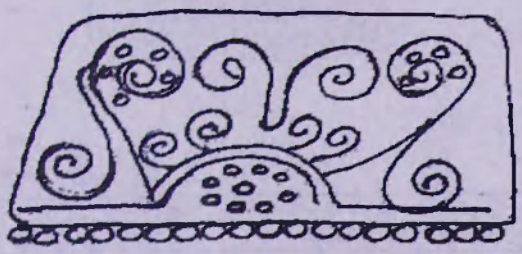
Տախտակ XXXV



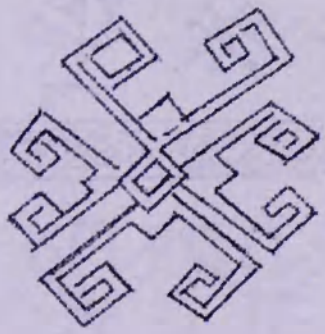
Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 3



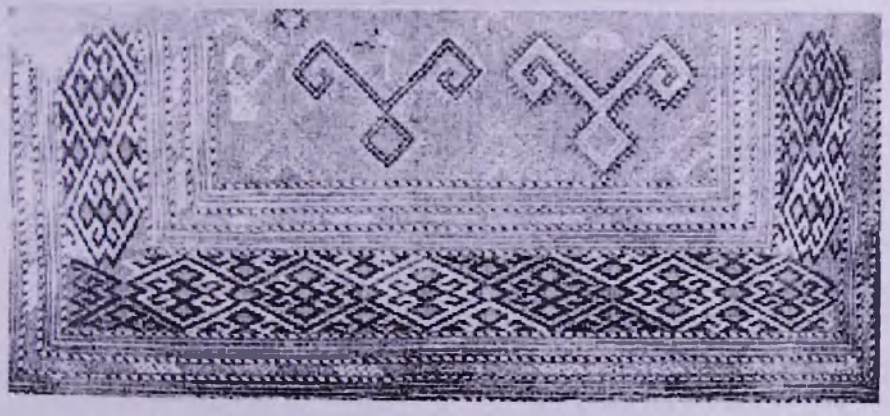
Նկ. 4



Նկ. 5

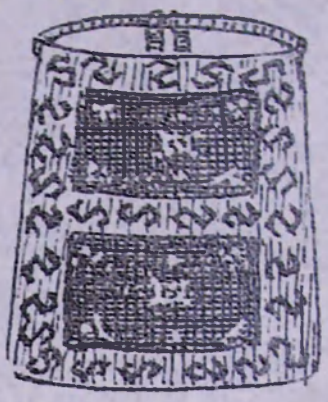
Նկ. 6

Նկ. 7

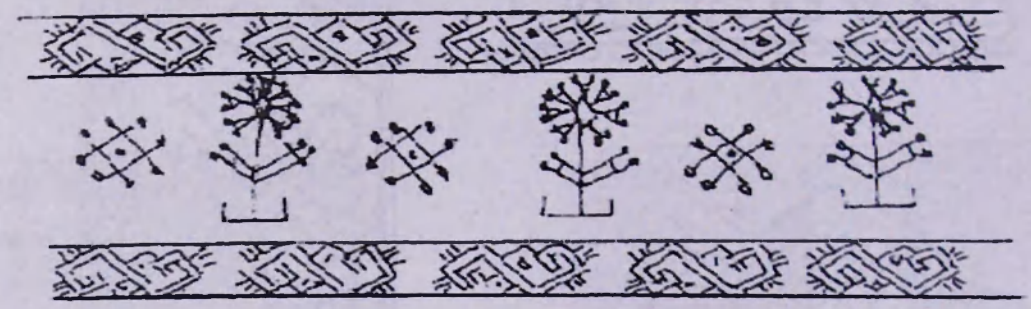


Տախտակ XXXVI

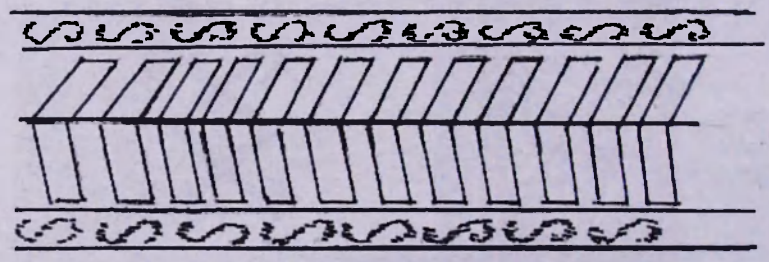
Նկ. 1



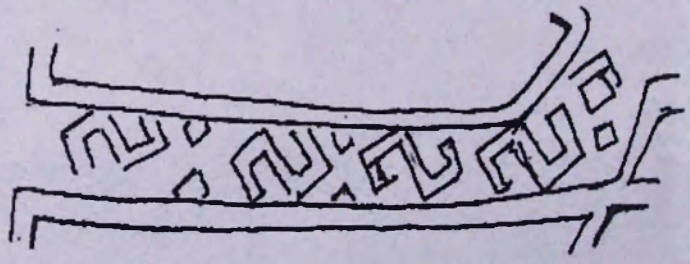
Նկ. 2



Նկ. 3

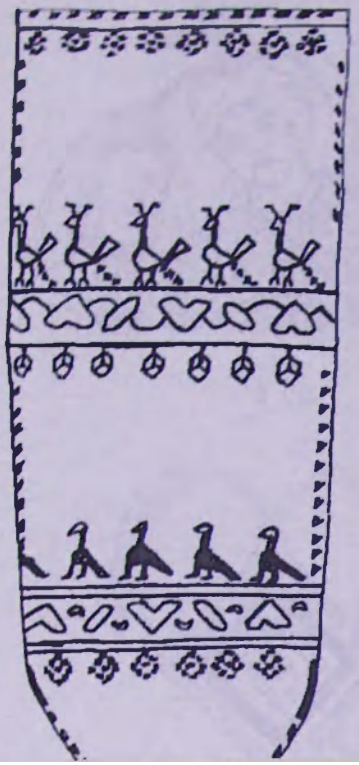


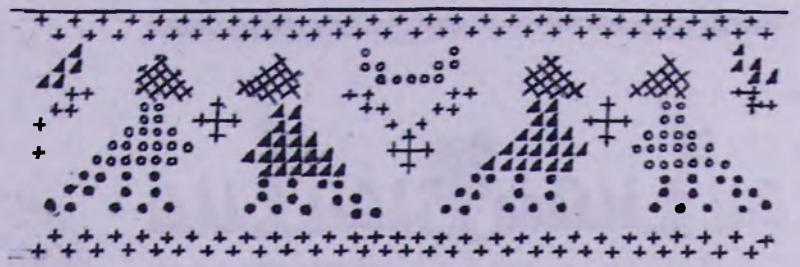
Նկ. 4



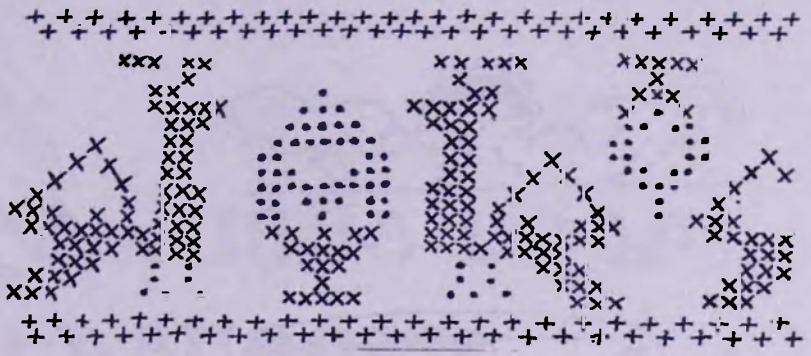
Նկ. 5

Տախտակ XXXVII



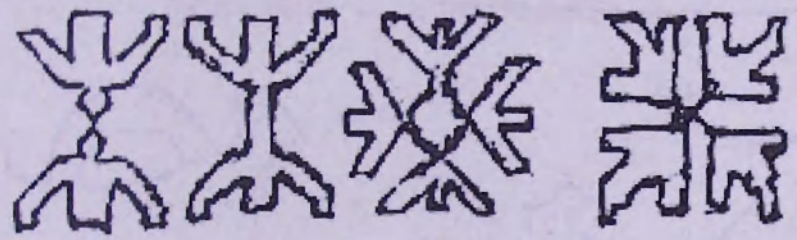


Նկ. 2

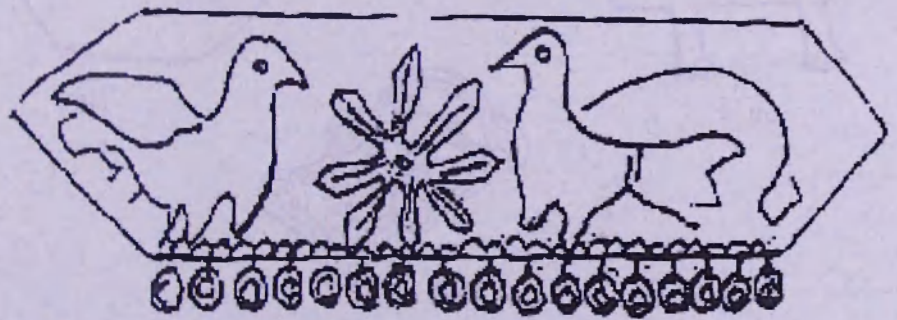


Նկ. 1

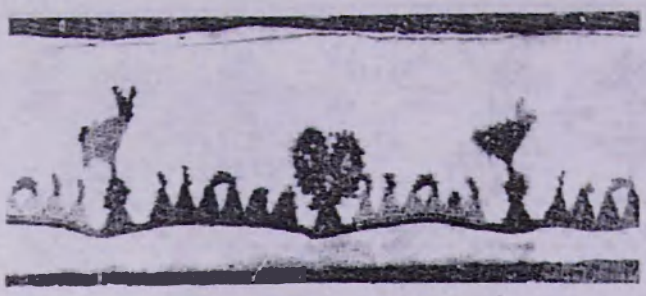
Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



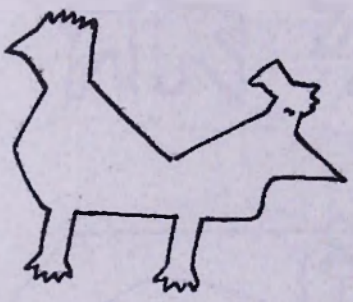
Նկ. 1

Նկ. 5

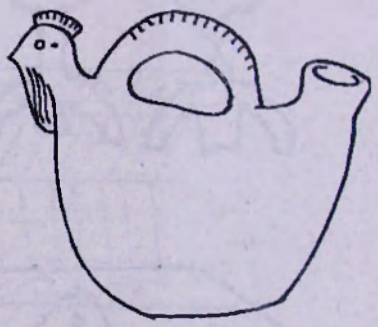
Նկ. 2

Նկ. 6

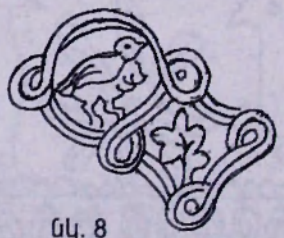
Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 7



Նկ. 8

ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՏՈՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

(ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

Խմբագիր՝ Լ. Արրահամյան

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Տոնական համակարգերի ձևավորումը և զարգացումը. որպես օրինաչափություն. միշտ էլ տեղի է ունենում սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, էթնոմշակութային և կրոնական գործընթացների փոխագդեցությունների համատեքստում:

Արտացոլելով հասարակության մեջ կատարվող այդ գործընթացները. տոնածիսական համակարգը կատարում է էթնիկ ավանդույթների կողմնորոշման. հասարակական հարաբերությունների կարգավորման. անհատի հոգեբանական պահանջների բավարարման և այլ կարևորագույն գործառույթներ: Այդ իսկ պատճառով. արդի տոնական համակարգի ձևավորման և փոփոխման գործընթացների ու մեխանիզմների. ինչպես նաև հասարակական ու ընտանեկան կյանքում դրանց գործառութային նշանակության բացահայտումը ոչ միայն տեսական. այլև կիրառական առումով հրատապ հիմնախնդիր է: Այն կարևոր դեր է կատարում անցումային տնտեսություն ունեցող երկրների սոցիալական հարաբերությունների կարգավորման գործում:

Այս կարևորագույն հիմնախնդրի լուծումը պահանջում է հատուկ ուշադրություն դարձնել եվրոպական պետություններում կատարվող էթնոմշակութային գործընթացներին: Իսկ Հայաստանը որպես ուսումնասիրության օբյեկտ. առանձնահատուկ տեղ է գրավում. որը պայմանավորված է հանրապետության բնակչության մոնոէթնիկ կառուցվածքով. ինչպես նաև վերջին հարյուրամյակում պետության գարգացման յուրատեսակ փորձով.

Գրքի գիտական նորույթն այն է. որ այստեղ հայոց տոնական համակարգը. որպես էթնոսոցիոլոգիական հետագոտության օբյեկտ. ուսումնասիրվում է առաջին անգամ:

Տոների վերաբերյալ էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը պայմանավորված է հետևյալ գործոններով.

Առաջին. 1980-ական թթ. վերջը և 1990-ական թթ. սկիգբը հայ էթնոսի կյանքում նշանավորվեց սոցիալ-տնտեսական. քաղաքական և մշակութային խոշոր տեղաշարժերով. որոնք արտացոլում գտան նաև տոնական համակարգում: Սույն հետազոտությամբ փորձ է արվում հանգամանալից կերպով ներկայացնելու հայոց տոնական համակարգում կատարված փոփոխություններն անցումային ժամանակաշրջանում և. մասնավորապես. այդ գործընթացը պայմանավորող գործոնների ողջ համալիրը. որն արժեքավոր է նաև որոշակի պատմական օրինաչափությունների պարգաբանման տեսանկյունից:

Երկրորդ. Ներկա պայմաններում. երբ դեռևս վերջնականորեն չի ձևավորվել Հայաստանի Հանրապետության պետական տոնացույցը. առավել ևս մեծանում է հայոց տոնական համակարգի ուսումնասիրության նշանակությունը. քանի որ այն այդ տոների արդյիական վերլուծության. դրանց վերարժեքավորման գիտականորեն հիմնավորված փաստաթուղթ է. բնականաբար առաջարկությունների կոնկրետ ծրագրով:

Երրորդ. Արտացոլելով տոնական համակարգի կենցաղավարման առանձնահատկություններն անցումային ժամանակաշրջանում, այս հետագոտությունը հնարավորություն է տալիս կանխորոշելու այդ համակարգի գարգացման հիմնական ուղղությունները:

Չորրորդ. Տոնը միաժամանակ յուրատեսակ էթնոս ցուցիչ է, որն առնչվելով տվյալ էթնոսի ծագման և գարգացման որոշակի հիմնախնդիրների հետ. արտացոլում է նրա կենցաղամշակութային ինքնատիպությունը. այն էլ ոչ միայն գուտ ազգայինը. այլև պատմա-

կան որոշակի ժամանակահատվածում՝ մշակութային կապերի և շփումների հետևանքով առաջացած փոխազդեցությունները: Բնականաբար. մշակութային այս տարրի ուսումնասիրությունն անհրաժեշտ է նաև միջէթնիկ փոխհարաբերությունների պարզաբանման և կարգավորման առումով:

Հետազոտության գլխավոր նպատակը հայոց տոնական համակարգի գարգացման. դրա կենցաղավարման հիմնական ոլորտների ու գործոնների ուսումնասիրությունն է: Այս կապակցությամբ փորձ է արվում լուծելու երեք գլխավոր խնդիր.

Առաջին ուսումնասիրել հայոց տոնական համակարգի գարգացման բնույթն ու էվոլյուցիան վերջին հայրյուրամյակում: Ընդ որում. այդ ժամանակաշրջանն ընդգրկում է չորս հիմնական փուլ. Ա. XIX դ. կեսեր – XX դ. սկիգբ. Բ. Հայաստանի Առաջին Հանրապետություն (1918-1920 թթ.), Գ. Հայաստանի Երկրորդ կամ Խորհրդային Հանրապետություն (1920-1990 թթ.), Դ. Հայաստանի Երրորդ Հանրապետություն (1991թ.-...): Դրանք միմյանցից տարբերվում են քաղաքական և տնտեսական համակարգերով: էթնոմշակութային կապերի ուղղվածությամբ, կրոնի ու, ընդհանրապես, ավանդույթի նկատմամբ վերաբերմունքով և որակական այլ հատկանիշներով:

Երկրորդ խնդիրը պայմանավորված է ժամանակակից հասարակական կյանքում տոնական համակարգի գործառույթների բացահայտման անհրաժեշտությամբ, ուստի խնդիր է դրվում ուսումնասիրել տոների տարածվածության ոլորտները ու դրանց տիպաբանական առանձնահատկությունները:

Երրորդ խնդիրը վերաբերում է տոնական համակարգի կենցաղավարումը պայմանավորող հիմնական գործոններին, որոնք հասարակության գարգացման տարրեր փուլերում բազմատեսակ են. ինչպես ազդեցության չափով (կոնֆիգուրացիայով), այնպես էլ փոխկապակցվածությամբ: Ահա ինչու, կարևոր խնդիր է բացահայտել տվյալ համակարգի այս կամ այն բաղադրամասի վրա ազդող կոնկրետ գործոնները. միաժամանակ ցույց տալով դրանց հարաբերության բնույթը:

Յուրաքանչյուր տոն իրենից ներկայացնում է մի յուրահատուկ միկրոհամակարգ. ուր այս կամ այն չափով առկա են կենցաղի և մշակույթի գրեթե բոլոր տարրերը՝ բնակավայր. բնակարան. ագգակցական. դրացիական. ընտանեկան հարաբերություններ. նախնիների հիշատակ. ամուսնական ծիսաշար. երաժշտական ստեղծագործություններ. խաղեր. ուտեստ, տնտեսական գործունեության ավանդական փուլեր՝ այդ աշխատանքների հաջողություններն ապահովող ծեսերով ու սովորություններով և այլն: Վերը նշված տարրերի նույնիսկ այս ոչ ամբողջական ցանկը վկայում է այն մասին, թե կենցաղամշակութային ինչպիսի բագում շերտեր են պարունակում տոները: Բնականաբար. հարուստ է նաև հատուկ տեսանկյուններով մշակութային այս ֆենոմենը ուսումնասիրող գիտությունների տեսականին. օրինակ. տոների և ծեսերի հետ առնչվող առանձին հիմնահարցեր են շոշափում և ագգագրությունը, և բանագիտությունը, և կրոնագիտությունը, և մշակութաբանությունը, և սոցիոլոգիան, և տոմարագիտությունը, և զեղագիտությունը և այլն:

Օգտագործված աղբյուրները բաժանվում են հետևյալ հիմնական խմբերի՝ էթնոսոցիոլոգիական և ագգագրական հետագոտություններ. արխիվային փաստաթղթեր ու մամուլ:

Հայագիտության մեջ տոներն ավանդաբար ուսումնասիրվել են ագգագրական և բանագիտական տեսանկյուններով: Այս առումով մեծ լումա են ներդրել Գ. Խալաթյանը [105] և Ստ. Լիսիցյանն [102] իրենց կագմած ագգագրական հարցարաններով: Ի դեպ, այդ հարցարանների կիրառումը հարցադրումների իրենց ողջ համալիրով կարելի է համարել տոների (ինչպես նաև կենցադի ու մշակույթի մյուս բոլոր տարրերի) համակարգված ու նույնիսկ քանակական և որակական ուսումնասիրությունների նախափորձ:

Գրքում օգտագործվել են XIX դարաշրջանի վերջերին և XX դարասկզբին ագգագրագետների ու բանագետների կողմից տոների

վերաբերյալ գրանցված տվյալները[1]. ինչպես նաև ամենատարբեր հիմնահարցերի հետ առնչվող առանձին հեղինակների ուսումնասիրություններ,[2] որոնցում արձանագրված են տոնական համակարգերում նշմարվող գործընթացների հիմնական ուղղությունները:

Որոշակի արժեք է ներկայացնում օգտագործված մամուլի նյութը Հայաստանի երեք հանրապետությունների տոնական համակարգերի վերաբերյալ: Բավական կարևորվում է Հայաստանի Առաջին Հանրապետության տոնական համակարգը ներկայացնող մամուլի նյութը [78; 334]. որն ամբողջական պատկերացում է տալիս այդ ժամանակաշրջանում կենցաղավարած տոների վերաբերյալ: Այս առումով շատ ուշագրավ է, հատկապես, Հայոց խորհրդային (կամ՝ Երկրորդ Հանրապետության) տոնական համակարգին վերաբերող մամուլի նյութը. մասնավորապես նրա ձևավորման սկզբնական փուլում՝ 1920-1930-ական թթ. [18; 23; 106; 178]: Պետք է նշել, որ, նույնիսկ, այդ «հեղափոխական» ժամանակաշրջանում ավանդութային-կրոնական տոների դեմ «մարտնչող» տեսաբաններն անհրաժեշտ էին համարում հավատացյալների, ինչպես նաև կրոնական տոների սոցիոլոգիական ուսումնասիրությունը, որը նրանց անհրաժեշտ էր «հետամնաց». «ոչ գիտակից». «տատանվող». հետևաբար «վտանգավոր տարրերին» (կամ. ինչպես ընդունված էր ասել՝ «էլեմենտներին») նախ՝ հայտնաբերելու. ապա դաստիարակելու կամ պատժելու համար: Չնայած սոցիոլոգիական հետազոտությունները չանցկացվեցին. սակայն այդ կապակցությամբ պաշտոնական մամուլում եղած հարցադրումներն ու տեղեկությունները հնարավորություն են ընձեռում որոշակի պատկերացում կազմել տոների տարածման մասշտաբների, վիճակագրության և գործառութային բնութագրերի վերաբերյալ:

Ուսումնասիրված մամուլը վերաբերում է նաև Հայաստանի Երրորդ Հանրապետությանը և մասնակիորեն՝ սփյուռքին [140]:

Օգտագործվել են պետական պաշտոնական փաստաթղթեր (օրենքներ, դեկրետներ, որոշումներ, օրենքների նախագծեր և այլն), որոնք ընդունել են Հայաստանի Առաջին, Երկրորդ և Երրորդ հանրապետությունների պետական և արհմիութենական մարմինները: Տոներին վերաբերող արխիվային առանձին փաստաթղթեր առաջին անգամ են դրվում գիտական շրջանառության մեջ:

Այս փաստաթղթերն արժեքավոր են այն առումով, որ ոչ միայն ներկայացնում են պետականորեն հաստատված և, բնականաբար՝ իրավական ուժ ստացած տոնական համակարգերի ստույգ պատկերը, այլ նաև ընդհանուր պատկերացում են տալիս տոների նկատմամբ իշխանությունների դիրքորոշման մասին: Իսկ յուրաքանչյուր պետության ընդունած տոնական համակարգը դրա կայացման և դեմոկրատացման մակարդակի յուրօրինակ չափանիշ է:

Վերջին շրջանում հայագիտության մեջ տոների վերաբերյալ եղած սակավաթիվ աշխատությունները դարձյալ վերաբերում են անցյալին և ունեն առավելապես տեսական ուղղվածություն: Այս կապակցությամբ կարելի է առանձնացնել, մասնավորապես, Ա.Ա. Օդաբաշ-

---

[1] Այս առումով անգնահատելի ծառայություն է մատուցել Նրիսեոր Լալայանը [85-100], որը հանգամանալից ներկայացնելով Հայաստանի մի շարք գավառների տոնական համակարգերը, անդրադարձել է դրանց սոնչվող ծիսապաշտամունքային. սոմարազիտական. լեզվաբանական և այլ հիմնահարցերին:
Այդ ժամանակաշրջանի հայոց տոնական համակարգի վերաբերյալ արժեքավոր տեղեկություն հաղորդող հեղինակներից են նաև Հ. Մալխասյանը [177: 254-262], Հ. Մուրադյանը [214: 153-158], Ե. Շահազիզը [240: 5-44]. Քաջերունին [295: 114-146]. Ե. Պողոսյանը [255]. Ա. Ալպոյաճյանը [11-13]. Գ. Հալաջյանը [133] և ուրիշներ. որոնց գործերի աշխատասիրությունը. գրեթե ամբողջությամբ. ընդգրկում է սյատմական Հայաստանը և հայկական առանձին գաղթօջախներ:

[2] Իրևնց ուսումնասիրություններում. հենվելով հարուստ պատմական և ազգագրական աղբյուրների վրա. ավանդական տոնականս համակարգի հետ առնչվող ծիսապաշտամունքային. ժամանակագրական. տոմարագիտական. լեզվարանական. կրոնա-փիլիսոփայական. գեղագիտական կարևորագույն հիմնահարցեր են շոշափում Ղ. Ալիշանը [9-10]. Ա. Ամատունին [15]. Գիսակը [48]. Ա. Օրմանյանը [309-311]. Հ. Նազարյանցը [216]. Խ. Մամվելյանը [223-236]. Լ. Սիմոնյանը [268: 19 30]. Ն. Ադոնցը [3]. Գ. Ղափանցյանը [176]. Ա. Մնացականյանը [212]. Վ. Բդոյանը [37-42]. Ա. Մանուկյանը [185] և ուրիշներ:

յանի ուսումնասիրությունները[3]. ուր քննարկվում են նաև տոների հետ առնչվող սոցիալական կարևոր հիմնախնդիրներ:

Ուշադրության է արժանի նաև «Կենսապահովման մշակույթ և էթնոս» [349] աշխատությունը[4]. ուր ներկայացված է տոնական համակարգի առանձնահատկությունները պայմանավորող գործոնների որոշակի համալիր:

Հարկ է նշել նաև մշակութային այդ ֆենոմենի վերաբերյալ Լ. Աբրահամյանի դիտարկումները: Ճիշտ է, վերջիններս վերաբերում են նախնադարյան շրջանին [312-313], սակայն ուշագրավ այն գուգահեռներն են, որ հեղինակը փորձում է անցկացնել նախնադարյան ծեսի և 1988 թ. փետրվարին սկիզբ առած ղարաբաղյան շարժման միջև: Այսպես, նա «Քաոսը և կոսմոսը ժողովրդական ելույթների կառուցվածքում» [1: 14-21] խորագրով հոդվածում հանգամանորեն ներկայացրել է բոլոր այն հատկանիշները, որոնք ընդհանուր էին նախնադարյան տոնին (նախատոնին) և ղարաբաղյան շարժմանը: Մեզ համար արժեքավորն այստեղ ոչ այնքան այդ շարժման տիպաբանությունն է կամ այն որպես տոն ներկայացնելը, այլ այն ընդհանուր հատկանիշները, որոնք, ըստ էության, ներկայացնում են էթնոսի՝ իր արմատների հետ կապող կոդային համակարգը: Նախատոնի և ղարաբաղյան շարժման միջև այս օրինաչափությունների բացահայտման միջոցով Լ. Աբրահամյանը մեզ տալիս է նախնիների և նրա ստեղծած մշակույթի հետ էթնոսի ծագումնային կապի «ծածկագիրը»: Եվ որ ամենակարևորն է, հեղինակը, դրանով իսկ, ներկայացնում է այն երևույթի վերծանման բանալին, որը որակել ենք «ազգային գարթոնք» բնորոշմամբ: Իսկ վերջինս, որպես կարևորագույն գործոն, մեծ չափով պայմանավորեց 1990-ական թթ. հայոց տոնական համակարգում տեղի ունեցած տեղաշարժերը:

Հայագիտության մեջ միակ ուսումնասիրությունը, ուր շոշափվում են հայոց տոնական համակարգի հետ առնչվող էթնոսոցիոլոգիական հիմնահարցեր, դա «Երևանի բնակչությունը» [354] աշխատությունն է: Այստեղ կենցաղամշակութային առանձին տարրերի (ագգակցական, ղրացիական, հայրենակցական և ընկերային կապեր, լեզվական վարքագիծ, պրոֆեսիոնալ մշակույթ, հարսանիք, ընտանիք և այլն) հետ միասին, մասամբ ներկայացված տոնական համակարգը դիտարկվում է սոցիալ-մասնագիտական և միգրացիոն տարբեր խմբերում: Չնայած այն հանգամանքին, որ ներկայացված տոները ոչ ամբողջությամբ են արտացոլում երևանցիների կենցաղում տարածված տոնական համալիրի իրատես պատկերը, այդուհանդերձ, այդ հետազոտությունը որոշակի պատկերացում տալիս է տոների կենցաղավարումը պայմանավորող հիմնական գործոնների վերարերյալ: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ տոներն այստեղ դիտվում են որպես քաղաքային բնակչության միգրացիոն խմբերի կենցաղամշակութային ադապտացիայի կարևոր ցուցիչներ:

Հետագոտվող տոնական համակարգը հիմնականում պարունակում է տոների երկու մեծ ենթախումբ՝ ավանդութային-կրոնական և ոչ կրոնական (կամ՝ աշխարհիկ): Ինչ վերաբերում է առաջինին, ապա այն շատ հաճախ ներկայացվում է ավանդութային-ժողովրդական-կրոնական (կամ քրիստոնեական) հոմա-

---

[3] Որոշակի արժեք ունի նրա «Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում» [302: 7-70] աշխատությունը, ուր տրված է Ամանորի ծիսական եամալիրի վերլուծությունը: Ուշագրավ է, մասնավորապես, Ամանորի ծիսաշարում հասարակական-տնտեսական կյանքի շերտավորված վիճակի արտացոլումը (խոսքը նախ և առաջ վերաբերում է ամանորի երգերի սյիպաբանությանը սոցիալ-մասնագիտական կտրվածքով): Շատ արժեքավոր է նաև Ա.Ա. Օդաբաշյանի «Հայոց ժողովրդական հավատալիքները» [306] աշխատությունը, ուր տոների հետ առնչվող զուտ պաշտամունքային հիմնահարցերի հետ միասին դիտարկվում է տոնացույցի համակարգային (կոդային) համալիրը (այդ թվում՝ սոցիալականը): Ամենևին էլ պատահական չէ, որ ներկայացնելով հայոց մեջ տնտեսական գբաղմունքների շուրջ արգելքների և թողտվությունների ընդարձակ ծիսակարգը, հեղինակը դրա հիմքում ընկած սեռահասակային բաժանումը համարում է որպես տոների կարևորագույն համակարգիչ:

[4] Ըստ իս, չնայած տոների մասնակի անդրադարձին, այս աշխատությունը շատ արժեքավոր է այդ երևույթի հետ առնչվող առանձին հիմնախնդիրների հարցադրման և հետագոտության մեթոդների տեսանկյունից: Այս աշխատանքում հիմնականում ներկայացված են երեք պատմաազգագրական մարզեր (Այրարատ, Սյունիք, Շիրակ), որոնցից յուրաքանչյուրը բնութագրվում է ներէթնիկ խմբերի ձևավորման առանձնահատկություններով, կրոնական և աշխարհիկ վարքագծերով, սրբավայրերի առատությամբ, բնակլիմայական յուրատեսակ պայմաններով, բնակավայրերի մեկուսացվածությամբ, ուրբանիզացման մակարդակով, մի խոսքով՝ բոլոր այն գործոններով, որոնք պայմանավորում են էթնոսի տոնական համակարգերի ռեգիոնալ առանձնահատկությունները:

նիշ որակավորումներով. որոնք, ըստ իս. ճիշտ են արտացոլում տոների այդ խմբի էությունը: Իրոք, դրանցում դժվար է սահմանագատել կրոնականը ժողովրդականից կամ ազգայինից. քանի որ այդ բոլոր հատկանիշները դարերի ընթացքում միահյուսվելով միմյանց, կազմել են անբաժանելի միասնություն: Այդ տոներում էքնիկականի. կրոնականի և ավանդականի նմանակերպ ընկալումները նկատելի են նաև մեր օրերում:

Ավանդութային տոներում առկա հավատալիքների հիմնական շերտերն իրենց ծագմամբ առնչվում են երկու պատմական փուլերի հետ. առաջին՝ մինչքրիստոնեական. երբ բնության ու հասարակության մեջ կատարվող սմեն ինչ վերագրվում էր առանձին ոգիների ու աստվածների և երկրորդ՝ քրիստոնեական. երբ արդեն նոր կրոնին՝ քրիստոնեությանն էր վերագրվում երևույթների բացատրության և դրանց վրա ներազդելու մենաշնորհը:

Չնայած ավանդութային տոների կենցաղավարման համակարգում եկեղեցական բաղադրամասի անկման միտումներին, ինչպես նաև կենցաղային և եկեղեցական ծիսակատարություններում նկատվող որոշակի տարբերություններին, այդ տոները, սակայն, շուրջ մեկ և կես հազարամյակ գոյատևում են շնորհիվ եկեղեցու՝ ամրագրվելով նրա կողմից հաստատուն մշակված տոնացույցում: Եվ բնական է, որ առ այսօր զուտ քրիստոնեական տեսանկյունով էլ այդ տոների տիպաբանությունը տալիս է եկեղեցին [185: 6-10]: Վերջինս Սրբոց և Պահոց օրերի հետ միասին, որպես եկեղեցական օրերի առանձին խումբ դասակարգում է տոները հետևյալ ենթախմբերով. 1. Տերունի տոներ. 2. Աստվածածնի տոներ. 3. Խաչի տոներ. 4. Եկեղեցական տոներ. 6. Ազգային կամ կրոնական գաղափարներին նվիրված տոներ[5]:

Սակայն այդ տոներն իրենց ծագմամբ ավելի հին են և առնչվում են հեթանոսական ժամանակաշրջանի հետ. որի ծիսասովորութային համալիրներում հիմնականում արտացոլվել է երկրագործական տոնացույցը: Եվ պատահական չէ. որ առանձին հեղինակներ հենց այս տեսանկյունով տիպաբանելով քրիստոնեական տոնացույցի հենքը հանդիսացող ավանդութային այդ տոները. փորձել են դրանցում պահպանված մինչքրիստոնեական տարրերի միջոցով բացահայտել առանձին տոների կամ տոնախմբերի կապը տնտեսական գործունեության ավանդական փուլերի հետ (օրինակ՝ ցանքի նախապատրաստում. ցանք. խնամք. բերքահավաք և այլն): Այս առումով կցանկանայինք նշել, մասնավորապես, Վ. Բդոյանի «Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում» աշխատությունը [37: 433-501], ուր հեղինակն ավանդութային տոների դասակարգումը տալիս է ըստ երկրագործական աշխատանքային առանձին փուլերի[6]:

Կան բավականին ուսումնասիրություններ, որոնց հեղինակներն անդրադառնալով քրիստոնեական տոնացույց մտած այդ տոների ծագումնաբանությանը. փորձել են վերականգնել դրանց մինչքրիստոնեական արմատները կամ հեթանոսական գուգահեռները. որոնք լի են տնտեսության, ընտանիքի և անհատների բախտն ու ճակատագիրը որոշող

---

[5] Տերունի տոներն, ըստ հեղինակի, նվիրված են Քրիստոսի հետ առնչվող դեպքերին. – Ծնունդ՝ Աստուածայայտնութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի և Մկրտութիւն. Անւանակոչութիւն. Տեառնընդառաջ. Վարդավառ-Այլակերպութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. Ծաղկազարդ. Աւուց շաբաթ. Զատիկ կամ Յարութիւն. Համբարձում: Աստուածածնի տոներն են. – Յղութիւն յԱննայէ. Ծնունդ. Երից ամաց ընծայումն ի տաճարն. Գիւտ տփոյ. Գիւտ գօտւոյ և Վերափոխումն ս. Աստվածածնի: – Խաչի առներն են. – Տօն երևման սրբոյ խաչի. Խաչվերաց. Գիւտ խաչի... Վարագայ խսւչ: Եկեղեցական տոներն են. – Տօն նաթօոհնէ Սրբոյ էջմիածնի. Տօն Շողակաթի. Աշխարհամատրան Կիւրակէ. Յիշատակ սւապանակի հնոյ և նորոյ ուխտի: Եկեղեցական կարևոր տոներ կոչվում էին նաև «տաղավար» (Քրիստոսի Ծնունդ, Զատիկ. Խաչվերաց, Ս. Աստվածածին. Վարդավառ). որոնց հաջորդ օրը մեռելոց է և կատարվում է գերեզմանօրհնեք:

[6] Հեղինակն ավանդութային տոներ ներկայացնում է հետևյալ դասակարգումով. 1. Տոներ. որոնք կապված են գարնանացանի նախապատրաստական աշխատանքների հետ (Նոր տարի-Լուսանոր. Քրիստոսի Ծնունդ-Ջրօրհնեք. Սուրբ Սարգիս. Տեառնընդառաջ. Բարեկենդան. Մեծ Պաս. Ծաղկազարդ. Զատիկ և Համբարձում): 2. Տոներ. որոնք կապված են դաշտերի խնամքի և բերքահավաքի հետ (Վարդավառ. Նավասարդ. Ս. Աստվածածին): Երկրագործական տոնացույցի նման դասակարգում է տվել նաև Ա.Ա. Օդաբաշյանը [306: 10-11]: Հիմնվելով XIX դարաշրջանի և XX դարասկզբի նյութերի վրա. Վ. Բդոյանն առանձնացնում է ավանդութային գլխավոր տոների երկու խումբ. որպես ելակետ ընդունելով դրանց քրիստոնեացած լինելու աստիճանը. ա/ Ժողովրդական (կամ քիչ քրիստոնեացած) տոներ. Նոր տարի. Բարեկենդան. Տեառնընդառաջ. Համբարձում և Վարդավառ և բ/ Քրիստոնեական կամ խստորեն քրիստոնեացված. Ծնունդ-Ջրօրհնեք. Ս. Սարգիս. Ծաղկազարդ. Զատիկ [39: 187]:

հնագույն ծեսերով, սովորույթներով, գուշակություններով ու հավատալիքներով: Այս տեսանկյունից ուսումնասիրվել են գրեթե բոլոր ավանդութային տոները՝ Ամանորը, Քրիստոսի Ծնունդը, Սուրբ Սարգիսը, Տեառնընդառաջը, Բարեկենդանը, Մեծ Պասը, Ծաղկազարդը, Զատիկը, Համբարձումը, Վարդավառը, Սուրբ Աստվածածինը և այլն:

Ինչ վերաբերում է ոչ կրոնական տոնական համակարգին[7], ապա այն ներկայացնում է մի քանի տասնյակ տոներ, որոնց հիմնական միջուկը կազմող պետական-քաղաքական տոների հետ միասին, մեծ խումբ են կազմում աշխատանքային-մասնագիտական, մանկապատանեկան և աշխարհիկ բնույթի նմանատիպ այլ երիտասարդական տոներ:

Համընդհանուր լինելով նախկին Խորհրդային Միության բոլոր էթնիկ ընդհանրությունների համար, բնականաբար, Խորհրդային տոները կազմում էին Հայաստանի Երկրորդ (Խորհրդային) Հանրապետության տոնական համակարգի բաղկացուցիչ մասը: Այդ համակարգի ուսումնասիրությունը նախկին Միության տարբեր շրջաններում հնարավորություն է տալիս բացահայտել որոշակի օրինաչափությունները: Այստեղ առավելապես աբժևորվում են այն հետազոտությունները, որոնք վերաբերում են խորհրդային ժամանակաշրջանում տարածված տոների գործառութային վերլուծությանը, դրանց կենցաղավարումը պայմանավորող հիմնական գործոններին[8]:

Այնուամենայնիվ, սակավաթիվ էին տոների վերաբերյալ այն աշխատությունները, որոնք կառուցված են էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների հիմքով, Բացի այդ, եղածն էլ անհրաժեշտ խորությամբ չի արտացոլում տոնական համակարգի էթնոսոցիալական բնութագիրը:

Որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև այն հետազոտությունները, որոնք վերաբերում են խորհրդային և նախախորհրդային տոնական համակարգերի և դրանց առանձին տարրերի կառուցվածքային-տիպաբանական վերլուծությանը [9]:

Սույն ուսումնասիրությունը հիմնվում է էթնոսոցիոլոգիայում ընդունված մեթոդների (սոցիոլոգիական զանգվածային և փորձագիտական հարցումները, դաշտային ագգագրական հետազոտություններ և այլն) վրա: Աշխատության հիմքում, սակայն, հիմնականում ընկած են սոցիոլոգիական-զանգվածային (կամ քանակական) հետազոտությունների միջոցով գրանցված տվյալները: Ընդ որում, հարցաթերթերում ընդգրկված հարցադրումներն արտացոլում են տոնական համակարգի հետ առնչվող բազմաբնույթ հիմնախնդիրներ, որոնք հանգամանորեն բնութագրում են մշակութային այդ երևույթը: Բացի սրանից, կիրառվել է աբխիվային, մամուլի, զերատեսչական և դաշտային ազգագրական նյութերի համադրական վերլուծություն (կոնտենտ անալիզ):

---

[7] Հայաստանի Առաջին Հանրապետությունը, չնայած իր կարճատև գոյությանը, ունեցավ իր աշխարհիկ տոնական համակարգը, որին մենք հետագայում կանդրադառնանք: 1970-80-ական թթ. արդեն գոյություն ուներ ձևավորված հայկական խորհրդային աշխարհիկ տոնական համակարգ, որը ներկայացնում էր հետևյալ հիմնական տոնախմբերը՝ 1. պետական-քաղաքական, 2. աշխատանքային, 3. մասնագիտական, 4. մանկապատանեկան, 5. երիտասարդական, 6. պատմահայրենասիրական և այլն: Հիմնականում այս կառուցվածքն ուներ նախկին Խորհրդային Միության կազմի մեջ մտնող լծնիկ ընդհանրությունների և, ընդհանրապես՝ խորհրդային տոնական համակարգը:

Ինչ վերաբերում է Հայաստանի Երրորդ Հանրապետության աշխարհիկ տոնական համակարգին, ապա այն դեռևս իր ձևավորման փուլում է, ուր պետության ուշադրության կենտրոնում, ըստ մեր դիտարկումների, հիմնականում պետական-քաղաքական, պատմահայրենասիրական և եկեղեցական տոներն են:

Պետք նաև նշել, որ Հայաստանի Երրորդ Հանրապետության տոների մասին օրենքն առաջնահերթ ընդունված սլետական-օրենսդրական փաստաթղթերից է:

[8] Այս առումով, աչքի են ընկնում Լ.Ա. Տուլցևայի [372], Յու.Վ. Բրոմլեյի [324: 5-28], Ռ.Ս. Լոպստկինի ու Ի.Հ. Ֆուրսինի [351], Ն.Պ. Լոբաչևայի [350: 39-56], Ի. Բատուրինի [319: 65-70], Յու.Վ. Կրյանևի, Պ.Ս. Պոպովի [348: 70-77], Յու. Գագարինի [327], Դ.Մ. Ապտեկմանի [317], Ռ.Ա. Ասքիդովի [352: 110-115], Ա.Ս. Ագաշիրինովի ու Գ.Ա. Սերգեևի [314], Յու.Գ. Կրուգլովի [347: 96-104] և Ա. Մազաևի [353] աշխատությունները:

[9] Այդպիսի ուղղվածություն ունեն Գ.Ա. Նովիկովայի [355: 181-192], Լ Ա. Տուլցևայի [374], Ի.Մ. Կրիվելևի [346: 36-45], Լ.Մ. Աաբուրովայի [363], Օ.Ռ. Բուլյինսայի, Մ.Ն. Շմելյովսայի [326:1-16], Յու.Վ. Բրոմլեյի [323: 5-28], Ա.Վ. Բենիֆանդի [321], Ի.Վ. Աուխանովի [370] և այլ ուսումնասիրություններ:

Նախկին խորհրդային և այլէթնիկ ընդհանրություններրի ավանդութային տոնական համակարգի առանձին պարբերաշրջանների և բաղադրամասերի տիպաբանության վերաբերյալ իրենց աշխատություններում տարաբնույթ հիմնահարցեր են շոշափում նաև Ա.Ն. Անֆերտևը [316. 58-71], Գ-.Ա. Նոսովան [357: 45-56], Վ.Ի. Չիչերովը [380; 108-129], Վ.-Յա. Պրոպպը [361], Տ.Ա. Կոլևան [342: 40-50] և ուրիշներ:

Օգտագործված աղբյուրների ցանկում իրենց նշանակությամբ առանձնանում են էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների արդյունքները, ուր բազմակողմանիորեն դիտարկվել է հայոց կենցաղում տարածված տոների երկու մեծ խումբ՝ ավանդութային –կրոնական և խորհրդային:

Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները սկսվել են 1976 թ. և պարունակում են երկու հիմնական ժամանակագրական փուլեր. 1/ 1976-1980 թթ. (որի ընթացքում հարցման է ենթարկվել 8000 քաղաքաբնակ և 4000 գյուղարնակ) և 2/ 1900-1995 թթ. հարցման է ենթարկվել շուրջ 5000 անձ): Ընդհանուր առմամբ հարցվել է ավելի քան 17000 մարդ[10]:

Տոնական համակարգը ներկայացնող այդպիսի լայնածավալ նյութի վերլուծության համար անհրաժեշտ էր ճշգրիտ ընտրույթ, որը, նախ և առաջ, պետք է արտացոլեր հանրապետության ռեգիոնալ առանձնահատկությունները: Այս կապակցությամբ կիրառվել է բազմաստիճան բնատարածքային ընտրույթ, ուր հաշվի են առնվել հանրապետության բնակչության ժողովրդագրական և սոցիալական կազմը, կենցաղամշակութային առանձնահատկությունները, ներէթնիկ և ենթասոցիալական կառուցվածքային ողջ համալիրը:[11]

Ուսումնասիրվել է հինգ պատմաագգագրական մարզ (Այրարատ. Գեղարքունիք. Լոռի-Տավուշ, Շիրակ, Սյունիք), որոնցից յուրաքանչյուրի բնակչության պատմականորեն ձևավորված կենցաղամշակութային ուրույն համալիրը բնութագրվում է նաև տոնական համակարգերի առանձնահատկությամբ:

Հետազոտությունները անցկացվել են նշված մարզերի հետևյալ բնակավայրերում. 1) Այրարատ (Երևան. Հոկտեմբերյան [այժմ՝ Արմավիր]. Աշտարակ. Բյուրեղավան. էջմիածին քաղաքները և էջմիածնի շրջանի Արշալույս. Դաշտ. Մրգաստան. Ջրառատ. Տարոնիկ գյուղերը), 2) Սյունիք (Կապան. Սիսիան քաղաքները և Սիսիանի շրջանի Ախլաթյան. Բնունիս. Բռնակոթ. Շաղաթ և Տոլորս գյուղերը), 3) Շիրակ (Լենինական [այժմ՝ Գյումրի]. Ախուրյան քաղաքները և Ախուրյանի շրջանի Լեռնուտ, Կապս. Մարմաշեն և Վահրամաբերդ գյուղերը). 4) Լոռի-Տավուշ (Իջևան, Կալինինո [այժմ՝ Տաշիր]. Կիրովական [այժմ՝ Վանաձոր] քաղաքները և Այգեհովիտ. Գետահովիտ. Դիտավան ու Ծաղկավան գյուղերը), 5) Գեղարքունիք (Կամո [այժմ՝ Գավառ]. Հրազդան քաղաքները և Արգական. Բջնի ու Քարտսի գյուղերը): Հարցման ենթարկված անձինք ներկայացնում էին Հայաստանի քաղաքային և գյուղական ողջ բնակչությունը:

1970-1990-ական թթ.-ին լայնամասշտաբ հետազոտությունների ընթացքում ուսումնասիրվել է երևանցիների տոնական վարքագիծը [12]:

Տոնական համակարգի զարգացման միտումները պարզելու նպատակով 1992-1993 թթ. էթնոսոցիոլոգիական կրկնական հարցումներ են անցկացվել նաև Կապան, Կամո, Իջևան և Գյումրի քաղաքներում:

Դարձյալ նույն նպատակին էին ուղղված հերթական կատարած էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները (1990 թ.) հանրապետության Ախուրյանի, Իջևանի, էջմիածնի և Սիսիանի շրջաններում [13] [198-202]:

Տոնական համակարգի վերաբերյալ էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններին զուգընթաց հավաքվել է նաև դաշտային ագգագրական նյութ ՀԱՊԹ-ի և ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ-ի 1986-

[10] 1970-1990-ական թթ. հանրապետության բնակչության շրջանում անցկացված այդ լայնամասշտաբ հետազոտությունները կազմակերպվել են ՀՀ ԳԱԱԼ ՀԱԻ էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի կողմից՝ էմմա Կարապետյանի ղեկավարությամբ:

[11] էթնոսոցիոլոգիական ողջ հետազոտությունների ընթացքում ուսումնասիրվել են մեր էթնոսի ներէթնիկ և սոցիալական այլ խմբերի երեք տարիքային և չորս մասնագիտական խմբեր. Տարիքային խմբեր – 1/ 18-29 տարեկան. 2/ 30-49 տարեկան. 3/ 50 տարեկան և ավելի: Մասնագիտական խմբեր – Ա. բարձրագույն. մասնագիտական որակավորում ունեցողներ. Բ. ծառայողներ (առանց հատուկ կրթության). Վ. ինդուստրիալ – ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվածներ. Գ. ոչ ինդուստրիալ – ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվածներ:

[12] Այս կապակցությամբ 1976 թ. հարցումներ են անցկացվել 2000. իսկ 1992 թ. 1196 երևանցիների շրջանում. որոնք ներկայացնում են մայրաքաղաքի ազգաբնակչության սեռատարիքային և սոցիալ-մասնագիտական տարբեր շերտեր:

[13] Ընդհանուր առմամբ հարցվել է 500 անձ: Բացի այդ. հայոց տոնական համակարգի հետ առնչվող առանձին հիմնահարցեր պարզաբանելու կապակցությամբ հեղինակը էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ է անցկացրել նաև կրոնական արևանդների շրջանում (1995-1999 թթ.):

1990 թթ. ընթացքում Ապարանի. Արագածի. Հրազդանի. Ախուրյանի և Իջևանի շրջաններում կազմակերպված գիտարշավների ընթացքում [191-196]: Պետք է նաև նշել. որ հիմնականում լրացնող նշանակություն ունեցող այդ նյութը, չնայած իր ոչ մեծ ծավալին (թե տարածական և թե թեմատիկ տեսանկյուններով). ժամանակագրական առումով ընդգրկում է բավական տարողունակ ժամանակաշրջան (XIX դ. վերջերից մինչև XX դ. վերջերը)[14]:

[14] Հետազոտության անցկացման և մշակման գործընթացում ընտրույթի մեթոդն արդարացրել է իրեն նաև այն առումով. որ. ըստ հիմունքային (բազային) հատկանիշների. վիճակագրության գրանցված շեղումները չեն գերազանցում թույլատրելի հինգ տոկոսը:

ԳԼՈՒԽ I

Հայոց տոնական համակարգի փոփոխությունները և պատմական առանձնահատկությունները վերջին հարյուրամյակում (XIX դ. վերջ - XX դ. վերջ)

Հայաստանի բնակչության շրջանում ներկայում կենցաղավարող տոներն արդյունք են էթնիկ ավանդույթների էվոլյուցիայի և նշված հարյուրամյակում հանրապետության սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական կյանքում կատարված գործընթացների: Եթե էթնիկ ավանդույթները ձևավորվել են հարյուրամյակների ընթացքում, ապա ժամանակակից տոնական համակարգի ձևավորման գործընթացում նշանակալից դեր են խաղացել Հայաստանի երեք հանրապետությունները: Վերջիններս միմյանցից տարբերվում են թե քաղաքական կառուցվածքով և իրավրությամբ, թե էթնիկ կապերի ուղղվածությամբ, թե կրոնի հանդեպ վերաբերմունքով, թե սոցիալ-տնտեսական գործընթացների ու մշակութային կապերի ինտենսիվությամբ և թե ավանդական մշակութային տարրերի ադապտացիայի ներուժով:

Այս կապակցությամբ դիտարկվել են հայոց տոնական համակարգի զարգացման հետևյալ փուլերը.

1. XIX դ. վերջ – XX դ. սևիզբ:
2. Հայաստանի Առաջին Հանրապետություն (1918-1920 թթ.):
3. Հայաստանի Երկրորդ կամ Խորհրդային Հանրապետություն (1920-1990 թթ.):
4. Հայաստանի Երրորդ Հանրապետություն (1991 թ.- ...):

Հայոց տոնական համակարգի էվոլյուցիան հետազոտվել է՝ սկսած XIX դարաշրջանի վերջերից, հիմնականում հենվելով այդ շրջանի ագգագրական նյութի վրա:

XIX դ. վերջերին – XX դ. սկզբներին հայոց կենցաղում ամենից տարածված տոներն էին Նոր տարին, Քրիստոսի Ծնունդը. Սուրբ Աարգիսը, Տեառնընդառաջը. Բարեկենդանը, Մեծ պասը, Ծաղկագարդը, Զատիկը, Համբարձումը, Վարդավառը, Ս.Աստվածածինը և Ս.Խաչը[16], որոնցից յուրաքանչյուրը ծեսերի և սովորությունների մի միկրոհամակարգ էր՝ իրենց նվիրական ուտեստով, խնջույքներով, խաղերով, հավատալիքներով, ավանդություններով, եկեղեցական հատուկ աղարոդություններով, շնորհավորական փոխայցելություններով, նվիրատվություններով, հարգանքի մատուցման ձևերով և այլն: Չնայած ագատականությունը տոնի գլխավոր հատկանիշներից է, այնուամենայնիվ, դրանցում առկա էր սոցիալական որոշակի աստիճանակարգ, ուր հարաբերությունների բնույթը պայմանավորված էր մասնակիցների սոցիալական դիրքով և ագգակցական կարգավիճակով,

[16] Նշված տոներից առանձնացել տարածված էին Զատիկը, Վարդավառը, Քրիստոսի Ծնունդը և մասնավորապես՝ Նոր տարին: Վերջինս մյուսներից տարբերվում էր իր առավել աշխարհիկ բովանդակությամբ: Այն ընդգրկում էր ամանորի հետ առնչվող ոայկական տոնածիսական համակարգի գրեթե բոլոր շերտերը, որոնք մեր տոմարի առանձնահատկության պատճառով երկար ժամանակ ուղեկցվել են տնտեսական տարվա սկիզբը և վերջը խորհրդանշող ծիսաշարով: XIX դ. վերջերին-XX դ. սկզբներին այդ տոնը Հայաստանում, ինչպես նաև հայկական գաղթօջախներում հայտնի էր «Նոր տարի», «Կաղանդ», մասամբ նաև «Տարեգլուխ» և «Նավասարդ» անուններով (ինչ վերաբերում է այդ ժամանակաշրջանում բուն «Նավասարդյան»-օգոստոսյան ամանորի տոնակատարությանն. ապա կենցաղում այն շատ թույլ էր պահպանվել՝ տեղ-տեղ գուգակցվելով հունվարյան ամանորի ծիսաշարի հետ):

Տվյալ ժամանակաշրջանում արդեն նկատվում էին այդ միկրոհամալիրներում տեղի ունեցող որոշակի փոփոխություններ՝ դրանք պայմանավորող հիմնական գործոններով:

Կենցաղում տարածված և հարյուրամյակների ավանդույթ ունեցող այդ տոները իրենց ծագմամբ առնչվում էին հասարակության, ընտանիքի, անձի. տնտեսության բարեկեցությունն ապահովող միևչքրիստոնեական (հեթանոսական) հավատալիքների հետ: Հաստատվելով որպես պետական կրոն, քրիստոնեությունը, փաստորեն, ստեղծեց իր տոնածիսական համակարգն, ուր հին ոգիների և աստվածների դերն ամբողջությամբ փոխանցվեց նոր սրբերին: Եվ չնայած որ կենցաղում առ այսօր շարունակում են գոյատևել միևչքրիստոնեական ծագում ունեցող բազում ծեսեր ու սովորույթներ, այնուամենայնիվ, ինչպես XIX դ. վերջերին, այնպես էլ մեր օրերում, դրանք պահպանվեցին շնորհիվ քրիստոնեության՝ ի սկզբանե կազմելով հայոց եկեղեցական տոնացույցի հիմնական կմախքը: Եկեղեցին ոչ միայն դարձավ իր գաղափարախոսությանը համապատասխանող նոր տոնածիսական համակարգի հիմնադիրն, այլև նրա պահպանման և գոյաւոնման կարևորագույն ինստիտուտն, առավել ևս, որ ղարեր շարունակ նա իր կառուցվածքաիին ողջ համալիրով այդ գործառույթը կատարել է հայոց պետականության բացակայության պայմաններում: Ի դեպ, յուրաքանչյուր պետություն իր էթնոսի տոնական համակարգի համալրման, պահպանման և կարգավորման գլխավոր հաստատությունն է: Ընդհուպ XX դ. սկզբներն, ագգային պետության բացակայության պայմաններում այդ համակարգի պահպանման մենաշնորհը ղարձյալ ւպատկանում էր եկեղեցուն, մինչև որ XX ղարասկզբին վերականգնվեց հայոց պետականությունը:

Այսպիսով, XIX դ. վերջերին- XX դ. սկզբներին հայոց կենցաղում գոյություն ուներ որոշակիորեն ձևավորված տոնական համալիր, որոնք տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ, համընդհանուր տարածում ունեին, ինչը և վեայում է դրանց համաժողովիղական բնույթի մասին:

Այդ տոները հետագայում էլ շարունակեցին գոյատևել. չնայած տվյալ ժամանակաշրջանում կատարված ողբերգական իրադարձություններին՝ Թուրքիայի կողմից արևմտահայության մասսայական կոտորածներին և տեղահանությանը: ԵՒնշուշտ, այդ ամենը աիտի ագդեր տոների անկման գործընթացին, քանի որ ֆիգիկապես ոչնչացվեց հարյուրամյակներ շարունակ տոներ նշող էթնոսի գենոֆոնդի գգալի հատվածը, ղրանով իսկ խգում առաջացնելով միջսերնդային ժառանգորդության օբյեկտիվ գործընթացում: Բացի այդ. ողջ մնացածները գրկվեցին հայրենիքից, հայրենի սրբավայրերից՝ տոների կենցաղավարման, սնուցման հիմնական աղբյուրից, որը դարձյալ նպաստեց տոների անկմանը:

Տոների, և ընդհանրապես, ագգային մշակույթի պահպանման գլխավոր երաշխիքը դարձավ 1918 թ. ստեղծված Հայկական Առաջին Հանրապետությունը, որը որպես ագգային պետություն, ոչ միայն կարողացավ նպաստավոր պայմաններ ստեղծել ավանդութային այս տոների գոյատևման համար, այլև ձևավորեց իր պետական տոնական համակարգը՝ հիմնականում անցյալի ավանդութաին-կրոնական, ինչպես նաև նոր՝աշխարհիկ բովանդակությամբ տոների հիմքի վրա:

Ագգային գաղթոնքի այդ ժամանակահատվածում հանրապետության բնակչության կենցաղում գերակշռում էին այն տոները, որոնք XIX դ. վերջերին տարածված էին պատմական Հայաստանի բոլոր գավառներում: Այդ տոներն էին. Նոր տարի-Ամանորը, Քրիստոսի Օննդյան և Մկրտության տոնը, Տեառնընդառաջը, Բարեկենդանը, Զատիկը, Համբարձումը, որոնք ամբողջությամբ, ինչպես նաև Վարդանանց, Թաղգմանչաց և Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված տոները հանրապետության կողմից սահմանվեցին որպես համընդհանուր պետական տոներ [308: 334], միաժամանակ ընդունելով դրանց եկեղեցական կաղգավիճակը: Ահա այդ տոների ցանկը, որը սահմանվեց «Հայաստանի խորհրդի» կողմից 1919 թ. հունվարին.

1	Նոր տարի
2	Քրիստոսի Ծնունդ և Մկրտություն. Մեռելոց
3	Տեառնընդառաջ
4	Վարդանանց
5	Բարեկենդան (Բարեկենդանի շաբաթ)
6	Լուսավորչի մուտն ի վիրապ
7	Զատիկ (Զատկի երկուշաբթի և երեքշաբթի)
8	Համբարձում
9	Թարգմանչաց տոն
10	Ռուսական մեծ հեղափոխության տոն (Մարտի 12)
11	Հայաստանի Հանրապետության պառլամենտի բացման օր (Օգոստոսի 1)
12	Աշխատավորների օր

Նշվում էին տոներ, որոնք ծագումով կապված էին հանրապետական և միջազգային նշանակություն ունեցող պետական-քաղաքական նշանակալից իրադարձությունների հետ: Այդ տոներից էին Հայաստանի Հանրապետության պառլամենտի բացման օրը (Օգոստոսի 1) [139:4], Հայաստանի Հանրապետության Անկախության օրը (Մայիսի 28) [14: 4; 183; 184], ինչպես նաև Աշխատավորների (Մայիսի 1) [79-80; 121; 180] և Ռուսական Մեծ հեղափոխության (փետրվարի 27 – նոր տոմարով՝ Մարտի 12) [139:3] օրերը:

Տոների առթիվ աշխատավորներին երբեմն տրվում էին մնկամսյա նպաստներ, որը հատկապես տարածված էր գործական տոների կապակցությամբ [123: 2]: Կապված ժամանակի ռազմաքաղաքական անցուդարձերի հետ, պետության կողմից ուշադրություն էի դարձվում ազգային ոգով սերունդների ոգեմահայրենասիրական դաստիարակությանը: Այս կապակցությամբ մեծ նշանակություն էի տրվում նորաստեղծ Բանակի տոնին (ղնկտեմբերի 19-21) [33: 3; 34: 1; 52: 2] և հատկապես՝ ավանդական Վարդանանցին [79:4; 242; 269: 3]:

Հայաստանի Առաջին Հանրապետության կողմից սահմանված պետական տոնացույցում տեղ էր հատկացվել նաև հսնրապետություններում բնակվող այլէթնիկ ընդհանրությունների: Պետության կողմից հատուկ տոներ էին սահմանվել ռուսների համար (Ավետում, Աստվածածնի Վերափոխում, Խաչվերաց, Նիկողայոս հրաշագործի տոն, Պողոս Առաքյալի և Հովհաննես Մկրտչի [Կարապետի] օրեր, Քրիստոսի Ծնունդ և Մկրտություն, Բարեկենդան, Զատիկ, Համբարձում, ինչպես նաև Ռուսական Մեծ հեղափոխությանն ու Աշխատավորների միջազգային համերաշխությանը նվիրված տոները)[17]:

Հայաստանի Հանրապետության կողմից հետևյալ տոներն ու հիշատակի օրերն էին սահմանվել նաև մահմեդականների համար, անշուշտ, նահդորոք հաշվի առնելով կենցաղում դրանց տարածվածության հանգամանքը[18]:

---

[17] Պետք է նշել, որ Առաջին Հանրապետության կողմից ընդունված պետական տոնացույցում (մասնավորապես, հայերի և ռուսների համար նախատեսված մասում) որոշ բացթողումներ կան, որն, ըստ երևույթին, պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ տոնաստեղծ «խորհուրդները» չհասցրեցին մշտկել իրականությանը համապատասխանող պետական տոնացույցի վերջնական, հստակ տարբերակն, այլապես, օրինակ, Վարդավառի տոնը չէի բացակայի ընդհանրապես, իսկ Աստվածածնի և Խաչվերտց տոները չէին հայտնվի միայն ռուսների համար նախատեսված հատվածում: Այդ երեք տոներն էլ հայերի կենցաղում բավական տարածված էին:

Նույն թերացումները կային նաև ռուսների համար նախատեսված տոների մասում, քանի որ էթնիկ այդ փոքրամասնությանը վերաբերող տոները ևս տոնացույցում հստակորեն խմբագրված չէին (աշխարհիկ և կրոնական տոների տարբեր մասերում էին ներկայացված: Բացի այդ, նշված չէին կրոնական առանձին տոների (օրինակ՝ Քրիստոսի Ծնունդ և Մկրտություն, Զատիկ և այլն) կատարման ժամկետները, որոնք տարբերվում էին հայկականից:

[18] Մահմեդականների (մասնավորապես՝ թաթար-թուրքերը [այսպես էին կոչվում ադրբեջանցիները ոչ վաղ անցյալում]) շրջանում իրենց առավել տարածվածությամբ առանձնանում էին Նովրուզ Բայրամը և հատկապես՝ Իմամ Հուսեյնի հիշատակի օրը («Մուհարեմի տոնը») [243: 2]:

1	Իմամ Հուսեյնի տանջանքը և մահը, նրա մահվան 40 օրը
2	Մուհամմեդ մարգարեի մահը
3	Մուհամմեդ մարգարեի ծնունդը
4	Ալիի ծնունդը
5	Մուհամմեդին մարգարեական կոչման հայտնումը
6	12 իմամների ծննդյան օրը
7	Ալիի վիրավորվելու և մահվան օրը
8	Մստծուց Մուհամմեդին Ղուրանն ուղարկելու օրը
9	Մուհամմեդի կողմից Ալիին խալիֆ նշանակելը
10	Նովրուզ Բայրամի երեք օրերը

Բոլորի համար (ներառյալ՝ էթնիկ փոքրամասնությունները) պետականորեն հաստատված առանձին տոների կապակցությամբ սահմանվել էին որոշակիորեն կանոնարկված ոչ աշխատանքային օրեր և ժամեր:Այդ որոշման համաձայն, բոլոր հիմնարկները սյիտի փակվեին, բանվորները և ծառայողները ազատ պիտի լինեին աշխատանքից ամբողջ օրը՝ երկու ծրագալոյցներին, Քրիստոսի Ծննդյան, Ռուսական Մեծ հեղափոխության, Զատկի, Աշխատավորների և Հայաստանի Հանրապետության պառլամենտի բացման օրերին:

Հանրապետության տոնացույցի նման կառուցվածքն ինքնին վկայում է նորաստեղծ հայոց պետության դեմոկրատական բնույթի մասին:

Այսպիսով, այդ պետությունում գոյություն ուներ որոշանիորեն ձևավորված տոնական համակարգ, որն արտացոլում էի ոչ միայն հայության այդ հատվածի էթնիկ ավանդույթներն, այլև երկրի էթնոքաղաքական իրավիճակը:

Ինչ վերաբերում է պետական տոնացույցում ռուսական կրոնական և աշխարհիկ (քաղաքական) տոների առկայությանն, ապա այն պայմանավորված էր, ինչպես հանրապետությունում ռուսական էթնիկ գանգվածի գոյությամբ (նմանատիպ գործոնի հետ էր կապված մահմեդականների տոների առկայությունը), այնպես էլ Ռուսաստանի հետ քաղաքական, կրոնական, տնտեսական մշակութային կապերի ավանդույթներով[19]:

Խորհրդային կարգերի հաստատմամբ հայոց տոնական համակարգը մտավ գարգացման նոր փուլ, որը եթե հակիրճ բնութագրելու լինենք՝ այքի էի ընկնում պետության կողմից ավանդութային-կրոնական տոների դեմ բացահայտ անհանդուրժողականությամբ: «Հին» տոների նկատմամբ պետական հալածական քաղաքականությամբ հատկապես այքի էր ընկնում Հայաստանի Խորհրդային Հանրապետության սկզբնական շրջանը՝ 1920-1930-ական թթ.: Բոլշևիկյան պետության կողմից վարած այդ քաղաքականության պայմաններում էլ «հին» տոները շարունակեցին գոյատևել: Հնարավոր չէր ղեկրետների միջոցով ժողովրդի միջից ամբողջությամբ վերացնել դարավոր ավանդույթներ ունեցող տոներն ու ծեսերը, որոնք, բառիս բուն իմաստով, միս ու աղյուս էին դարձել: Այդ էր պատճառը, որ իշխանությունները երբեմն ստիպված էին լինում հաշվի նստել ավանդութային տոների հետ՝ բոլշևիկյան պաշտոնական տոնացույցը և, ընդհանրապես, տոների վերաբերյալ հրամանագրեր կագմելիս:

1920 թ. աշնանային հեղաշրջման հետևանքով Հայաստանում փոխվեց նաև պետական տոնական համակարգը: Նախ և առաջ, վերացվեց Հայաստանի Առաջին Հանրապետության պետական տոնացույցը: Ասպարեզ եկան տոներ, որոնք լրիվ ապագգային էին բո-

[19] Հայկական Առաջին Հանրապետության շրջանում կենցաղավարած տոներն արժեքավոր են ինչպես զուտ ազգագրական, այնպես էլ պատմաքաղաքական առումներով, քանի որ դրանք, միաժամանակ, իրենցից ներկայացնում էին նորանկախ հանրապետության արտաքին և ներքաղաքական իրավիճակն արտացոլող շատ կարևոր (միգուցե՝ եզակի) փաստաթղթեր:

վանդակությամբ և գրեթե ամբողջությամբ կապված էին միջազգային հեղափոխական շարժման գաղափարախոսության հետ:

Այսպիսին էր Հայաստանում բոլշևիկյան հեղափոխության արդյունքը հանդիսացող պետական տոների ցանկը, որոնց կապակցությամբ սահմանվել էին նաև ոչ աշխատանքային օրեր (համաձայն Աշխժողնոմի 1921 թ. հունվարի 14-ի որոշման [167: 69-70]):

1	Նոր տարի
2	Հունվարի 22 (1905 թ. հունվարի 9-ի օր)
3	Մարտի 12 (ինքնակալության անկման օր)
4	Փարիզի կոմունայի օր (մարտի 19)
5	Մայիսի 1 (Ինտերնացիոնալ և Հայաստանում կոմունիստական շարժման օր)
6	Նոյեմբերի 7 (Պրոլետարական հեղափոխության օր)
7	Նոյեմբերի 29 (Հայաստանում սոցիալիստական հեղափոխության օր)

Սակայն, հաշվի առնելով կենցաղում ավանդութային տոների տարածվածության իրողությունը, խորհրդային տոնացույցում կատարվեցին մասնակի լրացումներ: Այսպես, 1921 թ. հունվարի 16-ին «Տոն օրերի լրացման մասին» [282: 72-73] հրամանագրով «պատմական նշանակություն» ունեցող վերը նշած տոների հետ միասին «ընդունվեցին» նաև հետևյալ տոները՝ ժամկետային կոնկրետ սահմանումներով.

	Տոներ	Հանգստյան օրերի ժամկետը
1	Քրիստոսի Օնունդ և Մկրտություն	երկու օր (հունվարի 6 և 7)
2	Տեառնընդառաջ	մեկ օր
3	Բարեկենդան	մեկ օր (շաբաթ)
4	Ավետում	մեկ օր
5	Զատիկ	երկու օր (ներառյալ կիրակի)
6	Համբարձում	մեկ օր
7	Վարդավառ	մեկ օր
8	Սահակ և Մեսրոպի տոն	մեկ օր

Հին տոների դեմ պայքարի հիմնական կազմակերպիչը խորհրդային պետությունն էր՝ իր գաղափարախոսական ողջ գինանոցով:

Շատ հաճախ, որպես այդ տոներին հակակշիռ, ասպարեզ էին գալիս նոր ծես-միջոցառումներ, որոնք թե կատարման ժամկետի և թե անվանման տեսակետից (բացառությամբ ձեռք բերած հեղափոխական բովանդակությամբ նոր տիտղոսների) «նմանվում» էին ավանդութային-կրոնական տոներին: Բայց, ըստ էության, այդ նմանությունն արտաքնապես էր, քանի որ արհեստականորեն ստեղծված և միտինգային բնույթի այս միջոցառումները նպատակաուղղված էին «կենցաղից դուրս մղելու հին հասարակությունը մարմնավորող կրոնական տոներին»՝ փոխարենը գովերգելով հեղափոխական նոր իրականությունը: Սրանք էին նորաստեղծ բոլշևիկյան տոների հիմնական գործառույթները և այդ առումով պայքարի սլաքի ուղղությունը, մասնավորապես, Քրիստոսի Ծննդյան [81: 12; 82: 1] և Հարության (Զատկի) [134: 24-25] տոների վրա էր:

Վերը նշած այդ տոներին «փոխարինելու» եկան «Կարմիր ծնունդն» [117: 4; 241: 4] (որի ամենատարածված բաղադրամասերից էի «Կարմիր կնունքի» արարողությունը [239; 244]) ու «Կոմերիտական Զատիկը» [107; 129], որոնք իրենցից ներկայացնում էին հակածննդյան և հակագատկական թեմաներով կազմա-

կերպված միտինգների. երթերի. ղասահոսությունների. ներկայացումների մի մեծ շարք. և որոնց նպատակը «մասսաների շրջանում կրոնական տոների ռեակցիոն էության պրոպագանդումն էր», բնականաբար՝ դրանց արգելումը: Նմանատիպ պետական միջոցառումներ կազմակերպվում էին նաև ավանդութային-կրոնական մյուս տոների կապակցությամբ. որոնց բոլշևիկյան տարբերակներում ևս հիմնականում պահպանվում էին ավանդական ժամկետները: Այդ միջոցառումներն ուղեկցվում էին իշխանությունների կողմից եկեղեցիների փակման և հոգևորականների հալածանքի համընդհանուր կամպանիայով, որոնք բացասաբար էին անդրադառնում եկեղեցու և հոգևորականների հետ անմիջականորեն առնչվող ավանդական տոների մի շարք բաղադրատարրերի (օրինակ՝ մկրտություն, հուղարկավորություն, պատարագ, ժամերգություն և այլն) վրա:

Պետության ամենաեռանդուն մասնակցությամբ աստիճանաբար ենթանում էին ավանդութային տոների տարածման շրջանակները: Այս երևույթը. մասնավորապես, նկատվում էր տոների այն մասերում, որոնք սերտորեն կապված էին եկեղեցու և նրա սպասավորների հետ: Այդ տոների կիրարկման հիմնական ոլորտը շարունակում էր մնալ ագգակցական-դրացիական միջավայրը և հասկապես ընտանիքը, որը նույնպես գերծ չմնաց պետության «հալածանքներից» (խոսքը վերաբերում է, օրինակ, ծիսական ուտեստեղենի պատրաստմանը [218:17], տոնական նվերների վաճառքին. տոնածառի տեղադրմանը [81:12][20], շնորհավորական փոխայցելություններին և այլն): Նույնիսկ այդ պայմաններում Քրիստոսի Ծննդյան [194:36] և Հարության [229:12; 226:90-93] տոների հետ միասին կենցաղում դեռևս պահպանվում էին ավանդութային-կրոնական բոլոր գլխավոր տոները՝ Սուրբ Սարգիսը [266; 9: 47: 13], Տեառնընդառաջը [191: 4-3], Վարդավառը [232: 6-7], Մեծ պասը [230: 5-6], Համբարձումը [236: 8-9], Սուրբ Աստվածածինը [225:4], Սուրբ Խաչը [228:3] և իհարկե՝ Նոր տարին [231]: Ինչ վերաբերում է Նոր տարուն. ապա այն շարունակելով մնալ կենցաղում ամենատարածված և սիրված տոներից մեկը. սկզբնական շրջանում ևս արժանացավ բոլշևիկյան տեսաբանների մերժողական վերաբերմունքին, նրանց կողմից ընկալվելով որպես քրիստոնեության հետ կապված և նոր հասարակարգ կառուցող «պրոլետարիատի մտքին ու գգացմունքին ոչինչ չասող տոն»: Փոխարենն առաջարկվում էր պրոլետարիատի աշխարհի համար ստեղծել իր տարեմուտի տոնը, որը կապված պիտի լիներ «հեղափոխության պատմության ամենանշանավոր մոմենտի հետ» [231]: Սակայն տեղի ունեցավ ճիշտ հակառակ գործընթացը: Ամանորը կենցաղում ոչ միայն մնաց ամենատարածված տոնը, այլև ծեռք բերելով նոր պետական հատկանիշներ, վերածվեց կոմունիստական հասարակարգի կառուցման բնագավառում տարեկան «նվաճումները» ամփոփող և նոր հաջողություններ ակնկալող գլխավոր պետական տոնի: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Ամանորի հետ առնչվող և տարվա հաջողություններն ապահովող հին աստվածների գործառույթը նոր՝ խորհրդային հասարակարգում «ստանձնեցին» ղաղձյալ «աստվածային» հատկանիշներով րնութագրվող նրա կոմունիստական լիդերները, մասնավորապես՝ Ստալինը, որի ամենագոր էությունը գովերգող ամանորյա տոներին [44: 124; 132; 267] կնախանձեին անգամ հեթանոսական գերագույն աստվածները:

Խորհրդային ժամանակաշրջանում նոր ասպարեզ եկած տոներից կուզենայինք հատկապես առանձնացնել Մայիսի 1-ը (Աշխատավորների միջազգային օրը) [180; 181], ինչպես նաև Մարտի 8-ը (Կանանց միջազգային օրը) [186], որոնք, չնայած օտար ծագմանը և իրենց առջև ղրված գուտ հեղափոխական-պրոպագանդիստական խնդիրներին, աստիճանաբար ամրապնդվեցին հայկական տոնական համակարգում՝ հետագայում ներթափանցելով, նույնիսկ, ընտանեկան-ազգակցական միջավայր: Հեղափոխական այդ ժամա-

[20] Այդ արգելքը ժամանակի ընթացքում հանվեց, և տոնածառն աստիճանաբար ամրապնդվեց հայկական ամանորյա տոնածիսական համակարգում (իսկ ժամանակավոր արգելքն. ըստ երևույթին. պետք է բացատրել նրա՝ Քրիստոսի Ծննդյան տոնի հետ կապված լինելու հանգամանքով):

նակաշրջանն իր արտացոլումը գտավ նաև նորաստեղծ բոլշևիկյան պոեզիայում և ֆոլկլորում, ուր մեծ մասամբ ծաղրանքի էին ենթարկվում ավանդութային-կրոնական տոների ու ծեսերի «գլխավոր հերոսները» (օրինակ՝ Հիսուս Քրիստոս, Մարիամ Աստվածածին և այլն) և դրանց «ոչ գիտակից, մոլորյալ» մասնակիցները [222: 12; 235: 2-3; 261: 15; 257: 279]:

Ավանդութային տոների և կրոնական հաստատությունների դեմ նմանատիպ պետական դիրքորոշումն առկա էի խորհրդային բոլոր հանրապետություններում, այդ համընդհանուր գործընթացի մեջ ընդգրկելով, ինչպես տվյալ պետությունների հիմնական էթնոսներին, այնպես էլ այլէթնիկ փոքրամասնություններին:

Երկրորդ Համաշխարհային պատերազմի տարիներին ավանդութային տոները թեթևակի աշխուժացում ապրեցին, որն ամբողջությամբ պայմանավորված էր պատերազմական իրավիճակով: Ռազմաճակատ մեկնած մարտիկի ճակատագիրը նոր լիցք հաղորդեց նրանց հարագատների շրջանում դեռևս պահպանված ավանդական ծեսերին ու սովորույթներին, առավել ևս, որ դրանց կրողները հիմնականում թիկունքում մնացած տարեց անձինք էին և մասնավորապես կանայք: Իսկ վերջիններս միշտ էլ առանձնացել են ավանդապահ խառնվածքով, նաիւապաշարումներով, որոնց դրսևորման ձևերից մեկը կրկին աշխուժացած ավանդութային տոներն էին, հատկապես, իրենց ուխտերով, մատաղներով և մեռելոցներով:

Ինչ վերաբերում է խորհրդային պետական տոներին, ապա դրանք դարձյալ առանձնանում էին միտինգայնությամբ, ուր նախնիները գերակշռող աթեիստական «ֆրոնտի» խնդիրները տեդի էին տվել բուն պատերազմական հիմնահարցերին: Այդ տոներն իրենցից ներկայացնում էին ռազմաճակատային հաջողությունների և առանձին սխրագործությունների փառաբանման, զոհվածների հիշատակի մեծարման միջոցառումներ:

Գրեթե նույն ոատկանիշներով էր բնութագրվում հայոց տոնաճիսական համակարգը զրկանքներով, կորուստներով և սպասումներով հագեցված ետպատերազմյան առաջին շրջանում:

Հետագա տարիներին՝ մի կողմից խորհրդային պետության շարունակաբար տարվող հակակիոնաեան քաղաքականության, մյուս կողմից՝ քաղաքազոյացման (ուրբանիզացիոն) գործընթացի պայմաններում, երբ աստիճանաբար քանդվում էին կենցաղի և մշակույթի հնագույն ձևերի կենսագործունեության հիմնական ոլորտ հանդիսացող կառույցները, ավանդութային տոների անկումն ավելի արագ էի ընթանում: Դրանց զուգահեռ վերելք էին ապրում խորհրդային պետական տոները, որոնք բնակչության կողմից ընկալվում էին նաև որպես պետության ռագմական և տնտեսական հզորության խորհրդանիշներ: Այս և շատ այլ գործոններով (օրինակ՝ խաղաղ պայմաններ, կենսամակարդակի աստիճանական աճ, ժամանցի հնարավորություն, իմաստային տրանսֆորմացիա և այլն) էր պայմանավորված կենցաղում խորհրդային պետական տոների տարածման մասշտաբների մեծացումը:

Աստիճանաբար վերելք սպրող խորհրդային տոների հիմնական ակտիվ մասնակիցը ետպատերազմյան հիսնական թվականներին արդեն խորհրդային արժեքներով դաստիարակված երիտասարդ և մասամբ, նաև միջին սերունդն էի, իսկ ավանդութային տոների գլխավոր կրողը՝ հանդիսացող տարեց սերունդը ասպարեզն աստիճանաբար թողնում էի նորերին:

Հայոց կենցաղում տարածված տոների ընդհանուր պատկերի բացահայտմանն էին նպատակաուղղված Հայաստանում 1980 թ. անցկացրած էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները [66-69, 198-202], որոնց արդյունքներն ամփոփված են ստորև (տես աղյուսակ 1):

Տոների տարածվածությունը Հայաստանում (1980 թ.) %

	Տոներ	
1	Նոր տարի	96
2	Մարտի 8	87
3	Մայիսի 1	82
4	Նոյեմբերի 7	79
5	Մայիսի 9	70
6	Փետրվարի 23	66
7	Զատիկ	57
8	Ապրիլի 24	47
9	Վարդավառ	39
10	Ս. Խաչ	23
11	Քրիստոսի Օնունդ	22
12	Տեառնընդառաջ	17
13	Վարդանանց	16
14	Համբարձում	15
15	Ս. Աստվածածին	15

Այդ համակարգն արտացոլող աղյուսակի վերին հորիզոնականները զբաղեցնում էին խորհրդային համապետական տոները, որոնք ընդամենը տասնամյակների պատմություն ունեին:

Ավանդութային տոները, բացառությամբ մի քանիսի (Նոր տարի, Զատիկ, մասամբ՝ Վարդավառ) 1980-ական թթ. սկզբներին քիչ էին կենցաղավարում: Սակայն դրանք գյուղական շրջաններում դեռևս պահպանում էին տարածվածության բարձր վարկանիշը:

Վերակառուցման և հատկապես ղարաբաղյան շարժման ալիքի վրա սկիզբ առած ազգային նոր զարթոնքն ամբողջությամբ արտացոլվեց հայոց տոնածիսական համակարգում: 1990 թ. Հայաստանի նույն շրջաններում էթնոսոցիոլոգիական նոր հետազոտություններ անցկացվեցին՝ պարզելու այդ համակարգում տեղի ունեցած փոփոխությունների հիմնական ուղղությունները (տես աղյուսակ 2):

Տոների տարածվածության ընդհանուր պատկերը հանրապետության գյուղական բնակավայրերում (1990 թ.) %

	Տոներ	
1	Նոր տարի	100
2	Վարդավառ	64
3	Զատիկ	59
4	Մայիսի 1	32
5	Ս. Խաչ	47
6	Մայիսի 9	46
7	Փետրվարի 23	39
8	Տեառնընդառաջ	37
9	Քրիստոսի Ծնունդ	38
10	Ապրիլի 24	50
11	Համբարձում	20.5
12	Ս. Աստվածածին	36
13	Մարտի 8	57
14	Նոյեմբերի 7	31
15	Վարդանանց	25

Հայոց տոնական համակարգի զարգացման այս փուլն իրենից ներկայացնում է ավանդութային-կրոնական տոների վերելքի և խորհրդային պետական տոների անկման ժամանակաշրջան:Այդ փոփոխություններն, առավելապես, նկատելի էին հանրապետության քաղաքային բնակչության և մասնավորապես երևանցիների շրջանում 1990-ական թթ. սկզբներին (տես աղյուսակ 3):

Աղյուսակ 3

Տոների տարածվածության ընդհանուր պատկերը հանրապետության քաղաքային բնակչության շրջանում (1992-1993 թթ.) %

	Տոներ	Հայաստան	Երևան
1	Նոր տարի	100	100
2	Քրիստոսի Ծնունդ	29	60
3	Տեառնընդառաջ	22,5	25
4	Վարդանանց	4	0,3
5	Զատիկ	55	83
6	Համբարձում	5,5	6,8
7	Վարդավառ	43	33
8	Ս. Աստվածածին	12	27
9	Ս. Խաչ	22	38
10	Ապրիլի 24	67	94
11	Մարտի 8	38	24
12	Մայիսի 1	9	7
13	Մայիսի 9	15	12

Այսպիսով, 1990-ական թթ. սկզբներին հայոց կենցաղում տեղի ունեցավ ավանդութային և խորհրդային տոների նկատմամբ բնակչության վերաբերմունքի որոշակի փոփոխություն, չնայած վերջինիս ոչ խորքային բնույթին: Հանրապետությունում և մասնավորապես երևանցիների շրջանում անցկացրած էթնոսոցիոլոգիական հարցումների արդյունքներն ամբողջությամբ արձանագրում են հայոց տոնական համակարգը կազմող խորհրդային տոների վայրընթաց և ավանդութային-կրոնական տոների վերընթաց գործընթացը:

Պետք է նշել, որ 1970-ական թթ. վերջերին և 1980-ական թթ. սկզբներին արդեն հայոց խորհրդային տոնական համակարգում նկատվում էին ավանդութային տոների «վերականգնման» միտումներ: Այդ գործում որոշակի նախաձեռնություն էի ցուցաբերում պետությունը: Սակայն, վերջինիս հակակրոնական ուղղվածության պատճառով հիմնական ուշադրությունը դարձվում էի այն տոներին, որոնք համեմատաբար «քիչ էին քրիստոնեացված», հետևաբար՝ առնչությունը կրոնի կամ եկեղեցու հետ թույլ էի: Տվյալ չափանիշներին համապատասխանում էին Համբարձումը [258; 259], Վարդավառը [277], Վարդանանցը [148], Նավասարդը [219-221] և այլն: Այդ տոները վեր էին ածվել նախօրոք սշակված սցենարների հիման վրա կազմակերպված մարգա-երաժշտական միջոցառումների և թատերականացված ներկայացումների, որոնց նախաձեռնողներն, իսկ շատ հաճախ նաև կատարողները մշակութային և պետական առանձին հաստատություններն էին: Դրանք առաջին փորձերն էին պետության կողմից ավանդութային տոների վերականգնման և, դրանով իսկ, բնակչությանն էթնիկ ավանդույթներին հաղորդակից դարձնելու ուղղությամբ: Խորհրդային տոնական համակարգը կարիք ուներ այդպիսի ավանդութային տոների և ծեսերի, որոնք իրենց ստեղծած յուրատեսակ ագգային կոլորիտով հնարավորություն ունեին ապահովելու հանրյիսատեսների ավելի լայն շրջանակ: Նման տոնախմբութ-

յուններին խորհրդային պետության աջակցությունն ինքնանպատակ չէր. քանի որ այստեղ գործում էր «ազգային ձև և սոցիալիստական բովանդակություն» գաղափարական սոդելը[21]. ուր գլխավոր դերը հատկացվում էր երկրորդին՝ ազգային տոնի սոցիալիստական բնույթին:

Խորհրդային շատ տոներ ուղեկցվում էրն ազգային արարողություններով, որոնք. շատ հաճախ, երկրորդ պլան էին մղում դրանցից յուրաքանչյուրի բուն իմաստն արտահայտող միջոցառումները: Խոսքը վերաբերում է, օրինակ, ԽՍՀՄ Ահմանադրության օրվա կապակցությամբ կազմակերպված ազգագրական տոնախմբություններին Գառնիում [7-8: 163-164], Սարդարապատում [290], Սիգ-Ապարան տոնահանդեսին՝ Ապարանում [191: 8-12] և այլն:

Այնուհանդերձ, տվյալ ժամանակաշրջանում ազգային-ավանդութային տոների նկատմամբ պետական ուշադրությունն ու աջակցությունը, որոշակի վերապահումներով հանդերձ, դրական երևույթ էր:

Ինչպես արդեն նշեցինք, 1980-ական թթ. «ազգային զարթոնքն» արտահայտվեց հատկապես ավանդութային-կրոնական տոների որոշակի աճով, որն ավելի խորացավ 1990-ական թթ. սկզբնևրին: Այդ տոները ստացան նաև պետության հովանավորություն, որովհետև նորաստեղծ հանրապետությունն արդևն չուներ հակակրոնական ուղղվածություն: Բավական է նշել, որ դրանցից մեկը՝ Սուրբ Ծննդյան և Հայտնության օրն անմիջապես հաստատվեց պետական տոնացույցում, իսկ մյուսները (Ավետումը, Տեառնընդառաջը, Վարդանանցը, Բարեկենդանը, Զատիկը, Համբարձումը, Վարդավառը, Սուրբ Խաչը և այլն) երկար ժամանակ հանդիսանում են պետական տոնացույցի ամենահավանական թեկնածուները [146]: Ր դեպ, այստեղ կարևորը ոչ այնքան ավանդութային-կրոնական այդ տոների զանգվածային հոսքն է պետական տոնացույց, որն ինչ-որ առումով վիճարկելի էր, որքան տոների նկատմամբ իշխանություններ ի դիրքորոշման որակական փոփոխությունը՝ պետական հովանավորությունը. նախկին ներժումի փոխարեն:

Վերջին շրջանում նկատվում են նաև ավանդութային տոների հետ կապված ոչ եկեղեցական աշխարհիկ-քաղաքական բնույթի միջոցառումներ, որը նոր երևույթ էր մեր ավանդական տոնական համակարգում: Խոսքը վերաբերում է, օրինակ, Վարդանանց տոնի[22] կազմակերպմանը Վարդան Մամիկոնյանի հուշարձանի մոտ, կրթամշակութային հաստատություններում [144: 148], Ս. Աստվածածնի տոնի կապակցությամբ եռագույնի ամրացումը Արագածի գագաթին [151], հրավառությունը Տեառնընդառաջի կապակցությամբ [291] և այս կարգի այլ հանդիսություններ:

Ներկայումս դեռևս իր ձևավորման փուլում է գտնվում նաև նորաստեղծ պետական տոնացույցը, ուր տեղի ունեցող փոփոխությունները երբեմն հիմնավորված չեն թե պատմական և թե ժամանակի առումներով, քանի որ անտեսվում է ինչպես անցյալի փորձն, այնպես էլ ներկայի հասարակական կարծիքը: Սակայն պետք է նշել, որ ինչքան էլ նման իրավիճակն օրինաչափ լինի ձևավորման գործընթացում գտնվող էթնիկ ընդհանրության պետական տոնացույցի համար, այնուհանդերձ, նրա վերջնական տարբերակի մշակումը պայմանավորված է այդ երկու հիմնական գործոնների օպտիմալ հաշվառմամբ:

Այսպիսով, հայոց արդի տոնական համակարգի էվոլյուցիան վերջին հարյուրամյակում իրենից ներկայացնում է գարգացման չորս հիմնական փուլ: Վերջիններս որակապես տարբեր պարբերաշրջաններ են, որոնք բնութագրվում են քաղաքական, տնտեսական և սոցիալական գարգացման առանձնահատկություններով: Նախ և առաջ, դա դրսևորվեց տոնական համակարգերի նկատմամբ Հայաս-

[21] Այս մոդելը գործում է խորհրդային ողջ տոնածիսական հսմսւսկսւրգում, այդ թվում նաև սլատմահայրենասիրական տոներում (օրինակ Վարդարապատ, Մուսալեռ, Երեբունի-Երևան և այլն):

[22] Հայոց եկեղեցական տոնացույցում վաղուց ի վեր իր պատվավոր տեղը գրաղեցրած այդ տոնի աշխարհին նկարագրի գերակայությունը նկատելի էր դեռևս XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին, ընդհուպ մինչև Հայաստանի Առաջին Հանրապետության ժամանակաշրջանը, երբ այն ստացավ նաև սլետական կարգավիճակ:

տանի Առաջին. Երկրորդ և Երրորդ հանրապետությունների հայեցակարգային (կոնցեպտուալ) մոտեցումներով: Առաջին Հանրապետությանը բնորոշ էր դրական (պոզիտիվ) դիրքորոշումը ժառանգած էթնիկ ավանդույթների նկատմամբ: Նրա գոյության կարճատև շրջանում կենցաղում տարածված ավանդութային տոները համալրվեցին աշխարհիկ բովանդակությամբ ազգային նոր տոնացանկով: Առաջին Հանրապետության տոնական համակարգի ուսումնասիրությունն ակտուալ էր նորաստեղծ Երրորդ Հանրապետության համար, որի հռչակումն ուղեկցվեց անցյալի տոնական արժեքների վերադարձով և դրանց վերագնահատմամբ: Երկրորդ (խորհրդային) Հանրապետության յոթանասուն տարիները բնութագրվում են անցյալի և մասնավորապես Առաջին Հանրապետության տոնական համակարգի նկատմամբ տրամագծորեն հակառակ դիրքորոշմամբ, չնայած այս պարբերաշրջանը ևս իր հերթին ընդգրկում է զարգացման երեք գլխավոր ենթափուլեր: Առաջին ենթափուլի ամենաբնորոշ հատկանիշն էթնիկ ավանդույթների և ազգային-կրոնական տարրերի մերժումն ու ոչնչացումն է: Երկրորդ ենթափուլը բնութագրվում է խորհրդային տոների աճին զուգահեռ ավանդութային-կրոնական տոների և ծեսերի վերակենդանացմամբ, որը պայմանավորված էր պատերազմական և ետպատերազմյան արտառոց (էքստրեմալ) իրավիճակով (զինվորների ճակատագրի անորոշությամբ, բավական մեծ գոհերով: Ավելի քան 300 հազար զոհ տվեց այդ պատերազմում մեր ազգը, չհաշված բազմահազար անհայտ կորածները): Երբորդ ենթափուլի համար բնորոշ էր պետության կողմից ավանդութային տոնեոի նկատմամբ մերժողական վերաբերմունքի մեղմացումը և ընդհուպ՝ վերացումը:

Տոնական համակարգերի զարգացման առանձնահատկությունը պայմանավորված էր նաև էթնոսի համար կարևորագույն նշանակություն ունեցող պատմական իրադարձություններով: Նկատի ունենք, նախ և առաջ, Մեծ Եղեռնը, բռնագաղթերը, բնական աղետները և այլն:

Հանրապետության տնտեսական բարեփոխումները կարևոր նշանակություն ունեցան այդ համակարգի էվոլյուցիայի համար, որի ընթացքում ձևավորվեցին քաղաքային (ուրբանիստական) բնույթի ավանդույթներ: Բացի այդ, գյուղական բնակչության գանգվածային ներհոսքը քաղաք, հայրենադարձությունը, նախկին ԽՍՀՄ հանրապետություններից հայ էթնոսի առանձին խմբերի ներգաղթը և այս բնույթի այլ երևույթներ պայմաններ ստեղծեցին էթնոսի համախմբման որակապես նոր գործընթացների համար, որի համատեքստում ձևավորվեց քաղաքային տիպի ժամանակակից ծիսականություն, դրանով իսկ, ուժեղացնելով էթնիկ ավանդույթների ակցենտավորումը: Այս առումով հանգամանորեն դիտարկվել և քննարկվել է հայոց տոնական համակարգի փոփոխությունը և ադապտացիան նոր պայմաններում և մասամբ՝ նաև այլ մշակույթների հետ փոխհարաբերությունների գործընթացում:

Վերը նշված գործոնների այս համալիրով են հիմնականում պայմանավորված հայոց արդի տոնական համակարգի ձևավորման առանձնահատկությունները:

ԳԼՈՒԽ II

Տոների տարածվածության սոցիալական ոլորտները

Ժամանակակից տոնական համակարգի պատկերը,որպես պատմականորեն ձևավորված ավանդույթի արդյունք,արտացոլում է Հայաստանի բնակչության կենցաղամշակութային ընդհանուր նկարագիրը: Այս համակարգն ամբողջությամբ և, մասնավորապես, դրա առանձին տարրեր ժամանակակից պայմաններին հարմարված (աղապտացված) ավանդութային արժեքներ և վարքագծի ձևեր են:

Տոնական համակարգի կենցաղևավարման բնույթի վերլուծությունը, ներկա պայմաններում դրա յուրաքանչյուր տարրի գործառութային նշանակության քննարկումը կարևոր է ժողովրդի կենցաղի և էթնիկ առանձնահատկությունների ուսումնասիրության համար:

Ավանդութային տոնական համակարգն, իր բաղադրատարրերով հանդերձ, գործում է կոնկրետ միջավայրում և դրա կրողներն անհատներն ու հասարակության իրատես խմբերն են:

Այս բաժինն ամբողջությամբ վերաբերում է արդի տոնական համակարգի կենցաղավարման ոլորտների ուսումնասիրությանը: Բացահայտվել են բնակչության սոցիալական խմբերը, որպես հասարակության կենսագործունեության անմիջական կրողներ և վերարտադրողներ, ինչպես նաև ցույց է տրվել տոների կենցաղավարման բնույթը կյանքի ամենատարբեր ոլորտներում:

Այդ նպատակով առանձնացվել են տոնական համակարգի կիրարկման հիմնական սոցիալական ոլորտները. այն է՝ սեռատարիքային, սոցիալ-մասնագիտական կազմ, ընտանեկան, ազգակցական, դրացիական, ընկերային միջավայր և այլն:

Հետազոտությունը հնարավորություն տվեց հանգամանորեն ներկայացնել տոների տարածվածության սեռային և տարիքային ոլորտները, դրանով իսկ բացահայտելով տոների կենցաղավարման և դրանց մասնակիցների սեռատարիքային բնութագրերի միջև օբյեկտիվորեն գոյություն ունեցող կապը (տես աղյուսակ 4): Հայոց տոնական համակարգի զուտ սեռային տեսանկյունով դիտարկումները ցույց տվեցին, որ տարբերություններն ակնհայտ են կանանց և տղամարդկանց շրջանում առանձին տոների կենցաղևավարման առնչությամբ: Այս առումով, հատկապես, առանձնանում են ավանդութային-կրոնական տոները, որոնց տարածվածության մասշտաբները համեմատարար բարձր է կանանց շրջանում: Այդ տարբերությունը (չնայած ոչ խորությամբ) առկա է ավանդութային գրեթե բոլոր տոներում [օրինակ՝ Զատիկ (կ. - 60 %, տղ. - 54 %), Քրիստոսի Օնունդ (կ. - 25 %, տղ. - 21 %, Աւուրբ Խաչ (կ. - 25 %, տղ. - 20 %), Տեառնընդառաջ (կ. - 19 %, տղ. - 15 %), Համբարձում (կ. - 17 %, տղ. - 13 %). տես աղյուսակ 4]:

Տոների տարածվածությունը հանրապետության բնակչության սեռա-տարիքային խմբերում (1980 թ.) %

Տ ո ն ե ր		Տարիք			Սեռ	
		18-29	30-49	50 և բարձր	տղա-մար-դիկ	կանայք
1	Նոր տարի	96	97	96	96	97
2	Քրիստոսի Ծնունդ	19	23	27	21	25
3	Տեառնընդառաջ	17	16	17	15	19
4	Փետրվարի 23	70	64	62	68	64
5	Մարտի 8	88	87	85	85	89
6	Զատիկ	56	57	59	54	60
7	Ապրիլի 24	50	47	45	48	46
8	Մայիսի 1	83	82	82	82	82,6
9	Մայիսի 9	70,5	70	69,8	70,5	70
10	Վարդանանց	16,5	15	16,5	15	17
11	Համբարձում	13,5	15	17,5	13	17
12	Վարդավառ	37	38	39	38	39
13	Ս.Աստվածածին	12	15	18,5	13	17
14	Ս.Խաչ	18,5	22,5	29	20	25
15	Նոյեմբերի 7	78,5	79	78,7	79	79

Վերը նշված տոների կենցաղավարումը բավական տարածված էր գյուղաբնակ կանանց շրջանում:Ամբողջ Հայաստանում և գյուղաբնակ կանանց կենցաղում ավանդութային-կրոնական առանձին տոների տարածվածության ընդհանուր պատկերն այսպիսին էր. Վարդավառ (39% - 50%), Համբարձում (15% - 24,5%), Ս. Աստվածածին (15% - 23%), Լուսոր Խաչ (23% - 31%), Վարդանանց (16% - 24%), Տեառնընդառաջ (17% - 22%) [տես աղյուսակ 5]):

Ինչ վերաբերում է Զատկին և Քրիստոսի Ծնունդին, ապա, չնայած այս ոլորտներում դրանց հավասար տարածվածությանը [օրինակ՝ Զատիկ (57% - 58%), Քրիստոսի Ծնունդ (22% - 25%)], առանձին պատմաազգագրական մարզերում վերը նշած, ինչպես նաև ավանդութային մյուս տոների կենցաղավարումը գյուղաբնակ կանանց շրջանում դարձյալ ամենաբարձրն է (տես աղյուսակ 6):

Ըստ հետազոտությունների, ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածության ամենաբարձր ցուցանիշը պատկանում էր գյուղաբնակ տարեց խմբի (50 տարեկան և բարձր) կանանց, որը նկատելիորեն գերազանցում էր, նույնիսկ, գյուղի ու քաղաքի նրանց հասակակիցներին (տես աղյուսակ 7)[23]: Խորհրդային տոները տղամարդկանց և կանանց շրջանում գրեթե հավասարաչափ

[23] Այս շարքի տոներից, թերևս, միակ բացառությունը հայոց կենցաղում բաղաքային ավանդույթներ ունեցող Զատիկն է, որն ամենից շատ տարածված էր ամենատարեց քաղաքաբնակ կանանց շրջանում:

էին տարածված, որը նկատելի էր, ինչպես ողջ հանրապետության մասշտաբով, այնպես էլ մեր էթնոսի քաղաքաբնակ, գյուղաբնակ և ներէթնիկ խմբերի միջավայրերում (տես աղյուսակ 5):

Այդ ժամանակաշրջանում խորհրդային տոներն առավել կենցաղավարում էին հանրապետության պատմաազգագրական այն մարգերում (Սյունիք, Լոռի, Տավուշ), ուր ավանդութային-կրոնական տոներն ունեին տարածվածության ամենացածր վարկանիշները:

Աղյուսակ 5

Տոների տարածվածությունը հանրապետության գյուղական և քաղաքային բնակչության սեռատարիքային խմբերում (1980 թ.) %

	Տոներ	Հայաստան															
		Գյուղ								Քաղաք							
		տղամարդ				կին				տղամարդ				կին			
		18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.	18-29	30-49	50 և բարձր	Ընդ.
1	Նոր տարի	95	96	94	95	95	94	97	95	96.5	96.5	96.5	96.5	97	98	97	97
2	Քրիստոսի Ծնունդ	22	25	21	23	19	25	32	25	18	21	23	20	19	24	31	24
3	Տեառնընդառաջ	17	21	14	18	21	15	19	18	10	14	15	13	18	16	19	17
4	Վարդանանց	21	19	20	20	22	25	27	24	13	12.5	15	13	16	14	14	15
5	Զատիկ	45	49	54	50	53	57	63	58	56	58	60	58	57	63	66	62
6	Համբարձում	18	17	20	18	20	26	29	24.5	10	11	12	11	7	10	13	10
7	Վարդավառ	47	47.5	41	45	48	49	52	50	32	29	25	29	33	34	32	33
8	Ս. Աստվածածին	18.5	20.5	18	19	19	23	30	23	4	8	12	8	8	12	20	13
9	Ս. Խաչ	22	22	24	22	23	31	43	31	16	19	22	19	10	23	31	21
10	Սուրբ 24	36.5	43	40	40	43	39	45	42	54	56	58	56	52	47	47	49
11	Մարտի 8	78	71	76	79	86	84	83	84.5	88	87	85	87	91	90	87	90
12	Մայիսի 1	76	79	78	78	75	79	79	79	85	84	82	83.5	84	84	84	84
13	Մայիսի 9	65	73	68	69	68	66	70	68	74	71	69	71	70	69	71	70

Աղյուսակ 6

Ավանդութային տոների տարածվածության համեմատական պատկերը հանրապետությունում և առանձին պատմաազգագրական մարգերի գյուղաբնակ կանանց կենցաղում (1980 թ.) %

	Տոներ	Հայաստան	Այրարատ	Շիրակ	Գեղուսրքունիք
		ընդհանուր	կանայք		
1	Քրիստոսի Ծնունդ	22	40	51	27
2	Տեառնընդառաջ	17	35	56	15
3	Վարդանանց	16	19	37	24
4	Զատիկ	57	75	82	76
5	Համբարձում	15	35	56	29
6	Վարդավառ	39	36	74	61
7	Ս. Աստվածածին	15	29	45	39
8	Ս. Խաչ	23	42	63	31

Աղյուսակ 7

Ավանդութային տոների տարածվածության ընդհանուր պատկերը հանրապետության գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ տարեց (50 տարեկան և բարձր) բնակչության շրջանում (1980 թ.) %

	Տոներ	Կանայք		Տղամարդիկ	
		գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք
1	Քրիստոսի Ծնունդ	32	31	21	23
2	Տեառնընդառաջ	19	19	14	15
3	Վարդանանց	27	14	20	15
4	Զատիկ	63	66	54	60
5	Համբարձում	29	13	20	12
6	Վարդավառ	52	32	41	25
7	Ս. Լուսավածածին	30	20	18	12
8	Ս. Խաչ	43	31	24	22

Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ ավանդութային տոներն ամենից շատ կանանց շրջանում են կենցաղավարում, որը պայմանավորված է ընտանիքի բարեկեցության, մերձավորների և, մասնավորապես, երեխաների ճակատագրի հանդեպ նրանց վերաբերմունքի առավել հուզական (էմոցիոնալ) արտահայտությամբ: Հայտնի է, որ կանայք տղամարդկանց համեմատ առավել հուզական են [215: 15-16], իսկ վերջինս հանդիսանալով տոն երևույթի կարևորագույն հատկանիշը, բնականաբար, նրա ակտիվ մասնակցության անհրաժեշտ նախապայմաններից է:

Բացի այդ, հետազոտություններից պարզվեց, որ կինը ոչ միայն այդ տոների սմենաակտիվ մասնակիցն է, այլ նաև դրանց վերաբերյալ սերունդներին փոխանցող տեղեկատվական (ինֆորմացիոն) գլխավոր աղբյուրը:

Բացահայտվեցին նաև տոների կենցաղավարման կոնկրետ տարիքային սահմանները, որոնք տարբեր էին ավանդութային և խորհրդային տոներում: Այսպես, եթե տարիքային երեք խմբերում էլ խորհրդային տոները հավասարաչափ են տարածված, ապա նույնը չի կարելի ասել ավանդութային-կրոնական տոների վերաբերյալ, որոնք առավելագույն չափով կենցաղավարում են բարձր տարիքային խմբերում: Ըստ հետազոտությունների արդյունքների, մինչև 1980-ական թթ. կեսերը ավանդական տոնական համակարգն անկում էր ապրում և այդ միտումը շատ հստակորեն երևում էի սերունդների շրջանում դրանց ասպիճանական վայրէջքում (տես աղյուսակ 8):

Այս միտումն առկա էր ավանդութային-կրոնական բոլոր տոներում: Թերևս բացառություն էին կազմում միայն Նոր տարին, Համբարձումը և Վարդավառը, որոնք գրեթե համահավասար էին տարածված գյուղական և քաղաքային բնակչության տարիքային խմբերում: Նույն պատկերն են ցույց տալիս նաև երևանցիների սեռատարիքային տարբեր խմբերում անցկացրած հետազոտությունների արդյունքները (տես աղյուսակ 9):

Տարիքային բարձր խմբում ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածության մեծ չափերը պայմանավորված էին նրանով, որ նախ՝ այդ խումբն առավելապես ավանդական արժեքներով դաստիարակված ու այդ արժեքներն անմիջապես ծնողներից ժառանգած սերունդն է, երկրորդ՝ պարզապես տարիքային խմբերի հոգեբանությամբ: Նշենք նաև, որ որպես օրինաչափություն տարեց անձինք առավել պահպանողական են և շատ ավելի են կապված անցյալի մշակութային արժեքներին: Նրանք իրենց վարք ու բարքով, հիշողությամբ առավելապես հակված են դեպի անցյալը՝ ավանդույթներին, մանկության և երիտասարդության ժամանակաշրջանին: Իսկ տոները, ըստ էության, մարմնավորում են վերը նշած այդ արժեքները: Ամենևին էլ պատահական չէ, որ ցածր տարիքային խմբերում նկատվում էր այդ տոների մասշտաբների աստիճանական անկում:

Աղյուսակ 8

Ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածությունը հանրապետության գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ կանանց և տղամարդկանց տարիքային խմբերում (1980 թ.) %

	Տոներ	18-29				30-49				50 և բարձր				18-29		30-49		50 և բարձր	
		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		Նստիկ	Ճոխտա	Նստիկ	Ճոխտա	Նստիկ	Ճոխտա
		Կ	S	Կ	S	Կ	S	Կ	S	Կ	S	Կ	S						
1	Ք. Ծնունդ	19	22	19	18	25	25	24	21	32	21	31	23	21	19	25	23	27	27
2	Տեառնընդառաջ	19	14	18	10	21	21	16	14	19	14	18	15	16	14	21	15	16	17
3	Վարդանանց	22	21	16	13	25	19	14	12.5	27	20	14	15	21	14	22	13	20	14.5
4	Զատիկ	53	45	57	56	57	49	63	58	63	54	66	60	45	57	54	63	63	66
5	Համբարձում	20	18	7	10	26	17	10	11	29	20	13	12	19	9	22	11	25	13
6	Վարդավառ	48	47	33	32	49	47	34	29	52	41	32	25	47.5	32.5	48	32	47	29
7	Ս.Աստվածածին	19	19	8	4	23	21	12	8	30	18	20	12	19	6	22	10	24	16
8	Ս. Խաչ	23	22	10	16	31	22	23	19	43	24	31	19	23	13	26	21	34	25

Աղյուսակ 9

Տոների տարածվածությունը երևանցիների սեռատարիքային խմբերում (1976 թ.) %

	Տոներ	տարիք			սեռ	
		18-29	30-49	50 և բարձր	տղամարդ	կին
1	Նոր տարի	100	100	100	100	100
2	Քրիստոսի Ծնունդ	27	32	41	29	38
3	Տեառնընդառաջ	11	12	15	12	13
4	Վարդանանց	4	6	11	7	7
5	Զատիկ	62	72	72	64	71
6	Համբարձում	7	0	8	5	5
7	Վարդավառ	27	23	20	22	24
8	Ս. Աստվածածին	12	16	18	9	21
9	Ս. Խաչ	20	26	33	21	32
10	Ապրիլի 24	77	60	64	71	62
11	Մարտի 8	92	93	86	86	95
12	Մայիսի 1	86	89	90	86	92
13	Մայիսի 9	71	68	69	69	69
14	Փետրվարի 23	70	54	40	55	55
15	Նոյեմբերի 7	90	80	82	80	88

Ինչ վերաբերում է այդ խմբերում ավանդութային-կրոնական որոշ տոների գրեթե հավասար տարածվածությանն, ապա դա մեծ չափով պայմանավորված է նրանց վարքագծում

տոնահանդեսների խաղային-զվարճական բաղադրատարրերի գերակայությամբ:

Խորհրդային պետական տոների տարածվածության տարիքային պատկերը մեծ մասամբ համապատասխանում էր նրանց սեռային վարքագծին: Միայն հատուկենտ դեպքերում այն թեթևակի առավելություն ուներ երիտասարդության շրջանում, որը պայմանավորված էր տարիքային, հատկապես, այդ խմբերում խորհրդային արժեքների պրոպագանդման և դասսյիարակման գործընթացի առավել ինտենսիվ բնույթով:

Տոների տարածվածությունը նշանակալից չափով կախված է դրանց մասնակիցների մասնագիտական կազմից: Ուսումնասիրությունների միջոցով բացահայտվեցին բնակչության սոցիալ-մասնագիտական այն շերտերը, որոնք առանձնահատուկ վերաբերմունք ունեն տոների այս կամ այն խմբի նկատմամբ (տե՛ս աղյուսակ 10):

Աղյուսակ 10

Տոների տարածվածությունը հանրապետության գյուղական և քաղաքային բնակչության կենցաղում՝ ըստ սոցիալ-մասնագիտական խմբերի (1980 թ.) %

	Տոներ	գյուղ				քաղաք				Հայաստան			
		Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա
1	Նոր տարի	93,5	95,5	97,5	96,5	96,5	96	98	97	95	96	95	97
2	Ք.Ծնունդ	30	17	20	19	26	22	19	20,5	23	21	19	20
3	Տեառնընդառաջ	22	15	21	19	20	17	13	13	21	17	14	14
4	Փետրվարի 23	65	70	65,5	72	65	68	66	63	65,4	68	65,7	65
5	Մարտի 8	78	79	82	87	86	88	90	89	84	86	85,5	89
6	Զատիկ	53	41	49	50	65	57	57,5	58	61	53	56	56,5
7	Ապրիլի 24	38	35	38	46	45	48	55	55	43	44,5	43,3	53,5
8	Մայիսի 1	76	77	77,5	80	81	82	87	86	79,5	81	86	84,5
9	Մայիսի 9	68	66	65	71	70	69	72	71	69	68	71	71
10	Վարդանանց	26	20	16	19	18	14	10	12	20	15	11	13
11	Համրարձում	26	15	24	18	18	12	13	10	21	13	15	11,5
12	Վարդավառ	52	46	38	44	38	32	30	26	45	39	34	35
13	Ս. Աստվածածին	25	17	20	18	18	12	6	6	20	13	10	12
14	Ա. Խաչ	32	19	24	24	28	21	19	18	29	20,5	20	19,5
15	Նոյեմբերի 7	68	73	64	75	78	80	83	83,5	75	79	80	81,5

Պարզվեց, որ ավանդութային-կրոնական տոներն ամենից շատ տարածված էին ֆիգիկական աշխատանքով զբաղված անձանց շրջանում («Գ» և «Վ» խմբերում): Ամենից քիչ այդ տոները նշվել էին ծառայողների («Բ» խումբ), բարձր որակավորում ունեցող անձանց (մտավոր աշխատանքով զբաղվածներ), ինչպես նաև ղեկավար աշխատողների շրջանում («Ա» խումբ):

Մասնագիտական առումով ավանդութային-կրոնական տոնեբի կենցաղավարման ամենաթույլ օղակը ծառայողներին էին և, հատկապես, ղեկավար աշխատողնեբը, որը հիմնականում պայմանավորված էի սոցիալական սանդղակում արտոնյալ կարգավիճակը պահպանելու օբյեկտիվ պահանջարկով և, անշուշտ, ավանդույթը (մասնավոբապես՝ կրոնը) ժխտող խորհրդային արժեքների դասսյիարակությամբ: Այդ նույն հանգամանքների հետ էի կապված խորհրդային պետական տոների տարածվածության, թեպետ և աննշան առավելությունը բնակչության այդ խմբերում («Բ» և «Ա» խմբերում), չնայած քաղաքաբնակների շրջանում նկատվում էր սոցիալ մասնագիտական այդ խմբերի մերձեցման որոշակի միտում:

Երևանցիների շրջանում այս տեսանկյունով կատարած դիտարկումները (տե՛ս աղյուսակ 11) հնարավորություն ընձեռեցին բացահայտել հետևյալ օրինաչափությունը. որքան

ցածր էր մասնագիտական որակավորումը, այնքան մեծ էր ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածությունը: Բացի այդ, եթե տարեցների մոտ «Գ» և «Ա» խմբերի միջև այդ տարբերությունը բավական մեծ էր (ավելի քան երեք անգամ), ապա երիտասարդ սերնդի մոտ (18-29 տարեկան) այն նվազել էր կրկնակի:

Երիտասարդության շրջանում ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածության նման վիճակը պայմանավորված էր սերունդների կրթական մակարդակի բարձրացմամբ, ուր դեռևս հատուկ ծրագրավորվածությամբ բացակայում էին էթնիկ և մասնավորապես կրոնական ավանդույթները:

Աղյուսակ 11

Տոների տարածվածությունը երևանցիների շրջանում՝ ըստ բնակչության սեռատարիքային և սոցիալ-մասնագիտական խմբերի (1976 թ.) %

	Տոներ	18 – 29 տարեկան				30 – 40 տարեկան				50 տ. և բարձր			
		Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա
1	Նոր տարի	98	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
2	Ք. Ծնունդ	40	26	27	21	49	35	25	32	55	40	47	26
3	Տեառնընդառաջ	19	13	11	6	23	18	7	12	25	13	13	5
4	Վարդանանց	2	4	3	2	15	6	2	6	18	6	16	3
5	Փետրվարի 23	65	71	59	53	56	47	32	46	39	34	37	47
6	Մարտի 8	84	96	85	94	95	91	85	93	82	83	95	90
7	Մայիսի 1	93	90	84	88	86	90	70	88	85	83	92	96
8	Մայիսի 9	81	78	65	64	70	75	63	68	64	66	66	77
9	Նոյեմբերի 7	87	88	83	87	85	86	78	85	75	76	84	91

Աղյուսակ 12

Տոների տարածվածությունը Երևանում վերաբնակված առանձին խմբերի և բնիկ երևանցիների կենցաղում՝ ըստ տարիքային և մասնագիտական հատկանիշների (1976 թ.) %

	50 տարեկան և բարձր														18 - 29 տարեկան										Ընդամենը				
	Ֆիզիկական աշխատանք կատարող				մտավոր աշխատանք կատարող.				Ընդամենը						Ֆիզիկական աշխատանք կատարող.				մտավոր աշխատանք կատարող.				Ընդամենը								
Տոներ	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ն ի կ ե ւ հ ա ր կ ա ծ ն ե ր	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ն ի կ ե ւ հ ա ր կ ա ծ ն ե ր	Գ ո ր ա ս ա ր դ ի ն ե ր	Հ ա ր ե ր ա ն ա ր ի ն ե ր	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Բ ա ր ձ ր ա գ ո ւ յ ն հ ա ս ա ր ա կ ի ց	Ե ր ե վ ա ն ց ի ն ե ր
Տեառնընդառաջ	33	24	20	3	14	17	2	5	28	22	9	5	6	11	32	9	15	4	5	4	0	8	20	6	4	11	18	21	8	4	9
Վարդավառ	48	38	24	6	16	30	7	4	40	35	14	5	8	34	44	35	20	50	21	28	10	4	34	31	13	17	40	34	23	9	13
Վարդանանց	10	49	9	3	4	30	2	4	9	43	5	4	2	11	24	18	0	1	10	0	0	7	31	9	0	2	8	37	7	2	2

Բնակչության կենցաղամշակութային նկարագրի ձևավորման գործընթացը չէր կարելի դիտարկել քաղաքային ապրելակերպի ընդհանուր գծերի ձևավորման գործընթացից անկախ: Որպես օրինաչափություն, քաղաքը բոլոր նախապայմանները ստեղծում էր ընդհանուրի և առանձնահատուկի ինտեգրացման համար: Դրա ակնառու օրինակը քաղաքային բնակչության կենցաղում միջազգային բնույթ ունեցող խորհրդային պետական տոների մուտքն էր, որոնց առանձին տարրեր այսօր էլ աչքի են ընկնում իրենց տարածվածությամբ:

Ուշագրավ է, որ այդ հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին բացահայտել բնակչության սոցիալ-մասնագիտական առանձին շերտերի տոնական վարքագիծը նաև մեր էթնոսի որոշ ներէթնիկ և սոցիալական խմբերում: Այսպես, Երևանում անցկացրած էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ ավագ սերնդի (50 տարեկան և բարձր) հայրենաղարձներն ու գյուղական շրջանների վերարնակվածներն ամենից շատ են նշում ավանդութային-կրոնական տոները: Միևնույն ժամանակ պարզվեց, որ ֆիզիկական աշխատանք կատարող անձինք կրկնակի ավելի են նշում այդ տոները, քան մտավոր աշխատանքով զբաղվածները: Հայրենաղարձների մեջ այդ տարբերությունը համեմատաբար նվազ է (տես աղյուսակ 12): Պետք է նշել, որ այդ սերնդի սոցիալական շերտավորվածությունը մեծ չափով ազդում էր տոների կենցաղավարման մասշտաբների վրա: Պատահական չէ, որ դիտարկված վերաբնակ մյուս երկու խմբերի (վերարնակներ նախկին ՀԽՍՀ-ից և ԽՍՀՄ քաղաքային բնակավայրերից) մտավոր աշխատողների ներկայացուցիչները ևս կրկնակի նվազ էին կապված տոնական այդ ավանդույթների հետ, քան թե նույն խմբերի ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվողները: Սակայն այդ սերնդի գրեթե բոլոր խմբերում բավական բարձր էր ավանդութային տոների կենցաղավարումը (ընդհանուր առմամբ, այդ սերունդն ունի ամենաբարձր ավանդութային կոդմնորոշումը):

Երիտասարդների (18-29 տարեկան) շրջանում դիտարկված խմբերի (սոցիալական և միգրացիոն) կենցաղում ավանդութային-կրոնական տոների նկատմամբ նրանց վերաբերմունքում էական տարբերություն չկա: Եթե առաջին խմբում այդ տարբերությունը հիմնականում պայմանավորված էր ընտանիքի դիրքի և ազգակցական-դրացիական խմբերի ամրությամբ, ապա, երրորդում ավանդութային տարրի նկատմամբ առանձին խմբերի, գրեթե, հավասար վերաբերմունքը բացատրվում է այն բանով, որ քաղաքային պայմաններում արդեն մշակվել էին ծիսականության ավանդական չափանիշների որոշակի ձևեր, որոնք արդեն ընդհանուր էին քաղաքի ողջ ազգաբնակչության համար: Դիտարկված ամենաերիտասարդ տարիքային խմբի ներկայացուցիչները (նույնիսկ մտավոր աշխատանքով զբաղվածները) երբեմն ավելի շատ են համակիր այդ նորմերին (օրինակ՝ Վարդավառի տոնն ամենից շատ (50%) նշվում էր 18-29 տարեկանների մտավոր աշխատանքով զբաղված գյուղական վերաբնակների շրջանում): Ըստ երևույթին, դա պայմանավորված էր քաղաքային միջավայրում կատարվող առանձին ավանդույթների ադապտացիայի օբյեկտիվ գործընթացով: Պետք է միաժամանակ նշել, որ այդ խմբերի շրջանում ավանդութային-կրոնական տոների (և ընդհանրապես՝ ավանդութային մյուս տարրերի) ադապտացված ձևերի տարածվածության գործընթացն ընդհանուր առմամբ կապված էր էթնիկ ավանդույթների նկատմամբ նրանց ցուցաբերած հետաքրքրության աստիճանական վերելքի հետ: Եթե առաջին տարիքային խմբում (50 տարեկան և բարձր) նախկին Միության հանրապետությունների քաղաքային բնակավայրերից Երևանում վերարնակվածները շատ քիչ են նշել Վարդավառը (4%), ապա երիտասարդ սերնդի մոտ այդ տոնի նկատմամբ հետաքրքրությունը բավական բարձր էր: Այսպես, ֆիզիկական աշխատանք կատարողների 20%-ը, իսկ մտավոր աշխատանքով զբաղվածների ավելի քան 10%-ը նշում էին այդ տոնը (տես աղյուսակ 12): Հայրենադարձների մոտ նկատվում է հակառակ միտումը: Նույն

երևույթը նկատվում է նաև Տեառնընդառաջի կապակցությամբ նախկին ԽՍՀՄ-ից վերաբնակված քաղաքացիների շրջանում:

Ավանդութային-կրոնական այդ տոների մասնագիտական, ինչպես նաև տարիքային կտրվածքներով հետագոտությունները ցույց տվեցին, որ նրանք անկում են ապրում և այդ տեմպերը համեմատաբար նկատելի էին մտավոր աշխատանքով գրադված անձանց շրջանում (դիտարկված տոներից, այս առումով, բացառություն էի Վարդավառը, որի աճը բացահայտ էի մտավոր աշխատանքով զբաղվածների միջավայրում): Իսկ ընդհանրապես, այդ տոներն ամենից շատ տարածված էին հայրենադարձների և գյուղական վերաբնակների շրջանում:

Հանրապետության բնակչության շրջանում կատարած ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ տեղի են ունեցել որոշակի փոփոխություններ այս բնագավառում: Նախ և առաջ, դիտարկված բոլոր տոները գրեթե հավասարաչափ են տարածված սոցիալ-մասնագիտական այդ խմբերում, էապես փոխվել է ֆիզիկական և մտավոր (այդ թվում՝ դեկավար) աշխատանքով զբաղված անձանց վերարերմունքի մեջ եղած բևեռային տարբերությունն ավանդութային-կրոնական տոների նկատմամբ: Այդ տեղաշարժերը, մասնավորապես, նկատելի էին ծառայողների և դեկավար աշխատողների շրջանում, քանի որ սոցիալ-մասնագիտական այդ խմբերի համար դրանք սիմբողջությամբ կորցրել էին նախկին գաղափարախոսական արգելապատնեշի գործառույթը: Բացի այդ. տոների նկատմամբ սոցիալական այդ խմբերի վերաբերմունքի փոփոխությունը պայմանավորված էի, ոչ միայն հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցած արմատական տեղաշարժերով, այլև քաղաքային պայմաններում տոների առնչությամբ սոցիալ-մասնագիտական այդ խմբերի միջև տարբերությունների աստիճանական վերացման (համահարթեցման) օբյեկտիվ գործընթացով, որի միտումը նկատվում էր դեռևս 1980-ական թթ. և որն ավելի խորացավ ազգային նոր զարթոնքի ժամանակաշրջանում:

Տոների պատմական տեսանկյունով ուսումնասիրությունները ոչ միայն ամբողջական պատկերացում են տալիս XIX դ. վերջերին և XX դարասկզրին դրանց մասնակիցների սոցիալական կազմի և փոխհարաբերությունների բովանդակության ու ձևերի վերաբերյալ, այլև հնարավորություն է տալիս դիտարկել այդ կառուցվածքային փոփոխությունների էվոլյուցիան տվյալ ժամանակահատվածում:

Հայոց տոնական համակարգում գոյություն ուներ որոշակիորեն ձևավորված սոցիալական կառուցվածք, ուր փոխհարաբերությունները կարգավորվում էին ավանդութային-սովորութային չափանիշներով: Բացի այդ, յուրաքանչյուր անձ ուներ իր կոնկրետ դերը: Սոցիալական այդ կառուցվածքում հարարերությունների բնույթը պայմանավորված էի տոնակատարությունների մասնակիցների սոցիալական և ազգակցական կարգավիճակով: Որպես օրինաչափություն, այս միտումն առկա էր ավանդութային տոներում, և մասնավորապես, դրանց այնպիսի բաղադրիչներում, ինչպիսիք են փոխայցելությունները և նվիրատվությունները:

Յուրաքանչյուր տոն իր ծիսասովորութային չափանիշներով ընտանիքի, «ազգի», գյուղի կամ քաղաքի շրջանակներում սիմվոլիկ ձևով կարգավորում էի տոնակատարության սուբյեկտների (օրինակ՝ ծնող – զավակ, ուսուցիչ – աշակերտ, վարպետ – արհեստավոր, սկեսուր – հարս, աներ – փեսա և այլն) փոխհարաբերությունները՝ ճշգրտելով նրանցից յուրաքանչյուրի դերն ու իրավասության սահմանները: Այս առումով աչքի էին ընկնում բոլոր ավանդութային տոները և մասնավորապես՝ Նոր տարին, Զատիկը, Տեառնընդառաջը, Համբարձումը, Վարդավառը, Մեծ Պասը, Սուրբ Խաչը, Բարեկենդանը, Օաղկագարդը, Սուրբ Սարգիսը, Քրիստոսի Օնունդը, Սուրբ Աստվածածինը (և նույնիսկ դեռևս գոյատևող Նավասաղդը):

Ընդհուպ մինչև XX դ. սկգբներն ավանդութային տոների մասնակիցները ներկայացնում էին բնակչության սոցիալական բոլոր խմրերը՝

գյուղացիության և բանվորների (մասնավորապես նրանց տարեց շերտերի ու հատկապես՝ կանանց) որոշակի առավելությամբ[24]: Ավանդութային-կրոնական տոներին սոցիալական այդ շերտի մասնակցության ակտիվությանը զուգահեռ նկատվում էր անկման միտում տարիքային ցածր խմբերում: Այդ գործընթացը բավական խորացավ խորհրդային սկզբնական շրջանում, չնայած երիտասարդության գգալի մասը դեռևս շարունակում էր պահպանել ղարավոր ավանդույթները:

Հայկական խորհրդային մամուլի տվյալներով 1920-30-ական թթ. ավանդութային տոների հիմնական մասնակիցներն ու եկեղեցիներ և այլ սրբավայրեր մշտական այցելուները տարեցներն էին, հատկապես՝ կանայք [147:16; 190:12]: «Բանվորության մեծագույն մասը (ընտանյոք հանդերձ) ևս մեծ հակում ուներին դեպի հին ավանդույթները, մասնավորապես՝ տոները» [77]: Տոն օրերի կապակցությամբ եկեղեցի հաճախողների մեջ մեծ թիվ էին կազմում նաև երիտասարդները և ուշագրավ է, որ այդ մասնակիցների թվում կային զգալի թվով այիոներներ, կոմերիտականներ և նույնիսկ՝ կոլեկտիվ տնտեսությունների ղեկավարներ («կոլվարներ») [54]:

Խորհրդային այդ ժամանակաշրջանում բոլշևիկյան տեսաբանների կողմից ավանդութային-կիոնական տոների մասնակիցների սեռատարիքային և սոցիալ-մասնագիտական կազմի ուսումնասիրությունը պատահական չէր: Նրանց գլխավոր նպատակն էր՝ բացահայտել «կրոնի դրոշի տակ թաքնվող րոլոր շահագործող ուժերին՝ կուլակին, դաշնակին, փրկության կոմիտեի անդամին» [190:12]: Մի խոսքով, գոյություն ուներ արդեն կրոնի և ավանդութային տոների և ծեսերի հետ առնչվող թշնամու (կամ պոտենցիալ թշնամու) նախնական մոդել կամ ստերեոտիպ:

Ավանդութային-կրոնական տոների կենցադավարման ամենատարածված ոլորտն ազգակցական միջավայրն է, մասնավորապես՝ ընտանիքը, քանի որ դրանք սերտորեն կապված են մարդկության կենսագործունեության ամենազլխավոր փուլերի հետ՝ սկսած անվանակոչությունից և ամուսնական հարաբերությունից մինչև նախնիների հիշատակի ու հանգուցյալների հետ առնչվող արարողությունները:

Հարյուրամյակներ շարունակ տոները սիմվոլիկ րնույթ ունեցող ծիսասովորութային չափանիշներով կարգավորել են ինչպես ներընտանեկան, այնպես էլ սոցիալական-ազգակցական տարբեր խմբերի փոխհարաբերությունները, դրանով իսկ ձևավորելով հարաբերությունների որոշակի համակարգ: Հայոց տոնական համակարգում այդ գործառույթն ամբողջությամբ կատարում էին ավանդութային-կրոնական տոները:

Խորհրդային սկզբնական ժամանակաշրջանում (1920-1930 թթ.), երբ պետության հակակրոնական քաղաքականության հետևանքով ավանդական տոնական համակարգից աստիճանաբար կրճատվում էին եկեղեցու և նրա սպասավորների հետ կապված արարողություններն, այդ տոների կիրարկման հիմնական «ապահով» ոլորտը շարունակեց մնալ ազգակցական միջավայրը և հատկապես ընտանիքը: Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ ընդհուպ մինչև 1990-ական թթ. ավանդութային-կրոնական տոների կենցադավարման գլխավոր ոլորտը դարձյալ ընտանեկան-ազգակցական միջավայրն էր (տե՛ս աղյուսակ 13):

Պարզվում է, որ ավանդութաին տոներից ընտանեկան-ազգակցական միջավայրում ամենից շատ նախընտրում են նշել Նոր տարին, Քրիստոսի Ծնունդը, Սուրբ Խաչը, Սուրբ Աստվածածինը, Զատիկն ու Տեառնընդառաջը: Այս

[24] Այս առումով ուշագրավ է XIX դ. հայ կնոջ ավանդապաշտ նկարագիրը ներկայացրած ժամանակակիցներից մեկի՝ Լեոյի տպավորություններն, ըստ որի, նրա պահպանողական վարքագծի վրա էական ազդեցություն չէր թողնում նույնիսկ կրթված լինելու հանգամանքը. «Հայ կինը, – գրում է Լեոն, – ընտանեկան կյանքի մեջ ներկայացնում է ինչպես մի առասծին մարմին, որը պահպանում է նախնական սովորությունները ամենայն սրթությամբ և միշտ հարազատ է մնացել հայության լեզվին և բոլորովին պահպանել է հայ կնոջ պատմական առանձնահատկությունները՝ չեն-թարկվելով ոչ մի տեսակ արտաքին ազդեցության: Այդ խոստովանում են տղամարդիկ: Եթե մեր ժամանակ մնացել է սիրտ, ոգի, րարեպաշտություն, դա միայն կանանց մեջ է, – ասում են նրանք: Մեզ հայտնի է, որ ուսման ազդեցությունն անգամ չի կարողացել առայժմ խլել հայ կնոջից նրա պապական սովորությունները, ուսում առածներն էլ ջերմեռանդ պաշտպան են նախապաշարմունքների» [101:16]:

ոլորտում համեմատարար քիչ են նշվել Վարդանանցը, Վարդավառը և հատկապես Համբարձումը, որոնց տարածվածությունը սակայն ամենաբարձրն է ընկերների և հարևանների շրջանում [օրինակ՝ Վարդավառ (ընկերներով – 10%, հարևաններով 30%), Վարդանանց (ընկերներով – 13%, հարևաններով – 22%), Համբարձում (ընկերներով – 40%, հարևաններով – 14%)]:

Մերձավոր ազգակիցների միջավայրում ավանդութային տոների տարածվածության ընդհանուր պատկերը միաժամանակ կարողացանք պարզել, դիտարկելով դրանց կենցաղավարումն ըստ տարածման ոլորտների, մասնավորապես տանը (տես աղյուսակ 14):

Աղյուսակ 13

Տոների տարածվածության ընդհանուրը պատկերը
հանրապետության բնակչության սոցիալական խմբերում (1990 թ.) %

Տոներ		Տոները նախընտրում են նշել			
		ընտանիքի անդամների հետ	ազգականների հետ	հարևանների հետ	ընկերների հետ
1	Նոր տարի	58	35	3	4
2	Քրիստոսի Ծնունդ	67	33	–	–
3	Տեառնընդառաջ	51	37	7	5
4	Զատիկ	58	32	8	2
5	Վարդանանց	48	17	22	13
6	Համբարձում	23	23	14	40
7	Վարդավառ	34	26	30	10
8	Ս. Աստվածածին	68	27	–	5
9	Ս. Խաչ	52	48	–	–
10	Ապրիլի 24	36	8	14	42
11	Փետրվարի 23	45	7	–	48
12	Մարտի 8	44	14	2	40
13	Մայիսի 1	46	17	–	37
14	Մայիսի 9	39	8	3	50

Աղյուսակ 14

Տոների տարածվածությունը տանը
նշող անձանց շրջանում (1990 թ.) %

Տոներ		
1	Տեառնընդառաջ	96
2	Նոր տարի	92
3	Քրիստոսի Ծնունդ	72
4	Զատիկ	62
5	Ս. Խաչ	43
6	Ս. Աստվածածին	30
7	Վարդավառ	25
8	Համբարձում	19
9	Վարդանանց	5
10	Մարտի 8	60
11	Փետրվարի 23	50
12	Մայիսի 1	36
13	Մայիսի 9	37

Ինչպես տեսնում ենք, ավանդութային-կրոնական տոների այս համալիրում աղյու-

սակի ներքին հորիզոնականները զբաղեցնում են Վարդավառը (25%), Համբարձումը (19%) և Վարդանանցը (5%), որոնց տարածման գլխավոր վայրը, ի տարբերություն ավանդութային մյուս տոների, բնությունն է:

Ինչ վերաբերում է խորհրդային տոներին, ապա դրանք մնալով որպես հասարակական-քաղաքական բնույթի միջոցառումներ, աստիճանաբար ներթափանցում էին ընտանիք՝ երբեմն ամրապնդվելով ընտանեկան-ազգակցական միջավայրում: Խորհրդային-պետական տոների տարածման սոցիալական ոլորտի ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ դրանք հավասարաչափ են տարածված ընկերների և ազգականների շրջանում՝ վերջիններիս փոքր առավելությամբ, որը հիմնականում կապված էր կենցադում այդ տոների (մասնավորապես՝ Մարտի 8-ի և Փետրվարի 23-ի տրանսֆորմացիայի հետ: Այս հիմնավորելու համար բավական է ներկայացնել նաև անցկացրած հարցումների արդյունքներն այդ տոները տանը նշելու կապակցությամբ:

Տոների կենցադավւտրման չափերը որոշակիորեն պայմանավորված են ընտանիքների մեծությամբ: Դա օրինաչափ երևույթ է, քանի որ ներկայում էլ մեծ ընտանիքն այն եգակի սոցիալական խումբն է, որը նահապետական գերդաստանային և ազգակցական ավանդույթների (տվյալ դեպքում՝ տոնածիսական) հիմնական կրողն է, ըստ էության, դառնալով ավանդական այդ ինստիտուտների միակ ժառանգորդը:

Մեծ և փոքր ընտանիքներում[25] տոների տարածվածության մասշտաբային տարբերությունները հատկապես նկատելի էրն ավանդութային-կրոնական այնպիսի տոներում, ինչպիսիք են՝ Տեառնընդառաջը (Մ - 21%, Փ - 17%), Ս. Աստվածածինը (Մ - 20%, Փ - 16%) և Ս. Խաչը (Մ - 30%, Փ - 23%) (տես աղյուսակներ 15 և 16):

Դիտարկված ավանդութային-կրոնական մյուս տոներից Զատիկը, Համբարձումը, Վարդավառը գրեթե հավասարաչափ էրն տարածված այդ ընտանիքներում (նույնիսկ այդ շարքի տոներից Վարդանանցը աննշան առավելություն ուներ փոքր ընտանիքներում):

Մեծ և փոքր ընտանիքներում ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածության այս պատկերը միաժամանակ արտացոլում է դրանց կրոնական և աշխարհիկ նկաբագրերի հարարերակցությունը:

Ընտանեկան միջավայրում խորհրդային պետական տոների կենցադավարման աստիճանը գրեթե նույնն էր՝ փոքր ընտանիքների նվագագույն առավելությամբ, որը հատկապես նկատելի էր հանրապետության պատմագգագրական առանձին մարգերի, մասնավորապես քադաքային բնակավայրերում: Թերևս, հետագոտված խորհրդային այդ տոներից Մարտի 8-ը, մասամբ նաև Փետրվարի 23-ը և Մայիսի 9-ը հանրապետության որոշ բնակավայրերում նկատելի առավելություն ունեին մեծ ընտանիքներում, որը պայմանավորված էր կենցադում հասարակական-քաղաքական այդ տոների աստիճանական փոխակերպման հետևանքով մեծ ընտանիքին րնորոշ ավանդական արժեքների ու չափանիշների (օրինակ՝ հարգանք, ուշադրություն տան տդամարդու, տանտիրոջ, կնոջ, մոր նկատմամբ և այլն) մասնակի ժառանգորդությամբ:

[25] Մեծ (կամ բարդ) ընտանիք ասելով նկատի ունենք առնվազն եռասերունդ ընտանիքները՝ թե՛ ուղղահայաց (ծնող, որդի, թոռ) և թե՛ հորիզոնական (եղբայրների ընտանիքներ՝ զավակներով, թոռներով և այլն) կտրվածքներով: Փոքր (կամ պարզ) ընտանիքի դեպքում նկատի ունենք, մասնավորապես, երկաստիճան ընտանիքները (ծնողներ և զավակներ), ինչպես նաև միայն ամուսիններից բաղկացած ընտանիքները, որոնք, սակայն, միշտ էլ աննշան տոկոս են կազմել եայ իրականության մեջ:
Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ եռասերունդ ընտանիքն անգամ այսօրվա գերուրբանիզացված մայրաքաղաքում ապահովում է մշակութային, այդ թվում՝ տոնածիսական արժեքների ուղղահայաց ինֆորմացիայի գրեթե 30%-ոց հնարավորություն, որը բավական բարձր ցուցանիշ է:

Աղյուսակ 15

Տոների տարածվածությունը հանրապետության գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ մեծ և փոքր ընտանիքներում (1980 թ.) %

	Տոներ	Հայաստան				Հայաստան	
		գյուղ		քաղաք		մեծ ընտանիք	փոքր ընտանիք
		մեծ ընտանիք	փոքր ընտանիք	մեծ ընտանիք	փոքր ընտանիք		
1	Նոր տարի	95,5	95	96	97,3	96	97
2	Քրիստոսի Ծնունդ	25	23	21	21	23	22
3	Տեառնընդառաջ	23	19	19	15	21	17
4	Փետրվարի 23	67	69	62	66	65	67
5	Մարտի 8	83	82	87	89	86	86
6	Զատիկ	50	50	61,5	59	56	55
7	Ապրիլի 24	40,5	40	49,5	50	44,5	48
8	Մայիսի 1	78	77	83	84,5	82	83
9	Մայիսի 9	66	71	70	71	68	71
10	Վարդանանց	20	23	13,9	14	15	16,5
11	Համբարձում	21,5	21,5	14,5	18	16	14
12	Վարդավառ	47	48	32	30,5	39,5	39
13	Ս.Աստվածածին	24	20,5	17	12	20	16
14	Ս.Խաչ	28	26	23	21	25	23
15	Նոյեմբերի 7	74	69	80	82	78	79

Ընտանիքն ու ազգակցական միջավայրը ոչ միայն ավանդութային կրոնական տոների կենցաղավարման ամենատարածված սոցիալական օդակներն են, այլև այդ արժեքները սերունդներին փոխանցող տեղեկատվական գլխավոր մեխանիզմները: Անգամ խորհրդային ժամանակաշրջանում ինֆորմացիոն այլ աղբյուրների բացակայության պայմաններում էլ այդ գործառույթը գլխավորապես կատարում էր ընտանիքը:

Այս առումով, սոցիալական այդ խմբերի գործառնական նշանակությունն ավելի բարձրացավ խորհրդային հետագա ժամանակաշրջանում: Էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրության տվյալներով այդ տոների կատարման ձևերին ու ժամկետներին ամենաքաջատեղյակ սոցիալական խումբն ընտանիքն էր, հատկապես տարեց սերնդի ներկայացուցիչները (տես աղյուսակ 17): Հարցման ենթարկվածների 64%-ը մեծավոր ազգականներն էին, ուր գլխավորապես գերակշռում էին տարեց անձինք՝ կանանց որոշակի առավելությամբ (72%):

Աղյուսակ 16

Տոների տարածվածությունը ՀՀ պատմաազգագրական մարգերի գյուղարնակ և քաղաքաբնակ մեծ և վոքր ընտանիքներում (1980 թ.) %

Տոներ	Սյունիք				Գեղարքունիք				Լոռի-Տավուշ				Շիրակ				Այրարատ			
	գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք	
	մեծ ընտ	փոքր ընտ	մեծ ընտ	փոքր ընտ	մեծ րնտ	փոքր ընտ	մեծ րնտ	փոքր րնտ	մեծ րնտ.	փոքր րնտ.	մեծ ընտ.	փոքր ընտ	մեծ րնտ.	փոքր րնտ	մեծ ընտ.	փոքր րնտ.	մեծ րնտ	փոքր ընտ	մեծ րնտ	փոքր րնտ
Նոր տարի	93	97	96	98	97	95,5	94	96	94	92	94	97	95	90	98,5	97	97	98	96,5	97,5
Քրիստոսի Ծնունդ	5	2	5	2,5	18,5	25,5	28	27	2,3	0,5	12	12	55	49	86	25	45	35	32	29
Տեառնընդառաջ	5	7	10	14	15	7	32	28	0,5	0	5	4	50	50	27	23	36	26	17	15
Փետրվարի 23	58	63	65	73	64	74	61	62	74	71	67	72	75	81	78	76	67	65	57	60
Մարտի 8	86	82	90	92	76	84	82	80	81	72	84	87	91	86	92	93	83	80	87	90
Զատիկ	16	10	23,5	23	79	70	65	65	17	20	55	51	78	85	75	74	69	66	71	70
Ապրիլի 24	41	40	35	36	44	34	43	40	23	36	36	37	54	50	51	55	45	40	60	61
Մայիսի 1	82	70	90,5	90	74	75	73,5	73,3	78	85	76	78	75	85	84	90	79	74	85	86
Մայիսի 9	68	71	76	75	54	64	67	65	71	71	69	72	64	84	77	83	78	68	68	67
Վարդանանց	33	34	13	14	15	22	22	19	11	12	8	10	28	36	25,7	25,4	19	19	11	12
Համարձում	2	3	1,4	1	26	23	27	27	2	2	9	11	50	54	28	27	33	29	14	11
Վարդավառ	13	19	8,3	8,1	60	55	49	46	73	75	47	48	63	80	39	44	32	30	28	25
Մ. Աստվածածին	2	1,6	1,4	0,3	44	32	21	19	8	8	7	5	44	42	25	23	27	24	18	14
Ս. Խաչ	7	4	4	3	20	20	30	34	8	9	12	10	64	57	31	31	43	29	28	27
Նոյեմբերի 7	76	87	83	89	55	64	70,5	69	73	74	78	81	79	81	84	88	63	69	80	81

Աղյուսակ 17

Ավանդութային-կրոնական տոների վերարերյալ տեղեկատվության փոխանցման հիմնական աղբյուրները (1990 թ.) %

№	Տեղեկատվական աղբյուրը	
1	Մոտ ազգականներ և բարեկամներ	64
2	Տարեց մարդիկ	23
3	Հոգևորականներ	11
4	Այլ	2

1	Կանայք	72
2	Տղամարդիկ	28

Ինչ վերաբերում է եկեղեցու և նրա սպասավորների հետ առնչվող ինֆորմացիոն աղբյուրներին (եկեղեցի, քահանա և այլն), ապա դրանք շատ ցածր տոկոս էրն կազմում (11%), չնայած վերջիններիս աճի միտումներն այլ աղբյուրների (հեռուստատեսություն, ռադիո, մամուլ, գրականություն և այլն) հետ միասին բավականին նկատելի են մեր օրերում:

Հանդիսանալով նախնիների ստեղծած արժեքները սերունդներին փոխանցող կարևորագույն միջոց, տոները, դրանով իսկ, կատարում են շատ կարևոր դաստիարակչական գործառույթ: Բնականաբար, վերջինիս դերը տոների կենցաղավարման վոա բավական անհրաժեշտ է, մանավանդ, որ այն պարունակում է դաստիարակության հագարամյա նորմեր: Տոներն իրենց ծիսական ողջ համալիրով անձին հնարավորություն են տալիս հադորդակցվել նախնիների կողմից ստեղծված մշակութային արժեքներին, րարոյականության կանոններին: Սասնավորապես, ավանդութային-կրոնական տոներր պարունակում են մեծերի և փոքրերի միջև փոխադարձ հարգալից վերաբերմունքի դրսևորման բագում ձևեր, որոնք հարյուրամյակներ շարունակ կարգավորվել են ծիսասովորութային չափանիշներով (նկատի ունենք այդ հարաբերությունները թե ընտանիքում և թե նրա սահմաններից դուրս):

Պատմական և արդի տեսանկյուններով դիտարկումները ցույց տվեցին, որ կոտսեր ու ավագ սերնդի միջև նման բնույթի փոխհարաբերություններն արտացոլված են ավանդութային-կրոնական տոների այնպիսի բաղադրամասերում, ինչպիսիք են շնորհավորական փոխայցելություններն ու նվիրատվությունները:

Ազգային պետականության բացակայության պայմաններում ավանդութային-կրոնական տոները, փաստորեն, իրենց վոա էրն վերցրել նաև սերունդների ռագմահայրենասիրական դաստիարակության գործառույթը: Ընդհանրապես, հայ իրականության մեջ տոները հանդիսացել և հանդիսանում են կրտսեր սերնդի ինքնահաստատման, սեփական արժանիքների ցուցադրման, գգացմունքների փորձարկման ու արտահայտման հիմնական ու գեղեցիկ միջոցը:

Տոների դաստիարակչական գործառույթը կանոնարկված չէ միմիայն ավանդական բարոյական չափանիշներով, ինչպես նաև սահմանափակված չէ կենցաղային ոլորտով: Այն կատարում է նաև եկեղեցու, պետության և ընդհանրապես՝ էթնոսի նկատմամբ հարգալից վերաբերմունքի դաստիարակման բավական կարևոր դեր: Եթե եկեղեցու նկատմամբ այդպիսի վերաբերմունքի ձևավորման խնդիրն ամբողջությամբ դրված է եկեղեցական տոների վոա, ապա պետության դեպքում նմանատիպ գործառույթ գլխավորապես կատարում են աշխարհիկ բովանդակություն ունեցող ազգային-պետական տոները [օրինակ՝ Լոռաջին Հանրապետության հիմնադրման օրը (Մայիսի 28), Անկախության հանրաքվեի օրը (Սեպտեմբերի 21), Լարդարապատի հերոսամարտի օրը և այլն]: Ի դեպ, այդպիմի գործառնային ուդդվածություն ունեին նաև խորհրդային-պետական գրեթե բոլոր տոները, որոնց գերագույն նպատակը սերունդների դաստիարակությունն էր խորհրդային ռազմա-հեդափոխական և քադաքական ավանդույթներով:

Ինչպես արդեն նշել ենք, ավանդութային տոների տարածվածությանը (մասնավորապես՝ ընտանեկան-ագգակցական ոլորտներում) նպաստող կարևորագույն գործոններից էր դրանց անմիջական առնչությունն անձի կենսագործունեության գլխավոր փուլերի հետ, որոնցից էր, օրինակ՝ անվանակոչությունը[26]: Հայոց մոտ անցյալում տարածված է ե-

[26] Անվանակոչությունը կապված էր նույն անունը կրող սրբի տոնակատարության հետ: Այսպես, Հովհաննես-Մկրտչի տոնը համարվում էր բոլոր Հովհաննեսների, Մկրտիչների և Կարապետների տոնը, Քրիստոսի Ծնունդը՝ Քրիստափորների, Քրիստիաննների, Մելքոնների, Գասպարների, Բաղդասարների (Մելքոնը, Գասպարը և Բաղդասարը մանուկ Հիսուսին առաջինը նվեր տանող մոգերն են եղել), Ավետիսների, Սուրբ Սարգիսը՝ Սարգիսների, Վարդանանցը՝ Վարդան-

ղել անվանակոչության տոնը, իսկ ծննդյան տարեդարձը նշելու սովորույթ կենցաղում գոյություն չուներ ընդհանրապես[27]:

Տոների կենցաղավարման երկարակեցությունը (հատկապես՝ ընտանեկան ոլորտում) մեծ չափով պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ դրանք առնչվում են անձի կենսագրության այնպիսի վճռորոշ պահի հետ, ինչպիսին է ամուսնությունը: Տոներն ու ծեսերը կարգավորել են այդ հաբաբերությունների բոլոր կարևոր փուլերը՝ երիտասարդությանը ընծեռած ծանոթանալու հնարավորությունից [94: 25; 36: 53; 240: 35-36] մինչև նշանդրեքն [177:260; 185:87-117] ու հարսանիքը [152:33], նշանվածների ու նորապսակների, նրանց հարազատների փոխայցելություններից ու նվիրատվություններից [93:148; 85:259; 87:70] րնդհուպ նորահարսների օժիտն [152:65] ու դարձը [98:24; 185:109-111] խստագույնս պահպանելով այդ փոխհարաբերությունների սահմանված ձևերն ու ժամկետները[28]:

Նշանվածների, նորապսակների և նրանց ագգականների միջև շնորհավորական փոխայցելությունների ու նվիրատվությունների գործառույթը XIX դ.-ում գրեթե ամբողջությամբ կատարում էին ավանդութային-կրոնական տոները: Այս առումով առանձնանում էին, մասնավորապես, Քրիստոսի Ծնունդը [235: 105-106], Տեառնընդառաջը [152: 65; 194], Բարեկենդանը [98:241], Օաղկագարդը [295: 124-125], Մեծ Պասը [45: 468; 133] (հատկապես նրա առաջին շաբաթվս երկուշաբթին), Ջատիկը [92: 257; 93: 148], Վարդավառը [100: 231; 36: 73], Նավասարդը [255: 50] և իհարկե՝ Նոր տարի-Ամանորը:

ների, Ջատիկը՝ Հարությունների, Համբարձումը՝ Համբարձումների, Ա. Աստվածածինը՝ Մարիամների, Սահակ Մեսրոպը՝ Սահակների, Մեսրոպների, Լուսավորչինը՝ Գրիգորների և այլն: Իսկ այն անձինք, որոնց անուններով սրբեր գոյություն չունեն, իրենց անունները համապատասխանեցնելով առանձին սրբերին և տոներին, փորձում էին այդ ձևով նշել անվանակոչությունը. Այսպես օրինակ, Վարդևրեսներն իրենց տոնը նշում էին Վարդավառին, Լուսապարոնները և Պարոնները՝ Գրիգոր Լուսավորչի տոներից որևէ մեկի ժամանակ, Արբուհիները և Տիրուհիները՝ Ս. Աստվածածնի տոներից մեկին, Խաչերեսները, Խաչեղբայրները՝ Խաչի տոներից մեկին, որովհետև առաջին անվան մեջ «վարդ» բառը կա. երկրորդի մեջ՝ «լուսը», իսկ երրորդի մեջ՝ «խաչը» և վերջապես մյուսներն էլ Աստվածածնի մակդիրներն են: Այն անձանց համար (անկախ սեռից). որոնց անուններն առանձին սրբերին կամ տոներին հարմարեցնելու հնարավորություն չունեին, նրանց անվանակոչության օրը համարվում էր Վարդանանցը [262: 15; 159, 240: 39; 29; 40: 63, 296:18]:

Ուշագրավ է անվանակոչության տոնի կերպարանափոխության գործընթացը խորհրդային կարգերի եատատման շրջանում: Աերժելով ավանդական այդ արարողությունը, դրան հակակշիո ասպարեգ եկան անվանակոչության նոր ծևեր, որոնք ամբողջությամբ արտացոլում էին հեղափոխական ժամանակաշրջանը: Այսպես օրինակ, Աշխատավորների միջազգային օրվա (Մայիսի 1-ի) կապակցությամբ կազմակերպված «կարմիր կնունքի» արարողությունների ժամանակ երեխաներին շատ հաճախ կնքում էին հեղափոխական այդ իրադարձության անունով (օրինակ՝ Մայիս, Մայիսկա, Մայիսիկ [19; 126: 23]: «Կարմիր» կամ «Կոմերիտական ծնունդ» նորաստեղծ հանդիսությունները (որոնք գլխավորապես եկել էին փոխարինելու Քրիստոսի Ծննդյան տոնին) ևս ուղեկցվում էին նոր կնունքի ծես-միջոցառումներով, որոնց ժամանակ երեխաներին կնքում էին եեդափոխական առաջնորդների անուններով (օրինակ՝ Լենին, Ստալին [239]:

Խորհրդային ժամանակաշրջանից սկսած, ավանդական այդ տոնի անկմանը զուգահեռ, ատոիճանարար սկսեցին կենցաղ մուտք գործել ծննդյան տարեդարձի տոնակատարությունները, որոնք այսօր բավական տարածված են:

[27] Նախախորհրդային երևանում սովորույթ չկար տոնել մարդու ծննդյան տարեդարձը, փոխարենը տարին մեկ անգամ կատարում էին տան ավագի, որոշ դեպքերում՝ նախ ամուսնացած ավագ որդու անվանակոչությունը, որը կապված էի լինում նույն անունը կրող սրբի հետ [262:15]:

[28] « ... Ջատկի, ինչպես նաև մյուս նշանավոր տոների տարածվածության գլխավոր պատճառն այն էի, որ հնարավորություն էի տալիս շփվելու իրենց նախընտրած մարդկանց հետ, որոնց հետ երկար ժամանակ հանգամանքների ուրուոմով հնարավոր չէր եաճախ հանդիպել, շփվել: Հպաստանի որոշ շրջաններում այս հանգամանքն ավելի գերադասելի էր եկեղեցական արարողություններից....» [36:67]:

«... Բարեկենդանյան փոխայցելությունները նաև միջոց էին իրենց հավանածներին տեսնելու և նրանց հետ զվարճանալու համար» [240:19]:

«...հարսանիքներն առավելապես կը կատարուին Ս. Արգիսէն Բարեկենդան կամ Առջի պասկին» [12:1724]:

Աղյուսակ 18

Տոների տարածվածության և կնունքի նկատմամբ վերաբերմունքի հետադարձ կապը հանրապետության բնակչության շրջանում (1980) %

	Տոներ	կնունք պետք չէ կատարել	կնունք պետք է կատարել
1	Քրիստոսի Ծնունդ	13	26
2	Տեառնընդառաջ	14	20
3	Վարդանանց	15	21
4	Զատիկ	45	60
5	Համբարձում	11	23
6	Վարդավառ	35	47
7	Ս. Աստվածածին	9	21
8	Ս. Խաչ	19	28
9	Ապրիլի 24	43	46
10	Փետրվարի 23	68	70
11	Մարտի 8	86	85
12	Մայիսի 1	79	81
13	Մայիսի 9	73	72
14	Նոյեմբերի 7	78	77

Աղյուսակ 19

Տոների տարածվածությունը հանրապետության պատմաազգագրական մարգերի գյուղական և քաղաքային բնակչության մասնագիտական խմբերում (1980 թ.) %

Տոներ	Սյունիք				Գեղարքունիք				Լոռի-Տավուշ				Շիրակ				Այրարատ			
	գյուղ				քաղաք				գյուղ				քաղաք				գյուղ			
	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա	Գ	Վ	Բ	Ա
Նոր տարի	96	93	100	94	97	98	96	98	96	97	96	95	94	91	98	96	88	98	94	97
Քրիստոսի Ծնունդ	4 2	4	5	1,4	4 2	4	1	3	34	9	12	20	22	26	32	26	2	0	0	1,5
Տեառնընդառաջ	6	8	5	5,5	18	16	8	9	7	3	20	13	29	36	35	26	0	0	0 6	19
Վարդանանց	52	70	62	69	69	71	73	71	68	68	84	71	59	67	51	66	67	77	65	72
Համբարծում	82	78	90 4	90 2	90	90	93	91	84	67	68	84	77	77	80	86	70	88	70 5	81
Զատիկ	15	11	9	11	34	20	18	18	35	64	64	69	64	70	69	62	20	15	23	18
Վարդավառ	36	40	33	53	37	30	30	40	37	26	36	43	33	44	37	48	20	29	29	43
Ս. Աստվածածին	71	73	71	87	92	90	86	90	79	70	76	72	69	71	75	78	79	84	82	84
Ս. Խաչ	68	67,5	71	76	79	71	72	76	65	41	52	63	84	58	64	71	65	74	76	75
Ապրիլի 24	34	30	33	36	15	8	13	15	29	9	8	17	22	26	13	19	13	8	12	11,5
Փետրվարի 23	1 4	2,6	14	3	1	1	2	1	27	20	20	25	29	31	33	22	3	0	0	2,5
Մարտի 8	19	17	0	18	8	9	6	0 3	69	59	48	49	50	54	43	43	70	81	76	77
Մայիսի 1	3	1,3	0	1,3	0,8	0,5	0	1	30	26	36	30	23	26	14	15	5	3	0	8
Մայիսի 9	10	13	24	7	5	3	1	3,2	31	15	12	22	33	33	45	24	10	8	6	7
Նոյեմբերի 7	77	83	71	87	84	69,5	86	89	55	56	44	66	63	66	71	77	66	79	88	79

Տոների տարածվածության և հարսանյաց արարողության ավանդական և ժամանակակից ձևերի նկատմամբ վերաբերմունքի հետադարձ կապը հանրապետության պատմաազգագրական մարզերում բնակվող անձանց շրջանում [Ա-Նախընտրում է հարսանյաց արարողության ավանդական ձևը, Ժ-ժամանակակից ձևը] (1980 թ.) %

	Տոներ	Սյունիք		Գեղարքունիք		Լոռի-Տավուշ		Շիրակ		Այրարատ		Հայաստան	
		Ա	Ժ	Ա	Ժ	Ա	Ժ	Ա	Ժ	Ա	Ժ	Ա	Ժ
1	Նոր տարի	92	98	97	98	96	96	96	97	99	98	97	97
2	Քրիստոսի Օնունդ	4	4	27	26	9	6	46	34	45	32	26	20
3	Տեառնընդառաջ	12	7	25	21	4	2	41	40	34	21	23	18
4	Վարդանանց	25	14	22	19	14	9	30	29	17	16	22	17
5	Համբարձում	2	2	29	25	7	6	46	39	24	21	22	18
6	Վարդավառ	15	9	57	55	59	40	59	58	32	28	45	40
7	Ս. Աստվածածին	1	2	34	23	6	6	34	34	25	19	20	17
8	Ս. Խաչ	9	4	32	29	13	10	50	45	41	28	29	23
9	Ապրիլի 24	34	42	37	41	37	33	52	54	56	50	44	44
10	Փետրվարի 23	63	67	62	68	69	72	70	83	64	63	66	71
11	Մարտի 8	83	90	81	83	82	83	89	93	84	91	84	86
12	Մայիսի 1	79	84	79	76	79	86	87	85	81	86	81	84
13	Մայիսի 9	78	77	65	64	72	77	78	80	66	75	71	74
14	Նոյեմբերի 7	84	86	58	67	77	82	83	87	72	81	76	80
15	Զատիկ	21	12	73	70	42	35	81	79	76	69	59	51

Հայոց տոնական համակարգում ավանդութային-կրոնական տոները որոշակի առավելություն ունեին այն անձանց շրջանում, ովքեր համակիր էրն հարսանյաց (տե՛ս աղյուսակ 20) և կնունքի (տե՛ս աղյուսակներ 18,19) արարողությունների ավանդական ձևերին: Եվ ընդհակառակն, այդ տոները թույլ էին տարածված նրանց շրջանում, ովքեր գերադասում էրն ժամանակակից հարսանիքը և ժխտում ավանդական կնունքը:

Խորհրդաին հետագա ժամանակաշրջանում, երբ ավանդութային տոների կենցաղավարման հիմնական ոլորտն աստիճանաբար սահմանափակվում էր ընտանեկան միջավայրով, ղեռևս պահպանվում էր ընտանեկան-ազգակցական հարաբերությունների կարգավորման գլխավոր գործառույթը: Այս առումով հետաքրքիր երևույթ էր նոր տոների մուտքը հայոց տոնական համակարգ, որը հիմնականում պայմանավորված էր վերը նշված ավանդական արժեքներն արտահայտելու ունակությամբ և ոչ թե այդ տոների զուտ գաղափարախոսությամբ: Խոսքն, օրինակ, վերաբերում էր Մարտի 8-ին (Կանանց միջազգային օրվան), որը, չնայած միջազգային բնույթին, կենցաղում մեծամասամբ ընկալվում էր որպես մայրերին, կանանց և աղջիկներին նվիրված տոն: Հանրապետությունում անցկացված հետազոտությունների արդյունքում Մարտի 8-ը նշողների կեսից ավելին այն համարում էր մայրության, կանանց և աղջիկների տոն:

Այդ հետազոտությունները միաժամանակ ցույց տվեցին, որ խորհրդային նոր տոներից ամուսնական ծիսակարգը կագմող խոսկասյի, նշանդրեքի և, մասնավորապես, օժիտ տանելու արարողությունների էստաֆետը դարձյալ ստանձնել էր Մարտի 8-ը: Օրինակ, օժիտ տանելու կապակցությամբ Մարտի 8-ը և Տեառ-

նընդառաջը նկատելի առավելություն ուներին դիտարկված մյուս բոլոր տոների համեմատությամբ (տե՛ս աղյուսակ 21):

Աղյուսակ 21

Նորահարսի օժիտը տանելու տոնական ժամկետները (1990 թ.) %

	Տոներ	
1	Տեառնընդառաջ	37
2	Մարտի 8	26
3	Նոր տարի	13
4	Մայիսի 1	8
5	Զատիկ	4,5
6	Մայիսի 9	4
7	Վարդավառ	3
8	Քրիստոսի Օնունդ	2
9	Ս. Աստվածածին	1,5
10	Նոյեմբերի 7	1

Պետք է նաև նշել, որ 1980-ական թթ. թե՛ տարածվածությամբ և թե՛ հյուր գնալու առիթով Մարտի 8-ը Նոր տարվա հետ միասին գերազանցում էր դիտարկված բոլոր տոներին: Չնայած անկման միտումներին, 1990-ական թթ. սկզբներին այդ տոնը բավական ամրապնդվել էր հայ ընտանիքում: Հարցման ենթարկված անձանց 60%-ն այն նշում էր տանը (տե՛ս աղյուսակ 14), իսկ բարեկամների և ընկերների շրջանում՝ համապատասխանաբար 58% և 42% (տե՛ս աղյուսակ 13)[29]: Խորհրդային այդ տոնին մասամբ հաջողվեց յուրացնել մայրության, կանանց մեծարման ավանդական գործառույթը, որը, իհարկե, կար ավանդութային-կրոնական տոներում, սակայն այս առումով առանձին տոն գոյություն չուներ: Բացի այդ, այն մասնակիորեն իր վրա վերցրեց ավանդական ծիսակարգի այնպիսի գործառույթներ, ինչպիսիք են նորապսակների, նրանց հարագատների փոխայցելությունները, և, մասնավորապես՝ օժիտ տանելը, ըստ էության, դառնալով Տեառնընդառաջի ժառանգորդը, որի հետ իմաստային որոշակի համապատասխանություն կար, կապված վերջինիս մայրության տոն ընկալվելու հետ:

Նույնը կարելի է ասել նաև խորհրդային բանակի (Փետրվարի 23) տոնի կապակցությամբ, որն, անկախ ծագումնային բովանդակությունից, կենցաղում մեծ մասամբ ընկալվում էր որպես տղամարդկանց և տղաների տոն, քանի որ այդ գործառույթը կատարող ավանդութային տոներն արդեն անկում էին ապրել (իսկ Լոռաջին Հանրապետության «Բանակի տոնին» բախտ չվիճակվեց ստանձնելու նմանատիպ դեր): Հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ խորհրդային բանակին նվիրված այդ տոնը նշողների մեծամասնությունն այն ընկալում էր որպես տղամարդկանց և տղաների տոն: Ըստ ավանդույթի, տղամարդը ընտանիքի հայրը, հայ իրականության մեջ շարունակում էր պահպանել դեռևս տան մեծի իր լիազորությունները, որի նկատմամբ հարգանքի դրսևորման միջոց էր այդ նոր տոնը, չնայած որ տան տղամարդու՝ տան գլխավորի կերպարն այստեղ արտահայտվում էր խորհրդային մարտիկի կարգավիճակով:

Անշուշտ, սրանով էր պայմանավորված այն, որ նույնիսկ 1990-ական թթ. ազգային նոր գարթոնքի ժամանակաշրջանում, խորհրդային հասարակական-քաղաքական և մշա-

[29] Նշանվածների, նորապսակների և նրանց ազգականների փոխայցելությունների տոնածիսական համալիրում Մարտի 8-ը դարձյալ գբաղեցնում էր աղյուսակի վերին հորիզոնականը [11%, զիջելով միայն Նոր տարուն (28%), Զատկին (17%) և Տեառնընդառաջին (15%)]:

կութային համակարգի արժեգրկման պայմաններում էլ Փետրվարի 23-ը՝ խորհրդային պետական այդ գլխավոր տոնը, դիտարկված ամենասիրելի տոների համալիրում գրաղեցնում էր 8-րդ հորիզոնականը: Այս առումով համեմատաբար ամենաբարձր ցուցանիշը գրանցվել է Կապանում:

Ինչ վերաբերում է Մարտի 8-ին, ապա 1992-1993 թթ. ընթացքում երևանցիների և հանրապետության քաղաքային բնակչության շրջանում անցկացված հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ կենցաղում խորհրդային-պետական այդ նախկին տոնը բարձր հորիզոնականներ էր գրաղեցնում թե՛ դիտարկված ավելի քան երկու տասնյակ տոների համակարգում (38%, որը 5-րդ ցուցանիշն է [տես աղյուսակ 55]), և թե՛ ամենասիրելի տոների ցանկում (2,5%, որը 4-րդ ցուցանիշն է [տես աղյուսակներ 22 և 23]):

Տոների տարածվածությունը սերտորեն առնչվում է նաև անձի կենսագործունեության գլխավոր պահերից մեկի՝ հանգուցյալների և, ընդհանրապես, նախնիների հիշատակի հետ: Նախկինում այդ գործառույթը ևս հիմնականում կատարում էին ավանդութային-կրոնական տոները, որոնցից առանձնանում էին Տեառնընդառաջը [89: 193], Համբարձումը [89: 194], Մեծ Պասր [85: 269; 100: 208][30] և մասնավորապես՝ «տադավարային» տոները[31] [76: 7; 45: 480; 262: 10; 86: 328; 88: 402-403]: Վերջիններս իրենց ծիսասովորութային չափանիշներով դարերի ընթացքում ձևավորել էին այդ րնույթի փոխհարաբերությունների յուրատեսակ համակարգ:

Աղյուսակ 22

Ամենասիրելի տոները երևանցիների կենցաղում (1992 թ.) %

	Տոներ	
1	Նոր տարի	78
2	Զատիկ	4
3	Վարդավառ	3
4	Մարտի 8	2,5
5	Քրիստոսի Ծնունդ	2,5
6	Մայիսի 1	2
7	Ավետում	1,5
8	Փետրվարի 23	1,4
9	Մայիսի 9	1,2
10	Մայիսի 28	1
11	Ապրիլի 24	0,6
12	Տեառնընդառաջ	0,3
13	Բոլոր տոները	2
14	Ոչ մի տոն	6

[30] Մեծ Պասի միջինքին, Աոաջին և Չարչարանց շաբաթների ընթացքում էին հիմնականում տեղի ունենում այդ ծեսերը:
[31] Տադավարային տոներից, այս առումով, առանձնանում էին Զատիկը, Ս. Խաչը, Քրիստոսի Ծնունդն ու Ս. Աստվածածինը:

Խորհրդային ժամանակաշրջանը որոշակի փոփոխություններ մտցրեց հայոց տոնական համակարգում: Նոր ասպարեզ եկած տոները մասնակիորեն ստանձնեցին ավանդութային-կիոնական տոների՝ նախնիների հիշատակման գործառույթը: Այդ տոներն ու ծեսերը ավանդականի և նորի մի յուրատեսակ փոխհամակցություն էին, ուր պահպանվում էին իմաստային և ժամկետային որոշակի նմանություններ: Այս առումով հատկապես առանձնանում էին մայիսյան (Մայիսի 2) և հունվարյան (Հունվարի 2) հիշատակի (Գերեզմանների) օրերը (ի դեպ, օժիտը Մարտի 8-ին կամ խորհրդային այլ տոների ժամանակ նվիրաբերելու նորույթը ևս պայմանավորված էի ավանդութային կրոնական տոների և ծեսերի անկումով, որի պատճառով դրա առանձին տարրեր «յուրացվեցին» իմաստային առումով մերձավոր խորհրդային-աշխարհիկ տոների կողմից:

Աղյուսակ 23

Ամենասիրելի տոները հանրապետության քաղաքային բնակչության կենցաղում (1992-1993 թթ.) %

	Տոներ	Գյումրի	Իջևան	Կամո	Կապան	Հայաստան
1	Նոր տարի	78	62	77	66	70
2	Վարդավառ	2,5	25,6	5	23	14
3	Մայիսի 9	1,2	3,7	2,8	5,4	3,9
4	Մարտի 8	4	3,7	2,3		2,5
5	Զատիկ	1,2	2,8	5,5		2,4
6	Քրիստոսի Օնունդ	9	0,4			2,3
7	Փետրվարի 23				4	1
8	Մայիսի 28		1,4	0,9	0,6	0,7
9	Մայիսի 1	1,2	0,4	0,9		0,6
10	Տեառնընդառաջ	1,2		1,3		0,6
11	Ապրիլի 1	1,2				0,3
12	Ապրիլի 24			0,2		0,2
13	Ս. Աստվածածին			0,9		0,2
14	Ս. Խաչ			0,9		0,2
15	Համբարձում			0,9		0,2
16	Ոչ մի տոն	18	23	17	2	15
17	Բոլոր տոները			0,4		0,1

Այսպիսով, ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ տոների տարածվածությունը մեծ չափով կապված է դրանց մասնակիցների սեռատարիքային, սոցիալ-մասնագիտական և ընտանեկան-ազգակցական կարգավոճակներից: Այս ուղղությամբ կատարած հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին բացահայտել տոների տարածվածության չափերը կոնկրետ սեռատարիքային խմբերում, որը գլխավորապես պայմանավորված է դրանց մասնակիցների սոցիալական դիրքով և հոգեբանական առանձնահատուկ բնութագրերով:

Հանգամանորեն քննարկվեց նաև տոների և դրանց մասնակիցների սոցիալ-մասնագիտական կագմի սիջև գոյություն ունեցող օբյեկտիվ կապը և այդ փոխկապակցվածության էվոլյուցիան պատմական տարբեր փուլերում: Պարզվում է, որ տոների կենցաղավարման մասշտաբները կախված են մասնակիցների մասնագիտական որակավորումից և կիթա-

կան մակարդակից, չնայած վերջին շրջանում այս բնագավառում նկատվող համահարթման միտումներին: Ինչ վերաբերում է տոների տարածվածության ընտանեկան, ագգակցական և դրացիական ոլորտներին, ապա դրանք հանդիսանում են տոների կենսունակությունը պայմանավորող և, ընդհանրապես, ավանդութային արժեքները պահպանող ամենագլխավոր սոցիալական կառույցները: Իսկ վերջիններս էթնոսի ինքնությունը վերարտադրող այն կարևորագույն օդակներն են, որոնց կենցադամշակութային ավանդական նկարագիրն արտացոլված է նաև տոնածիսական համալիրով:

ԳԼՈՒԽ III
Տոների կենցաղավարման հիմնական գործոնները

Ուսումնասիրության այս բաժինը վերաբերում է հայոց տոնական համակարգի կենցաղավարումը պայմանավորող հիմնական գործոններին, որոնք ինքնուրույն, սակայն միևնույն ժամանակ միմյանց հետ սերտորեն փոխկապակցված էքնոմշակութային համալիրներ են: Գործոնների այդ խմբերը ներկայացվել են արդիական, մասամբ նաև պատմական տեսանկյուններով, որը հնարավորություն ընձեռեց դինամիկ վիճակում դիտարկելու և քննարկելու տոների կենսագործունեության հետ անմիջականորեն առնչվող այդ կարևորագույն հիմնախնդիրները:

Հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ տոների տարածվածությունը պայմանավորող կարևորագույն գործոններից է ազգային զարթոնքը[32], որն իրենից ներկայացնում է որոշակի հուզական (էմոցիոնալ) հագեցվածությամբ անձի աշխարհընկալման մեջ պետության, մշակույթի, կրոնի և էքնոսի ինքնությունն արտացոլող այլ արժեքների նկատմամբ տեղի

[32] Ղարաբաղյան շարժման ողջ ծիսակարգը րնութագրելիս Լ. Աբրահամյանն, րստ էության, տալիս է «ազգային զարթոնք» հասնացության վերլուծությունը, որր, նախ և առաջ, ենթադրում է էքնոսի՝ իր արմատների հետ ծագումնային կապի յուրատեսակ զգացողություն: Այս առումով ուշագրավ է հեղինակի անցկացրած գուգահեռները նախատոնի (նախնադարյան տոնի) և 1980-ական թթ. կեսերին սկիզբ առած ղարաբաղյան շարժման միջև: Նախատոնի կարևորագույն հատկանիշը, – գրում է Լ. Աբրահամյանը, – հանադրությունների ինվերսիան, արժեզրկումն ու րնդհանրապես կերացումն է: Եվիուպական միջնադարյան կառնավուլի ժամանակ փոխվում էին տեղերով և արժեքներով սոցիալական վերինն ու ստորինր՝ արքան ու ծաղրածուն, իսկ նախնադարյան տոնի րնթացքում արխայիկ հասարակությունր կազմող երկու ստորաբաժանումները և դրանց հետ կապված բոլոր հակադրվող հատկանիշները՝ ծախն ու աջը, վարն ու վերը և այլն: Նույն օրինաչափությամբ թատերական որապարանում վերացան արդի Երևանի համար կարևոր հակադրությունները. քաղաքացի-գյուղացի, տղամարդ-կին, մեծ-փոքր (հասուն-երիտասարդ), հայերեն-ռուսերեն և այլն: Վերացել էի նաև առողջ-հաշմանդամ ոչ այնքան կարևոր հակադրությունր: Հրապարակում կարելի էի հանդիպել կույրերի, խուլ ու համրերի՝ իրենց թարգմանիչների հետ: Մի-խոսքով, ստեղծվել էի յուրաահպ տոնային կառուցվածք, իրեն հատուկ քառսյիկ օրինաչափություններով: Ասկայն միայն դրանով չեն սահմանափակվում փետրվարին և հետագայում թատերական հրապարակում տեղի ունեցած հնամենի նախնադարյան առնին հարող իրադարձությունների առանձնահատկությունները: Շարունակելով այդ հատկանիշների ցանկր, օրինակ՝ արարողությունների կատւաբման վայրր (րնակավայրի կենարոն), տարածական կողը (նկատի ունի, օրինակ, ծիսական վայրի կլորությունր, որր միաժամանակ հանդիսանում էի տեղեկատվության գլխավոր կենարոն), հարց-պատասխանային ծիսական բնույթի բառախաղերը, համերաշխության, միասնության և սիրո զգացումր (հագեցված բարձր էմոցիայով), որր չափազանց մեծ տեղ է գրավում նախնադարյան առնի կառուցվածքում (թաաերայնությունը, ողբերգությունր, սուգը և այլն) և գուգահեռներ անցկացնելով անցյալի և ներկայի դրսևորումների միջև, հեղինակր տալիս է դրանցից յուրաքանչյուրի վերլուծությունը: Այս կապակցությամբ բավական հետաքրքիր են նաև հեղինակի անցկացրած գուգահեռներն այլէքնիկ ընդհանրությունների հեղափոխական շարժումներում առկա ծագումնային կապերի առանձնահատկությունների վերաբերյալ. «Ազգայրն շարժումր, – գրում է Լ. Աբրահամյանր, մի նչ օրս կրում է «երգչական դաշտի» առաջին հավաքների կնիքը – ազգային երգն ու պարր միշա ուղեկցում էին էստոնական քաղաքական շարժմանր (շաա ավելի արաահայտված ծևով, քան մեկ այլ աեղ: Եթե Երևանի թատերական հրապարակում կարծեք թե թռիչք կաաարվեց դեպի ամենահնամենի տոնր, ապա Տալլինի երգչական դաշտում թռիչք կատարվեց դեպի ավելի մոտ օրերս՝ դեպի ազգային ֆոլկլորային տոնր:
Նման առեղծվածային օրինաչափությամբ Բաքվի ազգային ինքնագիտակցության ժապքումը տեղի ունեցավ Լենինի անվան հրապարակում, դրանով հենց «մատնելով» աու հավաքների թաքնված աղերսներր: ...Եթե թատերական հրապարակում հացադուլավորների հանպատրաստից վրաններր տիպարանորեն գուգահեռներ էին ստեղծում դրանց և տոնավաճառի թատերատեղերի միջև. ապա Բաքվի Լենինի անվան հրապարակում դրանք նմանեցվում էին քոչվորների վրանների: ...Այսինքն, հրապարակի սեմիոտիկան («տոնի» վայրի նշանային լեզուն) նշում է, որ «տոնական թռիչքն» այստեղ կատարվել էի դեպի ոչ այնքան վաղ անցյալի քոչվորական իրականությունր: Այդ «քոչվորական ճամբարից» ժամանակ առ ժամանակ ագրեսիվ «ջոկատներ» էին ուղղվում դեպի հայկական քաղամասերր, կարծես, նախապատրաստելով ապագայի (1990 թ. հունվարի) ջարդերր [1:14-21]:

ունեցած փոփոխությունների գործընթաց: Վերջինիս արդյունքում՝ շատ հաճախ կատարվող էական տեղաշարժերն են տվյալ էթնիկ ընդհանրության հասարակական-քաղաքական կառուցվածքում, ընդհուպ ազգային պետականության ձևավորումը:

1980-ական թթ. վերջը հայ ժողովրդի համար նշանավորեց որպես ազգային նոր գարթոնքի ժամանակաշրջանի սկիզբ, որի արդյունքը եղավ Հայաստանի Երրորդ Հանրապետության ստեղծումը: Ի դեպ, հայոց տոնական համակարգում ազգային այդ նոր գարթոնքի սադմնավորման կամ անմիջապես նախորդող գործընթացն սկսվել էր դեռևս 1960-ական թվականներից՝ կապված հայկական հիմնահարցի լուծումների հետ: Այն գլխավորապես արտացոլվեց Հայոց Մեծ Եղեռնի հիսնամյակի (1965 թ.) կապակցությամբ Ծիծեռնակաբերդում տեղի ունեցած իրադարձություններով, որին հետագայում հաջորդեցին Երևանի ծննդյան (1968 թ. 2750-ամյակը) և Սարդարապատի հերոսամարտին նվիրված արարողությունները[33]:

1980-ական թթ., մասնավորապես Ղարաբաղյան շարժման հետևանքով տոնական համալիրում տեղի ունեցած փոփոխություններն ամրողջությամբ արտացոլում են անցումային այդ ժամանակաշրջանը, որը բնութագրվում է պատմության, մշակույթի, կրոնի հանդեպ վերաբերմունքի փոփոխությամբ, դրանց վերաբերմունքավորմամբ, էթնիկ ինքնագիտակցության վերելքով: Այս ամենն արտահայտվեց հայոց տոնական նոր համակարգում: Ճիշտ է, հիմնականում ոչինչ չփոխվեց՝ կապված այդ նոր համակարգը կազմող առավել տարածված տոների տեսականու հետ, սակայն ակնհայտ էին խորհրդային-պետական տոների անկման և ավանդութային-կրոնական տոների վերելքի միտումները (տե՛ս աղյուսակ 24):

[33] Ինչ վերաբերում է Երևանի ծննդյան տոնակատարությանն, ապա այն հանդիսացավ 1980-ական թթ.«Էրեբունի-Երևան» համաքաղաքային տոնախմբության հիմնական բաղադրամասն, ոսկ արդեն ավանդական դարձած Սարդարապատի հերոսամարտի տոնակատարությունը գլխավորեց դարասկզբին տեղի ունեցած մի շարք հերոսամարտերին (Բաշ-Ապարան, Ղարաքիլիսա, Մուսալեռ, Վասն, Խաբրերդ, Ուրֆա և այլն) նվիրված տոնահանդեսների համաստեղությունը:

Աղյուսակ 24

Տոների տարածվածության համեմատական պատկերը Հայաստանի գյուղական բնակչության շրջանում 1980-1990-ական թթ. %

	Տոներ	1980 թ.	1990 թ.
1	Վարդավառ	47	64
2	Ջատիկ	54	59
3	Ս. Խաչ	27	47
4	Տեառնընդառաջ	20	37
5	Քրիստոսի Ծնունդ	24	38
6	Համբարձում	22	20,5
7	Ս. Աստվածածին	21	36
8	Վարդանանց	22	25
9	Մարտի 8	81	57
10	Նոյեմբերի 7	71	31
11	Փետրվարի 23	68	39
12	Մայիսի 9	69	46
13	Մայիսի 1	78	32

Խորհրդային պետության և հասարակարգի փլուզումն ու արժեզրկումն արտացոլվեց այն խորհրդանշող պետական տոների անկմամբ: Այս միտումները նկատելի էին խորհրդային բոլոր տոներում՝ մասնավորապես Հոկտեմբերյան հեղափոխությանը (71% – 1980, 31% – 1990), Աշխատավորների միջազգային համերաշխությանը (78% – 1980, 32% – 1990) նվիրված տոներում: Ազգային զարթոնքն արտահայտվեց դիտարկված ավանդութային-կրոնական, զրեթե, բոլոր տոներում: Տարածման չափերով այս առումով առանձնանում էին՝ Վարդավառը (47%-64%), Սուրբ Խաչը (27%-47%), Քրիստոսի Ծնունդը (24%-38%), Տեառնընդառաջը (20%-37%) և Սուրբ Աստվածածինը (21%-36%):

Ինչ վերաբերում է Նոր տաբի-Ամանորին, ապա այն դարձյալ մնում էի ամենատարածվսծ և կայուն ավանդութային տոնը (96% – 1980, 100% – 1990): Չնայած հայոց տոնական համակարգում խորհրդային տոների անկման միտումներին, դրանց մի մասն այդ ժամանակ դեռևս պահպանում էր տարածվածության բարձր վարկանիշը: Այսպես, 1990 թ. ուսումնասիրության արդյունքով Հայաստանի գյուղական շրջաններում Մայիսի 1-ը և Մայիսի 9-ը կազմում էին 32% և 46%, իսկ Մարտի 8-ը՝ 57% (տե՛ս աղյուսակ 24): Սրանք տասնամյակների ավանդույթ ունեցող խորհրդային այն տոներն էին, որոնք նույնիսկ ներթափանցել էին ընտանեկան-ազգակցական միջավայր, իսկ վերջինս տոնի գոյատևման հիմնական զրավականն էի: Գրեթե նույն պատկերն է ցույց տալիս նաև հայոց տոնական համակարգի ուսումնասիրությունը Երևանում և, ընդհանրապես՝ հանրապետության քաղաքային բնակչության շրջանում 1970 և 1990-ական թթ. (տե՛ս աղյուսակներ 25 և 26):

Աղյուսակ 25

Տոների տարածվածության համեմատական պատկերը երևանցիների կենցաղում 1970-1990-ական թթ. %

	Տոներ	1976 թ.	1992 թ.
1	Նոր տարի	100	100
2	Քրիստոսի Ծնունդ	33	60
3	Վարդանանց	7	0.3
4	Տեառնընդառաջ	12	25
5	Զատիկ	68	83
6	Համբարձում	5	6,8
7	Վարդավառ	23	33
8	Ս. Աստվածածին	16	27
9	Ս. Խաչ	26	38
10	Ապրիլի 24	67	94
11	Մարտի 8	90	24
12	Մայիսի 1	89	7
13	Մայիսի 9	69	12

Ազգային գարթոնքի այս շրջանում քաղաքային բնակչության կենցաղում իսորհրդային տոների անկումը համեմատաբար ավելի կտրուկ է արտացոլված (տե՛ս աղյուսակներ 25, 26), քանի որ ի տարբերություն գյուղի (տե՛ս աղյուսակ 24), որպես օրինաչափություն, քաղաքն իր գիտամշակութային և բանվորական ներուժով օբյեկտիվորեն առավել ակտիվ է արձագանքում հասարակության կյանքում կատարվող տեղաշարժերին:

Աղյուսակ 26

Տոների տարածվածության համեմատական պատկերը Հայաստանի քաղաքային բնակչության կենցաղում 1980-1990-ական թթ. %

	Տոներ	1980 թ.	1993 թ.
1	Նոր տարի	96,5	100
2	Քրիստոսի Ծնունդ	22	29
3	Վարդանանց	15	4
4	Տեառնընդառաջ	15	22,5
5	Զատիկ	60	55
6	Համբարձում	11	5,5
7	Վարդավառ	31	43
8	Ս. Աստվածածին	10	12
9	Ս. Խաչ	20	22
10	Ապրիլի 24	52	67
11	Մարտի 8	88	38
12	Մայիսի 1	84	9
13	Մայիսի 9	70	14,5

Ազգային նոր գարթոնքի ձևավորման ժամանակաշրջանը միաժամանակ մեր էթնոսի համար աչքի ընկավ տարերային և ոազմաքաղաքական բնույթի աղետների առատությամբ, որոնք մուտք գործելով հայկական տոնացույց, համալրեցին ազգային ողբերգության հետ կապված պատմական տարեթվերը և, մասնավորապես՝ հայկական Մեծ Եղեռնին

նվիրված համաժողովրդական սգահանդեսը (Ապրիլի 24)։ Խոսքը վերաբերում է 1988 թ. Դեկտեմբերյան երկրաշարժի, Սումգայիթի, Կիրովաբադի (Գանձակի), Բաքվի հայկական կիտորածների, 1990 թ. Մայիսի 27-ի երևանյան իրադարձության և այլն կապակցությամբ կազմակերպվող սգո արարողություններին։

Փորձություններով առատ այդ ժամանակաշրջանում Ապրիլի 24-ի տարածման միտումները (1980 – 52%, 1993 – 67%՝ Հայաստանում, 1976 – 67%, 1992 – 94%՝ Երևանում) [տես աղյուսակներ 25, 26] պայմանավիրված էին նախորդ դարավերջին տեղի ունեցած ողբերգական նոր իրադարձությունների հետևանքով վերազարթնած պատմական հիշողությամբ, իսկ Մեծ Եղեռնն ամփոփում էր այդ վերջին տարիներին կատարված, գրեթե, բոլոր ազգային ողբերգությունները։ Ազգային զարթոնքի ժամանակաշրջանում հայոց Մեծ Եղեռնին նվիրված համաժողովրդական սգահանդեսն ավելի լայն չափերով էր նշվում թե՛ Հայաստանում (ուր նրա համար սահմանվեց ոչ աշխատանքային օր [307]) և թե՛ Սփյուռքում [113]։

1980-ական թթ. ազգային զարթոնքը ոչ միայն արտահայտվեց ավանդութային-կիոնական տոների վերելքով, այլև XX դարասկզբի հերոսամարտերին, ֆիղայիներին, Հայաստանի Հանրապետության հիմնադրման, նրա ռազմաքաղաքական և մշակութային գործիչներին նվիրված տոնահանդեսների սրընթաց աճով, քանի որ այդ զարթոնքը, նախ և առաջ, ենթադրում էր պատմության ռազմաքաղաքական անցուդարձերի վերագնահատում և արժեքավորում։ Այդ իսկ պատճառով, սկսած հատկապես 1980-ական թթ. բավական տարածվեցին XIX դ. վերջերին և XX դարասկզբին տեղի ունեցած ազգային-ազատագրական կռիվներին, ֆիղայիներին (օրինակ՝ Ալրաբո, Սերոբ, Առսե, Չաուշ, Անդրանիկ, Սմբատ, Նժդեհ և այլն), Հայաստանի Առաջին Հանրապետության հիմնադրման և նրա պետական գործիչներին նվիրված հանդիսությունները։

Այսպիսով, ազգային զարթոնքը վճռորոշ գործոն է էթնոսի տոնական համակարգի փոփոխման գործում, որը, սակայն, ունի առանձնահատուկ բնույթ[34]։

Տոների կենցաղավարումը պայմանավորող հաջորդ կարևորագույն գործոնը ազատ ժամանակն է։ Հանդիսանալով ոչ աշխատանքային ժամանակի անքակտելի մաս, այն ներառում է անձի և հասարակության կենսագործունեության այնպիսի կարևոր բնագավառներ, ինչպիսիք են՝ ուսումը, ինքնակրթությունը, հասարակական և ստեղծագործական գործունեությունը, սիրողական զբաղմունքները, պարզապես հանգիստը և այլն։ Առաջին հայացքից շատ պարզունակ թվացող ազատ ժամանակի այս երևույթն իրականում ունի պատճառահետևանքային կարևոր ենթատեքստ, հետևաբար այն բարդ կատեգորիա է։ Դրա բովանդակության վրա մեծ ազդեցություն են թողնում տնտեսական, գաղափարադաստիարակչական, ընտանեկան, կենցաղային գործոնները, անձի անհատական առանձնահատկությունները և շատ այլ պայմաններ ու իրավիճակներ։

Ազատ ժամանակը բավական ընդհանուր եզրեր ունի նրա բաղկացուցիչ մասերից մեկի՝ տոնական ազատ ժամանակի հետ, որը և այս ուսումնասիրության կարևորագույն հիմնահարցերից է[35]։

Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին ամբողջական պատկերացում կազմել ազատ ժամանակի, որպես տոների կենցաղավարման վրա վճռորոշ ազդեցություն ունեցող գործոնի վերաբերյալ։ Ըստ դիտարկումների, երբեմն դրան ավելի մեծ տեղ է հատկացվել շատ այլ կարևոր գործոնների համեմատությամբ։ Մենք ուսումնասիրեցինք սույն երևույթը, հետազոտելով

[34] Այդ փոփոխությունները, ըստ դիտարկումների, մեծ մասամբ ունեն ձևային (ֆորմալ) մակերեսային բնույթ, քանի որ ազգայրն զարթոնքի ժամանակաշրջանում տոների անկումն ու վերելքը պետք է թացատրել ոչ թե դրանց րոպեական մոռացմամբ կամ նախկին մերժվածի կամ մոռացվածի հանկարծակի վերելքով (մի երևույթ, որը րնորոշ չէ հատկապես պահպանողական հատկանիշներով բնութագրվող կենցաղին), այլ անձի աշխարհընկալման մեջ հակադիր հասարակարգերն արտացոլող արժեքային կողմնորոշման (օրիենտացիայի) փոփոխությամբ։

[35] Լուծելիս էլ պատահական չէ, որ գիտական գրականության մեջ հենց ոչ աշխատանքային, եռնգստյան գործոնն է, որ որոշապատում րնութագրում է «տոն» երևույթը որպես այդպիսին։

տոնական ժամանցի հիմնահարցը հիմնականում արդի (մասամբ՝ նաև պատմական) տեսանկյունով:

Տոնական ժամանցի կազմակերպման հիմնախնդիրը միշտ եղել ու մնում է պետական և կրոնական հաստատությունների ուշադրության կենտրոնում: Ներկայացնելով հայոց երեք հանրապետությունների տոնական համալիրները, որոշակրորեն անդրադարձել ենք ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ստացած տոներին[36]: Այդ համալիրների վերլուծությունը հնարավորություն տվեց րացահայտել հետևյալ օրինաչափությունն, ըստ որի, պետության կրղմից առանձին տոներին ոչ աշխատանքային կարգավիճակների և, նույնիսկ, նպաստների շնորհումը պայմանավորված է երկու հիմնական գործոններով, նախ և առաջ, տվյալ պետության քաղաքական-կրոնական ուղղվածությամբ և երկրորդ՝ կենցաղում դրանց տարածվածության իրողության հաշվառմամբ:

Խորհրդային հակակրոնական հետևողական քաղաքականության հետևանքով սերունդների շրջանում ավանդութային-կրոնական տոների աստիճանական անկմանը զուգահեռ, վերացավ նաև այդ տոների պետական հովանավորությունը: Իր գոյության մայրամուտին հայկական խորհրդային տոնական համակարգում ոչ աշխատանքային-ագատ ժամանակի կարգավիճակ շնորհված էին միայն ԽՍՀՄ գլխավիր պետական տոներին [285: 55-56]՝ Մարտի 8 (Կանանց միջազգային օր), Մայիսի 1 (Աշխատավորների միջազգային համերաշխության օր), Մայիսի 9 (Հաղթանակր օր), Հոկտեմբերի 7 (ԽՍՀՄ Սահմանադրության օր), Նոյեմբերի 7 (Հոկտեմրեոյան Սոցիալիստական հեղափոխության օր), ինչպես նաև Նոր տարի:[37]

Ինչ վերաբերում է իր ծևավորման փուլում գտնվող հայոց Երրորդ Հանրապետության տոնական համակարգին, ապա այն ևս ունեցավ ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ունեցող տոների պետականորեն սահմանված ցանկը: Այսպես, 1996 թ. ընդունված պետական հրամանագրով այդ տոներն էին՝ Նոր տարի-Ամանորը (Դեկտեմրերի 31 – Հունվարի 1, 2), Քրիստոսի Օծունդն ու Հայտնությունը (Հունվարի 6), Ավետում կամ Մայրության ու գեղեցկության տոնը (Ապրիլի 7), Մեծ Եղեռնի զոհերի հիշատակի օրը (Ապրիլի 24), Հաղթանակի և խաղաղության տոնը (Մայիսի 9), Առաջին Հանրապետության տոնը (Մայիսի 28), Սահմանադրության օրը (Հուլիսի 5) և Անկախության տոնը (Սեպտեմրերի 21) [142][38]:

Տոնական ժամանցի արդյունավետ կազմակերպման օրյեկտիվ պահանջարկր գոյություն է ունեցել և գոյություն ունի րոլոր ժամանակաշրջաններում ու րոլոր տոնածիսական համակարգերում, որին շատ հաճախ ավելի մեծ նշանակություն է տրվել, քան թե գաղափարախոսությանը կամ այլ գործոններին: Պատահական չէ. որ տոների կենցաղավարումը պայմանավորող այդ գործոնի կարևորությունն ընդունում էին նույնիսկ 1920-1930 թթ. սոցիալիստական նոր ծիսականության պաշտպանները: Վերջիններիս կարծիքով ավանդութային կրոնական տոների արգելման հետևանքով ժամանցի մի տեսակ վակուում է առաջացել, քանի որ նոր տոներն իրենց, նախ և առաջ, գեղագիտական ցածր մակարդակով ղեռևս ի վիճակի չէին լրացնելու այդ րացը: Ի դեպ, հայոց տոնական համակարգում խորհրդային տոների տարածվածությունը մեծ չափով կապված էի, պարզապես, նրանց ընձեռած ոչ աշխատանքային ագատ ժամանակր

[36] Պետք է նշել, որ այդ կարգավիճակը վերարերում էր ոչ միայն հայերին, այլև հայաստանաբնակ մյուս բոլոր էթնիկ ընդհանրություններին, այդ թվում՝ մահմեդականներին, որոնց վերաբերյալ ոչ աշխատանքային որոշակի օրեր և ժամեր էին սահմանվել նույնիսկ ուրրաք և կիրակի օրերի կապակցությամբ:

[37] Հայկական խորհրդային պետությունը րավւսկան ուշացումով ոչ աշխատանքային կարգավիճակ շնորհեց նաև «Ապրիլի 24-ին» [55]:

[38] Ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ստացած տոների այս ցանկը վերջնական տարբերակը չէ, քանի որ Երրորդ Հանրապետության տոնական համակարգը դեռևս ծևավորման գործընթացում է, որը, րնականաբար, ենթադրում է նոր համալրումներ և փոփոխություններ (Այսպես, 1996 թ. մարտի 15-ի հրամանագրով «Անկախության տոն» անփամբ ծևակերպվեց Անկախության եաղրաքվեի օրը (Սեպտեմբերի 21, իսկ «Անկախության օրը» (Աայիկի 28) վերախմբավորվեց որպես «Առաջին Հանրապետության տոն» [142]: Ի դեպ, ինչպես բնակչության ներկայիս կենցաղային ընկալումներում, այնպես էլ տոների վերաբերյալ Երրորդ Հանրապետության կողմից ընդունված նախկին օրենքներում և հրամանագրերում [146] «Անկախության տոն» ծևակերպումն ամբողջությամբ կապված է Հայոց Առաջին Հանրապետության հիմնադրման հետ:

հնարավորության հետ:

Տոնական ագատ ժամանակի վերաբերյալ պատմական այս համառոտ էքսկուրսը, կարծում ենք, ընդհանուր պատկերացում տվեց տոնական համակարգերում ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ունեցող տոների ընտրույթի և դրանց փոփոխման մեխանիզմների վերաբերյալ: Իսկ վերջինս մեծ մասամբ պայմանավորված էր տվյալ հասարակարգի որդեգրած քաղաքական, մշակութային արժեքներով: Պետք է նշել, որ կենցաղում տարածված ավանդութային-կրոնական տոների գերակշռող մասն, ըստ էության, չեն ունեցել և այսօր էլ չունեն ոչ աշխատանքային կարգավիճակների հիմնահարց, քանի որ կրոնական տոնացույցով եկեղեցու կողմից խստագույնս կանոնարկված այդ տոների ժամկետները մեծամասամբ համընկնում են Աստծո կողմից ստեղծած կամ պատգամած հանգստյան օրերին՝ կիրակիներին[39]:

Սոցիոլոգիական հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ տոնական ժամանցի կագմակերպման յուրաքանչյուր ձև կախված է դրա մասնակիցների սոցիալ-մասնագիտական կագմից: Այս առումով ուշագրավ են ագատ ժամանակի կազմակերպման վերաբերյալ բնակչության շրջանում կատարած հարցումների արդյունքները, ուր յուրաքանչյուր խումբ առանձնանում է ժամանցի կագմակերպման իր հատուկ վարքագծով [367: 225-247]: Երևանցիների շրջանում եկեղեցի այցելելու շարժառիթների ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ այդ հաճախումները մեծ չափով պայմանավորված էրն ոչ այնքան նրանց կրոնական վարքագծով, որքան ագատ ժամանցի և դրա հետ անմիջականորեն առնչվող գործոնների համալիրով. այն է՝ տեսարժան վայր (15%), գեղագիտական րավարարվածություն (25%) [տե՛ս աղյուսակ 27]: Կրոնատածության գործոնների այս համալիրում (55%) գերակայում էր մոմ վառելու բարեպաշտական սովորույթը (37%): Նմանատիպ պատկեր ցույց տվեց նաև հանրապետության մասշտարով անցկացված հետագոտությունը (տե՛ս աղյուսակներ 28 և 29):

[39] Աշխատանք և ագատ ժամանակ կատեգորիաները սերտորեն փոխկապակցված են: Հայտնի է, որ հնագույն ժամանակներում աշխատանքի և տոնական ագատ ժամանակի միջև կապերն ունեցել են նույնական բնույթ: Ինչպես Բենիֆանդն է նշում. իր «առաջացման շրջանում տոնն անջատված չէր աշխատանքից, ինչպես որ աշխատանքը՝ հանգստից: Աշխատանքը բաժանման ժամանակ փոխադարձ օտարացում ստեղծվեց հանգստի և աշխատանքի միջև ...»: «... Աշխատանքը մարդուն առանձնացրեց կենդանական աշխարհից և միաժամանակ հնարավորություն ստեղծեց փոխելու նրա սոցիալական գործունեության ձևերը, որոնցից մեկն էլ, ըստ հեղինակի, տոներն էին» [321:32-41]:
Հայտնի է, որ ընդհուպ մինչև XX դ. սկզբները ավանդութային կրոնական տոներում պահպանված եավատալիքների շարքը մեծ չափով կապված էր սոցիումի անհատական-ընտանեկան երջանկության և մասնավորապես տնտեսության բարգավաճումն ապահովող գյուղատնտեսական աշխատանքային փուլերի հետ:

Աղյուսակ 27

Եկեղեցի այցելելու շարժառիթը երևանցիների կենցաղում (1976 թ.) %

Տարիքային և մասնագիտական խմբեր	Գեղագիտական բավարարվածություն ստանալ	Որպես տեսարժան վայր այցելել	Մոմ վառել	Եկեղեցական տոներին մասնակցել	Պատարագ-երաժշտություն լսել	Ջոհաբերություն (մատաղ) անել
18-29 տարեկան						
Ա	46,3	21,4	27,8	5,3	4,6	2,9
Բ	24,7	12,4	44,4	3,7	6,2	–
Վ	27,8	17,6	30,6	3,7	11,1	6,5
Գ	25,6	15,7	33,9	7,4	2,5	2,5
Ընդամենը	35,7	18,3	31,8	5,3	5,6	3,3
30-49 տարեկան						
Ա	33,2	18,4	26,3	2,6	7,4	3,2
Բ	21,5	15,2	40,5	5,1	5,1	5,5
Վ	20,4	11,6	44,9	4,8	11,6	9,5
Գ	11,7	6,4	55,3	6,9	8,5	16,5
Ընդամենը	24,6	14,0	38,1	4,4	8,2	7,8
50 տարեկան և բարձր						
Ա	18,7	15,6	24,9	3,1	4,7	5,7
Բ	23,7	5,3	50,0	15,3	5,3	2,7
Վ	6,4	4,0	27,7	4,0	14,9	2,0
Գ	3,0	5,5	50,0	9,5	8,5	3,5
Ընդամենը	13,4	9,2	37,7	6,9	7,3	4,2
Ընդհանուր	25	15	37	6	7	5

Աղյուսակ 28

Եկեղեցի այցելելու շարժառիթը հանրապետության բնակչության կենցաղում (1980 թ.) %

1	Աղոթել	5
2	Կրոնական տոներին մասնակցել	13
3	Որպես ուխտ	20
4	Որպես պատմական հուշարձան	11
5	Որպես ժամանց	9

Հանրապետության քաղաքային բնակչության եկեղեցի այցելելու հիմնական շարժառիթները (1992-93 թթ.) %

	Կամո	Իջևան	Կապան	Գյումրի	Երևան	Ընդ.
Աղոթելու	15	23	26	25	8	19
Մոմ վառելու	45	44	65	66	60	56
Եկեղեցական տոնե-րին մասնակցելու	13	5	4	7	18	9
Որպես ուխտ	8	4	0	2	3	4
Որպես տեսարժան վայր	19	24	5	0	11	12

Այստեղ էլ եկեղեցի հաճախելու շարժառիթների համատեքստում բարձր տեղերը զբաղեցնում են կրոնական վարքագծի հետ կապված, սակայն առավելապես ժամանցի բովանդակությամբ գործոնները՝ 20% [այդ թվում՝ որպես պատմական հուշարձան (11%) և պարզապես՝ ժամանց (9%)]: Երևանցիների շրջանում 1992 թ. անցկացված հարցումների արդյունքում (տե՛ս աղյուսակ 28) եկեղեցի այցելելու կապակցությամբ տեսարժան վայրի գործակիցը ղարձյալ կազմում է 11%: Այս ուսումնասիրությունները միաժամանակ ցույց տվեցին, որ եկեղեցի հաճախողների շրջանում բավական փոխվել է հարաբերակցությունը ոչ կրոնական և կրոնական գործոնների միջև՝ հօգուտ վերջինիս: Հարաբերակցության նման կտրուկ փոփոխությունը տվյալ կարճ ժամանակահատվածում զլխավորապես պայմանավորված էր ազգային զարթոնքի այդ շրջանում եկեղեցու, կրոնի նկատմամբ արժեքային նոր ընկալումներով, որն ունի ոչ այնքան կրոնական, որքան էթնո-քաղաքական երանգավորում:

Ինչպես ասվեց, և՛ անցյալում և՛ այժմ կենցաղում տոնական ազատ ժամանակի օգտագործման տարածված ձևերից են շնորհավորական փոխայցելությունները ու նվիրատվությունները: 1980-1990-ական թթ. անցկացրած էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների միջոցով կարողացանք պարզել այդ երևույթի հետ սերտորեն առնչվող այնպիսի հիմնահարցեր, ինչպիսիք են՝ փոխայցելությունների ազգակցական և ոչ ազգակցական ոլորտների հարաբերակցությունը (տե՛ս աղյուսակ 30), ազգականներին այցելության գլխավոր շարժառիթները (տե՛ս աղյուսակ 31), ամուսնական ծիսաշարի առանձին փուլերի հետ առնչվող հարաբերությունները (նշանվածների և նորապսակների փոխայցելություններ), ինչպես նաև առանձին տոների կամ դրանց մեռելոցների՝ հանգուցյալների հիշատակի հետ կապված այցելությունների հաճախականությունը:

Տոների տարածվածության և հյուրընկալության հետադարձ կապը հանրապետության պատմաազգագրական մարզերում (նախընտրում է հյուր գնալ՝ Ա-բարեկամներին, հայրենակիցներին, հարևաններին, Բ-աշխատանքային ընկերներին, ընկերներին, ծանոթներին) (1980 թ.) %

Տոներ	Սյունիք		Գեղարքունիք		Լոռի-Տավուշ		Շիրակ		Արարատ		Հայաստան	
	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ
1. Նոր տարի	97	96	96	96	96	93	94	96	97	97	96	96
2. Քրիստոսի Ծնունդ	4	3	31	22	9	4	41	39	38	31	23	21
3. Տեառնընդառաջ	9	12	26	17	3	1,5	40	39	26	20	21	19
4. Փետրվարի 23	62	74	62	75	68	73	75	76	62	65	66	73
5. Մարտի 8	87	88	79	86	81	83	90	90	83	88	84	87
6. Զատիկ	15	21	71	69	38	32	78	80	70	68	54	54
7. Ապրիլի 24	35	45	35	48	31	37	55	50	46	58	40	48
8. Մայիսի 1	81	84	70	82	76	85	82	86	80	83	73	84
9. Մայիսի 9	71	75	59	70	66	79	76	79	68	69	68	74
10. Վարդանանց	21	25	19	23	9	10	34	20	19	12	20	18
11. Համրարձում	1	3	26	26	7	5	45	35	24	20	20	18
12. Վարդավառ	10	17	50	57	60	61	59	53	30	28	42	43
13. Ս. Աստվածածին	2	2	30	28	7	4	36	29	24	18	20	14
14. Ա. Խաչ	7	7	29	29	10	7	49	42	36	26	26	22
15. Նոյեմբերի 7	86	81	58	76	75	81	80	88	72	75	74	80

Հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ մի կրդմից բարեկամների, համաերկրացիների և հարևանների, իսկ մյուս կրդմից՝ ընկերների ու ծանոթների ոլորտում փոխայցելությունների մասշտաբները կապված են առանձին տոների և տոնախմբերի հետ: Սոցիալական այդ երկու խմբերի շրջանում փոխայցելությունների հաճախականությունը շատ բանով պայմանավորված է տոների բնույթով: Այսպես, առաջին խմբի (Ա) շրջանում այդ այցելությունների տարածվածությամբ առանձնանում են դիտարկված ավանդութային-կրոնական տոները՝ բացառությամբ Նոր տարվա և Զատկի, որոնց հավասարաչափ տարածվածությունն այդ տարբեր ոլորտներում միաժամանակ վկայում է դրանց կենցաղավարման համաժողովրդական բնույթի վերաբերյալ:

Տոների տարածվածության հետադարձ կապն ըստ հանրապետության պատմաազգագրական մարզերի բնակչության կողմից բարեկամներին այցելելու շարժառիթների (բարեկամներին այցելում են գլխավորապես՝ Ա – տոների և ընտանեկան հանդեսների առիթով, Բ – խորհրդակցելու նպատակով) (1980 թ.) %

Տոներ	Այուղիք		Գեղարքունիք		Լոռի-Տավուշ		Շիրակ		Այրարատ		Հայաստան	
	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ	Ա	Բ
1. Նոր տարի	97,5	96	97,5	93,5	96	99	95	92	97,5	97	96,5	95,5
2. Քրիստոսի Ծնունդ	2,5	4	26	16	7	2,5	48	38	34,5	31	23,6	18
3. Տեառնընդառաջ	11	11	23	8,5	2,5	1	43,5	35,5	24	16	25	14
4. Փետրվարի 23	63,5	63	69	52,5	73,5	66	77	73	64	54	69	61,7
5. Մարտի 8	89	88,5	86	68	84	81,5	92	86,5	86,5	78	88	80
6. Զատիկ	18	22	71,5	60,5	34	37	79	73,5	69	70	54,3	52,6
7. Ապրիլի 24	40,5	38,5	39,5	31,5	35,5	33	53	55,5	52	46	44	41
8. Մայիսի 9	76	70	68,5	49,5	75,5	68	79,5	70	68,5	63,5	73,6	64
9. Վարդանանց	27	15	19	16,5	11,5	8	29	25,5	14,5	15	20,2	16
10. Մայիսի 1	86,5	80,5	83	54	82	79,5	87	78	82	76	84	75
11. Համբարձում	2,5	1	27	20	6,5	4,5	42	36	21	25	19,8	17
12. Վարդավառ	13,5	15,5	59	39	65,5	49	60,5	56	28,5	24,5	45,4	36,7
13. Ս. Աստվածածին	1	2	33	19	6	6	33,5	30,5	20,5	19	18,8	15
14. Ս. Խաչ	6,5	7,5	27	26,5	10,5	4,5	46	48,5	31,5	29,5	24	23
15. Նոյեմբերի 7	87,5	79	67	58	79,5	77	85	80	73	70	78	74

Դիտարկված սոցիալական այդ երկրորդ խմբի (Բ) շրջանում փոխայցելությունների շրջանակը համեմատաբար լայն էի խորհրդային-պետական տոների կապակցությամբ: Այս առումով, մասնավորապես, առանձնանում էին Փետրվարի 23-ը (Ա - 66%, Բ - 73%), Մայիսի 1-ը (Ա - 73%, Բ - 84%), Մայիսի 9-ը (Ա-68%, Բ-74%) և Նոյեմբերի 7-ը (Ա-74%, Բ-80%), որը վեայում է ավանդական որոշակի արժեքներից դրանց օտարացման վերաբերյալ: Այս շարքի տոներից, թերևս, միակ բացառությունը Մարտի 8-ն էի, որը կարողացավ ժամանակի ընթացքում յուրացնել էքնոսի ավանդական շատ հատկանիշներ:

Նշեցինք նաև, որ հետազոտությունները միաժամանակ հնարավորություն տվեցին բացահայտել բարեկամների շրջանում տոների տարածվածության կոնկրետ հարաբերակցությունը՝ դրանց կենցաղավարման հետևյալ երկու շարժառիթների կապակցությամբ. ա) այցելություն տոների ու ընտանեկան հանդեսների առթիվ և բ) խորհրդակցելու նպատակով: Այս տեսանկյունով կատարված ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ դրանց կենցաղավարման ամենատարածված ոլորտը տոներն են, ուր, մասնավորապես, առանձնանում էին Տեառնընդառաջն (Ա-25%, Բ-14%) ու Վարդավառը (Ա-45%, Բ-36%):

Խորհրդային պետական տոներից տոնական ազատ ժամանակի ընծեռած փոխայցելությունների համակարգում այս առումով աչքի են ընկնում Մարտի 8-ը (Ա-88%, Բ-80%),

Մայիսի 9-ը (Ա-74%, Բ-64%) և Մայիսի 1-ը (Ա-84%, Բ-75%), որը դարձյալ պայմանավորված էր ընտանեկան-ագգակցական միջավայրում աստիճանական ադապտացիայի հետևանքով այդ տոների ձեռք բերած նոր հատկանիշներով՝ ավանդական արժեքների ժառանգորդությամբ:

Ինչ վերաբերում է ամուսնա-ընտանեկան փուլերի հետ առնչվող փոխայցելությունների համալիրին, ապա չնայած այդ ոլորտում տեղի ունեցած տոների անկման միտումներին, առանձին տոներ Նոր տարվա գլխավորությամբ դեռևս ավանդութային ուժով շարունակում են կատարել այդ գործառույթը: Ավանդութային-կրոնական մյուս տոների այս շարքի վերին հորիզոնականները հաջորդաբար գբաղեցնում են Զատիկը և Տեառնընդառաջը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ այդ տոներից չորրոդը ցուցանիշը պատկանում էր խորհրդային Մարտի 8-ին, որն ինչպես արդեն նշել ենք, մեծ չափով պայմանավորված էր ոչ միայն կենցաղում այդ և այդ խմբի առանձին տոների բովանդակային փոփոխությամբ, այլ նաև պետական ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ստացած այդ տոների ընձեռած ագատ ժամանակի հնարավորությամբ:

Ըստ դիտարկիմների, տոնական ագատ ժամանակի ընձեռած հարաբերությունների այս համակարգում առաջնային տեղ են գբաղեցնում հանգուցյալների հիշատակի հետ առնչվող փոխայցելությունները[40]:

Հետագոտությունները ցույց տվեցին, որ այդ գործառույթը ներկայում էլ կատարում են ավանդութային-կիոնական տոները, ուր, մասնավորապես, առանձնանում են Սուրբ Խաչը, Զատիկը և Քրիստոսի Օնունդը:

Ուշագրավ է, որ հանըապետության հյուսիս-արևելյան և հարավային շրջաններում (Լոռի, Տավուշ, Այունիք և այլն) այդ դերն առ այսօր կատարում են աշխարհիկ բնույթ ունեցող նոր մեռելոց-գերեգմանների օրերը: Վերջիններս, օրինակ, Իջևանում և Սիսիանում ունեին գրեթե հարյուր տոկոսանոց տարածվածություն:

Հանրապետության առանձին շրջաններում արդեն ավանդույթի վերածված հունվարյան և մայիսյան գերեգմանօրհնեքի նոր արարողություններն, ըստ իս, մեծ չափով պայմանավորված էրն նաև մայիսմեկյան և ամանորի տոների ընձեռած ոչ աշխատանքային ժամանակի գործոնով:

Հայտնի է, որ խորհրդային պետական տոնացույցով ոչ աշխատանքային կարգավոճակ ստացած մայիսմեկյան տոնը ժամկետային առումով ընդգրկում էր նաև մայիսի 2-ը: Այս հանգամանքը նպաստել է կենցաղում մինչև վերջերս բավական տարածված մայիսյան խնջույքների («մայովկաների») արմատավորմանը: Որպես օրենք, մայիսմեկյան շքերթին և քաղաքական բնույթ ունեցող այլ արարողություններին հաջորդող այս միջոցառումը հիմնականում նշվում էր բնության մեջ, որի մասնակից ամենաակտիվ սոցիալական խումբը սկգբնական շրջանում ընկերայինն էր, իսկ հետագայում՝ նաև ընտանեկանն ու ագգակցականը [203:4]: Ըստ երևույթին,մայիսյան գերեգմանօրհնեքի տարածվածությունը հանրապետության որոշ շրջաններում պայմանավորված էր հայ էթնոսի առանձին ներէթնիկ խմբերի կենցաղում հանգուցյալների հետ առնչվող ավանդական ծեսերի և, մասնավորապես, գատկական մեռելոցի աստիճանական անկմամբ (ընդհուպ՝ մոռացվածությամբ)[41], որի հետևանքով այդ բացը լրացվեց ժամկետային և իմաստային առումով դրանց, գրեթե, համապատասխանող ոչ աշխատանքային կարգավիճակ ու աշխարհիկ նկարագիր ունեցող մայիսյան այս ծեսով: Նույնը վերաբերում էր նաև հունվարյան գերեգմանօրհնեքին, որը ժամանակի ընթացքում կարողացավ յուրացնել նախնիների հիշատակի հետ կապված և ներկայում էլ օբյեկտիվ պահանջարկ ունեցող այն

[40] Ավանդութային-կրոնական տոներին և դրանց մեռելոցներին Երևանի քաղաքային կենտրոնական գերեզմանատուն («Թոխմախ») այցելության կապակցությամբ հեղինակի անձնական դիտարկումներից և գերեզմանատան աշխատակիցների հետ ունեցած հարցազրույցներից (1995 թ.) պարզվեց, որ, այս առումով, առաջնային տեղը զբաղեցնում է Սուրբ Խաչը և մասամբ՝ Զատիկը, որոնց նկատելիորեն զիջում են Ա. Աստվածածինն ու Քրիստոսի ծնունդը: Ինչ վերաբերում է Համբարձմանը և Վարդավառին, ապա այս տոների կապակցությամբ մերձավորների շրիմներին այցելության հաճախականությունն ամենացածրն է [203:5]:

[41] 1980 թ. հարցումների տվյալներով, Զատկի տոնը Իջևանի և Սիսիանի գյուղական բնակչության շրջանում կազմում էր համապատասխանաբար 19% և 13%, այն դեպքում, երբ մայիսյան զերեզմանօրհնեքը երկու բնակավայրում էլ ուներ եարյուր տոկոսանոց տարածվածություն:

արժեքները, որոնք ժամանակին առնչվել են ավանդական տոների և, մասնավորապես, այսօր ներէքնիկ այդ իմբերի համար գրեթե մոռացված Քրիստոսի Ծննդյան հետ: Այդ հին ու նոր ծեսերի ժամկետային և իմաստային համապատասխանությունը պայմանավորված է, ինչպես էքնոսի այդ իմբերի ենթագիտակցությամբ, այնպես էլ ոչ աշխատանքային ագատ ժամանակի գործոնով[42]:

Անցկացված հետագոտությունների հիման վրա կփորձենք ներկայացնել և վերլուծել նաև այն փոխկապակցվածությունը, որն օբյեկտիվորեն գոյություն ունի տոների և դրանց մասնակիցների հավատքի վարքագծի միջև (տես աղյուսակ 32):

Այդ կապով պայմանավորված է, հատկապես, ավանդութային տոների տարածվածությունը, քանի որ, ինչպես արդեն նշել ենք, դրանք հայոց եկեղեցական տոնացույցի միջուկը կազմող գլխավոր կրոնական տոներն են և անմիջականորեն են առնչվում հավատքի հետ:

Կրոնի նկատմամբ վերաբերմունքից տոների կենցաղավարման մասշտաբների փոխկապակցությունն ակնառու է հատկապես Զատիկ (Հ-68, Տ-56, Չ-45), Սուրբ Խաչ (Հ-35, Տ-21, Չ-10), Քրիստոսի Ծնունդ (Հ-32, Տ-18, Չ-10), Ս. Աստվածածին (Հ-26, Տ-13, Չ-5) և Համբարձում (Հ-28, Տ-15, Չ-8) տոներում: Նույն պատկերը նկատվում է հանրապետության պատմաագգագրական բոլոր մարգերում:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ հավատքը ժխտող անձանց շրջանում տարածվածության ամենացածր ցուցանիշներով դարձյալ առանձնանում են այդ տոները (Ա. Աստվածածին – 5%, Համբարձում – 8%, Քրիստոսի Ծնունդ – 10%, ինչպես նաև Վարդանանցը – 10% և Տեառնընդառաջը – 11%): Այս իրավիճակն առավել նկատելի է Հայաստանի մեր ուսումնասիրած շրջաններից յուրաքանչյուրում և, մասնավորապես, պատմաագգագրական այն մարգերում (Այունիք, Լոռի, Տավուշ), որոնք ոչ միայն տոների առնչությամբ, այլ, ընդհանրապես, աչքի են ընկնում ոչ կրոնական աշխարհայացքով (տես աղյուսակներ 33 և 34):

[42] Ըստ հարցումների (1980 թ.), գրեթե, հարյուր տոկոսանոց տարածվածություն ունեցող հունվարյան զերեզմանօրհնեքի համեմատությամբ Քրիստոսի Ծննդյան տոնն Իջևանի և Սիսիանի գյուղական բնակչության կենցաղում կազմում էր շատ ցածր տոկոս (Իջևանում՝ 1%, Սիսիանում 3%):
Մեղրիում և Սիսիանում, նույնիսկ, զերեզմանների օր էր համարվել նոյեմբերի 8-ը (Հոկտեմբերյան հեղափոխության հաջորդ օրը), որը խորհրդային իշխանությունների կողմից պաշտոնապես սահմանվել էր ոչ աշխատանքային օր: Վերջինիս մուտքը մեղրեցիների և քաջարանցիների կենցաղ դարձյալ մեծ չափով պայմանավորված է այդ տոնի ընծեռած ագատ ժամանակի գործոնով [203:6]:

Տոների տարածվածության և կրոնական հավատքի նկատմամբ վերաբերմունքի հետադարձ կապը հանրապետության պատմաազգագրական մարզերի բնակչության կենցաղում (Հ-հավատում են, Տ-տատանվում են, Չ-չեն հավատում) (1980 թ.) %

	Տոներ	Հայաստան			Սյունիք			Գեղարքունիք			Լոռի-Տավուշ			Շիրակ			Այրարատ		
		Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ
1	Նոր տարի	97	97	97	96	96	97	96	98	98	96	96	96	98	96	95	99	98	99
2	Ք. Օնունդ	32	18	10	7	3	1	31	26	20	20	5	2	55	25	13	50	30	16
3	Տեառնընդառաջ	25	16	11	14	8	10	30	25	18	6	4	1,5	47	26	19	30	18	7
4	Փետրվարի 23	68	68	71	65	62	71	64	66	66	71	70	74	74	74	77	61	63	61
5	Մարտի 8	86	82	88	88	90	90	80	85	86	83	86	87	92	92	89	87	88	91
6	Զատիկ	68	56	45	33	17	14	75	78	60	60	42	33	87	76	63	84	74	58
7	Ապրիլի 24	46	42	44	38	86	39	41	42	43	39	32	34	59	51	44	56	56	61
8	Մայիսի 1	80	83	84	84	89	86	75	73	79	75	86	83	87	82	85	82	86	89
9	Մայիսի 9	71	71	72	73	72	74	61	66	71	70	73	73	80	78	77	70	69	68
10	Վարդանանց	25	15	10	21	18	18	29	23	7	15	8	7	40	17	13	22	8	7
11	Համբարձում	28	15	8	2	3	1	40	27	12	16	7	1,5	53	28	11	29	11	4
12	Վարդավառ	48	38	30	13	12	8	61	53	40	60	53	54	63	48	34	42	24	15
13	Ա. Աստվածածին	26	13	5	2	2	0	34	29	14	10	4	3	49	21	5	34	12	4
14	Ա. Խաչ	35	21	10	11	7	2	41	33	17	21	6	3	59	3	14	46	28	13
15	Նոյեմբերի 7	77	79	81	85	87	85	64	65	73	79	81	80	84	85	85	76	80	83

Ուշագրավ է, որ ավանդութային-կրոնական որոշ տոներ տարածված են նաև կրոնն ամբողջությամբ կամ մասամբ ժխտող անձանց շրջանում, չնայած այստեղ էլ գործում է հավատքի և տոների կենցաղավարման օրյեկտիվ կապը: Այդ տոներից, հատկապես, կարելի է առանձնացնել Զատիկը (45%) և Վարդավառը (30%):

Հավատքի գործոնով որոշակիորեն պայմանավորված էր նաև խորհրդային պետական տոների կենցաղավարումը, որը հստակորեն երևում է դիտարկված պատմաազգագրական մարգերում[43]:

[43] Հավատքի գործոնով պայմանավորված առ տոների տարածվածության առավելագույն պաակերն այսպիսին էր.

Մայիսի 1	Հ – 75	Չ – 83	–	Լոռի-Տավուշ
Մայիսի 9	Հ – 61	Չ – 71	–	Գեղարքունիք
Նոյեմրերի 7	Հ – 64	Չ – 73	–	Գեղարքունիք
Փետրվարի 23	Հ – 65	Չ – 71	–	Սյունիք
Մարտի 8	Հ – 80	Չ – 86	–	Գեղարքունիք

Աղյուսակ 33

Հանրապետության և նրա առանձին պատմաագգագրական մարգերի գյուղարնակ և քաղաքարնակ տղամարդկանց ու կանանց կրոնական վարքագիծը (1980 թ.) %

Վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ		Սյունիք				Գեղա ոքուհիք				Լոռի-Տավուշ				Շիրակ				Այրարատ				Հայաստան				Ընդհանրը
		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		գյուղ		քաղաք		
		տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	տղամարդ	կին	
1	Հավատում է	25	35	24	28	52	55	36	39	30	41	23	39	56	69	38	48	52	66	23	39	43	52	26	40	41
		30		26		54		38		36		31		63		43		59		31		49		33		
2	Տատանվում է	24	24	14	20	17	29	24	15	24	21	17	19	15	18	19	22	18	21	18	19	20	22	18	19	20
		24		17		23		20		23		18		17		21		20		19		21		19		
3	Չի հավատում	36	33	52	47	24	10	31	40	38	29	51	36	23	7	35	24	24	7	53	38	29	18	50	35	34
		34		50		17		36		34		44		15		30		16		46		24		44		
4	Կրոնի դեմ պետք է պայքարել	12	6	8	4	5	4	6	4	6	7	6	5	3	4	6	5	4	3	3	3	6	5	4	3	5
		9		6		5		5		7		6		4		6		4		3		6		4		

Աղյուսակ 34

Հանրապետության պատմաագգագրական մարգերի բնակչության կրոնական վարքագիծը (1980 թ.) %

Վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ		Սյունիք	Գեղարքունիք	Լոռի-Տավուշ	Շիրակ	Այրարատ
1	Հավատում է	28	46	34	53	45
2	Տատանվում է	22	23	20	19	20
3	Չի հավատում	42	26	39	23	31
4	Կրոնի դեմ պետք է պայքարել	8	5	7	5	4

Անցկացրած հետազոտությունները որոշակի պատկերացում տվեցին այն կապի վերաբերյալ, որ գոյություն ունի տոների կենցաղավարման և հավատքի գործոնի միջև: Մենք փորձեցինք դա բացահայտել նաև տոներն առանձին ոլորտներում (մասնավորապես՝ եկեղեցում) նշելու կապակցությամբ, ինչպես նաև դրանց բովանդակության կենցաղային ընկալումների առումով: Եկեղեցում կամ այլ սրբավայրերում (վանք, մատուռ և այլն) նշված տոների շարքում տարածվածության բարձր վարկանիշներ ունեին Ս.Աստվածածինը, Ս.Խաչը, Զատիկը և Քրիստոսի Ծնունդը: Այդ սանդղակի հաջորդ հորիզոնականները զբաղեցնում էին Տեառնընդառաջը, Վարդավառը և Համբարձումը: Ինչ վերաբերում է Քրիստոնեական Ամանորին (Կաղանդին)[44], ապա կենցաղում նրա կապը եկեղեցու հետ բավական թույլ էր, որն, առավելապես, ուներ աշխարհիկ բնութագիր:

Բովանդակության կենցաղային ընկալման առումով ուսումնասիրություններից պարզվեց, որ «առավել քրիստոնեական» տոներն են՝ Ս. Աստվածածինը (100%), Ս.Խաչը (96%), Ք. Ծնունդը (96%), Զատիկը (92%) և Համբարձումը (72%): Այս շարքի ներքին հորիզոնականները հաջորդաբար զբաղեցնում էին Վարդավառը (57%), Վարդանանցը (54%) և Նոր տարի - Ամանորը (12%) [տե՛ս աղյուսակ 35]:

Քրիստոնեական տոնացույցի հենքը կազմող տոների շարքից կենցաղում ավանդութային-ժողովրդականի և ազգայինի որակավորումը ստացել են գլխավորապես Ամանորը, Վարդանանցը, Տեառնընդառաջը, Վարդավառը և Համբարձումը, որոնցից մի քանիսն ունեին նույնիսկ «հեթանոսական»-ի որակավորում (Վարդավառ - 18%, Տեառնընդառաջ - 12%, Համբարձում - 10%):

Մենք արդեն անդրադարձել ենք կենցաղում ավանդական-ժողովրդական-ազգային և կրոնական տոների նմանատիպ ընկալումներին: Իրոք, դժվար է սահմանագատել այդ տոներում կրոնականը ժողովրդականից կամ ազգայինից, քանի որ դարեր շարունակ ազգային պետականության բացակայության պայմաններում այդ գործառույթն իրականացնում էի հայոց եկեղեցին,որը միաժամանակ ուներ իր ազգային ուրույն դեմքը քրիստոնեական աշխարհում:

Բազում վկայություններ կան, որ անցյալում էլ կենցաղում կրոնական տոները մեծ մասամբ ընկալվում էին որպես ազգային տոներ: Ինչպես, օրինակ, Ա. Ալպոյաճյանն է նշում՝ «հավատքը բնակչության շրջանում, որքան կրոնական, նույնքան էլ ազգային ըմբռնում է» [12: 1743]: Հավատքի ազգային նկարագրի վերաբերյալ այս ձևակերպումը, որն, անշուշտ բնորոշ էի ողջ հայ էթնոսին, առաջին հերթին վերաբերում էի ավանդութային-կրոնական տոներին, քանի որ դրանք էին կենցաղում հավստքի ղբսևորման ամենագանգվածային ձևերը:

Տոները հանդիսացել և այսօր էլ հանդիսանում են եկեղեցու, բնականաբար՝ հավատքի հետ ժողովրդին կապող կարևորագույն օղակը: Վերջին տասնամյակում հանրապետության քաղաքային բնակչության և, մասնավորապես, երևանցիների շրջանում նկատելի է միայն կրոնական տոների առթիվ եկեղեցիներ այցելելու հաճախականությունը: Երևանցիների կողմից այդ կապակցությամբ եկեղեցիներ գնալու թվային արտացոլումն 1970-1990 թթ. այսպիսին էի. 6%-18% (տե՛ս աղյուսակներ 27 - 29):

Տարիքային և սոցիալ-մասնագիտական տարբեր խմբերում անցկացրած ուսումնասիրությունների միջոցով կարողացանք նաև պարզել հետևյալ օրինաչափությունը. որքան ցածր է մասնագիտական խմբերի որակավորումն, այնքան բարձր է նրանց կրոնական վարքագիծը: Դրա հետ մեկտեղ, եթե տարեց-

[44] Համաձայն հայ եկեղեցական տոնացույցի, Նոր տարի - Կաղանդի հետ կապված է Սուրբ Բարսեղ Կեսարացու տոնը [12:1757], որը, գրեթե, մոռացված է կենցաղում:

ների շրջանում (50 տարեկան և բարձր) «Գ» և «Ա» խմբերի միջև տարբերությունն ավելի քան երեք անգամ էր, ապա դիտարկված ամենացածր տարիքային խմբերում (18-29 տարեկան) այդ տարբերությունը կրկնակի քիչ էր: Դա, անշուշտ, պայմանավորված էր սոցիալ-մշակութային արժեքների տարիքային համահարթման գործընթացով, որն իր հերթին կապված էր բնակչության կրթական մակարդակի համընդհանուր բարձրացման և գաղափարախոսական որոշակի ուղղվածության հետ: Ըստ դիտարկումների, երիտասարդության սոցիալական ցուցանիշները, գրեթե, հավասար էին, հետևաբար, երեք սերունդների միջև բավական ակնհայտ էին այդ տարբերությունները:

1990-ական թթ. սկզբներին արդեն իսկ նկատվում էր հավատքի աճման որոշակի միտում (1980 թ.՝ 33% – 1992 թ.՝ 63%) [տես աղյուսակ 37], որը մեծ չափով պայմանավորված էր բնակչության շրջանում կատարված արժեքային փոփոխություններով և որոնք, առավելապես, ունեին էթնո-քաղաքական և գաղափարախոսական ենթատեքստ:

Աղյուսակ 35

Ավանդութային տոների բնույթը բնակչության կենցաղային ընկալումներում (1990թ.)%

Տոներ	Ինչպիսի՞ տոն է					
	ավանդութային-ժողովրդական	ազգային	հեթանոսական	քրիստոնեական	պետական	միջազգային
1. Նոր տարի	53		2	12	7	26
2. Քրիստոսի Ծնունդ	4			96		
3.Տեառնընդառաջ	35		12	53		
4. Զատիկ		2		92		6
5. Վարդանանց	30	16		54		
6. Համբարձում	18		10	72		
7. Վարդավառ	25		18	57		
8.Ս.Աստվածածին				100		
9. Ս.Խաչ	7			93		

Աղյուսակ 36

Եկեղեցի այցելության առիթը հանրապետության և պաամաազգագրական մարգերի գյուղաբնակ (գ) և քաղաքարնակ (ք) անձանց շրջանում (1980 թ.) %

Եկեղեցի այցելության առիթը	Սյունիք		Գեղարքունիք		Լոռի-Տավուշ		Շիրակ		Այրարատ		Սյունիք	Գեղարքունիք	Լոռի-Տավուշ	Շիրակ	Այրարատ	Հայաստան
	ք	գ	ք	գ	ք	գ	ք	գ	ք	գ						
1. Աղոթելու	2	2	1	4	6	5	14	7	10	2	2	3	6	11	6	5
2. Միայն կրոնական տոներին մասնակցելու	0	1	10	4	10	1	14	4	1	3	1	7	6	9	2	5
3. Մասնակիորեն կրոնական տոներին մասնակցելու	7	6	19	11	5	2	9	8	8	4	7	15	4	9	6	8
4. Տոներին մասնակցելու	7	7	39	15	15	3	23	12	19	7	8	22	10	18	8	13
5. Որպես ուխտ	19	10	16	18	24	13	14	12	27	26	15	17	19	13	27	20
6. Որպես պատմական հուշարձան	7	17	5	16	4	7	4	11	18	19	12	11	6	8	18	11
7. Մերձեցում ագգայինն մշակույթին	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0,5	0	0	0	0	0,1
8. Որպես ժամանց	8	11	6	7	6	11	8	9	10	13	10	7	9	9	12	9
9. Դժվարանում է պատասխանել	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0,2
10. Չի գնում եկեղեցի րնդհանրապես	53	47	33	36	40	54	30	45	20	30	50	35	47	33	25	39

Աղյուսակ 37

Հանրապետության րնակչության կրոնական վարքագծի համեմատական պատկերը 1980-1990 թթ. %

Վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ	Գյուղ		Քաղաք	
	1980 թ.	1990 թ.	1980 թ.	1993 թ.
1. Հավատում է	49	62	33	63
2. Տատանվում է	21	19	19	22
3. Չի հավատում	24	19	44	13
4. Կրոնի դեմ պետք է պայքարել	6	0	4	2

Ձեր ծնողնիրը հավատացյա՞լ են	Կամո	Իջևան	Կապան	Գյումրի	Երևան	Ընդ.
1. Հայրը						
ա) Այո	29	26	38	60	52	41
բ) Ոչ	71	74	62	40	48	59
2. Մայրը						
ա) Այո	38	54	95	71	76	67
բ) Ոչ	62	46	5	29	24	33

Աղյուսակ 38

Հանրապետության քաղաքային առանձին բնակավայրերի բնակչության կրոնական վարքագծի համեմատական պատկերը (1980-1990-ական թթ.) %

Կրոնի հանդեպ վերաբերմունքը	Կապան		Իջևան		Կամո		Գյումրի		Երևան	
	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1976	1992
1. Հավատում է	27	80	34	40	27	43	45	89	37	68
2. Տատանվում է	14	18	47	32	13	28	16	10	20	16
3. Չի հավատում	51	2	17	28	52	21	35	1	38	14,5
4. Կրոնի դեմ պետք է պայքարել	8	0	2	0	8	8	4	0	5	1,5

Աղյուսակ 39

Ծնողների կրոնական վարքագիծը հանրապետության քաղաքային բնակչության շրջանում (1992/93 թթ.) %

Այդ երևույթը վերջին շրջանում նկատելի է նույնիսկ դիտարկված աշխարհիկ վարքագիծ ունեցող շրջաններում, ուր կրոնական հավատքի աճման միտումները պայմանավորված են նաև հայոց եկեղեցական տոնացույցն ամբողջությամբ կամ մասնակի ընդունող և ղեռևս նոր ձևավորվող կրոնական համայնքների աճով: Վերջիններիս սոցիալական հենքը հիմնականում եըիտասարդությունը, որոնց համար կրոնական այդ աղանդներն ավելի շատ ժամանցի և շփման վայր են և բարոյական ու նյութական աջակցության միջոց և որը որոշակի առավելություն ունի ոչ աղանդավորական-կրոնական կառույցների նկատմամբ: ՀՀ ԳԱԱ Ընկերաբանական հետազոտությունների կենտրոնի անցկացրած հարցման տվյալներով, երևանցիների միայն 10%-ն է եկեղեցուց սպասում «բարոյական կամ այլ աջակցություն», 30,6%-ը պատասխանել է՝ «ոչ այնքան», 27%-ը՝ «բոլորովին ոչ», իսկ 31,6%-ը դժվարացել է պատասխանել, այն դեպքում, երբ այդ իսկ հարցումներով գոյություն ուներ «հավատացյալների» բավական մեծ գանգված (շուրջ 63%)[45] [166]:

Այս երևույթը, որպես օրինաչափություն, բնորոշ է ողջ հանրապետությանը, ուր, սակայն, «ամենակրոնական» սոցիալական խումբը ղեռևս մնում էր տարեց սերունդը՝ ղարծյալ կանանց որոշակի գերակշռությամբ:

Կրոնական համայնքների պատմահամեմատական ուսումնասիրությունը հնարավորություն տվեց բացահայտել այն ընդհանրությունները, որ գոյություն ունեն անցյալի և նորաստեղծ այդ համայնքների ձևավորման շարժառիթներում և, մասնավորապես՝ դրանց տոնածիսական վարքագծերում: Այս առումով արժեքավոր է Ա. Երիցյանի դիտարկումները XIX դ. վերջերին Արևմտահայաստանում գոյություն ունեցող ավետարանական-բողոքական համայնքների, նրանց էթնոսոցիալական բնութագրերի, ձևավորման տնտեսական, քաղաքական, հոգեբանական պայմանների և, ընդհանրապես՝ հայ քրիստոնյայի կերպարի վերաբերյալ, որոնք, գրեթե, չեն տարբերվում ներկայում կատարվող գործընթացներից: Հեղինակի դիտարկումներն այնքան խորն են ու արդիական, որ եթե չլինեին անցյալ ժամանակն ու կոնկրետ բնակավայրերը վավերացնող տվյալներն, ապա այն տպավորությունը կստեղծվեր, թե արձանագրված փաստերն ու հետևություններն ամբողջությամբ վերաբերում են հանրապետությունում վերջին շրջանում կատարվող կրոնական գործընթացներին[46]:

---

[45] Երևանցիների կրոնական վերաբերմունքի փոփոխությունների նմանատիպ պատկեր ցույց տվեցին նաև 1993 թ. ՀՀ ԳԱԱ ընկերաբանական հետազոտությունների կենտրոնի անցկացրած ուսումնասիրությունների արդյունքները: Այսպես, «Ձեզ հավատացյալ համարո՞ւմ եք» հարցին, երևանցիների 30,3%-ի պատասխանը եղել է «այո», 32,4%-ը՝ «ոչ այնքան», 22%-ը՝ «ոչ», իսկ 14,8%-ը դժվարացել է պատասխանել:

[46] « ... Տաճկաստանի, մանաւանդ, գաւառների մեջ հայերը սովորել են նայել բողոքականութեան վրայ, իրրև մի հարուստ սեղանաւորի գործարանի վրայ. երր դրամի կարօտութիւն կայ, ժամանակաւորապես դիմում են նոքա րողոքականութեան, իսկ նեղութիւնը անցկացրած ժամանակ նորից դառնում են մայրենի եկեղեցւոյ գիրկը: Կարնոյ մէջ շատերը կան, որ իւրեանց կեանքի մեջ քանի մը անգամ «րրօդ» (բողոքական) են եղած և նորից դարձած հայ:

... Հայ գիւղացին պարտքերի մեջ խրված օսմանեան հարկապահանջներից այս աստիճան նեղվում է, որ նա պատրաստ է երբեմն ոչ միայն րողոքականութեան, այլև ինքնասպանութեան դիմել:

... Թէև բողոքականութիւնն էլ, կաթոլիկութիւնն էլ ներկա ժամանակներում հայոց մեջ աւելի յետադիմութեան, քան թե յառաջադիմութեան մեջ են, րայց կաթոլիկութիւնը աւելի շատ հայ է որսում միմիայն այն պատճառով, որ Սուրբ Գրքերի լեզուն, գործածութիւնը տօների կարգադրութիւնը և պաշտամունքը թողած է առանց մեծ փոփոխութեանց: Նույն այս փոփոխութեանց և նորածևութեան մէջ է կայացած, իմ կարծիքով, բողոքականութեան թուլութեան ամենագլխաւոր պատճառներից մէկը:

... Ամերիկայի միսիօնարները շատ լաւ գիտեն, իհարկէ, որ Հայք հաստատ չեն բողոքականութեան մէջ և ահա մայրենի եկեղեցին վերադառնալը արգելելու համար նոքա երկու միջոց են գործ դնում:. Նախ և առաջ, աշխատում են մոռցնել տալ հայ մարդուն իւր ազգութիւնը, հայրենիքը. միսիօնարները ոչնչացնում են ազգասիրական, հայրենասիրական զգացմունքները: Քարոզիչների ոչ մր տպաւ գրքի մէջ, ոչ մի խօսած քարոզի մէջ չկայ հայութեան անունը: ... Նոցա յորդորանօք, ի հարկէ, քանի մր յամառ հայ րողոքականներ, երր հարցնում ես թե՝ հայ ես, կաթոլիկների նման կրօնը ազգութեան հետ շփոթելով պատասխանում են «աւետարանական» եմ:

Երկրորդ և աւելի ազդու միջոցը հայերին բողոքականութեան մէջ հաստատ պահելու համար աշխատում են ժողովրդին միշտ կաըօտ, միշտ չքաւոր պահել, բթացնել նորա ընդունակութիւնները և չնպաստել նորա յառաջադիմութեան: Մինչդեռ անգործ հայ բողոքականներ շատ կան և նոցա համար իրր թե հոգս պիտի տանին գործ գտնել, – միսիօնարները այսքան տարուայ միջոցում ոչ մր գործարան չունին բացած Հայաստանի մէջ, ոչ մի մեքենայ չունին բերած Ամերիկայից ժողովրդի համար, ոչ մի արհեստ չունին ծաւալած քաղաքներում, ոչ մի րոյսի սերմ չունին րաժա-

Նորաստեղծ կբոնական համայնքների տոնածիսական համակարգերի էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ այսօր էլ բողոքականության տարբեր ուղղություններ դավանող համայնքների կողմից մեծ մասամբ մերժվում են հայ էթնոսի ինքնությունն արտացոլող ազգային-ավանդական գեղեցիկ ծեսերն ու սովորությունները [203: 6; 204: 2-3; 205: 1-3]:

Հայ բողոքականների տոնածիսական վարքագծի վերաբերյալ ամբողջական պատկերացում կազմելու համար բավական է ծանոթանալ 1874 թ. Կարնո հայ ավետարանական եկեղեցու կանոնադրությանը, որն իր ուժը չի կորցրել նույնիսկ մեր օրերում և, ըստ էության, վերաբերում է բողոքականության գրեթե բոլոր ուղղություններին [58:106-107]:

Հայոց տոնական համակարգի պատմական և էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին որոշակի պատկերացում կազմել մեր ժողովրդի կրոնական բնութագրի վերաբերյալ: Նույնիսկ XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին հայ էթնոսի քրիստոնեական նկարագրի դրսևորման հիմնական ձևն ավանդութային կրոնական տոներն ու ծեսերն էրն: Կենցաղում քրիստոնեական հավատքի էությունը բնութագրող հիմնական բաղադրիչների համատեքստում ոչ այնքան անձի գաղափարական հավաւոքն է կամ քրիստոնեական աշխարհայացքային վարքագիծը [58:104], որքան նրա դրսևորման ծիսական ձևը: Անկախ այն հանգամանքից, որ որոշ ղեպքերում, երբ հայը չէր էլ գիտակցում իր իսկ կատարած տոնի կամ ծեսի գուտ քրիստոնեական իմաստն, այնուամենայնիվ, մեծ մասամբ տոնածիսական ողջ ցիկլի իմացությունն ու մասնակցությունն էր, որ կենցաղային ընկալումներում ավանդաբար նույնացվում է հայ քրիստոնյայի կերպարի հետ: Իսկ քրիստոնեական կրոնը հայոց մոտ միշտ էլ ունեցել է ազգային նկարագիր և, բնականաբար, էթնիկ բնութագիր ուներ կենցաղում հավատքի դրսևորման ամենամասսայական ձևը՝ ավանդութային տոնը կամ ծեսը: Սակայն վերջինս հանդիսանալով հավատքի արտացոլման տարածված ձև, ամենևին էլ վերջի դերը չի խաղացել կրոնական հավատքի ձևավորման կամ ուժեղացման գործում և պատահական չէ. որ նույնիսկ մեր օրերում, թե՛ կրոնական, և թե՛ աշխարհիկ առանձին կառույցներ բավական մեծ նշանակություն են տալիս այդ գործոնին:

Այսպիսով, դեռևս XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին հայոց կենցաղի նկարագրությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ արդեն այդ շրջանում էլ բնակչության կրոնական նկարագրում առաջնային տեղ էր գրավում տոնածիսական բաղադրիչը, և այս հանգամանքն իրավունք է վերապահում հայոց հավատքը որակելու որպես ծիսահավատություն[47]:

նած գիւղացոց:

... Բացի աղքատութիւնը, եայոց բողոքականութեան դիմելու շարժառիթներից մէկն էլ համարելու է հայ կղերի տգիտութիւնը: Հայ հոգևորականութիւնը, մեծ մասամբ, ոչ միայն պատրաստ չէ միսիոնարաց հետ բարոյապես պատերազմելու, այլ և ինքը իւր հասկացողութիւնով, իւր գիտութիւնով և կեանքով շատ փոքր է գանգագանւում իւր ժողովրդից: Հայ քահանան աղքատ է և գիշեր ու ցերեկ պատերազմում է կենաց խնդրոյն հետ: Եւ երբ որ հագուագիւտ առիթի է հանդիպում, նա ստիպված է ակամայ հարկապահանջ հանդիսանալ: Պսակադրումի կամ մեռելւսթաղի վճարմանց սովորական վէճերը ու կռիւները երբեմն շարժառիթ են եղած տգետ հայի կրօնափոխութեան:

... Հարկ չկայ խօսել այն մասին, թէ որքան հրապուրիչ է հարստահաբուած հայի համար կրօնափոխութեան առաջարկութիւնը, մանաւանդ, որ նորան չեն ստիպում, այլ փափուկ-փափուկ համոզում են ծանոթանալ այն Աւետարանի հետ, որի, եթէ ոչ բովանդակութիւնը, գոնէ անունը գիտէ նա մանկութեան օրերից: Քեզ առաջարկած դաւանութիւնը իսլամութիւն կամ հրէայութիւն չէ. նա ևս քրսիտոնէութիւն է:

... Սոհասարակ միսիոնարները այստեղի հայերի վրայ այնպես են նայում, ինչպես սովորել են նայել Ամերիկայի կամ Աֆրիկայի սև գերիների վրայ» [58:107-112]:

[47] Գրեթե նույն պատկերը գոյություն ունի նաև ուղղափառ ռուսների կրոնական վարքագծում, որի մի[illegible]ները դարձյալ նկատվում էին դեռևս XIX դ.: Ուսումնասիրողներից շատերը գտնում էին, որ ռուս ժողովուրդը ուղղափառությունից միայն յուրացրել է, գլխավորապես, նրա ծիսապաշտամունքային կողմը: Ստորև ներկայացված տեսակետները, մեր կարծիքով, որոշակի պատկերացում են տալիս այս երևույթի վերարերյալ, առավել ևս, որ այդ տեսակետները պաշտպանող հեղինակների ցանկում կան նաև նախկին աստվածաբաններ. «Ռուս գյուղացին, – գրում է Ա.Ի. Գերցենը, – սնահավատ է, բայց անտարբեր է կրոնի նկատմամբ, որը նրա համար հանդիսանում է անմրմրոնելի գաղտնիք. նա իր խղճի մաքրության համար ճշգրիտ պահպանում է պաշտամունքի բոլոր արտաքին ծեսերը: Նա կիրակի օրը գնում է սլատարագի, որպեսզի վեց օր այլևս չմտածի եկեղեցու մասին: Հոգևորականներին նա ատում է որպես ծրիակերների, որպես իր հաշվին ապրող ագահների» [329:211]:

«Մեր ժողովուրդը, – գրում է Մոսկովյան Հոգևոր ակադեմիայի պրոֆեսոր Ն. Գոլուբինսկին, – չափից ավելի արտաքնային է հասկանում հավատը, որը նա գլխավորապես ընկալում է խաչը կրծքին ամուր կպցնելով» [330:319]:

Ժամանակակից ուղղափառությունը ռուսների շրջանում որպես ծիսահավատություն են բնութագրում նաև Օսիպովը

Ընդունելով ծիսահավատության այդ երևույթի տարածվածության իրողությունը, միաժամանակ, պետք է նշել, որ տոնը կամ ծեսը, ոչ միայն հավատքի ղրսևորման արտաքին ձևն է, այլ նաև պրագմատիստական երանգները պարունակող նրա ներքին, հնագույն արտացոլումը: Ուշագրավ է, որ գիտության մեջ բավական հիմնավոր կարծիքներ կան ծեսի նախակրոնական ծագման վերաբերյալ: Ահա թե ինչ է գրում այս կապակցությամբ Բրուդնին. «Այն ժամանակ, երբ մարդը չկարողացավ բացատրել իր կատարած ծիսական գործողությունների և որսորդության արդյունքի միջև գոյություն ունեցող կապը, նա այդ ծիսական գործողություններին վերագրեց գաղտնի, խորհրդավոր, անհասկանալի հմայական ազդեցություններ: Հենց այդ պահից էլ սկսեց ձևավորվել կրոնը, քանի որ նրա հիմնական հատկանիշը գերբնական, անբացատրելի, գաղտնի ազդեցություններից մարդկային կյանքի կախվածության հավատն է»[48] [325:17]:

Խորհրդային հակակրոնական քաղաքականությունը գլխավորապես ուղղված էր հավատքի հենց «երևացող» կողմի (եկեղեցական տոն, պատարագ, ժամերգություն և այլն) դեմ, հետևաբար, այդ կարևորագույն գործոնի երկարատև բացակայությունը (հանձինս փակված և չգործող եկեղեցիների) մեծ չափով նպաստեց հավատքի անկմանը, մանավանդ, որ մեր էթնոսի կրոնական աշխարհայացքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում ծիսականությունը:

1980-1990-ական թթ. անցկացրած հետազոտությունների միջոցով այժմ փորձենք առավել հանգամանալից քննարկել մեր էթնոսի կրոնական վարքագիծը: Այս հիմնահարցերը կաշխատենք պարզաբանել ինչպես զուտ հավատքի, այնպես էլ տոնածիսական վարքագծի տեսանկյուններով, որն ընդհանուր պատկերացում կտա վերը նշած երևույթի վերաբերյալ: Նախ, սկսենք նրանից, թե իրականում կրոնական և աշխարհիկ ինչպիսի բնութագիր ուներ մեր էթնոսը XX դ. վերջին քառորդում, և թե, հատկապես, ինչով էր պայմանավորված այդ նկարագրի փոփոխությունն անցումային ժամանակաշրջանում:1980-ական թթ. սկզբներին հավատացյալների ընդհանուր թիվը հանրապետությունում կազմում էր ընդամենը 41%, ընդ որում, այն նկատելի առավելություն ուներ գյուղում (գյուղում՝ 49%, քաղաքում՝ 33%) և, մասնավորապես, գյուղաբնակ կանանց շրջանում՝ 52% (տե՛ս աղյուսակ 33):

Նշենք նաև, որ կրոնի նկատմամբ տատանվողները, անհավատներն ու նրա դեմ ակտիվ պայքարողները համապատասխանաբար կազմում էին 20%, 34% և 5%:

Ինչ վերաբերում է կրոնական վարքագծին սոցիալ-մասնագիտական և տարիքային կոնկրետ իմբերում, ապա այստեղ պատկերն այսպիսին էր. ամենից հավատացյալները ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվածներն էին՝ 49% (տե՛ս աղյուսակներ 40 և 44): Հավատքը ժխտող մասնագիտական իմբերից որոշ չափով առանձնանում էին բարձրագույն կրթությամբ մասնագետները, ուսանողները, պետական և կուսակցական ղեկավար աշխատողները:

---

[359] և մասնավորապես Լոպատկինն ու Ֆուրսինը [351:14-15], որոնք դա փորձում են ապացուցել՝ հենվելով սոցիոլոգիական հետազոտությունների վրա:

[48] Այս տեսակետն իր նախորդներն ուներ և ունի գիտական լայն շրջանակներում (օրինակ՝ Ե. Լալայան [100:167-171], Յու.Վ. Սեմյոնով [367:354-411], Վ.Ի. Չիչերով [379: 9-19] և այլն): Վերջիններիս կարծիքով, անհասփ, համայնքի և բնության փոխհարաբերությունները կարգավորող ծեսերը սկզբնական շրջանում չեն ունեցել կրոնական բնույթ: Նախապես աշխատանքային-պրակտիկ գործունեության հետ սերտորեն առնչվող և, ըստ էության, ուսումնա-մարդական բովանդակություն ունեցող այդ ծեսերը կրոնական երանգներ են ստացել համեմատաբար ուշ (վերին պալեոլիթում), կապված անձի վերացարկելու (արստրահելու) ունակության ձևավորման և նրա հետագա զարգացման հետ և որը դասրծյալ պայմանավորված էր աշխատանքային-արտադրական առաջընթացով:

Աղյուսակ 40

Մասնագիտական տարբեր խմբերի վերաբերմունքը
կրոնի նկատմամբ (1980 թ.) %

Մասնա-գիտ. խմբեր	Հավա-տում է	Տատան-վում է	Չի հավա-տում	Կրոնի դեմ պետք է պայ-քարել
Գ	49	22	26	3
Վ	39	20	34	7
Բ	32	24	37	7
Ա	26	21	44	9

Աղյուսակ 41

Տարիքային տարբեր խմբերի վերաբերմունքը
կրոնի նկատմամբ (1980 թ.) %

Տարիք	Հավատում է	Տատանվում է	Չի հավա-տում	Կրոնի դեմ պետք է պայ-քարել
18-29	30	24	40	6
30-49	41	22	33	4
50 և բարձր	51	19	24	6

Աղյուսակ 42

Տարբեր սեռերի վերաբերմունքը
կրոնի նկատմամբ (1980 թ.) %

Սեռ	Հավատում է	Տատան-վում է	Չի հա-վատում	Կրոնի դեմ պետք է պայքարել
Տղամարդ	35	20	40	5
Կին	46	23	27	4

Աղյուսակ 43

Քաղաքաբնակ և գյուղաբնակ անձանց
վերաբերմունքը
կրոնի նկատմամբ (1980 թ.) %

Բնակավայր	Հավատում է	Տատանվում է	Չի հավատում	Կրոնի դեմ պետք է պայքարել
Քաղաք	33	19	44	4
Գյուղ	49	21	24	6

Տարիքային խմբերից հավատքի բարձր վարքագծով առանձնանում էին տարեցները (51%), որոնք նկատելիորեն գերագանցում էին միջին (41%) և երիտասարդ (30%) սերնդի ներկայացուցիչներին: Ընդհանուր առմամբ, կանայք իրենց կրոնական հավատքով որոշակի առավելություն ունեին աղամարդկանց նկատմամբ (կին՝ 46% – տղամարդ՝ 35%):

Ինչ վերաբերում է կրոնի նկատմամբ տատանվողներին (որոնք կազմում են 20% և հավասարաչափ են ներկայացված սեռատարիքային ու մասնագիտական խմբերում) և անհավատներին (34%), ապա նրանք հիմնականում բարձրագույն կրթությամբ, երիտասարդ տարիքի քաղաքաբնակ տղամարդիկ էրն: Ամենագլխավորն այն է, որ հետազոտությունների միջոցով կարողացանք պարզել, որ այդ հավատացյալի (41%) կերպարում առաջնային տեղը հիմնականում գբաղեցնում է ավանդութային-կրոնական տոն կատարող, այլ կերպ ասած՝ ծիսահավատ հայը: Դա կարողացանք բացահայտել գլխավորապես եկեղեցիներ հաճախելու շարժառիթների և կենցաղում ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածությունը պայմանավորող գործոնների ուսումնասիրությունների միջոցով: Ըստ դիտարկումների, եկեղեցի հաճախելու հիմնական մոտիվը կրոնական տոն կամ ուիւտ նշելն էր՝ 33%: Այդ այցելուների գերակշռող մասը նախապատվությունը տալիս էր ծեսերին և ոչ թե, օրինակ, աղոթքին, պահքին կամ խոստովանությանը, որոնք, ըստ իս, խորը հավատացյալի կերպարն արտացոլող առաջնային ցուցիչներ են: Մնացած մասի համար այդ այցելության գլխավոր առիթը հանգստի կազմակերպումն էր (20%), ուր քրիստոնեական սրբավայրն առավելապես դիտվում էր որպես պատմական հուշարձան (11%) (տե՛ս աղյուսակ 28): Հարցման ենթարկվածների զգալի մասը (39%) ընդհանրապես չի հաճախել եկեղեցի: Ի դեպ, այստեղ ևս որոշակի տարբերություն նկատում ենք տվյալ երևույթը բնակավայրային (գյուղ՝ 35%, քաղաք՝ 42%) և սեռային (կին՝ 33% – տղամարդ՝ 45%) կտրվածքներով դիտարկելիս:

Երևանցիների շրջանում անցկացրած հետազոտությունները ևս ցույց տվեցին, որ անգամ հավատքի հետ առնչվող ցուցիչները (55%, այդ թվում, մոմ վառել՝ 37%, պատարագ լսել՝ 7%, տոնի մասնակցել՝ 6%, մատաղ անել՝ 5% (տե՛ս աղյուսակ 27) ամրողջությամբ չեն արտացոլում գաղափարական հավատացյալի կերպարը: Նշանակում է, որ մեր առջև ոչ թե գաղափարական հավատացյալն է (առավել ևս՝ ֆանատիկը), այլ դարձյալ ծիսահավատ հայ քրիստոնյան:

Հայ հավատացյալի կերպարն առավել հստակորեն դրսևորվում է տոնածիսական համակարգի նկատմամբ նրա յուրօրինակ վերաբերմունքով: Այսպես, 41%-ոց հավատացյալ ունեցող էքնոսի այդ զանգվածը, որը, բնականաբար, եկեղեցի գնացող ամենաակտիվ սոցիալական խումբն է, այնուամենայնիվ, այդ այցելության շարժառիթների համալիրում նախապատվությունը տալիս է գուտ եկեղեցական տոներին և ուիւտերին (33%):

Աղյուսակ 44

Հանրապետության գյուղական և քաղաքային բնակչության սեռային և սոցիալ-մասնագիտական խմբերի կրոնական վարքագիծը (1980 թ) %

Գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ տղամարդկանց և կանանց սոցիալ-մասնագիտական խմբեր			Բնակչության վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ			
Սեռ	Բնակավայր	Մասնագիտություն	Հավատում է	Տատանվում է	Չի հավատում	Կրոնի դեմ պետք է պայքարել
Տղամարդիկ	(գյուղ)	Գ	47	22	27	4
Տղամարդիկ	(քաղաք)	Գ	40	21	36	3
Կանայք	(գյուղ)	Գ	55	24	17	4
Կանայք	(քաղաք)	Գ	57	18	24	1
		Գ - ընդ.	49	22	26	3
Տղամարդիկ	(գյուղ)	Վ	39	22	30	9
Տղամարդիկ	(քաղաք)	Վ	34	20	43	3
Կանայք	(գյուղ)	Վ	48	16	25	11
Կանայք	(քաղաք)	Վ	37	18	38	7
		Վ - ընդ.	39	20	34	7
Տղամարդիկ	(գյուղ)	Բ	29	19	38	14
Տղամարդիկ	(քաղաք)	Բ	24	24	50	2
Կանայք	(գյուղ)	Բ	42	23	28	7
Կանայք	(քաղաք)	Բ	33	31	31	5
		Բ - ընդ.	32	24	37	7
Տղամարդիկ	(գյուղ)	Ա	24	17	45	14
Տղամարդիկ	(քաղաք)	Ա	12	20	62	6
Կանայք	(գյուղ)	Ա	36	25	27	12
Կանայք	(քաղաք)	Ա	33	21	43	3
		Ա - ընդ.	26	21	44	9

Պարզվում է, որ իրենց հավատացյալ համարող անձանց մի մասը չի հաճախում եկեղեցի նույնիսկ կրոնական այդ գլխավոր տոներին: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ անգամ այդ գանգվածի նկատելի մասն ավանդութային-կրոնական տոները չի նշում ընդհանրապես (ոչ միայն եկեղեցում), որը ևս հիմնավորում է մեր տեսակետի հավաստիությունը հավատացյալների կերպարը ներկայացնող վերը նշված թվերի կապակցությամբ: Այս կասկածը կամ կարծիքը հիմնավորելու համար բավական է միայն հայացք նետել 1980-ական թթ. կենցաղում նշված եկեղեցական գլխավոր տոների ցանկին և կտեսնենք, որ դրանց մեծագույն մասը ոչ միայն չի համապատասխանում (բացառությամբ՝ Զատկից և Վարդավառից), այլև նկատելիորեն գիջում է «հավատացյալների» ընդհանուր թվին մանավանդ որ, հարցումների համաձայն, հատկապես այդ տոները կենցաղում ընկալվում էին գլխավորապես զուտ քրիստոնեական (ահա թե ինչպիսին է նրանց քրիստոնեականության

տոկոսային արտահայտությունը. Ս. Աստվածածին՝ 100%, Ս. Խաչ՝ 93%, Ք. Օնունդ՝ 96%, Համբարձում՝ 72%, Վարդավառ՝ 57% [տե՛ս աղյուսակ 35]):

Մեր էթնոսի կրոնական վւսրքագծում ծիսահավատության հատկանիշի առկայության ապացույցներից էր նաև իրենց հավատացյալ չհամարողների կենցաղում ավանդութային-կրոնական տոների տարածվածությունը: Այդ տեսանկյունով դիտարկված տոների տարածվւսծության պատկերն այսպիսին էր. Զատիկ՝ 45%, Վարդավառ՝ 30%, Տեառնընդառաջ՝ 11%, Վարդանանց՝ 10%: Ս. Խաչ՝ 10% (տե՛ս աղյուսակ 32), որը միաժամանակ վկայում է այդ տոների ծեռք բերած աշխարհիկ գծերի վերաբերյալ:

Ծիսահավատությունն ունի ինչպես կրոնական, այնպես էլ աշխարհիկ երանգավորում: Նրա գլխավոր հատկանիշներից մեկը գաղափարախոսության նկատմամբ տոնածիսական-պրագմատիկ կողմի գերակայությունն է: Անշուշտ, այս գործոնով է պայմանավորված ոչ միայն կենցաղում ավանդութային-կրոնական տոների և ծեսերի գաղափարական կողմի անկումը, այլ նաև ոչ կրոնական, այդ թվում, խորհրդային տոների բավական մեծ տարածվածությունը և, որ ամենից կարևորն է, դրանց տոնական կողմի գերակայությունը գաղափարախոսականի նկատմամբ:

Կարծում ենք, որ այդ գործոնի հետ է կապված տոնածիսական վարքագծի ակտիվությունը բնակչության կենցաղում: Հավանարար, դրանով պետք է բացատրել նաև աշխարհիկ բովանդակությամբ տոների (մասնավորապես՝ խորհրդային տոների) տարածվածությունը, ինչպես հանրապետության հյուսիս-արևելյան և հարավային, այնպես էլ այն մարգերում (օրինակ՝ Շիրակում և Այրարատում), որոնց բնակչությունն առանձնանում է ավանդապահ, այսինքն՝ ծիսահավատ հատկանիշներով:

Տոների տարածվածությունը մեծ չափով պայմանավորված է նաև դրանց ագգային (ինչպես նաև՝ ապագգային) նկարագրով, որի դրսևորման ձևերից էր դրանցում արտահայտված էթնիկ ինքնագիտակցությունը և էթնոսի պատմական հիշողությունը:

Դեռևս XIX դարաշրջանում հայոց կենցաղում պահպանվել էին առանձին տոներ և ծեսեր, որոնք էթնիկ նկարագիրն արտացոլող եզակի նմուշներ են ծիսասովորութային ողջ համալիրում: Այս առումով կարելի է առանձնացնել, մասնավորապես, նորնահիջևանցիների Զատիկը, Դերսիմի հավատափոխ եղած հայերի շրջանում՝ Վարդավառը և այլն[49]:

Տոներում և ծեսերում արտահայտված պատմական հիշողությունը հաճախ վերաբերում է նաև բռնի տեղահանության դառը ճակատագիրը կիսած դրացի էթնիկ ընդհանրություններին և ղրանով իսկ արտացոլում է նրանց բարեկամական ավանդույթները: Դրա ամենացայտուն օրինակը հայերի և հույների մասնակցությունն էր Ս. Աստվածածնի տոնակատարությանը Ռուսաստանի Մարիուպոլ

---

[49] Ըստ Ե. Շահազիզի հիշատակման, «Զատկին, երբ ծյուռը հալվում էր ու գետինը տաքանում, կանաչը ծլում էր և երևում էր «զատիկ» կոչված կարմիր միջատը, նորնախիջևանցիները դնում էին այն իրենց ափի մեջ և հարցնում՝ թե, Խոհմի ճամբան ո՞րն է» (Ղրիմի ճանապարհը ո՞րն է), պատասխանն, իհարկե, չէին ստանում, որովհետև գաստիկը խուճապալի մատնվելով դեսուդեն էր փախչում: Այս սովորությունը պատմական հիմքեր ուներ և շատ գեղեցիկ կերպով բնութագրում էր այն ծանր դրությունը, որի մեջ ընկել էին գաղթականները իրենց գաղթի առաջին տարիներին, երբ դեռ չունեին ոչ մի տեսակի արտոնություն, իսկ ետ վերադառնալը խստիվ արգելվում էր: Եվ ահա, նրանք այն նույն վիճակում էին, ինչպես «գատիկ» կոչվող միջատը: Պետք է նաև նշել, որ Խոհմ Ադասիի (Ղրիմի թերակղզու) մասին հայ գաղթականների շրջանում շատ հիշողություններ չէին պահպանվել, բացի Ղրիմի ճանապարհը գատկից հարց ու փորձ անելու սովորությունից և մի քանի մանր-մունր հիշողություններից» [240:83]:

Գ. Հալաջյանը նշում է, որ Դերսիմի կրոնափոխ, քրդացած հայը (խոսքը Ալևի-Զազա-քրդերի հաբևանությամբ բնակվող հայերին է վերաբերում) իր հետ տանում էր ագգային, ընտանեկան սովորությունների, ավանդությունների և ծեսերի կրոնական գիտելիքների որոշ, մեկ տոկոսը, որը կապ չունենալով ալևիության հետ, չէին կարող հրապարակավ գործածել, այլ թաքցնում էին իրենց դրացիներից և ծածուկ կերպով բոլորից գաղտնի գործածում էին: Օրինակ, արևը մայր մտնելուց հետո, հայերը ջուրը թափելու, ջրի վրայից անցնելու ժամանակ՝ ջրի փերիի կողմից չխփվելու համար խաչակնքում և Հիսուս Քրիստոս են ասում: Հացը թխելու ժամանակ խմորի կենտրոնում խաչ են գծում, Վարդավառին իրար ջուր սրսկում և գանագան այլ տեսակի և ձևի պաշտամունքներ կատարում: Քրդացած հայն իր հետ տանելով այդ սովորությունները և վախենալով հրապարակավ գործածել այն, դիմել է թաքուն միջոցների, որի գործադիր իշխանությունը տան կինն էր: Կինը և տատմերը (դայակ) բոլորից թաքուն մկրտում էին ութից սրսչև քառասուն օրվա նորածին երեխային: Քրդացած հայերը, թեև հայ ագգային և կրոնական սովորություններն անվթար էին պահում և լրիվ գիտակցում էին իրենց հայկական ծագումը, րայց և այնպես, խոսում էին քրդերեն և ենթարկվում էին ալևիության բոլոր ծիսակատարություններին» [133:469-471]:

հունաբնակ քաղաքում, ուր գտնվում էր հույների կողմից իրենց նախկին հայրենիքից՝ Ղրիմից բերված Տիրամոր պատկերը[50]:

ային-կրոնական գրեթե բոլոր տոները, քանի որ շնորհիվ դրանց արդեն հարյուրամյակներ շարունակ մեծարվում են հայոց մեջ քրիստոնե-

Աղյուսակ 45

Ապրիլի 24	Հայաստան		Երևան	
	1980 թ.	1993թ.	1976թ.	1992թ.
	52%	67%	67%	94%

Աղյուսակ 46

Ապրիլի 24	Հայաստան			Երևան	
	1980 թ.	1990 թ.	1993 թ.	1976 թ.	1992 թ.
	45%	50%	53%	47%	66%

Ուշագրավ է նաև Ս. Աստվածածնի խաղողօրհնեքի ծեսի պահպանվածությունը ՀՀ Մարտունու շրջանում ապրող նախկին ալաշկերտցիների կենցաղում, չնայած նրանց նոր բնակավայրում, ընության օրենքով պայմանավորված, գրեթե րացակայում էր երկրագործական այդ գրաղմունքը[51]:

Էքնոսի պատմական հիշողության հետ, այս կամ այն չափով, առնչվում են ավանդությունը քարոզած և մեր պետական ու կրոնական անկախությունն օտարների ոտնձգություններից պաշտպանած սրբերը:

Հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ կենցաղում մասնավորապես պատմական հիշողության գործոնի հետ է կապված Մեծ Եղեռնի զոհերի հիշատակին նվիրված համազգային ագահանդեսի (Ապրիլի 24) բավական լայն տարածվածությունը և դրա նկատելի աճը վերջին շրջանում (տես աղյուսակ 45):

Ինչպես արդեն նշել ենք, Մեծ Եղեռնին նվիրված սգահանդեսի տարածումը բնակչության շրջանում զլխավորապես պայմանավիրված էր ղարաբաղյան շարժման հետևանքով սկիզբ առած ազգային նոր զարթոնքով: Իսկ վերջինս, նախ և առաջ, իրենից ներկայացնում է էքնոսի ինքնագիտակցության մեջ քաղաքական և մշակութային արժեքների վերագնահատում: Համազգային այդ սգահանդեսի մեծ տարածվածությունը կապված է կրկին վերազարթնած պատմական հիշողության հետ նահատակված ագգակիցների և կորցրած հայրենիքի հանդեպ: Ամենևին էլ պատահական չէ. որ հետազոտությունների ընթացքում մեր կողմից տրված այն հարցին, թե «պատմական անցյալի ի՞նչ իրադարձություն է Ձեզ առավել հուզում», պատասխանը գրեթե միանշանակ էր՝ Մեծ Եղեռնը (տե՛ս աղյուսակներ 46 և 47) և դա նույնիսկ այն դեպքում, երբ հարցն ուղղված էր համաշխարհային պատմության չափանիշներով: Պատմական հիշողության համակարգում «Ապրիլի 24»-ի տեսակարար մեծ կշիռը պայմանա-

[50] «Նորնախիջևանցիք երբեմն ուխտի են գնում Ազովի ափին գտնված Մարիուպոլ հունաբնակ քտղաքի Տիրամոր հրաշագործ պատկերին: Այս ուխտագնացության սովորությունը նախիջևանցիք բերել են իրենց հետ Ղրիմից: Մարիուպոլ քաղաքը, ինչպես հայտնի է, հիմնադրվել է Նախիջևանի հետ միասին, հույների ձեռքով, որոնք հայերի հետ միաժամանակ նույն պայմաններով և նույն հանգամանքների մեջ դուրս են եկել Ղրիմից և գաղթել Ռուսաստան, րերելով իրենց հետ ամենամեծ սրբությունը՝ Տիրամոր հրաշագործ պատկերը: Ղրիմի հունական Ս. Աստվածածնի վանքը, որտեղից հանվել էր այդ պատկերը, մինչև այսօր ևս գոյություն ունի և գտնվում է: Բախչիսարայից 1,5 վերստ հեռավորության վրա: Նախիջևանցիք, որոնք դեռ Ղրիմում բնակվելու ժամանակ սովորություն են ունեցել ուխտ գնալ Ս. Աստվածածին, Նախիջևան տեղափոխվելուց հետո էլ չեն մոռացել այդ սովորությունը և շարունակել են ու ցայսօր էլ շարունակում են «Մարիում» ուխտ գնալ», [240:34-35]:

[51] «Ս. Աստվածածնի տոնին, – նշում է Ա. Օդաբաշյանը, – կատարվում էր խաղողօրհնեքի ծեսը, որը հատկապես տնտեսական երանգ էր ձեռք բերել Արարատյան դաշտում, ուր միայն աւո օրվանից սկսած էր թույլատրվում վւսճառել կամ ճաշակել արդեն հասունացած խաղողը: Այժմյան Մարտունու շրջանում ապրող նախկին ալաշկերտցիների մեջ տարածված է եղել դրա հետ առնչվող մի սովորություն ևս: Մինչև XX դ. 30-ական թթ. էլ ընդունված էր համայնքից (վերին Ղարանլուղ) դրամ հավաքել և աւո նպատակով հատուկ ընտրած մարդկանց ուղարկել Արարատյան դաշտ՝ խաղող բերելու, որը ճանապարհին, Սևանի վանքում օրհնել տալուց հետո միայն կարելի էր գյուղ բերած խաղողը գնել և ուտել: Ալաշկերտցիները մինչև բարձրադիր և խստաշունչ Սևանի ավազան գաղթելը, իրենց նախկին բնօրրանում զբաղվել են խաղողագործությամբ և այդ պատճառով էլ պահպանել դրա հետ կապված ծիսական հուշը» [302: 23]:

վորված էր ոչ միայն այդ տարեթվով կատարված իրադարձությունների ողբերգական նշանակությամբ, որը ճակատագրական եղավ մեր ժողովրդի համար, այլ նաև նրանով, որ այդ սգահանդեսն ամփոփում էր ազգի գոյատևման համար կարևորագույն նշանակություն ունեցող բոլոր եղերական իրադարձությունները: Մեծ Եղեռնը դարձավ հայոց տոնական համակարգի այն գլխավոր արժեքը, որը սերտորեն կապված է, ընդհանրապես, հայոց զոհերի հիշատակի և, որ ամենակարևորն է՝ ազգային միասնության գաղափարախոսության հետ:

Վերջին մեկ և կես տասնամյակների ընթացքում անցկացված ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ Մեծ Եղեռնի զոհերին նվիրված համաժողովրդական սգահանդեսի մասնակիցների աճին զուգահեռ որոշակի վերելք է տեղի ունեցել նաև այդ իրադարձության հետ առնչվող էքսոսի պատմական հիշողության ոլորտում, որը պայմանավորված էր ղարաբաղյան շարժմամբ սկիզբ առած ազգային նոր զարթոնքով: Նշենք սակայն, որ գոյություն ունեն Մեծ Եղեռնի հետ առնչվող որոշակի ոչ օբյեկտիվ և, նույնիսկ, վտանգավոր տեսակետներ, որոնց համաձայն մեծ մասշտաբներով նշվող համաժողովրդական այդ սգահանդեսն աստիճանաբար սերունդների մեջ արմատավորում է «ցեղասպանության բարդույթ», մազոխիստական հոգեբանություն: Եթե այս տրամաբանությունը համարենք օրինաչափություն, ապա եբկիագնդի բոլոր էքնիկ ընդհանրություններբի տոնական համակարգերից պետք է հանել նրանց պատմության հետ կապված եղերական իրադարձությունները, որոնք, շատ հաճախ, էքսոսի ինքնագիտակցությունն ու պատմական հայրենիքի նկատմամբ անմիջական իրավունքը վավերացնող եզակի արտացոլումներ են: Հանուն որոշակի քաղաքական նկատառումների, ոչ ոք իրավունք չունի շահարկել Մեծ Եղեռնի պատմական նշանակությունը, քանի որ այն ոչ թե քաղաքական արարողություն է (չնայած այն ձեռք է բերել նաև որոշակի քաղաքական երանգավորում), այլ համազգային: Այն մազոխիզմի, ինքնատառապանքի կամ ինքնախոշտանգման բարդույթ արմատավորող աբարողություն չէ. այլ նահատակված բազմահազար ազգակիցների հիշատակին նվիրված յուրատեսակ մեռելոց է, ինչպես օրինակ, զաւակական և տաղավարային մյուս տոների մեռելոցները: Պատկերացնելն անգամ դժվար է, թե ինչ կլինի, եթե փորձենք նախնիների հիշատակը հավերժացնող այդ ավանդական ծեսերից ևս ազգովին հրաժարվել, ծեսեր, որոնք հանդիսացել և այսօր էլ հանդիսանում են էքսոսի կենսագործունեության և ժառանգորդության ավանդական մեխանիզմների կարևորագույն օղակները[52]: Բացի այդ, չպետք է մոռանալ այն հանգամանքը, որ Մեծ Եղեռնի ազգահանդեսը ոչ միայն բազմահազար զոհերի հիշատակի կամ սգի օր է, այլև հերոսական, ինքնապաշտպանական մարտերի, առանձին զորախմբերի և հայդուկապետերի սխրանքի, քաջագործության հիշատակի ու նրանց մեծարման օր, որն, ըստ երևույթին, չեն նկատում մազոխիզմի բարդույթից վախեցած «տեսաբանները»: Անհիմն են նաև բնակչության (մասնավորապես՝ ուսանողության) շրջանում ցեղասպանության բարդույթի ձևավորման վերաբերյալ տեսակետները, որոնք ամբողջությամբ կառուցված են սոցիոլոգիական կեղծ տվյալների վրա[53]:

---

[52] Այսօր շարքային հրեայի մտքով անգամ չի կարող անցնել կասկածելու կամ մտորելու Երկրորդ Համաշխարհային պատերազմում զոհված միլիոնավոր ազգակիցների եիշատակը նշելու նպատակահարմարության վերաբերյալ: Պասեքը (հայկական Զատկի գուգահեռը)՝ նրանց գլխավոր տոնը, նույնիսկ խորհրդանշում է հազարամյա վաղեմություն ունեցող եղերական իրադարձության՝ եգիպտական գերությունից ազատվելը, որի ամենամյա տոնակատարությունը հրեաների կողմից պատմական հիշողությանն, իր արմատների հետ ծագումնային կապի, բնականարար՝ էքնիկ ինքնագիտակցության արտացոլումն է: Բացի աւո. այսօր հրեական առանձին համայնքներ հատուկ տոնահանդեսներով հիշում են նաև իրենց նախնիների կողմից այդ երկրները գաղթելու պատմական տարեթվերը [4;5;377]:

[53] Հասարակական կարծիքի ուսումնասիրման կենտրոններից մեկի հետազոտությունների արդյունքների համաձայն, ուսանողների ճնշող մեծամասնությունը չի տառապում ցեղասպանության բարդույթով, այսինքն բնավ չի գտնում, թե առանձնապես արժե հիշել ցեղասպանությունը [6], այն դեպքում, երր հանրապետությունում անցկացրած հետազոտություններն ապացուցում են տրամագծորեն հակառակ տեսակետը: Ընդհակառակը, հենց ուսանողությունն ավանդաբար շարունակում է մնալ Մեծ Եղեռնի սգահանդեսի մասնակից ամենաակտիվ սոցիալական խմբերից մեկը:

Աղյուսակ 47

Պատմական անցյալի արժեքավորման համեմատական պատկերը հանրապետության քաղաքային բնակչության կենցաղային ընկալումներում (1980-1990-ական թթ.) %

Պատմական իրադարձություններ	Կամո		Իջևան		Կապան		Գյումրի		Երևան		Ընդ.	
	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1976	1992	1980	1993
1. Հայկական Մեծ եղեռն (1915 թ.)	54	58	38	39	40	63	43	38	47	66	45	53
2. Երկրորդ Համաշխարհային կամ Հայրենական Մեծ պատերազմ	35	4	49	1	51	–	43	2	31	6	41	2,6
3. Հայ ժողովրդի անցյալի պատմությունից	7	3,6	10	–	9	4,7	11	5,5	13	6,3	10	4
4. Հոկտեմբերյան հեղափոխություն	–	–	–	–	–	0,7	–	–	3	–	0,6	0,1
5. Դեկտեմբերյան Մեծ երկրաշարժ (1988 թ.)		6		27		19		50		10		22
6. Ղարաբաղյան շարժում. Ադրբեջանի հայության ջանգվածային տեղահանումներ և կոտորածներ		24		29		11		2		7		14
7. Այլ	4	4,4	3	4	–	1,5	3	2,5	6	4,7	3,4	4,3

Փաստերը վկայում են, որ Մեծ Եղեռնի վերանայման յուրաքանչյուր փորձ հանում ինչ-որ քաղաքական նկատառումների կարող է միայն իջեցնել այդ հարցի միջազգային վարկը, առավել ևս, որ Թուրքիան առ այսօր ոչ միայն չի ընդունում իր կողմից իրականացրած այդ ոճրագործությունը, այլ նույնիսկ զավեշտաբար փորձում է Ապրիլի 24-ը հռչակել որպես «հայերի կողմից թուրքերի դեմ իրականացրած սպանդի օր» [16]:

Պատմական հիշողությամբ է պայմանավորված նաև խորհրդային ժամանակաշրջանի գլխավոր պետական տոներից մեկի՝ Հաղթանակի օրվա (Մայիսի 9-ի) կենցաղավարումը, չնայած վերջին շրջանում նրա կտրուկ վայրէջքին՝ կապված խորհրդային համակարգի և նրա գաղափարախորության վերացման հետ: Որպես պատմական անցյալի նշանավոր

դեպք, Երկրորդ Համաշխարհային պատերազմը (կամ՝ Մեծ Հայրենականը) 1980 թ. տվյալներով կազմել է 41%, իսկ 1992 թ. 2,6% (տե՛ս աղյուսակ 47): Վերջին շրջանում հանրապետությունում անցկացրած հետազոտությունները ոչ միայն հնարավորություն են տալիս գրանցելու այդ տոնի տարածվածության իրական պատկերը, այլ նաև որոշակի ենթադրություններ կատարել դրա հետագա ճակատագրի վերաբերյալ: Այսպես, այդ տոնի անկումն անմիջականորեն առնչվում էր կոմունիստական հասարակական-քաղաքական համակարգի ու նրա գաղափարախոսության պարտության հետ: Անցումային այդ ժամանակաշրջանում նրա անմիջական րովանդակությունը (գերմանական ֆաշիզմի դեմ տարած հաղթանակի մեծարում) ոչ միայն երկրորդական պլան էր մղվել, այլև մասամբ վերարժեքավորվել էր (բացասական առումով)[54]:

Տոների էթնիկ նկարագիրը փորձել ենք հետազոտել նաև արժեքային այլ տեսանկյուններով: Ուսումնասիրություններից պարզվեց, որ ավանդութային-կրոնական տոներն ամենից շատ տարածված էին այն անձանց շրջանում, ովքեր իրենց հայրենիքը համարում էին Հայաստանը և մասնավորապես ծննդավայրը: Այդ տոների կենցաղավարման ամենաթույլ ոլորտը սոցիալական այն խումբն էր, ովքեր իրենց հայրենիքը համարում էին ԽՍՀՄ-ը (տե՛ս աղյուսակ 48): Հայրենիքի հետ անմիջականորեն առնչվում և ազգային նկարագիր ունեն մեր ուսումնասիրած բոլոր ավանդութային տոները, որոնցից կարելի է առանձնացնել հատկապես Վարդավառը (ԽՍՀՄ – 34%, ծննդավայր – 45%):

Ուշագրավ է, որ այդ տոների էթնիկ նկարագիրը բավական թույլ է (որոշ դեպքերում՝ նույնիսկ րացակայում է) այն պատմաազգագրական մարզերում (Այուհիք, Լոռի, Տավուշ), որոնց բնակչությունը բնութագրվում է աշխարհիկ վարքագծով:

Ինչ վերաբերում է խորհրդային տոներին, ապա դրանք որոշակի առավելությամբ տարածված էին այն անձանց շրջանում, ովքեր իրենց հայրենիքը համարում էին ԽՍՀՄ-ը: Նման պատկերն առկա էր ուսումնասիրված բոլոր շրջաններում, սակայն այդ առումով կրկին առանձնանում էին վերը նշած մարզերը (տե՛ս աղյուսակ 49):

[54] Հաղթանակի տոնի ապագայի, նրա հետագա կենցաղավարման վերաբերյալ գիտական կանխատեսումներն, ըստ մեր դիտարկումների, լավատեսական են և այդ լավատեսությունը (նկատի ունենք այդ տոնի կենցաղավարման «նախնին մասշտաբների» վերականգնումը) հիմնավորված է ներկայում առկա գործոնների հետևյալ հաշվեկիրով. նախ և առաջ դա պետական հովանավորությունն է՝ կարճատև մերժումից հետո: Երկրորդ, պատմական այդ տարեթվի վերարժեքավորումը՝ կապված մեր էթնոսի համար կարևոր նշանակություն ունեցող իրադարձության՝ Շուշիի ազատագրման հետ: Երրորդ, որն, ըստ մեզ, սմենակարևորն է, հաղթանակի համար կովւսծների, նահատակվածների և անհայտ կորածների մերձավորների հսկայական զանգվածի առկայությունը, որոնց համար Մայիսի 9-ը օբյեկտիվորեն կմնա որպես ողջերի մեծարման և զոհվածների յուրատեսակ հիշատակ մեռելոցի օր: Ամենևին էլ պատահական չէ, որ 1992-1993 թթ. անցկացրած հետազոտությունների արդյունքով Հաղթանակի օրը բնակչության ամենասիրելի տոների եամակարգում գրաղեցնում էր եըրորդ բարձր հորիզոնականը:

Աղյուսակ 48

Տոների տարածվածության և «հայրենիքի» մասին պատկերացումների հետադարձ կապը հանրապետության ներէթնիկ խմբերի կենցաղում (1980 թ.) %

Տոներ	Հայաստան			Սյունիք			Գեղարքունիք			Լոռի-Տավուշ			Շիրակ			Այրարատ		
	Իմ հայրենիքը համարում եմ																	
	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ծննդ.-ը
1. Նոր տարի	95	97	97	95	97	97	92	97	99	94	98	96	98	96	95	97	97	98
2. Քրիստոսի Ծնունդ	23	17	24	6	2	3	29	24	24	10	7	13	36	23	43	36	25	39
3. Տեառնընդառաջ	18	16	22	9	11	14	25	21	27	5	2	4	35	27	39	16	18	25
4. Փետրվարի 23	63	70	72	58	73	69	60	60	78	70	75	68	72	77	80	55	65	66
5. Մարտի 8	84	88	86	82	91	89	77	79	87	82	90	83	92	92	91	88	89	83
6. Զատիկ	58	52	61	18	17	31	73	65	74	49	42	46	77	72	80	73	65	73
7. Ապրիլի 24	46	44	44	36	38	37	36	40	47	38	37	33	59	49	57	61	56	45
8. Մայիսի 1	79	83	84	83	87	88	72	71	79	76	85	82	84	85	89	82	87	83
9. Մայիսի 9	68	72	75	69	75	76	60	62	73	70	75	74	76	79	84	66	71	69
10.Վարդանանց	20	14	22	20	17	21	26	13	25	12	9	13	32	20	30	10	13	21
11.Համբարձում	18	14	24	2	1	3	33	19	31	8	10	7	37	25	41	13	15	25
12.Վարդավառ	41	34	45	12	9	10	61	42	58	58	54	61	51	40	61	25	27	35
13.Ս. Աստվածածին	18	12	19	2	1	1	29	16	32	9	6	5	34	20	34	17	16	25
14.Ս. Խաչ	24	18	27	5	3	6	33	22	39	12	9	13	40	31	48	31	26	30
15.Նոյեմբերի 7	76	81	78	85	86	86	57	68	71	76	84	80	83	83	87	78	84	66

Աղյուսակ 49

Տոների տարածվածության և «հայրենիքի» մասին պատկերացումների հետադարձ կապը հանրապետության Լոռի-Տավուշ և Սյունիք պատմաազգագրական մարզերում ընակվող անձանց կենցաղում (1980 թ.) %

Տոներ	Հայաստան		Սյունիք		Լոռի-Տավուշ	
	Իմ հայրենիքը համարում եմ					
	ԽՍՀՄ-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ՀԽՍՀ-ը	ԽՍՀՄ-ը	ՀԽՍՀ-ը
Փետրվարի 23	70	63	73	58	75	70
Մարտի 8	88	84	91	82	90	82
Մայիսի 1	83	79	87	83	85	75
Մայիսի 9	72	68	75	69	75	70
Նոյեմբերի 7	81	76	91	85	84	76

Տոների տարածվածության որոշումը չի սահմանափակվում միայն տվյալ էթնոսի շրջանակներում: Շատ հաճախ դրանց մասնակիցները միևնույն միջավայրում բնակվող այլէթնիկ ընդհանրություններն են, որն իր կնիքն է թողնում մշակութային այդ ֆենոմենի վրա: Սա համընդհանուր երևույթ է և բնորոշ է բոլոր էթնիկ ընդհանրություններին ու նրանց տոնացույցներին:

Միջէթնիկ բնութագիրը բնորոշ է նաև հայոց տոնացույցին՝ նրա գարգացման գրեթե բոլոր փուլերում: Կան արժեքավոր վեայություններ XIX դ. վերջերին բազմէթնիկ միջավայրում կենցաղավարած տոների վերաբերյալ, որոնց մասնակիորեն անդրադարձել ենք էթնոսի պատմական հիշողության, կրոնական հավատքի և այլ տեսանկյուններով[55]: Այդպիսի գործառույթ կատարում էին, օրինակ՝ Նոր տարին, Ս. Սարգիսը, Համբարձումը, Վարդավառը, Ս. Աստվածածինը, Մեծ Պասը, Ս. Գևորգը, Բարեկենդանը և այլ տոներ[56]:

Այլէթնիկ ընդհանրությունների մասնակցությունը վերը նշած տոներին, բնականաբար, չէր կարող անհետևանք մնալ: Նման առիթով տարբեր ժողովուրդների փոխհարաբերությունները, շփումները որոշակի կնիք էին թողնում տոների վրա՝ դրանք համալրելով նորանոր տարրերով[57]:

Պատմական տեսանկյունով դիտարկումները ցույց տվեցին, որ այդ խմբի տոների միջէթնիկ րնույթի դրսևորման հիմնական տարածված ձևերից մեկը, առանձին ծեսերի, երգերի, խաղիկների կատարումներն էին տարբեր լեգուներով: Մենք արղեն որոշ չափով անդրադարձել ենք այդ երևույթին, մասնավորապես՝ այլէթնիկ միջավայրում բնակվող նորնահիջևանցի և կեսարացի մեր հայրենակիցների Նոր տարվա – Կաղանդի երգերին և ծննդյան ավետիսներին: Վերջինս XIX դարաշրջանում նկատվում էր նաև հայոց տոնացույցի հենքը կազմող այլ տոներում (օրինակ՝ Ծաղկազարդ, Վարդավառ, Համբարձում և այլն [12: 1771-1773]):

Հայոց ավանդութային տոներին այլէթնիկ ընդհանրությունների մասնակցությունը շատ բանով պայմանավորված էր լեգվակենցաղամշակութային ընդհանրությամբ, որը երբեմն երկրորդական պլան է մղում ղրանց կրոնական նկարագիրը: Այնուամենայնիվ, այս առումով, որոշակի առավելություն ունեին հավատակից ժողովուրդները՝ իրենց ընդհանուր քրիստոնեական տոնացույցով:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ մեր օրերում առավել հաճախակի են այլէթնիկ մի-

---

[55] Ուսումնասիրությունները հնարավորություն տվեցին բացահայտել դեռևս XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին միջէթնիկ հաղորդակցության գործառույթ կատարող տոների ամփոփ պատկերը, որոնք հիմնականում ներկայացնում էին ավանդութային-կրոնական տոները:

[56] Տիգրիսի աբևելյան ճյուղի ակունքի վրա մի մատուռ կար, որը կոչվում էր «Արքայության աղբյուր», հավասարաչափ պաշտվում էր ինչպես հայերի, այնպես էլ ասորիների ու քրդերի կողմից: Այդ ակունքի շրջակայքում Վարդավառին և Համբարձմանը հայերի, քրդերի ու ասորիների մեծ բազմություն էր ուխտի գալիս [265:287]:

Կեսարիայում Համբարձման տոնը (որին Վասրդավառ էրն կոչում), ըստ Ալպոյաճյանի, «միջազգային բնոյթ ուներ և կը տօնուէր հայերէ, յունախօս և թրքախոս յոյներե և, գարմանալի է, որ անոնք ալ Վասրդավարիա կը կոչէին: Ճիշտ այդ օրր Կապադովկիոյ յոյները կը տօնէին ժողովրդույին և հեթանոսական աւանդութիւններով տօն մը, որ կը կոչուէի Վարդավարիա» [12:1769-1670]:

Սուրբ Սարգսի տոնին մեծ ակսփվությամբ մասնակցել են ինչպես եգդիները [45:462-465], այնպես էլ քրդերը: Ի դեպ, Դերսիմի քրդեբի շրջանում այդ տոնը շատ տարածված էի և հայտնի էի Հազրեթի Խըզր անունով [133:1532]: Անդրադառնալով կեսարացիների կենցաղում Ս. Աստվածածնի տոնի տարածվածությանը, Ալպոյաճյանը նշում է, որ «այդ օրը Ալի Տաղի վրայ գտնուող Ս. Աստվածածին ուխտատեղին կը գիշերէին թալւսցիք և խարոյկ կը վառէին: Այս սովորութիւնը, որ հեթանոսական ըլլալ կը թուէր, կը շահագրգռէր նաև տեղացի իսլամները, որոնք այս հրաւառութիւր կը կոչէին Չրա եանըմը կամ Չըրա եանտը» [12: 1772-1773]:

Եվդոկիայում, շատ հաճախ, Ս. Գևորգի տոնը նշվում է տեղացի գրեթե բոլոր ագգերի, մասնավորապես թուրքերի մասնակցությամբ, ուր գլխավոր գործող անձինք կանայք էրն: Յ. Գագանջյանի վկայությամր, «այդ տոնի օրն անոնք, թուրքերն ալ սուրբ կը պահէին էյրիճէ անունով: Միևնույն ատեն, ս. Գէորգ եկեղեցին տեղացի բոլոր ագգաց կիներուն համար հասարակացած ուխտավայր մըն էի: Այդ տոնը, կարծես, սւսելի հեթանոսական նկարագիր մը ուներ: Թուրք ժողովրդին հաւատացած խըզըրը Խըտըրը իրեն վերագրուած դերով նոյնն էի մեր ս. Գէորգին հետ» [13:1524-1526]:

Բարեկենդանի խաղերին հայ և հույն երիտասարդների մասնակցության վեբարերյալ ևս կան հետաքրքիր վկայություններ. «Կեսարիայում իրիկունները տանիքներու վրայ ամբողջ այդ շաբաթուն ընթացքին շուրջպարեր կը սարքուէին առանձին-առանձին հայ ու յոյն երիտասարդաց և երիտասարդուհեաց կողմէ, այրերր գատ» [12:1764]:

Լեռն, անդրադառնալով Արցախում Վարդավառի տոնակատարությանը, նշում է, որ «այդ տոնին հայոց սրբավայրերում ջերմաջերմ աղոթքներ էին կարդում հայուհիները և նրանց հետ կային բավական թրքուեիներ: Սահմեդականք քրիատոնեից ետ չի մնալ այդ նվիրական տեղի պաշտելուն» [101: 20-21]:

[57] Հայոց ավանդութային առանձին տոներին այլէթնիկ ընդհանրությունների մասնակցությունն արդեն իսկ վկայում է դրանց միջազգային րնույթի վերաբերյալ:

ջավայր ներթափանցում առանձին տոներ և ծեսեր, շրջանցելով տվյալ էթնոսի կրոնական ավանդույթները: Օրինակ, քրիստոնեական Ամանորը և Քրիստոսի Ծննդյանը նշող երկրների թվում ներկայում ավելացել է նաև Թուրքիան: Խոսքն, իհարկե, ոչ թե գուտ եկեղեցական ծիսակատարությունների մասին է, այլ այնպիսի սովորությունների ընդունման, ինչպիսիք են՝ ամանորյա շնորհավորանքները, փոխադարձ նվիրատվությունը, և հատկապես տոնածառը գարդարելու սովորույթը: Թուրքիայի մահմեդականների շրջանում աստիճանաբար տարածում է գտնում նաև ծննդյան և գատկական ուտեստներով տոնական սեղանները գարդարելու երևույթը [16]:

Բազմէթնիկ միջավայրը կարևոր գործոն է տարբեր տոնածիսական համակարգերի փոխազդեցությունների, նորամուծությունների համար: Որպես օրինաչափություն, տվյալ գործընթացն առավել ինտենսիվ րնույթ է ստանում, երբ այդ փոխհարաբերություններն ավանդույթներ ունեն:

Խորհրդային ժամանակաշրջանում հանրապետության էթնիկ փոքրամասնությունների ավանդութային-կրոնական տոների կտրուկ անկումը մեծ չափով պայմանավորված էր այդ տոների (անկախ դրանց կրողների էթնիկ պատկանելությունից) նկատմամբ խորհրդային իշխանությունների համընդհանուր մերժողական քաղաքականությամբ, որի հետևանքով այդ գործառույթը գրեթե ամբողջությամբ ստանձնեցին խորհրդային-պետական տոները:

Նոր տարին այսօր էլ էթնիկ փոքրամասնությունների հետ հայերի շփման գլխավոր տոնն է: Ինչ վերաբերում է ավանդութային մյուս տոներին, ապա, օրինակ, հայերի ու եգդիների շրջանում ներկայում էլ այդ գործառույթն ավանդաբար կատարում են Միջինքը և Ս. Սարգսի տոնը [205:4-5]:

Տոների մուտքն այլէթնիկ միջավայր շատ հաճախ կախված է նաև դրանց գեղագիտական նկարագրից: Այդ գործոնով է պայմանավորված առանձին տոների և ծեսերի տարածվածությունը ոչ միայն այլսդավան, այլև հավատակից էթնիկ ընդհանրությունների շրջանում: Այսպես, ֆրանսիացիների մեծամասնությունը տարվա ամենակարևոր տոնը նախորդ դարավերջին համարում էր Քրիստոսի Ծննդյան օրերը: Այս արդյունքն էր գրանցել հանրային կարծիքի նախատոնական հատուկ հարցումը, որն անցկացրել էր ԲԵՎԱ սոցիալական ինստիտուտը 1992 թ.-ին: Հարցման մասնակիցների 76%-ը Ծննդյան տոներն անվանել էին տարվա գլխավոր տոնը, ընդ որում նրանց գերակշիռ մեծամասնության համար առավել նշանակություն ուներ այդ օրը գեղեցիկ զարդարված տոնածառի մուտ տեղադրված սեղանի շուրջն ընտանյոք հավաքվելու տոնական ավանդույթը: Ինչ վերաբերում է այդ տոնի հետ կապված կրոնական արարողություններին, դրանց կարևոր նշանակություն էր տալիս ֆրանսիացիների միայն 17%-ը, իսկ 72%-ը հայտարարել էր, որ մտադիր չէ հեռուստացույցով դիտել տոնական պատարագի հեռարձակումը [49][58]: Գրեթե նույն պատկերը ցույց տվնցին նաև մեր հետազոտությունները, միայն այն տարբերությամբ, որ տոնածառը գարդարելու և ընտանյոք հավաքվելու սովորույթը մեզ մոտ ավանդաբար առնչվել է ոչ թե Ծննդյան տոնի, այլ քրիստոնեական Ամանորի հետ, որն, ինչպես արդեն նշել ենք, հայ իրականության մեջ ունեցել է և ունի առավել աշխարհիկ նկարագիր: Հանրապետությունում անցկացրած էթնոսոցիոլոգիական ուսումնասիրությունների արդյունքով ամենատարածված տոնը Նոր տարի-Ամանորն էր, ուր առավել կարևոր իրադարձությունը համարվում էր տոնածառի շուրջր կատարվող րնտանեկան հանդիսությունը:

Ագգային տոները չեն սահմանափակվում միայն տվյալ էթնոսի կյանքում պաւամական նշանակություն ունեցող իրադարձությունների հավերժացման կամ ագգին ծառայած անհատների սրրացման, մեծարման արարողություններով: Եթե միայն այս չափանիշով փոր-

[58] Նույն երևույթը գոյություն ունի նաև լեհերի կենցաղում, չնայած վերջիններս առանձնանում են որոշակիորեն արտահայտված կրոնական վարքագծով [197]:

ձենք սահմանազատել ազգայինն ապազգայինից կամ միջազգայինից, ապա կունենանք ազգային տոների շատ նեղ շրջանակ[59]:

Հայոց կենցաղում տարածված և ազգային նկարագիր ունեցող տոների զերակշռող մասը քրիստոնեական տոնացույց մտած տոներն են, որոնք, զրեթե, ընդհանուր են այդ կրոնն ընդունած բոլոր էթնոսների համար: Այստեղից հետևում է, որ հնարավոր չէ ամբողջական պատկերացում կազմել տոների էթնիկ նկարագրի մասին, բավարարվելով միայն դրանց ծագումնաբանական հիմնահարցերով: Ազգայինի չափանիշը տոներում պայմանավորված է այն հանգամանքով: թե որքանով են դրանք առնչվում տվյալ էթնոսի կենսագործունեության հիմնական փուլերի հետ, և որ ամենագլխավորն է, թե այդ տոները կենցաղային ընկալումներում ինչքանով են արտացոլում էթնիկ ինքնագիտակցությունն էթնոսի ինքնության հաստատող իրենց ծիսասովորութային ողջ համալիրով: Թե՛ պատմական, թե արդի տեսանկյուններով կատարած ուսումնասիրություններից պարզվեց, որ հայոց տոնածիսական համակարգում այդ գործառույթը հիմնականում կատարում էին (և՝ են) քրիստոնեական տոները:

Քրիստոնեությունն իր տոնացույցով հանդերձ ներթափանցելով հայոց կենցաղ, ղարերի ընթացքում ձեռք բերեց էթնիկ երանգներ, առավել ևս, որ միջազգային այդ կրոնը մուտք գործելով Հայաստան, սկզբից ևեթ աբղեն ունեցավ իր ուրույն նկարագիրը՝ հանձինս նրա ծիսաղավանաբանական առանձնահատկությունների: Այս առումով բավական հետաքրքիր է մի քանի տարվա կենսագրություն ունեցող հայ հեթանոսներբի համայնքի գաղափարախոսությունը, որը մեծ չափով առնչվում է հայ հեթանոսական տոնական համակարգի հետ: «Հայ հեթանոսների (Արորդիների) համայնքը» Հայաստանում ձևավորվել է 1990-ական թթ. սկզբներին, որը ներկայում ունի մի քանի հարյուր հետևորդ: Այն հանրապետությունում գրանցված եգակի կրոններից է, որի բոլոը անդամները հայեր են և, իրենց կարծիքով, ունեն նաև շեշտված «ազգային» դիմագիծ: Այդ համայնքի սուրբ գրքերն են՝ պարսկական Ավեստան, հնդկական Ռիգվեդան և հայկական առասպելները, իսկ երկրպագության օբյեկտը հայկական հին հեթանոսական աստվածները [141; 153]: Հայ հեթանոսների կարծիքով զուտ ազգային նկարագիր ունեն միայն այն տոները, որոնք վերաբերում են մինչքրիստոնեական ժամանակաշրջանին՝ հիմնականում առնչվելով հեթանոսական աստվածներին (Միհրին, Վահագնին, Անահիտին, Աստղիկին, Արամազդին և այլն [28:5; 30:6; 31:8; 83]: Նրանց կարծիքով քրիստոնեությունը հայկական կրոն չէ. այլ հրեական: Բուն հայկական կրոնը համարում են հեթանոսությունը, իր զուտ ազգային տոնածիսական համալիրով: Հեթանոսական տոնական համակարգի րացառիկ ազգային նկարագրի վերաբերյալ նորաստեղծ հեթանոսների տեսակետները շատ խոցելի տեղեր ունեն: Նախ, նշենք, որ այդ համակարգը ևս չի ունեցել զուտ հայկական դիմագիծ, քանի որ զուգահեռներ է ունեցել այլէթնիկ ընդհանրությունների շրջանում, որոնցից քաջատեղյակ են նաև նոր հեթանոսները: Հեթանոսական ծեսերի ընդհանրությունն արիական ծագում ունեցող այլէթնիկ ընդհանրությունների շրջանում, այդ համայնքի հավատքի հիմքը կազմող պարսկական Ավեստա և հնդկական Ռիգվեդա սուրբ գրքերի առկայությունն աբղեն իսկ վկայում են այդ տոների միջազգային բնույթի մասին: Բա-

[59] Պարզվում է, որ անգամ հայոց կրոնական տոնացույցում տեղ գտած տոներից սուրբ Գրիգոր Լուսավորչին, Հռիփսիմե և Գայանե կույսերին նվիրված տոները ևս զուտ «ազգային» չեն, քանի որ հայ իրականության ետ անմիջականորեն առնչվող այդ տոները դեռևս XVII դ. նշում էին (այսօր էլ նշում են) ղպտի և հարեշ էթնիկ ընդհանրությունները [11: 70], էլ չենք ասում այն մասին, որ վերը նշված այդ բոլոր սրբերն էլ այլէթնիկ ծագում ունեն:

ցի այդ այսօր հստակ պատկերացում չունենք հազարամյակներ առաջ գոյություն ունեցած հեթանոսական տոների, մասնավորապես այդ տոների և էթնիկ ինքնագիտակցության սերտ կապի վերաբերյալ, որ պնդում են ներկայիս «հեթանոս քրմերը»: Մենք ամենևին էլ չենք ժխտում այդ կապի գոյությունը հեռավոր անցյալում: Սակայն այսօր խոսել այդ երևույթի վերաբերյալ անիմաստ է, քանի որ հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ ներկա կենցադում հեթանոսական տոներ գոյություն չունեն ընդհանրապես, իսկ այն, ինչ կատարվում է (խոսքը վերաբերում է, օրինակ, Գառնիում կազմակերպված Միհրական տոներին, Նավասարդին և այլն), պարզապես, թատերականացված ներկայացումներ են, որոնց կազմակերպիչները և մասնակիցները ոչ թե հայ հեթանոսական համայնքն է, բառիս ավանդական իմաստով, այլ գաղափարակից անձանց կազմակերպությունն իր մշակութային և քաղաքական որոշակի ուղղվածությամբ[60]:

Միջազգային ծագում ունեին նաև հայկական խորհրդային տոնածիսական համակարգը կազմող տոների մեծագույն մասը: Այսպես, օրինակ, 1984 թ. հայկական խորհրդային օրացույցում նշված տոների միայն 22,5%-ն էր վերաբերում Հայաստանին և հայ իրականությանը: Մնացած 77,5%-ն ազգային նկարագիր ունեցող միջազգային տոներն էին, որոնք հիմնականում առնչվում էին ռազմա-քաղաքական իրադարձությունների հետ՝ 43% (տես աղյուսակ 50): Հայկական-խորհրդային պետական այս օրացույցն ամբողջությամբ արտացոլում էր խորհրդային տոնական համակարգն իր գոյության վերջին փուլում, ուր ազգայինի տեսակարար կշիռը բավական ցածր էր առավելապես քաղաքական բնույթ ունեցող միջազգայինից: Որպես օրինաչափություն, այս երևույթը բնորոշ էր ոչ միայն հայերի, այլև նախկին Խորհրդային Միության կազմի մեջ մտած մյուս էթնիկ ընդհանրությունների տոնական համակարգերին (տես աղյուսակներ 50-52):

Ռեզիոնալ զոըծոնի ազդեցությունն առանձին տոների և տոնահամբերի կենցադավարման վոա դարձյալ շատ էական է: Ուստի պատահական չէ. որ այս ողջ հետազոտության ընտրույթն ամբողջությամր կառուցված է պատմաազգագրական մարզային սկզբունքով:

[60] Այն, որ առաւել հեթանոսական բնութագրեր ունեցող շատ քրիստոնեական և ոչ քրիստոնեական ծեսեր նպաստող գործոն են եղել հայերի և մահմեդականների փոխհարաբերություններում, մեկ անգամ ևս վկայում է հեթանոսականի միջազգային բնույթի մասին, մի երևույթ, որ նկատելի էր նույնիսկ XIX դարում:

Աղյուսակ 50

Տոների դասակարգումն ըստ հայկական-խորհրդային օրացույցի (1984 թ.)

Տոներ	բ / թ	%
1. Տոներ, կապված ռազմաքաղաքական իրադարձությունների հետ	61	43
ա) Կապված ԽՍՀՄ-ի և նրա կազմի մեջ մտած նախկին հանրապետությունների հետ (բացառությամբ Հայաստանի)	25	18
բ) Կապված նախկին ԽՍՀՄ-ի հետ չառնչվող այլէթնիկ ընդհանրությունների հետ	21	14
գ) Կապված Խորհրդային Հայաստանի ռազմաքաղաքական իրադարձությունների հետ	10	7,5
դ) Կապված միջազգային մասշտաբի ռազմա-քաղաքական իրադարձությունների հետ	5	3,5
2. Մասնագիտական տոներ	44	30
ա) Խորհրդային մասնագիտական	39	27
բ) միջազգային մասնագիտական	5	3
3. Մանկա-պատանեկան, երիտասարդական տոներ	10	7
ա) միջազգային	7	5
բ) խորհրդային	3	2
4. Կապված Հայաստանի պատմական և քաղաքական անցուդարձերի հետ	5	3
5. Հայաստանի մշակութային, քաղաքաշինական և այլ ոչ քաղաքական բնույթի միջոցառումներ	17	12
6. Զուտ միջազգային տոներ	7	5
Ընդամենը՝	144	100

Աղյուսակ 51

ՏՈՆԱՑՈՒՑ�originally՝

ըստ հայկական խորհրդային օրացույցի (1984 թ.)

Տոներ	բ/թ	%
	144	100
1. Միջազգային տոներ	45	32
2. Խորհրդային տոներ	67	46
3. Հայաստանի հետ կապված տոներ	32	22

էթնիկ և այլէթնիկ արժեքների արտացոլումը հայկական խորհրդային օրացույցում (1984 թ.)

	բ/թ	%
1. Ծննդյան և մահվան տարելիցներ	74	100
1) Ազգությամբ հայեր	49	66
2) Այլէթնիկ ընդհանրություններ	25	34
3/ Հայ արվեստի և գիտության ներկայացուցիչներ	30	40
4/ Հայ ռազմահեղափոխական գործիչներ (74-100 %)	19	25
2. Ռազմահեղափոխական գործիչներ	35	100
1) Ազգությամբ հայեր	19	54
2) Այլէթնիկ ընդհանրություններ	16	46
3. Արվեստի և գիտության գործիչներ	39	100
1) Ազգությամբ հայեր	30	77
2) Այլէթնիկ ընդհանբություններ	9	23

Հետազոտության աշխարհագրությունն այնպիսին է, որ պատմաազգագրական մարզերի (Այրարատ, Գեղաբքունիք, Լոռի-Տավուշ, Շիրակ, Սյունիք) ուսումնասիրված բնակավայրերը գրեթե ամբողջությամբ ներկայացնում են տոնական համակարգի (և ընդհանրապես՝ կենցաղի ու մշակույթի) նկատմամբ առանձնահատուկ վերաբերմունք ունեցող մեր էթնոսի երեք հիմնական ներէթնիկ խմբերը, որոնք են՝ հանրապետությունում ներկայում բնակվող արևմտահայերի, պարսկահայերի և տեղաբնիկների սերունդները: Մենք աբղեն տարբեր առումներով անդրադարձել ենք այդ խմբերի կրոնական, աշխարհիկ և դրանց հետ անմիջականորեն առնչվող տոնական վարքագծերին: Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ ավանդութային-կրոնական տոները սյմենից շատ տարածված են արևմտահայ և պարսկահայ ներէթնիկ խմբերի սերունդներով վերաբնակված շրջաններում: Այդ տոները առավելապես տարածված էին Շիրակ պատմաազգագրական մարգի քաղաքային և գյուղական բնակավայրերում (հետազոտությունները անցկացվել են Գյումրի քաղաքում, Ախուրյան ավանում և Ախուրյանի շրջանի գյուղերում, որոնք մեծ մասամբ բնակեցված են արևմտահայերի սերունդներով), Այրարատում (Աշտարակ, Բյուրեղավան, էջմիածին, Արմավիր և Երևան քաղաքներում), ինչպես նաև էջմիածնի շրջանի գյուղերում (որոնք հիմնականում պարսկահայերի [գլխավորապես գաղթած Խոյի ու Սալմաստի շրջաններից] և արևմտահայերի սերունդներն են) ու Գեղարքունիքի և Կոտայքի մարզերում (Կամո, Հրազդան քաղաքներ և Հրազդանի շրջանի Արզական, Բջնի ու Քաղսի գյուղերը, ուր ևս համամասնորեն ներկայացված են արևմտահայերն ու պարսկահայերը): Ամենևին էլ պատահական չէ. որ հենց այս պատմաազգագրական մարգերում էլ ավանդութային-կրոնական տոներն ունեն ամենամեծ տարածվածությունը (տես աղյուսակ 53):

Ինչ վերաբերում է Լոռի-Տավուշին և Այունիքին, որոնք ընտրությոում համապատասխանաբար ներկայացված էին Իջևան քաղաքով, այդ շրջանի գյուղական բնակավայրերով և Կիրովական (ներկայում՝ Վանաձոր) ու Կալինինո (ներկայում՝ Տաշիր) քաղաքներով, ինչպես նաև Սիսիանի շրջանի գյուղական բնակավայրերով և Սիսիան ու Կապան քաղաքնե-

րով, ապա ընտրությում եղած բնակավայրերում ճնշող մեծամասնությամբ ներկայացված են տեղաբնիկները, իսկ արևմտահայերի ու պարսկահայերի սերունդները շատ վոքր մասն են կազմում (նկատի ունենք Լոռի-Տավուշի քաղաքային և մասնակիորեն՝ Սիսիանի գյուղական որոշ բնակավայրերը):

Ինչպես արդեն նշել ենք, ավանդութային-կրոնական տոներն ամենացածր տարածվածությունն ունեին տեղաբնիկների շրջանում, որոնք առանձնանում էին առավել աշխարհիկ վարքագծով: Պատահական չէ, որ ներէթնիկ այդ խմբի մոտ էին հատկապես տարածված աշխարհիկ բովանդակությամբ (այդ թվում՝ խորհրդային) տոները:

Աղյուսակ 53

Տոների տարածվածությունը հանրապետության պատմաազգագրական մարզերի քաղաքային և գյուղական բնակչության շրջանում (1980 թթ.) %

Տոներ	Հայաստան		Սյունիք		Գեղարքունիք		Լոռի-Տավուշ		Շիրակ		Այրարատ	
	գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք	գյուղ	քաղաք
1. Նոր տարի	95	96	95	97	96	95	93	96	92	98	98	97
2. Քրիստոսի Ծնունդ	24	22	3	3	24	27	1	12	53	29	40	30
3. Տեառնընդառաջ	20	15	7	14	48	20	0,5	5	56	25	31	16
4. Վարդանանց	22	15	34	14	20	21	12	10	33	25	31	16
5. Զատիկ	54	60	13	28	74	65	13	52	82	75	19	2
6. Համբարձում	22	11	2	1	25	27	2	10	52	27	31	12
7. Վարդավառ	47	31	17	8	57	48	75	48	73	42	32	27
8. Ս. Աստվածածին	21	10	2	1	37	20	6	6	43	23	26	15
9. Ս. Խաչ	27	20	11	3	24	33	9	11	61	31	36	32
10. Ապրիլի 24	41	52	41	36	39	41	30	38	52	54	42	57
11. Փետրվարի 23	68	65	61	72	70	61	70	71	79	75	66	60
12. Մարտի 8	81	88	83	89	81	81	77	87	88	93	82	89
13. Մայիսի 1	78	84	75	90	40	43	78	82	81	88	77	8
14. Մայիսի 9	69	70	70	75	60	67	71	71	76	81	69	68
15. Նոյեմբերի 7	71	81	81	88	61	70	73	80	80	87	65	81

Ավանդութային-կրոնական տոները երևանցիների շրջանում ևս լայն տարածվածություն ունեին: Դա հիմնականում պայմանավորված էր նրանով, որ Երևանն իրենից ներկայացնում է միգրացիոն գործընթացների հետևանքով ձևավորված ներէթնիկ խմբերի համահավաք (կոնգլոմերատ), ուր ներգաղթած գյուղական բնակչության հետ միասին բավական մեծ թիվ են կազմում պարսկահայերի ու արևմտահայերի սերունդները:

Այսպիսով, հանրապետության բնակչության շրջանում ավանդութային-կրոնական և աշխարհիկ տոների տարածվածության չափերի տարբերությունը մեծ մասամբ պայմանավորված է հայոց էթնոսի ներէթնիկ խմբերի կրոնական վարքագծով: Արևմտահայ և պարսկահայ խմբերի կրոնական հավատքն (բնականաբար՝ ավանդութային-կրոնական տոների բավական մեծ տարածվածությունը) իր հերթին կապված էր երկու հիմնական գործոնների հետ: Այն է՝ այլէթնիկ միջավայրի, մասնավորապես իշխող այլադավան էթնիկ տարրերի (թուրք, պարսիկ, քուրդ և այլն) առկայությունը, որն օբյեկտիվորեն ուժեղացրել է

տվյալ ներէթնիկ խմբերի կրոնական հավատքը և որն ուներ առավել ազգային, էթնոպահպանիչ նկարագիր: Պատահական չէ. որ հենց այդ խմբերի կենցաղում են առավել տարածված ավանդութային-կրոնական տոները և այդ ավանդույթները ժառանգաբար փոխանցվել են հանրապետությունում ներկայում բնակվող նրանց սերունդներին: Ներէթնիկ խմբերի տոնական վաբքագծի վրա որակապես ազդող մյուս կարևոր գործոնը իշխող պետության հետ կրոնական առճակատման բացակայությունն է: Այստեղ նկատի ունենք, օրինակ, քրիստոնյա Ռուսաստանի հետ արևելահայության կրոնական ընդհանբությունը (չնայած դավանաբանական առանձնահատկություններին): Հետևաբար, արևելահայ այդ հատվածի ինքնագիտակցության մեջ կամ բնագդում կրոնական ուծացման (որից մինչև էթնիկ ուծացում, որպես օրինաչափություն, ընդամենը մեկ քայլ է) վտանգի բացակայությունը նրանց մոտ աստիճանաբար թուլացրել է այդ կարևորագույն էթնոպահպանիչ մեխանիզմները: Ուշագրավ է, որ առաջին հայացքից դրականորեն ընկալվող նույնակբոնության գործոնը բացասաբար է անդրադարձել ներէթնիկ այդ խմբերի վրա՝ էթնիկ ինքնապաշտպանական իմունիտետի աստիճանական կորստի տեսակետից[61]:

Հետագոտված առանձին շրջանների (Լոռի, Տավուշ, Սյունիք) բնակչության աշխարհիկ վարքագծի ձևավորմանը բավական նպաստել են նաև ինտենսիվ շփումները խոշոր քաղաքների հետ (նկատի ունենք, մասնավորապես, Թիֆլիսը, Ելիգավետպոլն (Գանձակը) ու Բաքուն, որոնք ընդհուպ մինչև XX դ. սկզբներն ունեին քրիստոնյա էթնիկ ընդհանրությունների (հայեր, ռուսներ, վոացիներ, գերմանացիներ և այլն) բավական մեծ գանգված: Իսկ քաղաքն ու քաղաքային միջավայրն օբյեկտիվորեն միշտ նպաստել են էթնիկ ավանդույթների, այդ թվում նաև տոների անկման և ձևափոխման գործընթացին, առավել ևս, որ այդ քաղաքները խոշոր էրն և բազմաէթնիկ: Նշված քաղաքների (ուր հայությունը էթնիկ նկարագրի անկմանը գուգահեռ ձեռք էր բերում գուտ քաղաքային ինտերնացիոնալ գծեր) հետ վերը նշած շրջանների բնակչության հարյուրամյա ավանդույթներ ունեցող սերտ կապերը նպաստել են նրանց ավանդութային-կրոնական տոների աստիճանական անկմանը: Եվ ամենևին էլ պատահական չէ. որ խորհրդային ինտերնացիոնալ գաղափարախոսությունն աբտացոլող տոնական համակարգն ամենապարարտ հողը գտավ հենց հայ էթնոսի ներէթնիկ այդ խմբերի շրջանում[62]:

Տոների կենցաղավարումը մեծ չափով պայմանավորված է նաև բնակավայրի տիպերի հետ անմիջականորեն առնչվող սոցիալական խմբերի վարքագծով: Այստեղ հիմնականում նկատի ունենք հայ էթնոսի գյուղաբնակ և քաղաքաբնակ հատվածներին:

Ընդհուպ մինչև 1980-ական թթ. սկզբները, ավանդութային-կրոնական տոների կենցաղավարման գլխավոր ոլորտը շարունակում էր մնալ գյուղը, ուր, ի տարբերություն քաղաքի, ղեռևս ամբողջությամբ չէրն քանդվել ավանդական կենցաղամշակութային, սոցիալական, ագգակցական և դրացիական կառույցները: Այդ երևույթը նկատելի էր Վարդավառ (գյուղ – 47%, քաղաք – 31%), Համբարձում (գյուղ – 22%, քաղաք – 11%), Ս. Աստվածածին (գյուղ – 21%, քաղաք – 10%), Վարդանանց (գյուղ – 22%, քաղաք – 15%), Սուրբ Խաչ (գյուղ – 27%, քաղաք – 20%) և մասնակիորեն Քրիստոսի Ծնունդ (գյուղ – 24%, քաղաք – 22%) և Տեառնընդառաջ (գյուղ – 20%, քաղաք – 15%) տոներում և այդ պատկերն ակնհայտ էր ուսումնասիրված գրեթե բոլոր մարզերում (տե՛ս աղյուսակ 53):

[61] Պատմությունը ցույց տվեց, որ եայության նկատելի հատվածի ուծացման գործընթացը տեղի է ունեցել նաև տիրապետող քրիստոնյա էթնիկ ընդհանրությունների միջավայրում, որի առաջին և վճռական փուլը սկսվել է կրոնականից (խոսքը վերաբերում է, օրինակ, կաթոլիկություն ընդունած լեհահայերին, ուղղափառություն ընդունած և արդյունքում հունացած, ռուսացած ու մահմեդականացած հայերին և այլն):

[62] Բացի այո. կան տեսակետներ, որ Հայաստանի հյուսիսարևելյան և հարավային շրջանների ներկայիս բնակչությունը մեր էթնոսի այն հատվածներն են ներկայացնում, ուր «առավելագույն» չափով են պահպանվել հեթանոսական (նախաքրիստոնեական) ավանդույթները, որը դարձյալ նպաստող գործոն է եղել ոչ քրիստոնեական, աշխարհիկ վարքագծի ձևավորման համար, ինչը և ցույց են տալիս մեր հետագոտությունները:

Ինչ վերաբերում է Հայաստանի առանձին քաղաքային բնակավայրերում գյուղականի համեմատ ավանդութային տոների որոշակի առավելությանը [օրինակ, Լոռի-Տավուշում՝ Քրիստոսի Ծննունդը (1%-12%), Զատիկը (13%-52%), Համբարձումը (2%-10%), Տեառնընդառաջը (0,5%-5%), Հրագդան-Կամոյում՝ Ս. Խաչը (24%-33%), Քրիստոսի Օծունդը (24%-27%) և այլն], ապա դա պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ այդ քաղաքաբնակները, մեծ մասամբ, ավանդապահ, մասնավորապես՝ կրոնական հատկանիշներով բնութագրվող արևմտահայերն են և նրանց սերունդները, ի տարբերություն այդ նույն շրջանների տեղացի գյուղարնակների, որոնք առանձնանում են աշխարհիկ վարքագծով:

Քաղաքային միջավայրում ավանդութային տոների և դրանց առանձին տարրերի անկման, ձևափոխման, ինչպես նաև օտարածին տոնական համալիրների ներթափանցման միտումներն, արդեն իսկ, նկատվում էին XIX դ. վերջերին: Այդ ժամանակաշրջանում, կապված քաղաքագոյացման գործընթացների և միջէթնիկական շփումների հետ, հայոց տոնական համակարգում տեղի էին ունենում որոշակի փոփոխություններ: Վերջիններս արագ տեմպերով էին ընթանում հատկապես բազմաէթնիկ կազմ ունեցող քաղաքներում, ուր հայերը ներկայացնում էին քաղաքային բնակչության հիմնական կորիզը: Կան բավական հետաքրքիր տեղեկություններ ավանդութային առանձին տոների և ծեսերի վերաբերյալ (օրինակ, Քրիստոսի Ծննդյան ավետիսները, Ս. Խաչի կնքահայրության ծեսը, Մեծ Պասի «Բակլայ խորանը» [240: 9-22] և այլն), որոնք հիմնականում պահպանվում էին գյուղական կենցաղում[63]:

Քաղաքային միջավայրում ապրանքադրամային հարաբերությունների աստիճանական արմատավորումն իր արտացոլումը գտավ տոների այնպիսի բաղադրիչներում, ինչպիսիք էին նվիրատվությունները (երբեմն՝ քաղքենիական երանգներ պարունակող [255: 42]) և նույնիսկ մատաղն [94: 347] իրենց կառուցվածքային նոր ձևերով: Ավանդութային առանձին տոների անկմանը և ձևափոխմանը զուգահեռ, քաղաքներում էլ միաժամանակ տեղի էին ունենում նորամուծությունները, դրանով իսկ համալրելով ազգային տոնական համակարգը: Վերցնենք, օրինակ, ներկայիս Ամանորի ծիսաշարի այնպիսի կարևորագույն տարրեր, ինչպիսիք են՝ տոնածառը, Ձմեռ պապը, ինչպես նաև շնորհավորական րացիկները: Վերջիններս հայոց կենցաղ սկսեցին մուտք գործել միայն XX դարասկզբին՝ նախապես տարածվելով միայն քաղաքային բնակավայրերում [76:6; 86:363; 185:32-34]: Նույնիսկ 1920-1930-ական թթ.-ին՝ խորհրդային պետության հակակրոնական քաղաքականության պայմաններում գյուղը շարունակեց ամբողջ ավանդութային տոների և ծեսերի պահպանման հիմնական ոլորտը, ուր քաղաքի համեմատությամբ ավելի դանդաղ էին ընթանում այդ տոների հետ սերտորեն շաղկապված կրոնական հավատքի անկման տեմպերը:

Խորհրդային պետական տոների կենցաղավարման առավել տարածված ոլորտը քաղաքն էի, մի երևույթ, որը նկատելի էր մեր ուսումնասիրած գրեթե բոլոր մարգերում (տես աղյուսակ 49): Իսկ դա մեծ չափով պայմանավորված էի նաև նրանով, որ պետական այդ տոների՝ բնակչության առավելագույն մասնակցությունն ապահովող գլխավոր մասերի (օրինակ՝ քաղաքացիական շքերթ, գինվորական գորահանդես, մշակութային, մարզական, երաժշտական մեծամասշտաբ միջոցառումներ և այլն) անցկացման հիմնական օբյեկտը քաղաքն էի, ուր կենտրոնացված են այդ հան-

[63] Նոր Նախիջևանում Մեծ Պասի եթկուշաբթի օրը (որը կոչվում էր «Բակլայ խորան»՝ բակլայ ուտելու օր, կամ պասուց կերակուրներ ուտելու օրերի սկիզբ) միմյանց այցելելու ու «ախացքը» (Մեծ Պասը) շնորհավորելու սովորույթը վերացել էր, սակայն գյուղերում այն կատարվում էր ավանդական ճշտությամբ: Եվ ընդհանրապես, պաս պահելու սովորությունը Նոր Նախիջևանի գյուղերում պահպանվում էր ողջ մաքրությամբ, բայց քաղաքում այն աստիճանաբար անկում էր ապրում: Չորեքշաբթի և ուրբաթ օրերին, գրեթե, պաս չէրն պահում, միայն պահում էրն շաբաթապասերը և քառասնորդաց պասը և այն էլ տարեցների շրջանում: Ամբողջ Մեծ Պասը պահողների թիվը շատ սակավ էր, առհասարակ, պահում էրն մեկ շաբաթ հաղորդվելուց առաջ [240:20-22]:

դիսությունները կազմակերպող պետական և ոչ պետական կառույցները: Այս երևույթը բնորոշ էր ոչ միայն պետական տոնացույց մուտք գործած խորհրդային վերը նշած տոներին, այլ, ընդհանրապես, ոչ կրոնական, աշխարհիկ բնույթ ունեցող բոլոր տոներին և հասկապես պետական կարգավրճակ ստացածներին: Դա վերաբերում է, օրինակ, Մեծ Եղեռնի զոհերին նվիրված համաժողովրդական սգահանդեսին՝ Ապրիլի 24-ին (գյուղ – 41%, քաղաք – 52%՝ 1980 թ. կամ գյուղ - 50%, քաղաք - 67%, Երևան - 94%՝ 1990 թթ. սկիզբ):

Մենք որոշակիորեն անդրադարձել ենք հայոց տոնական համակարգում 1990-ական թթ. սկզբներին տեղի ունեցած փոփոխություններին, որը, գլխավորապես, կապված էր ազգային նոր զարթոնքի հետ: Այդ շրջանում խորհրդային-պետական տոների անկումն առավել նկատելի էր քաղաքային բնակչության կենցաղում, քանի որ, ի տարբերություն ավանդապահ գյուղի, ուր, որպես օրինաչափություն, միշտ դանդաղ է ընթանում փոփոխությունների գործընթացը, քաղաքն է, հիմնականում, իբ մտավորական և աշխատավորական ներուժով հանդես գալիս այդ փոփոխությունները նախաձեռնողի և ակտիվ արձագանքողի դերում: Ինչ վերաբերում է գյուղին, ապա նրա պահպանողական նկարագրի դրսևորման հիմնական ձևերից կարելի է համարել նույնիսկ այնտեղ ներթափանցած խորհրդային-պետական տոների անկման ոչ կտրուկ տեմպերը:

Տոների տարածվածությունը շատ բանով պայմանավորված է դրանց գեղագիտական հագեցվածությամբ[64]: Ինչպես արդեն նշել ենք, անհատի վրա տոների գեղագիտական, հուզական ներգործությունն արվեստի և գրականության ամենատարբեր ճյուղերի (ճարտարապետության, նկարչության, երաժշտության և այլն) միջոցով բարձրացնելու օբյեկտիվ անհրաժեշտությունն ընդունում էին անգամ խորհրդային քաղաքագետները և արվեստագետները, չնայած միակողմանի մեկնաբանություններին (գուտ աթեիստական տեսանկյունով): Այսպես, ավանդութային-կրոնական ծիսականության համեմատ, խորհրդային նոր ծիսականության գեղագիտական ցածր մակարդակն, ազատ ժամանակի կազմակերպման և այլ թերացումներով հանդերձ, ընդունում էրն գրեթե բոլորը՝ սկսած հայ բանաստեղծ Նաիրի Զարյանից [65:16-18] մինչև բոլշևիկյան հայտնի տեսաբան Տրոցկին [286]: Վերջիններս իրենց կոնկրետ առաջարկություններով նպատակ ունեին կրոնական տոների օրինակով ուժեղացնել նոր խորհրդային տոների գեղագիտական, հուզական ներգործությունը մասսաների վրա, օգտագործելով գրականության ու արվեստի ամենատարբեր բնագավառներ: Հատուկ ուշադրություն դարձնելով տոնական ժամանցի կազմակերպման ձևերին, Տրոցկին, օրինակ, առաջարկում էր նոր տոների ստեղծման համար օգտվել եկեղեցու «էսթետիկայից, իհարկե, մի կողմ նետելով նրա միստիկան, գտնելով, որ խորհրդային նոր էսթետիկան չունի ոչ երկնային մշուշ, ոչ խաբեություն և ոչ էլ կեղծիք» [286]: Տոների տարածվածության և դրանց գեղագիտական հագեցվածության միջև օբյեկտիվ կապն առկա է բոլոր տոներում՝ լինեն դրանք կրոնական, թե աշխարհիկ, չնայած արվեստի առանձին բնագավառների ռացիոնալ օգտագործման և ընդհանրապես գեղագիտական ձևավորման տեսակետից առանձնանում են կրոնական տոները: Կրոնական սրբավայրերի գեղեցիկ կառույցները, որոնք երբեմն ճարտարապետական եզակի կառույցներ են, ժամերգություններբն ու պատարագները, որոնք մեծամասամբ ղասական մշակման ենթարկված ժողովրդական մեղեդիներբ են, նկարչական արվեստի գլուխգործոցները, գեղեցիկ սրբապատկերներն ու ոբմնանկարները և, վերջապես, հոգևոր սպասավորների խորհրդավոր հանդերձանքն և տոնականորեն (գեղեցիկ) հագնված մասնակիցների միջավայրը – սրանք այն գործոններն են, որոնք մեծ չա-

[64] Միանգամայն իրավացի է Սուվսանովն այն հարցում, թե ծեսի գեղագիտական կողմը, որքան էլ որ զարգացած լինի, երբեք չի կարող փոխարինել պրոֆեսիոնալ արվեստին: «Ծեսի գեղագիտական կողմը,- գրում է նա, - չէր կարող իր մեջ մտցնել արվեստի նոր նվաճումները, քանի որ ծեսը պահպանողական է, իսկ արվեստը՝ միշտ շարժման մեջ» [370:56]:

փով նպաստել և նպաստում են կրոնական տոների տարածվածությանը և նույնիսկ կրոնական հավատքի ձևավորմանը[65]: Ամենևին էլ պատահական չէ, որ, օրինակ, Ա. Աստվածածնի տոնի ժամանակ Լենինգրադի (Սանկտ Պետերբուրգի) եկեղեցիներից մեկն այցելած անձանցից տասից միայն վեցը գիտեր տոնի անունը և միայն յոթից մեկը գիտեր լեգենդի բովանդակությունը: Մեծամասնությունը եկել էր եկեղեցի տեսնելու համար գեղեցիկ ծես, լսելու երգչախմբի ելույթը [370:50]:

Տոնի կամ ծեսի գեղագիտական կողմի կարևորագույն առանձնահատկություններից է այն, որ ղրանց գեղարվեստական ճաշակի ձևավորման գործում մեծ դեր է տրվել հասարակական կարծիքին: Օրինակ, ծեսի մեջ մտած երգի գնահատականն, ինչպես Սուխանովն է նշում, շատ քիչ է կախված այն րանից, թե ինչ-որ մեկին այն դուր է գալիս, թե՝ ոչ, դուր չի՞ գալիս – սր լսիր, բայց մի՛ խանգարիր մյուսներին [371:57]:

Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ եկեղեցի այցելության շարժառիթների համատեքստում բավական մեծ նշանակություն էր տրվում գեղագիտական գործոնին, որը շատ դեպքերում կապված չէր այցելուի կրոնական վարքագծի հետ:

Հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին հստակ պատկերացում կազմել եկեղեցիներ հաճախելու գեղագիտական շարժառիթների վերաբերյալ: Այսպես, 1980 թ. սկզբներին երևանցիների շրջանում անցկացրած հարցումների արդյունքում նրանց եկեղեցիներ այցելելու ամենագլխավոր պատճառը գեղագիտական բավարարվածության ապահովումն էր (46%), որի հետ միասին առանձնանում էրն նաև այդ սրբավայրը որպես գեղեցիկ ճարտարապետական հուշարձան կամ տեսարժան վայր (15%) և համերգային լսարան (7%) ընկալելու գործոնները (տես աղյուսակ 27): Ընդ որում, գուտ գեղագիտական պահանջները բավարարելու կապակցությամբ եկեղեցիներ էրն հիմնականում հաճախում երևանցիների երիտասարդ (18-29 տարեկան – 35,7%) և միջին (30-49 տարեկան – 24,6%) սերունդների ներկայացուցիչները, ուր ամենաակտիվ սոցիալ-մասնագիտական խմբերը մտավորականներն էրն և ղեկավար աշխատողները (18-29 տարեկան – 46,3%, 30-49 տարեկան – 33,2%):

Սոցիալ-մասնագիտական և սեռատարիքային խմբերի նկատմամբ ցուցանիշների գրեթե նմանատիպ հարաբերություններ գոյություն ունեին նաև եկեղեցին որպես պատմական հուշարձան համարողների շրջանում (18-29 տարեկան՝ 18,3%, 30-49 տարեկան՝ 14%, 50 տարեկան և բարձր՝ 9,2%):

Հանրապետությունում կատարած հետազոտությունների տվյալներով ևս հարցման ենթարկվածների մի մասը (11%) եկեղեցին համարում էր պարզապես պատմական հուշարձան կամ ճարտարապետական կոթող (տես աղյուսակ 27): Այս առումով սոցիալ-մասնագիտական խմբերից ղարձյալ առանձնանում էրն մտավորականներն ու ղեկավար աշխատողները (Ա խումբ, գյուղ – 20%, քաղաք – 24%) և մասամբ՝ ծառայողները (Բ խումբ, գյուղ – 13%, քաղաք – 14%): Ինչ վերաբերում էր տարիքային խմբերին, ապա այստեղ էական տարբերություն գրեթե չկար:

Դիտարկված պատմաագգագրական մարգերում եկեղեցի հաճախելու շարժառիթների համալիրում գեղագիտական այդ գործոնին (նկատի ունենք ճարտարապետությունը) առավել նշանակություն էր տրվում Այրարատում (18%), որն, ըստ երևույթին, պայմանավորված էր այդ տարածքում գտնվող առավել եգակր և տվյալ ժամանակաշրջանում գործող քրիստոնեական սրբավայրերի առկայությամբ: Բացի այդ, որպես օրինաչափություն,

[65] Այս կապակցությամբ ահա թե ինչ է գրում Վ. Բրուդնին. «Եկեղեցու եամար աշխատել են լավագույն բանաստեղծները, երաժիշտները, քանդակագործները, ճարտարապետները: Համընդհանուր ջանքերով նրանք ծեսերը համալրել են կրոնական աշխարհայացքային բովանդակությամբ, նրանց տվել են մատչելի ձևեր, մշակել են եավատացյալների վրա ազդելու ամենատարբեր մեթոդների գինանոց: Այստեղ րանավոր խոսքը-քարոզները, բարոյախոսությունը, աղոթքները, երաժշտությունը, լուսային էֆեկտները, մոմերը, լուսամփոփները, աղմկային էֆեկտները-զանգակները, հոտառության վրա ազդելու միջոցները (խունկը), կերպարվեստ-իկոնաները, եկեղեցու որմնանկարները, և, վերջապես, յուրօրինակ ճարտարապետությունն այն կարևոր տարրերն են, որոնց բազմազանությամբ էլ պայմանավորված է կրոնական ծիսականության ուժր» [325:163]:

այդ գործոնը գյուղականի համեմատ առավելություն ուներ քաղաքային բնակավայրերում (տես աղյուսակ 36), որը կապված է քաղաքագոյացման գործընթացի հետ: Իսկ վերջինս օբյեկտիվորեն նպաստում է աշխարհիկ վարքագծի ձևավորմանը, որի արտացոլումներից է վերը նշած գեղագիտական գործոնի գերակայությունը քաղաքային ինֆրակառուցվածքում:

Ինչպես արդեն նշել ենք, տոնը կամ ծեսը սերտորեն կապված են հասարակության կենսագործունեության սեմենագլխավոր փուլերի հետ՝ սկսած անձնական կյանքի հանգուցային պահերից ընդհուպ մինչև բնության մեջ և հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող փոփոխություններն ու գլխավոր իրադարձությունները: Նշված պահերի կարևորությունը հատկապես նկատելի է անձնական-հասարակական կյանքի ոլորտում: Այդ հանգամանքն անձի մոտ առաջացնում է հուզական ապրումներ, որոնք բնութագրում են նրա վերաբերմունքն իր համար նոր պայմանների և իր նոր պարտավորությունների նկատմամբ: Այդ հույզերն են, որ արտաքին արտացոլում են ստանում ծեսերում կամ տոներում, դրանով իսկ բնդհանրացնելով սոցիալական որոշակի խմբերի հույզերն ու պատկերացումները: Ծեսի միջոցով ստեղծված ապրումների բնդհանրության պատճառով հասարակական կարծիքը խստորեն քննադատում է նրանց, ովքեր առանց որևէ բավարար պատճառի չեն բաժանում ընդհանուրի զգացումները: Որպես օրինաչափություն, ծեսի գեղագիտական կողմը մշտապես պահանջում է շատ մարդկանց զգացումների ընդհանրություն, որն իրենից ներկայացնում է գեղարվեստական ճաշակի յուրօրինակ չափանիշ կամ էտալոն և որն, ինչպես Աուիյանովն է նշում. «երկրորդ պլան է մղում առանձին մարդկանց սուբյեկտիվ ճաշակը» [370:57-58]:

Տոնի կամ ծեսի կարողությունը հույզերին կամ զգացմունքներին որոշակի ուղղվածություն տալու կապակցությամբ լայնորեն օգտագործվել է եկեղեցու կողմից: Կրոնական տոներն ու ծեսերն են, որ մարդուն անընդհատ պահել են ուշադրության կենտրոնում: Այլ մեխանիզմների բացակայության պայմաններում հիմնականում այդ ծեսերն են իմաստավորել անհատի կյանքի գլխավոր փուլերը: Դրանով է հիմնականում պայմանավորված կենցաղում կրոնական տոների և ծեսերի կենսունակության զաղտնիքը: Այս պարզ ճշմարտությունը լավ գիտակցում էին նաև աթեիստական հայացքներ ունեցող խորհրդային գիտնականները[66]:

Այսպիսով, ավանդութային-կրոնական տոների և ծեսերի առավելությունը խորհրդայինի նկատմամբ հիմնականում կապված էր այն հանգամանքի հետ, որ վերջիններս, մասնավորապես, իրենց ձևավորման սկզբնական շրջանում զուրկ էին էմոցիոնալ – հոգերանական և գեղագիտական հագեցվածությունից:

Մարդկային հասարակությունը, սկսած նախնադարյան կազմավորումներից (տոհմ, համայնք, ցեղ և այլն) մինչև ներկա հասարակարգերը, շարունակարար ունեցել է գարգացման իրենց փուլերին համապատասխանող տոնական համակարգեր: Ասկայն վերջիններս, որպես օրինաչափություն, միշտ արտացոլել են տվյալ հասարակարգերը, որոնք միաժամանակ հակադրվել են գաղափարական այլ հիմքեր ունեցող կրոնական և աշխարհիկ կառույցներին: Բնականարար, րոլոր

---

[66] «Շատ անհարմար էր մերձավոր հանգուցյալին հենց այնպես թաղել հողում, – գրում էր աստվածարանության նախկին պրոֆեսոր Ա. Օսիպովը: Եկեղեցին հուղարկավորության ժամանակ կարեկցող խոսքեր է ասում, գեղեցիկ աղոթքներ կարդում և, կարծես թե, այն աշխարհում հանդիպելու ակնկալիքով թեթևացնում է րաժանման կսկիծը» [359]:

« ... Եկեղեցին, – գրում է Օկուլովը, – շահագործում է անձնավորության ինքնահաստատման րարոյական և հոգերանական պահանջները: Քանի որ այդ պահանջը գոյություն ունի օբյեկտիվորեն, ապա դրա րավարարման այլ ձևերի րացակայության պատճառով երբեմն նույնիսկ անհավատացյալը դիմում է եկեղեցու ծառայություններին: Այս կարևոր իրողությունը պարտադրում է մեզ ավելի արդյունավետ ձևով լուծել նոր անկրոն տոների ու ծեսերի ստեղծումը և դրանք կենցաղ մտցնելու հարցը: Այո աշխատանքին աո այսօր չի հերիքում պատշաճ ուշադրությունը՝ նոր ծեսերի գեղագիտական և էմոցիոնալ հագեցվածությունը րարծրացնելու առումով» [358: 36-37]:

Անշուշտ, վերը նշած հեղինակների ընդգրկված հակակրոնական աշխարհայացքն ամենևին էլ չի ընեմացնում այս հիմնահարցի վերաբերյալ տեսակետների կարևորությունը: Բացի այդ, կարևոր են նման տեսակետները, քանի որ դրանք վերաբերում են նաև խորհրդային էտապն անցած հայոց տոնական համակարգին:

ժամանակներում էլ նրանք ծառայել են տվյալ հասարակարգում կառավարման դեկը ստանձնած սոցիալական խմբերի շահերին: Այդ իսկ պատճառով պետական և կրոնական ոլորտներում ունեցած հեղաշրջումները միշտ ուղեկցվել են տոնական համակարգերի փոփոխմամբ: Երբ, օրինակ, Հայաստանում քրիստոնեությունը հռչակվեց պետական կրոն, փոփոխություններ կատարվեցին նաև հայոց տոնական համակարգում, քանի որ հեթանոսական հին տոներն արդեն չէին համապատասխանում պետականորեն ընդունված նոր կրոնի՝ քրիստոնեության գաղափարախոսությանը: Այդ գործառույթն իր վրա վերցրեց նոր, քրիստոնեական տոնացույցը, որը հակադրվելով հեթանոսականին, միաժամանակ քրիստոնեության շղարշի տակ յուրացրեց և ձևափոխեց մինչքրիստոնեական հավատալիքների հետ առնչվող շատ ծեսեր ու սովորույթներ: Հեթանոսության դեմ պայքարում եկեղեցին ու պետությունը հանդես են գալիս միասնարար, քանի որ քրիստոնեությունն արդեն պետական կրոն էր:

Հին և նոր տոնացույցների հակադրությունն ամենայն խորությամբ դրսևորվեց Հայաստանում բոլշևիկյան հեղաշրջման ժամանակաշրջանում: Նոր հասարակարգի գաղափարախոսությունն արտացոլող խորհրդային տոներն ու ծեսերը հակադրվում էրն անցյալի ինչպես կրոնական, այնպես էլ աշխարհիկ տոնական համակարգերին: Անցումային այդ ժամանակաշրջանը ևս, ինչպես մեկ և կես հազարամյակ առաջ, բնութագրվում էր արդեն մերժված տոների անցկացման հիմնական վայր հանդիսացող սրբավայրերի ավերման և դրանց սպասարկող հոգևորականների հալածման հաղթարշավով: Սակայն, եթե առաջին ղեպքում մերժելով հինը, փոխարենը նորն էր ստեղծվում (որի հետևանքով քրիստոնեության քողի տակ պահպանվեցին անցյալի շատ գեղեցիկ տոներ և ծեսեր), ապա երկրորդ դեպքում կրոնը մերժվեց ամբողջությամբ:

Պատմական այս համառոտ էքսկուրսը մեկ անգամ ևս ամփոփ ձևով վավերացնում է օբյեկտիվ կապի առկայությունը տոների և պետության ու եկեղեցու, բնականաբար՝ նրանց գաղափարախոսության միջև: Ինչ վերաբերում է առաջին երկու գործոններին, որոնց տարբեր բաժիններում անդրադարձել ենք տոների հետ առնչվող որոշակի հիմնահարցերի կապակցությամբ, ապա կարծում ենք, ամբողջությամբ ակնհայտ է դրանց վճռորոշ դերը տոների առաջացման, պահպանման, ձևափոխման և անհետացման գործում: Իսկ վերջինիս (գաղափարախոսության) դեպքում, պետք է նշել, որ յուրաքանչյուր տոն, նախ և առաջ, արտացոլում է որոշակի գաղափարախոսություն, որոնք ունեն, ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ կրոնական ուղղվածություն: Տոնական համակարգերի ծագումը բոլոր ժամանակներում և հասարակարգերում էլ պայմանավորված է եղել, ամենից առաջ, դրանց գաղափարախոսությամբ: Հետևաբար, այդ գործոնին մեծ նշանակություն է տրվել հատկապես դրա գոյության սկզբնական շրջանում, երբ այն կոչված է եղել պաշտպանելու աշխարհիսյացքային որոշակի տեսակետներ:

Դիտարկումները ցույց տվեցին, որ կենցաղում գաղափարախոսության դերը ժամանակի ընթացքում փոփոխություն է կրել, աստիճանաբար իր տեղը գիջելով դրա հետ մասամբ կապված կամ գրեթե չկապված գործառութային այլ աբժեքների: Մենք որոշակիորեն ներկայացրել ենք այս հիմնահարցը՝ կենցաղում առանձին տոների և տոնախմբերի իմաստային, այսինքն՝ գաղափարական բովանդակության փոխակերպումներին անդրադառնալիս: Այս առումով առանձնանում են, ինչպես խորհրդային, այնպես էլ ավանդութային-կրոնական տոները: Կենցաղային ընկալումներում իրենց իսկ բուն գաղափարախոսությունից ավանդութային-կրոնական որոշ տոների հեռացման, իմաստային փոփոխման գործընթացի միտումը նկատվում էր նույնիսկ XIX դ.-ում: Որպես օրինաչափություն, կենցաղային ստուգաբանությունը տոների իմաստային ընկալման բնագավառում առաջնությունը տալիս է ոչ այնքան զուտ քրիստոնեական-ծագումնաբանական հարցերին, որոնցից շատ դեպքերում դրա մասնակիցն անտեղյակ է, որ-

քան խաղաւին, գվարճական և այլ հատկանիշներ ձեռք րերած րարլադրիչներին կամ ծեսերին: Խոսքը, նախ և առաջ, վերարերում է գատկական ձվախաղերին, համրարձման վիճակախաղերին, վարդավառյան ջրախաղերին և այլն: Վերջիններս ընդհուպ մինչև 1990-ական թթ. սկգրները շատ հաճախ կենցաղում հանդես էրն գալիս որպես այդ տոների հոմանիշ արտահայտություններ: Նույնը վերարերում է նաև տոնական ուտեստի առանձին տարրերին (օրինակ, ձվին՝ Ջատկում, խաղողին՝ Ս. Աստվածածնում, փոխինձին ու խաշիլին՝ Ս. Սարգսում, կաթնապուրին՝ Համրարձումում և այլն), որոնք հանդիսանալով այդ տոների կարևորագույն րաղադրամասեր, միաժամանակ կենցաղում շարունակում են ընկալվել որպես դրանց երկրորդ անվանումներ:

Այսպիսով, տոները րավարարում են հասարակության մեջ օրյեկտիվորեն գոյություն ունեցող որոշակի գաղափարական պահանջներ (նկատի ունենք և՛ քաղաքական, և՛ իրավական, և՛ աշխատհայացքային պահանջները) և այս առումով, հատկապես, առանձնանում էր նախկին խորհրդային տոնական համակարգը: Ամենևին էլ պատահական չէ. որ, օրինակ, Յու. Բրոմլեյը [323:19] «հմայական-պրակտիկ» իմաստ ունեցող կրոնական ծեսերից սոցիալիստական ծեսերի տարրերակման գլխավոր հատկանիշներից մեկը համարում է դրանց «գաղափարական-սիմվոլիկ» իմաստը, որն էլ, ըստ նրա, դժվարացնում էր այդ տոների տարածվածությունը կենցադում:

Սրանք են գործոնների այն հիմնական համալիրները, որ փորձեցինք ներկայացնել: Իհարկե, ստորև ներկայացված և դիտարկված գործոնների այս ցանկը ամրողջական կամ վերջնական չէ, քանի որ տոների տարածվածությունը մեծ չափով կախված է նաև այլ պարագաներից: Դրանց մի մասն այնքան ակնհայտ է (ինչպես օրինակ՝ պետությունն ու եկեղեցին), որ կարիք չունեն խորն էթնոսոցիոլոգիական հետագոտության: Այլ առումով նկատի ունենք նաև տնտեսական գործոնի դերը[67]:

Այսպիսով, ուսումնասիրության միջոցով րացահայտվեց հայոց տոնական համակարգի կենցաղավարումը պայմանավորող կրոնական, էթնիկական, գեղագիտական, հոգերանական, գադափարական և սոցիոնորմատիվ գործոնների մի ամրողջ համալիր:

Այս կապակցությամր հանգամանորեն քննարկվեց տոների տարածվածության և դրանց մասնակիցների կրոնական վարքագծի միջև օրյեկտիվորեն գոյություն ունեցող կապը:

Ըստ հետազոտության արդյունքների, կենցաղում ավանդութային և խորհրդային տոների տարածվածության չափերը համապատասխանում են դրանց մասնակիցների կրոնական և աշխարհիկ նկարագրերին:

Ուսումնասիրությունները հնարավորություն ավեցին նաև հստակ պատկերացում կագմել տոների րովանդակության կենցադային ընկալումների վերարերյալ: Եվ որ առավել

[67] Տոնական համակաբգի հետ առնչվող հիմնախնդիրները քննարկելիս բուզմիցս նշվել է տնտեսական գործոնի կարևորագույն դերը: Անձի բարեկեցությունը բոլոր ժամանակներում և հասարակարգերում եղել է (և՛ է) տոների կենցադավարման անհրաժեշտ պայման: Այս կապակցությամբ, մասնավորապես, առանձնանում են տոների այն բաղադրատարրերը, որոնք անմիջականորեն են առնչվում անհատի կամ ընտանիքի բարեկեցության հետ: Այստեղ, նախ և առաջ նկատի ունենք խնջույքները, սգո հանդիսությունները, շնորհավորական փոխայցելությունները: Հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ 1980-ական թթ. վերջերից սկսած, բնակչության կենսամակարդակի անկմանը զուգահեռ, բավական կրճատվել են փոխայցելություններն ազգակցական խմբերի (մասնավորապես՝ միմյանցից հեռու բնակվող ազգականների) սրջև: Այսպես, 1990-ական թթ.սկզբներին արդեն հսկ նկատվում էր, օրինակ, տոնական ուտեստի հետ կապված գուտ ֆինանսատնտեսական դժվարություններ: Մեր այն հարցին, թե ինչ հիմնախնդիրներ կան՝ կապված ազգային տոնածիսական ուտեստի սլաւորաստման հետ, հարցվողների մեծ մասը (61%) համարում էր հումքի հայթայթման դժվարությունները, 28%-ը հստակորեն նշում է գուտ ֆինանսական դժվարությունները: Ուշագրավ է այն, որ այդպիսի հիմնախնդիրներ գրեթե գոյություն չունեին բնակչության շատ փոքր, սակայն տնտեսապես սլսպահովված զանգվածի համաբ (6%) [տես աղյուսակ 54]:

Աղյուսակ 54

Ազգային տոնածիսական ուտեստի հետ առնչվող հիմնախնդիրները (1990 թ.) %

1. Պատրաստման գործընթացը շատ աշխատատար է	5
2. Հումքի հայթայթման դժվարություններ	61
3. Ֆինանսական դժվարություններ	28
4. Հիմնախնդիրներ չկան	6

Ըստ դիտարկումների, ընդհուպ մինչև 1990-ական թթ. կեսերը կենսամակարդակի համընդհանուր անկման այս արտաոոց (էքստրեմալ) պայմաններում առաջին հերթին փոփոխվում էին զուտ տնտեսական գործոնի հետ առնչվող բաղադրամասերը, ուր սակայն, ի տարբերություն ուրախ բովանդակությամբ տոների ու ծեսերի, անկման տեմպերը համեմատաբաբ ցածր էին հանգուցյալների հետ առնչվող աբարոդություններում:

ուշագրավ է, այս առումով կատարված ուսումնասիրության միջոցով բացահայտվեցին այնպիսի կարևորագույն հիմնահիմնդիրներ, ինչպիսիք են հայոց մեջ հավատքի դրսևորման տոնածիսական ձևերի գերակայությունը, ինչպես նաև նորաստեղծ կրոնական համայնքների տոնածիսական վարքագիծն ու էթնիկ նկարագիրը:

Անցումային այս շրջանում քրիստոնեական հավատքի վարքագծի աճը հիմնականում բնորոշ է նորաստեղծ աղանդներին: Իսկ հայ առաքելականների կամ լուսավորչականների նկատելի աճն, ինչպես նշել ենք, պայմանավորված էր ազգային նոր զարթոնքով, որը, նախ և առաջ, բնութագրվում է էթնիկ ինքնագիտակցության մեջ ազգային արժեքների վերագնահատմամբ: Այս առումով առանձնահատուկ տեղ է գրավում Հայ Առաքելական եկեղեցին, որն իր հավատացյալ կողմնակիցների հետ միասին միավորում է նաև հավատքի նկատմամբ թեթևակի կամ ընդհանրապես առնչություն չունեցող էթնոսի նկատելի հատվածին, որոնց համար այն ավանդաբար մնում է որպես ապագգային կրոնական գաղափարախոսություն ունեցող «հավատացյալ» – աղանդավորներից տարանջատող և, ընդհանրապես՝ էթնիկ պատկանելությունը վավերացնող կամ լրացնող կարևորագույն գործոն:

Աղյուսակ 55

Տոների տարածվածության համեմատական պատկերը հանրապետության քաղաքային առանձին բնակավայրերի բնակչության կենցաղում (1980-1990-ական թթ.) %

Տոներ	Գյումրի		Կայմո		Իջևան		Կապան		Երևան	
	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1976	1992
1. Նոր տարի	100	100	100	100	100	100	98	100	100	100
2. Քրիստոսի Ծնունդ	25	40	21	34	3	12,5	7	0,3	33	60
3. Տեառնընդառաջ	25	34	21	51	1,5	2	0	0	12	25
4. Վարդանանց	25	8	23	5	14	7	1,5	0	7	0,3
5. Զատիկ	25	85	62	72	18	38	1,5	0	68	83
6. Համրարձում	25	15	24	5,4	0	0,3	0	0	5	6,8
7. Վարդավառ	25	57	36	44	87	80	0	0	23	33
8. Ս. Աստվածածին	17	21	12	10	0	2	0	0	15	27
9. Ս. Խաչ	22	37	33	35	4	0	0	0	26	38
10. Ապրիլի 24	68	47	40	59	27	43	7	94	67	94
11. Մարտի 8	95	34	88	23	98	30	84	79	90	24
12. Մայիսի 1	84	4	68	18	92	10	91	6	89	7
13. Մայիսի 9	87	15	57	25	85	11	62	10	69	12
14. Ս. Սարգիս		10		3,2		0,7		0		7
15. Բարեկենդան		2		5,4		0		0		3
16. Մեծ Պաս		4		5,4		1		0		2,5
17. Ծաղկազարդ		4,5		4		0,7		0		6,5
18. Ավետում		8		6		6,5		0,3		2,7
19. Նավասարդ		0,7		3		0,7		0		2
20. Ս. Թարգմանչաց		0,7		2,3		0		0		0,8
21. Մայիսի 28		17,5		18,5		17		10		34
22. Սարդարապատ		7		8		4		0,6		11

РЕЗЮМЕ

В книге отражена эволюция праздничного цикла армян за период последнего столетия. Развитие праздника за весь этот период происходило в четыре этапа, которые отличаются друг от друга спецификой политических и хозяйственных систем, направленностью этнических связей, религиозной ориентацией, оценкой традиционной культуры и другими качественными определителями, обусловливающими бытование праздников.

Первый этап (конец XIX – нач. XX вв.) характеризуется наибольшей распространенностью традиционного праздничного цикла. На втором этапе (первая Республика Армении, 1918–1920 гг.) наряду с бытующими традиционными праздниками формируются и включаются в общий цикл новые, светские по содержанию, национальные праздники. Весь праздничный цикл в эти годы пользовался покровительством государства. Третий этап (Армянская Советская Республика. 1920–1990 гг.) характеризуется упадком традиционных религиозных праздников и формированием новых, соответствующих духу эпохи советских праздников. Поэтапное развитие советских праздников за весь этот период происходит по общим принципам традиционного праздничного цикла. Четвертый этап (третья Республика Армении) характеризуется ростом традиционных религиозных праздников (под покровительством государства) и тенденциями к спаду советских праздников.

Были определены социальные сферы распространения праздников и основные факторы их функционирования, затрагивающие почти без исключения все области культуры и быта. Этносоциологическое изучение позволило выявить основные связи между степенью распространенности праздников и социальными группами их непосредственных участников. С этой точки зрения рассматриваются, в частности, половозрастные и социо-профессиональные группы участников праздника, а также прослеживается праздничное поведение каждой группы в отдельности. То же явление было рассмотрено в семейно-родственной сфере, которая является важным фактором сохранения и укоренения праздников. Традиционные религиозные праздники широко распространены именно в семейно-родственной сфере. Даже в наши дни важные моменты жизнедеятельности человека отмечаются в семейном кругу, при том что они не ограничиваются одними лишь традиционными социальными структурами. Таким образом, личность в решающие моменты жизни (в радости и в печали) находится в центре внимания своих близких, в чем главную роль играет праздничный цикл. Тем и оправдано бытование праздников в семейно-родственном кругу даже при резком спаде жизненного уровня этноса, психологической депрессии и других экстремальных ситуациях. Эту функцию сегодня в основном выполняют традиционные религиозные, а в недавнем прошлом – светские праздники и ритуалы, претерпевшие определенные изменения.

Надо отметить, что мы ставили задачу не просто фиксировать отличаю-

щиеся друг от друга сферы распространения праздников, а показать тенденции их распространения и спада в конкретную историческую эпоху. Последнее рассматривается в различных возрастных группах, что способствует выявлению праздничного поведения каждого поколения с характерными для них особенностями. Исследование показало, что традиционные религиозные праздники отмечаются больше всего пожилыми, что обусловлено их консервативными взглядами и традиционным мышлением, причем это больше касается женщин.

Выявлена взаимосвязь между распространенностью праздников и профессионально-образовательным уровнем участников. Очерчены максимальные и минимальные границы распространения праздников, до середины 1980-х годов соответствовавшие образовательному уровню населения. При этом соотношение праздника и его непосредственных участников прослеживается в широком историческом диапазоне.

Другая немаловажная задача, поставленная нами, – рассмотрение основных факторов, обеспечивающих жизнедеятельность современного праздничного цикла у армян. Исследование в этом направлении раскрыло многофакторную систему, связанную с хозяйственным, политическим, религиозным, этническим, художественным, психологическим, соционормативным аспектами праздников и обусловливающую их бытование.

В работе отмечено большое значение религиозного фактора, объясняющего распространенность праздников. Обрисовывается общая картина взаимосвязи религиозного и светского поведения населения, с одной стороны, и истинный облик армянина-христианина – с другой.

Важно отметить, что до недавнего времени социальный слой верующих армянского этноса составляли люди с низким образовательным цензом, занятые физическим трудом, что подтверждает наше предположение о преимущественно ритуальном проявлении вероисповедания у армян. В начале 1990-х гг. цифровые показатели в этой области отражают некоренные бытовые, а скорее внешнеценностные изменения.

Переходный период характеризуется резким ростом религиозных общин (в частности, с протестантским уклоном). Мы не ставили задачи рассмотреть богословские особенности новоявленных общин или изучить причины их возникновения – хозяйственные, политические, психологические и т.п., имеющие много общего с тем, что имело место в XIX в., а предприняли попытку выяснить их отношение к этническим традициям, в том числе праздникам и ритуалам. По нашим наблюдениям, оно отрицательное, а это чревато тем, что с ростом числа этих общин часть армянского этноса постепенно будет отрываться от своих корней, отдаляться от национальной идеологии.

Среди изученных факторов особое место занимает фактор «национального пробуждения» с характерными для этого явления особенностями. В отличие от других факторов, он имеет не повседневно-бытовой, а оказиональный характер и кроме того непосредственно влияет на качественные изменения в социально-политической жизни этноса, что отражается в переоценке национальных и ненациональных ценностей в этническом самосознании. Примечательно, что «национальное пробуждение» является не только фактором, обеспечивающим бытование праздника, но и своеобразной праздично-обрядовой микросистемой. Это явственно проявилось в ритуальной системе карабахского движения 1988 г., которая по сути была отражением «национального про-

буждения». Таким образом, влияние фактора «национального пробуждения» на изменения праздничного цикла существенно, но это воздействие, имеющее главным образом эмоционально-психологический и этнополитический оттенок, скорее оценивало и тем самым предопределяло дальнейшую судьбу отдельных элементов всего праздничного цикла, чем отражало происходящие в быту глубинные процессы, для реализации которых требуется не столь короткий промежуток времени, а гораздо больший период, порой порядка столетий.

Исследование показало, что распространенность праздников находится в большой зависимости от государственных и религиозных структур, являющихся действенными рычагами в деле их сохранения, развития и особенно создания и ликвидации. Мы убедились в этом, изучая ритуально-праздничную политику этих институтов, в частности, в XX в., когда их взаимоотношения долгое время были довольно противоречивыми.

Таким образом, на основе вводимого впервые в научный оборот этносоциологического материала и определенных исторических параллелей представлен комплекс факторов, которым главным образом обусловливается функционирование праздников в быту армян за последнее столетие

SUMMARY

The volume presents the evolution of the Armenian festival cycle during the last century. The development of the festival took place in four phases, which differentiate by specific character of political and economic systems, trends in ethnic relations, attitude towards religion, estimation of traditional culture and other qualifiers stipulating the functioning of festivals.

The first phase (late 19th–early 20th centuries) could be characterised by the maximum spread of traditional festival patterns. During the second phase (the first Republic of Armenia, 1918-1920) traditional festivals were still widespread, but some new ones of secular nature were added to the festival cycle, which was in general patronized by the State. The third phase (the Soviet Armenia, 1920-1990) was a period, when the new Soviet festivals have been forming while traditional religious festivals have been degrading. The fourth phase (the third Republic of Armenia) is distinguishable by increase of nationaliy patronized traditional religious festivals and decline of the Soviet ones.

The study revealed the social spheres where the festivities are present and the main factors of their functioning, which cover almost all the areas of public life and culture. It also investigates the main ties between extension of festivities and social affiliations of their immediate participants. In this perspective were studied the sex-age and social-occupational groups of the participants including the festive behaviour of each group. The same phenomenon was described within the family-kindred environment, which forms an important condition for the maintenance and enhancement of festivals. Traditional religious festivals are widespread just in the mentioned environment. Up to now this domain is prevailing in celebrations of the most important moments of individual life cycle, despite the fact that they are not limited solely by the traditional social structure. Thus it is mainly through festivals that an individual is being surrounded by permanent attention of the nearest people in decisive moments of his or her life – both merry and grievous ones. This is the clue to the survival of festivals in family-kindred circle even in periods of sudden decrease of life standards, psychological depression and other extreme situations. Today this function is mainly characteristic of traditional religious, while in recent past – of somewhat modified secular festivals and rites.

It is worth to note that our aim was not limited by simple registration of different spheres of festival extension; we rather tried to explore the trends towards decline or rise of festivals in a certain historical period. This task was completed by the study of different age groups with an emphasis on differences in festival behavior of different generations. The survey demonstrated that traditional religious festivals are mostly extended among the elder people, which fact might be explained by their more conservative and traditionalist character. This is especially characteristic of women.

A correlation was revealed between the extent to which the festivals are spread and the standards of occupation and education of their participants. The maximal and minimal areas of festival extension were outlined, which until the mid-1980s were in agreement with the educational standards of the populace. At the

same time, a correlation between festivals and their immediate participants was traced in wide historical perspective.

The next important issue of this study was investigation of the main functional aspects of contemporary Armenian festival system. In this direction, a complexity of economic, political, religious, ethnic, esthetical, psychological, and socio-normative factors were outlined which conditioned the functioning of festivals.

The religious factor is proved to play a significant role in maintaining the spread of the festivals. A general picture of correlation between the religious and mundane behaviour of the populace is outlined, on the one hand, and a true image of the Armenian-Christian, on the other hand. To the point, until recent times, the social layer of Armenian believers was mainly presented by people with low educational qualification who were occupied in physical labour. This is an additional evidence to our assumption that the faith of the Armenians is mainly manifested in ritual form. In the beginning of 1990s, the quantitative data in this field reflect rather the transformations in external value orientation, than cardinal modifications in the mode of life.

The transitional period is characterized by a sensitive rise of religious communities, especially of the Protestant faith. In this study, we don't pursue an aim to study the theological peculiarities or economic, political, psychological and other causes of the formation of such newly found communities (which have many similarities with analogous processes in the 19th century), but tried to find out their attitude towards ethnic traditions, including festivals and rites. This attitude, as our observation has shown, is negative and critical, so that one may prognosticate that the rise of such communities would result in gradual distancing of the part of the Armenian nation from its roots and national ideology.

In the list of the investigated factors, a specific position occupies the factor of "national rising." In contrast to the other factors, it has an occasional nature. In addition, it has an immediate influence on the qualitative transitions in social-political life of the nation, resulting in identity changes through revaluation of national and non-national values. It is remarkable that the "national rising" is not simply a factor maintaining the functioning of festival life. but represents a specific ritual-festival microsystem of its own. This was clearly manifested in the ritual system of the Gharabagh Movement in 1988, which in fact had a "national rising" in its core. Thus the impact of the "national rising" in the modification of the festival system is essential, but its influence is mainly of emotional-psychological or ethnic-political nature and evaluates and hence predestines the future of separate elements of the festival system, rather than reflects the fundamental changes in the life mode, to realize which much longer period of time is necessary, sometimes even a few centuries.

And finally, the study demonstrates how significantly the extension of festivals is tied with the state and religious structures, which are imperative levers for their maintenance, elaboration and especially creation and elimination. We came to this conclusion by exploring the festival-ritual policy of these institutions, in particular during the 20th century, when their relations were often controversial.

In summary, the study pioneers the use of the ethnosociological data and certain historical parallels for presenting a complex of factors, which stipulate the functioning of festivals in the life of Armenians during the last century.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ԱԲԱ – Ազգագրության բաժնի արխիվ
ԱՀ – Ազգագրական հանդես
ԲԵՀ – Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԳԱԱ – Գիտությունների Ազգային Ակադեմիա
ԴԱՆ – Դաշտային ազգագրական նյութեր
ԵՊՀ – Երևանի Պետական Համալսարան
ԼՀԳ – Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ԽՍՀՄ – Խորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետությունների Միություն
ՀԱԲ – Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն
ՀԱԻ – Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
ՀԱՊԹ – Հայաստանի ազգագրության պետական թանգարան
ՀՀ – Հայաստանի Հանրապետություն
ՀՄԿԺ – Հայաստանի մշակութային կյանքի ժամանակագրություն
ՀՊՊԿԱ – Հայաստանի պատմության պետական կենտրոնական արխիվ
ՀԽՍՀ – Հայաստանի Խորհրդային Սոցիալիստական Հանրապետություն
ՀԱՀ – Հայկական Սովետական Հանրագիտարան
СЭ – Советская этнография

ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. *Աբրահամյան Լ. Հ.* Քաոսը և կոսմոսը ժողովրդական ելույթների կառուցվածքում, Մշակույթ, 9 մարտի, 1990 թ.. էջ 14-21:
2. *Աբրահամյան Վ.,* Հայ համքարություններն Անդրկովկասի քաղաքներում (18-20-րդ - դարի սկիզբ), Երևան, 1971:
3. *Ադոնց Ն.,* Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948:
4. Ազգ, 21 մաիսի, 1993:
5. Ազգ, 6 հունիսի, 1992:
6. Ազգ, 31 մայիսի, 1995:
7. Ազգագրական արվեստի տոն, Սովետական Հայաստան, 9 հոկտեմբերի, 1984:
8. Ազգագրական տոն Գառնիում, Ավանգարդ, 11 հոկտեմրերի, 1985:
9. *Ալիշան Ղ.,* Հուշիկք հայրենեաց, հ. Բ. Վենետիկ,1870:
10. *Ալիշան Ղ.,* Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ,1910:
11. *Ալպոյաճյան Ա.,* Հայ եպիսկուպոսի առաքելություն ի Հապեշիստան ժէ դարուն, Գահիրե, 1946:
12. *Ալպոյաճյան Ա.,* Պատմություն հայ Կեսարիոյ, հ. Բ, Կահիրե, 1937:
13. *Ալպոյաճյան Ա.,* Պատմություն Եվդոկիոյ Հայոց, Կահիրե, 1952:
14. *Աղազադյան Վ.*. Տարեդարձը Վաղարշապատում, ժողովուրդ, 1919, 61, 8 հունիսի:
15. *Ամատունի Ս.,* Հայոց բառ ու բան, Վադարշապատ, 1912:
16. *Ամիրխանյան,* Թուրքական հեռուստատեսությունը սպառնալիքներ է տեղում հայերի հասցեին, Իրավունք, 22-29 մայիսի, 1995:
17. Այցելություն Նժդեհի շիրիմին, Ագատամարտ, 6 նոյեմբերի, 1991, էջ 16:
18. «Անաստված», Երևան, 1929-1930 թթ.:
19. Առաջին կարմիր կնունքը Իմանշալվում, Մաճկալ, Երևան, 3 հունվարի, 1925:
20. *Ասատրյան Գ.Դ.,* Պատմական Քանաքեռ և քանաքեռցիները, Երևան,1990:
21. *Ավագյան Ս.,* Արճակի ագգագրական նյութեր, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 8:
22. *Ավգերյան Մ.,* Վկայություն Սուրբ Սարգիս Զորավարի և նրա որդի Մարտիրոսի, Գարուն, Երևան, 1990, 6:
23. Ավանգարդ, Երևան, 1924-1929 թթ.:
24. Ավանգարդ, Երևան, 24 դեկտեմրերի, 1929:
25. Ավանգարդ, Երևան, 16 հոկտեմբերի, 1985:
26. Ավանգարդ, Երևան, 1 հոկտեմբերի, 1989:
27. Ավանգարդ, Երևան, 5 սեպտեմրերի, 1990:
28. *Ար–Վարդ,* Հայ ագգային հոգեբանությունն աշխատանքում, Հանրապետական, Երևան, 12 մարտի, 1992:
29. *Արծրունի Գ.Հ.,* Մասսայական աթեիգմի զարգացումը Հայաստանում (1920-1930 թթ.), Երևան, 1982:
30. Արորդիների Ուխտի քուրմ Մանուկ, Վահագնի ծնունդը՝ Հայոց նոր տարին, Հանրա-

պետական, Երևան, 12-23 մարտի, 1993:
31. Արորդիների Ուխտի Միտուրի քուրմ Մանուկ, Ագգային տոնի խորհուրդը, Հանրապետական, Երևան, 15 փետրվարի, 1993:
32. *Արքայիկ,* Դափաօի բանավոր գրականությունից, գյուղումներ և ադոթքներ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1910, գիրք 20, էջ 112-115:
33. Բանակի օրեր, Ժողովուրդ, Երևան, 1919, 152,19 դեկտեմբերի, էջ 3:
34. Բանակի օր, Ժողովուրդ, Երևան, 1919, 147, 11 ղեկտեմբերի, էջ 1:
35. Բարեկենդան, ՀՍՀ, հ. 2, Երևան, 1976,էջ 315-316:
36. *Բարսեղյան Ս.,* Արմուտլի գյուղի (Կարսի նահանգ) սովորությունները, Երևան, ՀԱԻ Ա-ԲԱ, 433, տետր 6:
37. *Բդոյան Վ.*. Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972:
38. *Բդոյան Վ.,* Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ, Աշխատություններ Հայաստանի Պետական Պատմական Թանգարանի, հատոր 3-րդ, Երևան,1950,էջ 1-71:
39. *Բդոյան Վ.,* Հայ ազգագրություն, Երևան, 1974:
40. *Բդոյան Վ.,* Հայ ժողովողական խաղեր, հ. 1, Երևան, 1963:
41. *Բդոյան Վ.,* Հայ ժողովողական խաղեր, հ. 2, Երևան, 1988:
42. *Բդոյան Վ.*. Հայ ժողովրդական խաղեր, հ. 3, Երևան, 1983:
43. *Բենսե,* Բուլանըխ կամ Հարք գավառ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1900, գիրք Զ, էջ 7-72:
44. *Բորյան Գ.,* Երգ նոր տարվա, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի, 1951:
45. *Գալստյան Հ.Գ.,* Չապաքինված վերք (Հուշեր անցյալից), 1976, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, 422, 4-72:
46. *Գասպարյան Ն.,* Կարմիր կնունք, Անաստված, Երևան, 1929,3,էջ 23:
47. *Գարեգին,* Տատիս սարքած օյինը, Մնաստված, Երևան, 1931,3, էջ 13:
48. *Գիսակ (Առաքել Կ. Պետիկյան),* Տոնական օրեր, հ. Բ, Նյու Յորք, էջ1-193:
49. Գլխավորը ծննդյան տոներն են, Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 24 ղեկտեմբերի, 1992:
50. *Գևորգյան Թ.,* Խոտըրջրի պատմաազգագրական ակնարկ, Երևան, 1976:
51. *Դադյան Խ.,* Վարանդայի ժողովրդական գրականությունից, գյուղումներ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1908, գիրք 17, էջ 37-48:
52. Դեկտեմբերի 20-ին, Ժողովուրդ, Երևան, 1919, 154, 24 դեկտեմրերի, էջ 2:
53. *Եզնիկ Ծիրկաթին,* Դեպի Մուսալեռ, Ճամբորդական նօթեր եւ տպաւորութիւններ, Թորոնտո, Գանատա, 1982:
54. Եկեղեցին որս անպայման անում է, Ավանգարդ, Երևան, 25 հոկտ., 1925:
55. Երեկոյան Երևան, Երևան, 9 հունվարի, 1990:
56. Երեկոյան Երևան, Երևան, 3 մարտի, 1990:
57. Երեկոյան Երևան, Երևան, 19 ապրիլի, 1990:
58. *Երիցյան Ա.,* Բողոքականությունը տաճկական Հայաստանում, Փորձ, Տփխիս, 1879, թիվ 2, էջ 88-113:
59. Երկրաշարժի գոհերի հիշատակի օրը նշելու մասին, Խորհրդային Հայաստան, 28 հոկտեմբերի, 1989:
60. *Երնջակյան Ն.,* Հայոց ամանորը, Հայրենիքի ձայն, Երևան, 1 հունվարի, 1984, էջ 7:
61. Երևան դարձած իմ էրերունի, Սովետական Հայաստան, Երևան, 15 հոկտ., 1985:
62. Զատիկ և մեր պայքարը կրոնի դեմ, Անաստված, Երևան, 1932, 5-6, էջ 3-5:
63. Զատկի փոխարեն Մայիս, Մաճկալ, Երևան, 25 ապրիլի, 1925:
64. *Զարգարյան Ծ.Գ.,* Պարսկաստանի Փերիա գավառի հայերի ագգագրությունը, Հրագ-

դան, 1980, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ:
65. *Զարյան Ն.,* Կրոնն ու գեղարվեստը, Անաստված, Երևան, 1929, 9, էջ 16-17:
66. Էթնոսոցիոլոգիական հաբցումներ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ գիտարշավ (Երևան, 1976):
67. Էթնոսոցիոլոգիական հարցումներբ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ գիտարշավ (Երևան, 1992):
68. Էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ գիտարշավ (Հայաստան, 1980):
69. Էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ գիտարշավ Հայաստան, քաղաքային բնակավայրեր (1992-1993թթ.):
70. Էրեբունի-Երևան տոնախմբություն, Ավանգարդ, Երևան, 26 հոկտեմբերի, 1984:
71. Էրեբունի-Երևան տոնահանդես, Սովետական Հայաստան, Երևան, 26 հոկտեմբերի, 1983:
72. «Էրեբունի-Երևան» 84-ի ծրագիրը, Երեկոյան Երևան, Երևան, 9 հոկտեմբերի, 1984:
73. «Էություն», Երևան, մարտ, 1992, էջ 4, 44:
74. *Թաթիկ Վ.,* Կրոնի վնասարարությունը և նրա դեմ տարվելիք պայքարը, Ավանգարդ, Երևան, 31 դեկտեմբերի, 1929:
75. *Թէոդիկ,* Ամենուն տարեցոյցը, Կ. Պոլիս, 1921:
76. *Թոռլաքյան Բ.Գ.,* Ազգագրական նյութեր համշենահայերի և պոնտահայերի սոցիալական հարաբերությունների մասին, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 6-րդ, 230, տետր 3/30:
77. *Թորիկ,* Հին և նոր կենցաղի մասին, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 21 նոյեմբերի, 1923:
78. «Ժողովուրդ», Երևան, 1918-1920թթ.:
79. Ժողովուրդ, Երևան, 24, 22 փետրվարի, 1920:
80. Ժողովուրդ, Երևան, 71, 1 մայիսի, 1920:
81. Ի՞նչ պետք է անենք հակածննդյան կոմպանիային, Անաստված, Երևան, 1929, 11-12, էջ 12:
82. Ինչպես անցավ հակածննդյան կամպանիան քաղաքում, Անաստված, Երևան, 1931, 1, էջ 17:
83. *Իշխանյան Ռ.,* Ի պաշտպանություն քրիստոնեության, Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 27 ապրիլի, 1993:
84. *Լազար,* Մեր գյուղում տերտերը հաջողություն չունի. Անաստված, Երևան, 1929, 11, էջ 10:
85. *Լալայան Ե.,* Բորչալուի գավառ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1903, գիրք 10, էջ 113-268:
86. *Լալայան Ե.,* Գանձակի գավառ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1900, գիրք Զ, էջ 232-382:
87. *Լալայան Ե.,* Զանգեզուր, ԱՀ, Թիֆլիս, 1898, գիրք Բ, էջ 7-116:
88. *Լալայան Ե.,* Մուշ, Տարոն, ԱՀ, Թիֆլիս, 1916, գիրք 26, էջ 149-194:
89. *Լալայան Ե.,* Նախիջևանի գավառ (Գողթն), ԱՀ, Թիֆլիս, 1904, գիրք 12, էջ 8-171:
90. *Լալայան Ե.,* Նոր Բայազետի գավառ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1908, գիրք 17, էջ 86-125:
91. *Լալայան Ե.,* Միսիան, ԱՀ, Թիֆլիս, 1898, գիրք Գ, էջ 105-260:
92. *Լալայան Ե.,* Վայոց Ձոր, ԱՀ, Թիֆլիս, 1906, գիրք 13, 1, էջ 139-166:
93. *Լալայան Ե.,* Վայոց Ձոր, ԱՀ, Թիֆլիս, 1906, գիրք 14, էջ 133-155:
94. *Լալայան Ե.,* Վարանդա, ԱՀ, Թիֆլիս, 1898, գիրք Գ, 1, էջ 338-349:
95. *Լալայան Ե.,* Վան, Տոսպ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1910, 2, գիրք 20, էջ 117-196:
96. *Լալայան Ե.,* Վասպուրական, Հայաստք, ԱՀ, Թիֆլիս, 1913, գիրք 25, էջ 21-60:
97. *Լալայան Ե.,* Վասպուրական, Հաւատք, ԱՀ, Թիֆլիս, 1916, գիրք 26, էջ 195-210:
98. *Լալայան Ե.,* Ջավախք, ԱՀ, Շուշի,1895-1896, գիրք Ա, էջ 117-378:
99. *Լալայան Ե.,* Ջավախք, ԱՀ, Թիֆլիս, 1897,գիրք Բ, էջ 245-290:
100. *Լալայան Ե.,* Օիսական կարգերը հայոց մեջ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1912, գիրք 23, գլուխ 4-

րդ., էջ 197-230:
101. *Լեո,* Ուղեգրություններ, Հուշեր, հ.8, Երևան, 1985, էջ 7-26:
102. *Լիսիցյան Ս.Գ.,* Ազգագրական հարցարան, Երևան, 1946:
103. *Լիսիցյան Ս.Գ.,* Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969:
104. Լուսավորիչ, Երևան, 1990, յունիս, 6/7:
105. *Խալաթյանց Գ.,* Ծրագիր հայ ագգագրության և ազգային իրավարանական սովորությունների, Մոսկվա, 1887, էջ 56-66:
106. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, Երևան, 1923-1929 թթ.:
107. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 7 ապրիլի, 1923:
108. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 3 դեկտեմբերի, 1989:
109. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 3 հունվարի, 1990:
110. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 23 փետրվարի, 1990:
111. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 27 փետրվարի, 1990:
112. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 29 օգոստոսի, 1990:
113. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 3 հունվարի, 1990:
114. Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 25 մայիսի, 1991:
115. Օննդյան կոմեդիան և վեղարավոր դերասանները, Ավանգարդ, Երևան, 1 հունվարի, 1929:
116. Ծննդյան տոն, ՀՍՀ, հ.5, Երևան, 1979, էջ 132:
117. Օննդյան տոնը Երևանում, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 24 հունվարի, 1923, էջ 4:
118. Ծննդյան տոնի ծագումը, Ավանգարդ, Երևան, 31 դեկտեմբերի, 1927:
119. Ծննդյան օրն աշխատանքի օր, Ավանգարդ, Երևան, 6 հունվարի, 1929:
120. *Ծոցիկյան Ս.Մ.,* Վարդավառ, Հայաստանի կոչնակ, Նյու Յորք, 13 հուլիսի, 1929:
121. Կառավարական հաղորդագրություն Ալեքսանդրապոլի դեպքերի մասին, Ժողովուրդ, Երևան, 79, 15 մայիսի, էջ 1-2, 1920:
122. Կառավարության լրարեր, Երևան, 1918-1920 թթ.:
123. Կառավարության լրարեր, Երևան, 29, 22 հունիսի, 1920:
124. *Կարապետյան Բ.,* Շնորհավոր Նոր տարին, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի, 1947:
125. *Կարապետյան Գ.Տ.,* Իննաւկնեանց մեհյանները և Նավասարդի տոնը Տարոնոյ մեջ, Նավասարդ, գրական-գեղարվեստական տարեգիրք, հ. Ա, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 151-157:
126. Կարմիր կնունք, Անաստված, Երևան, 1925, 3, էջ 23:
127. Կարմիր կնունք Գյոդակլու գյուղում, Մաճկալ, Երևան, 25 հունվարի, 1925, էջ 8:
128. Կարմիր պսակ, Մաճկալ, Երևան, 25 հունվարի, 1925:
129. Կոմերիտմիության գաւիկ, Ավանգարդ, Երևան, 17 ապրիլի, 1924:
130. Կոմսոմոլի ծնունդը (Թեզիսներ) ՀԿՅԵՄ ԿԿ-Յի ագիտ բաժին, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 26 դեկտեմբերի, 1923:
131. Կոմսոմոլի ծննդյան տոնը Ղուրդուդուլիում, Մաճկալ, Երևան, 25 հունվարի, 1925:
132. *Կորյուն Մ.,* Խնդության տոնածառ, Նոր տարվա նվեր, Երևան, 1938, էջ 18:
133. *Հալաջյան Գ.*. Դերսիմի ազգագրական նյութերը, 1960, Երևան, ՀԱԻ, ԼԲԱ, մաս 5, 15, 22, 23, 24:
134. Հակագատկական կամպանիայի արդյունքները, Անաստված, Երևան, 1929, 5-6, էջ 24-25:
135. *Հակոբյան Գ.Ա.,* Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 1974:

136. Հայդորդագրություն, Ավանգարդ, Երևան, 1 դեկտեմբերի, 1989:
137. *Համբարձումյան Ռ.,* Հայկական տոմար, Երևան, 1992:
138. Հայաստանի անկախության տոնը Կ. Պոլսում, Ժողովուրդ, Երևան, 22, 15 փետրվուրի, 1920, էջ 2:
139. Հայաստանի խորհուրդ. Յունուար 17-ի նիստը. Տօներ սահմանելու մասին, Ժողովուրդ, Երևան, 14, 5 փետրվարի, 1919, էջ 4:
140. «Հայաստանի կոչնակ», Նյու Յորք, 1929, 1965 թթ.:
141. Հայաստանի կրոնական դիմագիծը, Ազգ, Երևան, 3 հոկտեմբերի, 1992:
142. Հայաստանի Հանրապետության օրենքը ՀՀ տոների և հիշատակր օրերի մասին, Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 21 մարտի, 1996 թ.:
143. Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 23 հունվարի, 1995:
144. Հայաստանի Հանրապետություն, Երևան, 24 փետրվարի, 1995:
145. Հայաստանի Հանրապետության մեջ սահմանած տօների մասին, հաստատուած է Հայաստանի խորհրդի 1919 թ. Յունուարի 17-ի նիստում, Կառավարության լրաբեր, Երևան, 1919, 12, էջ 1-2:
146. Հայաստանի Հանրապետության օրենքը Հայաստանի պետական, ազգային եկեղեցական, ժողովողական տոների և հիշատակի օրերի մասին (նախագիծ), Հայաստան, 7 դեկտեմրերի, 1990 թ.:
147. *Հայկ.* Սուրբ Օովինարի դատավարությունը, Անաստված, Երևան, 1930, 4, էջ 16:
148. Հայրենիքի ձայն, Երևան, 30 մայիսի, 1984:
149. Հայրենիքի ձայն, Երևան, 2 ապրիլի, 1986:
150. Հայք, Երևան, 27 մայիսի, 1990, էջ 6:
151. Հայք, Երևան, 20 սեպտեմրերի, 1990:
152. *Հայրապետյան Հ.Հ.*. Սիսիանի շրջանի Շադաթ գյուղի պատմությունը, ապրելակերպը (1828-1928 թթ.), 1982, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, 3/114:
153. *Հայրապետյան Մ.,* Ամենաբագմակրոն երկիր, դրախտավայր, «ԱՐ», Երևան, 11 մայիսի, 1995:
154. Հանդիսավոր պատարագ, Երեկոյան Երևան, Երևան, 27 փետրվարի, 1990:
155. *Հարությունյան Ս.,* Հայ հին վիպաշխարհը, Երևան, 1987:
156. ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի նախագահության հրամանագիրը 1918 թ. Մայիսի 28-ը հայկական պետականության վերականգնման օր ճանաչելու մասին, Հայաստանի աշխատավորուհի, Երևան, 1989, թիվ 6:
157. *Հմայակյան Ս.Գ.,* Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990:
158. *Հովակիմյան Մ.,* Մայիսի 1-ը Դարալագյազի Արփա գյուղում, – Մաճկալ, Երևան, 10 մայիսի, 1924:
159. Հովոաննես Մկրտիչ, Մաճկալ, Երևան, 18 հունվարի, 1925:
160. *Հովհաննիսյան Հ.*. Խոսք անցնող տարուն, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի, 1953:
161. *Հովհաննիսյան Վ.,* Հրետանային համագարկ (ականատեսի հուշերը), Ավանգարդ, Երևան, 30 մայիսի, 1990:
162. *Հովվազն,* Թալանի տոն, Անաստված, Երևան, 1929, 7, էջ 17:
163. ՀՄԿԺ. Երևան, 1984, հոկտեմբեր:
164. ՀՄԿԺ, Երևան, 1985, հոկտեմբեը:
165. ՀՄԿԺ. Երևան, 1986, փետրվար:
166. Հնչակ. Երևան, 9 մայիսի, 1993, 6(72):
167. Հրաման (95) Տոների մասին, ՀՍԽՀ դեկրետների և հրամանների ժողովածու, պրակ

1, էջմիածին, 1921, էջ 69-70:
168. Հրաման (99) Տոն օրերի լրացման մասին, ՀՍԽՀ դեկրետների և հրամանների ժողովածու, պրակ 1, էջմիածին, 1921, էջ 72-73:
169. Հուշամատեան Մուսալերան, Պէյրութ, 1970, էջ 476-866:
170. *Ղազարյան Կ.,* Մայիսի 1 և մեր անելիքները, Անաստված, Երևան, 1929, 3, էջ 4-6:
171. *Ղազարյան Վ.Գ.,* Դարաքիլիսա գավառի Բոզիգեղ գյուղի (այժմ Գուգարքի շրջանի Մարգահովիտ գյուղի) ազգագրություն, ըստ պրոֆ. Ստ. Լիսիցյանի «ազգագրական հարցարանի», 1981, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, 4/110, թղթ. 62:
172. *Ղազարյան Վ.Գ.,* Լոռու գավառի Դսեղ գյուղը ազգագրական նյութերը, 1970, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 6, էջ 460:
173. *Ղազարյան Վ.Գ.,* Լոռվա գավառի Թումանյանի (նախկին Ալավերդու) շրջանի Չկալով գյուղի ազգագրական նյութեր, 1975, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 3-րդ, 371, էջ 261-263:
174. *Ղազարյան Վ.Գ.,* Լոռու գավառի Վարդաբլուր և Ջորագյուղ գյուղերի ազգագրություն ըստ պրոֆ. Ստ. Լիսիցյանի «ազգագրական հարցարանի», Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, թղթ. 1/135, էջ 451-459:
175. *Ղազարյան Վ.Գ.,* Լոռվա գավառի Օձունի գավառակի Ղալաղան, Ծաթել, Մղարթ և Կարմիր Աղեգի գյուղերի ազգագրություն, ըստ պրոֆ. Ստ. Լիսիցյանի «ազգագրական հարցարանի», 1979, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, թղթ. 7/91, էջ 371-376:
176. *Ղափանցյան Գ.,* Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944:
177. *Մալխասյան Դ.,* Ջավախք, Բարեկեցողան, ԱՀ, Թիֆլիս, 1897, գիրք Բ, էջ 254-262:
178. Մաճկալ, Երևան, 1925-1928 թթ.:
179. Մայիսի 1-ը Երևանում, Ժողովուրդ, Երևան, 73, 8 մայիսի, 1920, էջ 2:
180. Մայիսի 1-ի տոնակատարությունը Երևանում, Մաճկալ, Երևան, (65), 6 մայիսի, 1924:
181. Մայիսի 1-ի տոնը Քանաքեռում, Մաճկալ, Երևան, նշվ. տեղը:
182. Մայիսի 1, ՀՍՀ, 1981, հ. 7, Երևան, 201:
183. Մայիսի 28-ի տոնակատարությունը, Ժողովուրդ, Երևան, 1920, 86: Հայաստանի անկախության տոնը Կ. Պոլսում, Ժողովուրդ, Երևան, 22, 15 փետրվարի, 1920, էջ 2:
184. Մայիսի 28-ի տոնակատարությունը, Ժողովուրդ, Երևան, 85, 26 մայիսի, 1920, էջ 3:
185. *Մանուկյան Ա.,* Հայ եկեղեցու տոները, Թեհրան, 1969:
186. Մարտի 8-ը Լենինականում, Մաճկալ, Երևան, 12 մարտի, 1924:
187. Մարտի 8, ՀՍՀ, հ.5, Երևան, 1979, էջ 234:
188. Մեծ երկրաշարժի տարելիցը, Արարատ, Բեյրութ, 20 ղեկտ., 1989:
189. *Միքայելյան Դ.,* Պիտի ուսումնասիրել կրոնական շարժումը, Անաստված, Երևան, 1929, 9, էջ 12:
190. *Մոմջյան Ե.,* Զատիկ, Գարուն, Երևան, 1987, 5, էջ 87-88:
191. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* ԴԱՆ, ՀԱՊԹ-ի գիտարշավ, Ապարանի շրջան, 1986, տետր 1, մաս 1-ին, տետր 2:
192. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Արագածի շրջան, 1986, տետր 1 (մաս 2-րդ):
193. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Ախուրյանի շրջան, 1987, տետր 1-3:
194. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Հրազդանի շրջան, 1987, տետր 1-3:
195. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* ՀԱԻ գիտարշավ, Իջևանի շրջան, 1990, թերթիկ 1-8:
196. *Մկրտչյան Ս.Ա.,* Հրազդանի շրջան, 1990, թերթիկ 1-10:
197. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* ԴԱՆ, Լեհաստան, 1993-1994, տետր 1:
198. *Մկրտչյան Ս.Ս.,*էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ, ՀԱԻ գիտարշավ, Ախուրյանի

շրջան, 1990:
199. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* էջմիածնի շրջան, 1990:
200. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Իջևանի շրջան, 1990:
201. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Հրազդանի շրջան, 1990:
202. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Սիսիանի շրջան, 1990:
203. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* ԴԱՆ, Երևան, 1995, թերթիկ 1-12:
204. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* 1996, թերթիկ 1-5:
205. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* ԴԱՆ, էթնոսոցիոլոգիական հարցումներ, 1995, թերթիկ 1-5:
206. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Հայաստանի Առաջին Հանրապետության ընակչության տոնածիսական համակարգը (1918-1920 թթ.), – ԼՀԳ, Երևան, 1997, №3, էջ 160-164:
207. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Պատմական հիշողությունը և տոնածիսական համակարգը, ԲԵՀ, Երևան, 1996, №1, էջ 120-123:
208. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Հայաստանի գյուղական ընակչության տոնական համակարգի էթնոսոցիոլոգիական հետագոտությունների հարցի շուրջ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան, 1986-1988 թթ. ագգարանական և րանագիտական ղաշտային հետազոտությունների հիմնական արդյունքները, Երևան, 1990, էջ 46-47:
209. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Տոն և ընտանիք, Հայ ընտանիքի ներկան և ապագան (թեզիսներ գիտաժողովի զեկուցումների), Սանկավարժ, Երևան, 1994, էջ 17-18:
210. *Մկրտչյան Ս.Ս.,* Գյումրեցիների շրջանում կենցաղավարող տոների ուսումնասիրության էթնոսոցիոլոգիական հայեցակետերը, Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը, Հանրապետական երկրորդ գիտաժողով, զեկուցումների թեզիսներ, Գյումրի, 1996:
211. *Մկրտչյան Լ.,* Արցախը մեծարեց Անդրանիկին, Երեկոյան Երևան, Երևան, 26 փետրվարի, 1990:
212. *Մնացականյան Ս.,* Հայկական գարդարվեստ, Երևան, 1955:
213. *Մտրակ,* Կոմսոմոլի ծնունդը Դսեղում, Մաճկալ, Երևան, 15 Հունվարի, 1928:
214. *Մուրսուդյան Հ.*. Համշենի հայեր, ԱՀ, Թիֆլիս, 1900, գիրք Զ, էջ 109-158:
215. *Մուրադեան Տ.,* Կիներու հոգերանությունը, Հալեպ, 1982:
216. *Նազարյանց Հ.,* Նախսապաշարմունք, հ.1 (գործ Բ), Տփխիս, 1878:
217. Նախքան նոր ղարաշրջանը, Հանրապետական, Երևան, 24-04, մարտ-ապրիլ, 1993:
218. *Նահապետյան Կ.*. Մեռնում է հին կենցաղը Ողջարերդում, Անաստված, Երևան, 1929, 4, էջ 17:
219. Նավասարդ, ՀՄԿժ, Երևան, 1984, հոկտ. էջ 14:
220. Նավասարդյան տոնախմրություն, Հայրենիքի ձայն, Երևան, 12 հոկտ., 1984:
221. Նավասարդյան սա տոներում արևավառ, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1988, 12:
222. *Ներսիսյան Հ.,* Տերտերի ողրը (Պարողիա), Անաստված, Երևան, 1929, 6, էջ 12:
223. *Սամվելյան Խ.,* Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ.1, Երևան, 1931:
224. *Սամվելյան Խ.,* Սիմվոլը հայ սովորություններում, ԱՀ, Թիֆլիս, 1912, 1, գիրք 22, էջ 231-245: Նաև՝ 1912, 2, գիրք 23, էջ 231-234:
225. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Աստվածածնի տոնը, Անաստված, Երևան, 1929, 7, էջ 21:
226. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Եկեղեցական տոներ, Երևան, 1931:
227. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Ի՞նչ տոն է Զատիկը, Անաստված, Երևան, 1930, 4, էջ 6-8:
228. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Խաչվերաց, Անաստված, Երևան, 1928, էջ 7-8:
229. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Մատաղ, Անաստված, Երևան, 1928, 5-6, էջ 12:
230. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Մեծ Պաս, Անաստված, Երևան,1929, 1-2, էջ 5-6:

231. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Նոր տարի, Աածկալ, Երևան, 1928, 1 հունվարի:
232. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Վարդավառ, Անաստված, Երևան, 1930, 6-7, էջ 17:
233. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Ուխտագնացություն, Անաստված, Երևան, 1930, 6-7, էջ 16:
234. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Քրիստոսի Օնունդը, Մաճկալ, Երևան, 1 հունվարի, 1925:
235. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Քրիստոսի Օնունդն ու մկրտությունը, Անաստված, Երևան, 1928, 11-12, էջ 2-3:
236. *Սամվելյան Խ (Նիմանդ),* Քրիստոսի համբարձումը, Անաստված, Երևան, 1929, 4-9:
237. *Նշանյան,* Կոմսոմոլի ծնունդը գյուղում, Մաճկալ, Երևան, 15 հունվարի, 1928:
238. Նոր հիմքերի վրա, Ավանգարդ, Երևան, 31 դեկտեմբերի, 1924:
239. *Շարունց,* Խորհրդային մկրտություն, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 14 հոկտեմբերի, 1923:
240. *Շահազիզ Ե.,* Նոր Նախիջևանը և նորնախիջևանցիք, ԱՀ, Թիֆլիս, 1902, գիրք 9, էջ 5-82:
241. *Շահնազարյան Բ.,* Կոմերիտմիության ծննդյան տոնահամբության առթիվ, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 24 հունվարի, 1923:
242. *Շաքրո Հ.,* Կաաի վաշտում, Ավանգարդ, Երևան, 1 հունվարի, 1929:
243. Շիաների հանդիսավոր տոնը, Ժողովուրդ, Երևան, 30 սեպտ., 1920, 164, էջ 2:
244. *Շիշմանյան,* Առաջին կարմիր կնունքն Աշտարակում, Մաճկալ, Երևան, 25 հունիսի, 1925:
245. *Շիրազ Հ.,* Շնորհավոր Նոր տարի, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի, 1949:
246. *Շիրոյան Ռ.,* Հակածննդյան կամպանիայի մի քանի խնդիրներ, Ավանգարդ, Երևան, 6 հունվարի, 1929:
247. Ոսկեփորիկ, Կրոնական գիտելիքների հանրագիտարան, մաս Ա, Երևան, 1992:
248. Ոսկեփորիկ, Կրոնական գիտելիքների հանրագիտարան, մաս Բ, Երևան, 1993:
249. *Չիլինգարյան Վ.,* Վարդանանց տոնը Մաըգարայում, Ժողովուրդ, Երևան, 31, 6 մարտի, 1920:
250. *Պատրիկ Ա.,* Վարդավառի տոնը, Էջմիածին, 1944, հ.4, էջ 7-21:
251. *Պարսամյան Վ.Ա., Հարությունյան Ս.Ռ.*. Հայ ժողովոդի պատմություն (1801-1978), Երևան, 1979:
252. *Պետոյան Վ.,* Սասնա ագգագրություն, Երևան, 1965:
253. *Պետրոսյան Է.,* Նոր տարվա տոնակատարության տրադիցիան Սովետական Հայաստանում, Սովետական Հայաստան, Երևան, 30 դեկտեմբերի, 1965:
254. *Պետրոսյան Հ.,* Կորչի՛ Զատիկը, կեցցե՛ հնգամյակը չորս տարում, Անաստված, Երևան, 1930, 4, էջ 3-5:
255. *Պողոսյան Ե.,* Նոր տարւոյ տոնր հին ու նոր հայոց քով, Վիեննա, 1952:
256. *Պողոսյան Թ.,* Նոր Խարբերդ, Հայրենիքի Ձայն, Երևան, 2 ապրիլի, 1986:
257. Ջանգյուլում, Հայկական խորհրդային ֆոլկլորը, Յերեվան, 1939:
258. Ջանգյուլում, ՀՄԿԺ, Երևան, 1985, օգոստոս, էջ 5:
259. Ջանգյուլում, ՀՄԿԺ, Երևան, 1986, օգոստոս, էջ 5:
260. Ջրօրհնեք, ՀՍՀ, հ. 9, Երևան, 1983, էջ 547:
261. *Ռոնա,* Աստվածածնի տոնին, Անաստված, Երևան, 1929, 7, էջ 15:
262. *Սադոյան Վ.,* Երևանի ագգագրական նյութեր, 1967, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, մաս 18, 123, տետր 24:
263. *Սահյան Հ.,* Շնորհավոր Նոր տարի, Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի,

1947:
264. *Սահրադյան Ս.,* Կարմիր կնունքը Դիլիջանում Անաստված, Երևան, 1929, 5-6, էջ 23:
265. *Մար Յով,* Դուրա-Պարսկական վիճակախաղ, ՍՀ, Թիֆլիս, 1907, գիրք 16, էջ 66-68:
266. Ս. Սարգսի և տգետ տատյիս զոհը, Անաստված, Երևան, 1929, 3, էջ 9:
267. *Սարմեն,* Սովետական Հայաստան, Երևան, 1 հունվարի, 1947:
268. *Սեմյոնով Լ.,* Հայկական տոմարի մի քանի հարցերի մասին, Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, Երևան, 1941, 1, էջ 19-30
269. *Սինանյան Գ.*. Անկախության տոնը Նոր Բայազետում, Ժողովուրդ, Երևան, 92, 10 հունիսի, 1920, էջ 3-4:
270. *Տոլաքյան Ս.,* Վանա րանահյուսությունից, ԱՀ, Թիֆլիս, 1910, գիրք 19, էջ 99-114:
271. *Տուպկուկյան Պ.,* Մուսա լեռ, 1980, Երևան, ՀԱԻ ԱԲԱ, 7-102, տետր 1, 3, 4:
272. Վանի հերոսական պաշտպանությունը (րուկլետ), Երևան, 1989:
273. *Վասիլյան Վ.,* Յերիտկոմական ծնունդը կամ թե ինչո՞ւ մենք էլ չունենք կրոնական հանդեսներ, Խորհրդային Հայաստան, Երևան, 5 հունվարի, 1923:
274. Վարդանանց տոնի կատարումը, Ժողովուրդ, Երևան, 24, 22 փետրվարի, 1920, էջ 3:
275. *Վարդանյան Ռ.Հ.,* Հայոց տոմարական եղանակը, թարգմանական րնագրերի ժամանակը, Երևան, 1993:
276. Վարդավառ, ՀԱԲ, Երևան, 1972, թիվ 3, էջ 46:
277. Վարդավառ, ՀՄԿԺ, Երևան, 1985, հունիս-հուլիս:
278. Վարդավառ, ՀՍՀ, հ.11, Երևան, 1985, էջ 326:
279. Վարսենիկ, Ծննդյան երգ, Ավանգարդ, Երևան, 6 հունվարի, 1929:
280. *Տաղավարյան Ն.,* Հայոց հին կրոնները, Կ. Պոլիս, 1909:
281. Տոների մասին, ՀՍԽՀ դեկրետների և հրամանների ժողովածու, պրակ 1, էջմիածին, 1921, էջ 69-70:
282. Տոն օրերի լրացման մասին, ՀՍԽՀ դեկրետների և հրամանների ժողովածու, պրակ 1-ին, էջմիածին, 1921, էջ 72-73:
283. Տոն՝ գադափարական հզոր լիցքով, Երեկոյան Երևան, Երևան, 20 հունվարի, 1984:
284. Տոնահանդես Սարդարապատում, Հայրենիքի ձայն, Երևան, 6 հունիսի, 1983:
285. Տոնական և հիշարժան օրեր, ՀՍՀ, հ.12, Երևան, 1989, էջ 55-56:
286. Տրոցկին ԿՅԵՄ անելիքների մասին, Ավանգարդ, Երևան, 29 մայիսի, 1924:
287. *Տուլյան Ա.Ա.,* Սարդարապատյան խոյանք և մայիսյան տոնակատարություն, Դրոշակ, 18 հունվարի, 1989, էջ 12:
288. Ուխտագնացություն – ուշագնացություն, Անաստված, Երևան, 1929, 5-6, էջ 17:
289. *Փալանդուզ Մկո,* Տեր Ուտիսի-ուտիսը, Անասաված, Երևան, 4, էջ 24:
290. *Փարվանյան Գ.*. Համերգային մեծ ներկայացում, Կոմունիզմի համար, 10 հոկտեմբերի, 1985:
291. Փետրվարի 18-ը Տեառնընդառաջի օրն է, Հայք, Երևան, 11 վետրվարի, 1995:
292. Փետրվարի 28-ը՝ հիշատանի օր, Ավանգարդ, Երևան, 2 մարսի, 1990:
293. *Փորքշեյան,* Նոր Նախիջևանի րանահյուսությունից, Ավետիսներ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1910, գիրք 20, էջ 102-107:
294. *Փուրսուդյան Ռ.,* Մեր անելիքները, Ավանգարդ, Երևան, 1 հունվարի, 1929:
295. *Քաջբերունի,* Հայկական սովորություններ. Տոներ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1901, գիրք 7-8, էջ 113-204:
296. *Քեշիշյան Օ.,* Կաղանդ Պապային նկարագրին րնորոշումը, Հայաստանի կոչնակ, Նյու Յորք, 1965, հունվար, թիվ 1:
297. Քրիստոնեական, Երևան, 1994:

298. Քրիստոսի Օննդյան ասպարեզը, Ավանգարդ, Երևան, 1 հունվարի, 1929, էջ 3:
299. Քրիստոսի Օննդյան տոնի առթիվ, Անաստված, Երևան, 1932, 1-2:
300. Քրիստոսի Ծնունդը և մկրտությունը, Անաստված, Երևան, 1928, 1, էջ 5-7:
301. Քրիստոսի Հարությունը, Անաստված, 1931, 3, էջ 4-6:
302. *Օդաբաշյան Ա.Ա.,* Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, ՀԱԲ, Երևան, 1978, 9, էջ 7-70:
303. *Օդաբաշյան Ա.Ա.,* Ամանորը, ՀՍՀ, հ.1, Երևան, 1974, էջ 273:
304. *Օդաբաշյան Ա.Ա.,* Օադկագարդ, ՀՍՀ, հ.5, Երևան, 1979, էջ 109-110:
305. *Օդաբաշյան Ա.Ա.,* Հայոց Նավասարդը, Գիտություն և տեխնիկա, Երևան, 1969, 1, էջ 4-8:
306. *Օդաբաշյան Ա.Ա.,* Հայոց ժողովրդական հավատալիքները (դոկտորական հայցման ատենախոսության սեղմագիր), Երևան, 1995:
307. Օսմանյան Թուրքիայում հայերի ցեղասպանության 75-ամյակի նախապատրաստության և անցկացման միջոցառումների մասին, Երեկոյան Երևան, Երևան, 9 հունվարի, 1990:
308. Օրենք Հայաստանի Հանրապետության մեջ սահմանված տոների մասին. Հաստատված է Հայաստանի խորհրդի 1919 թ. հունվարի 17-ի նիստում, Կառավարության լրաբեր, Երևան, 12, 12 մարտի, 1919, էջ 1-2:
309. *Օրմանյան Մ.,* Օիսական րառարան, Անթիլիաս, 1957:
310. *Օրմանյան Մ.,* Օիսական րառարան, Երևան, 1992:
311. *Օրմանյան Մ.,* Հայոց եկեղեցին, Կոստանդնուպոլիս, 1911:
312. *Абрамян Л.А.,* К вопросу о реконструкции первобытного праздника, – ԲԵՀ, Երևան, 1977, 3/33, էջ 97-106.
313. *Абрамян Л.А.,* Первобытный праздник и мифология, Ереван,1983.
314. *Агаширинова С.С., Сергеева Г.А.,* К вопросу о формировании новых праздников и обрядов у народов Дагестана. – СЭ, М.,1966, № 4, с.117-126.
315. *Акопян М.В.,* Сельская община в Восточной Армении во второй половине 19-го – начале20 вв., Ереван,1988.
316. *Анфертьев А.И.,* Типологический анализ религиозно-магического обряда (на примере календарных обрядов). – В кн.: Взаимосвязи социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре, М., 1983, с. 58 –71
317. *Аптекман Д.М.,* Причины живучести религиозного обряда крещения в современных условиях (по материалам конкретного социологического исследования). – Вопросы философии, М., 1965, № 3, с. 83-89.
318. *Арутюнян Ю.В.,* Социально- культурные аспекты развития и сближения наций в СССР (программа, методика и перспективы исследования). – СЭ, 1972, № 3, с. 3-19.
319. *Батурин И.,* К вопросу об идеологической эффективности в новой советской обрядности. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 85-70.
320. *Бахтин М.М.,* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965.
321. *Бенифанд А.В.,* Праздник. Сущность, история, современность, Красноярск, 1986.
322. *Браим И.Н.,* Из опыта разработки и распространения новой обрядности в Белорусской ССР.– В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М.,

1981, с. 71-82.
323. *Бромлей Ю.В.,* Новая обрядность – важный компонент советского образа жизни. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 5-28.
324. *Бромлей Ю.В.,* Этносоциальные процессы в мире социализма. – В кн.: Очерки теории этноса, М., 1983, с. 361-367.
325. *Брудный В.Н.,* Обряды вчера и сегодня, М., 1968.
326. *Буддина О.Р., Шмелева М.Н.,* Общесоветские праздники в современном быту русского городского населения. – СЭ, М., 1979, № 6, с. 3-17.
327. *Гагарин Ю.В.,* Изживание религиозных традиций и формирование новых праздничных обычаев в Коми АССР. – СЭ, М., 1965, № 4, с. 148-159.
328. *Глагольев В.С.,* Эмоционально-психологические основы советской обрядности, М., 1978.
329. *Герцен А.И.,* Собр. соч., т. VI, М., 1955.
330. *Голубинский Е.,* История русской церкви, т. I, ч. I, М., 1904-1906.
331. *Горбачева В.В.,* Современное состояние праздничной и семейно-бытовой обрядности у коряков. – В кн.: Отражение этнических процессов в памятниках бытовой культуры, Ленинград, 1984, с. 114-121.
332. *Джарылгасинова Р.Ш.,* Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: Традиции и инновации. – Этнографическое обозрение, М., 1996, № 2, с. 161-166.
333. *Долженко И.В.,* Русские крестьяне Армении (конфессиональный фактор и культурные контакты). – Етнографічня спадшина і національніе віроженія, Київ, 1992, с. 43-45.
334. Закон о праздничных днях. Утвержден Советом Армении 1-го января 1919 г. – ՀՊՊԿՄ, p. 6, գ. 14, g. 1, ֆ. 207:
335. Использование этнографических материалов музеев в патриотическом и интернациональном воспитании трудящихся, А., 1985.
336. *Капанцян Г.,* Хеттские боги у армян. – Գիտական աշխատություններ (ԵՊՀ), հ.14, Երևան, 1940:
337. *Карапетян Э.Т.,* Армянская семейная община, Ереван, 1958.
338. *Карапетян Э.Т.,* Родственная группа "Азг" у армян, Ереван, 1966.
339. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, М., 1983.
340. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1989.
341. *Климов Е.М.,* Социалистические трудовые праздники и обряды, Пермь. 1976.
342. *Колева Т.А.* Зимний цикл обычаев южных славян (к вопросу о структурно-типологическом анализе обрядности). – СЭ, М., 1971, № 3, с. 40-50.
343. *Король А.А.,* Формирование этнического самосознания британских школьников украинского происхождения. – Етнографічня спадшіна і національніе віроженія. Київ. 1992, с. 57-59.
344. Комплектование, научное описание и экспозиционно-выставочная пропаганда этнографических материалов современного периода, А., 1979.
345. *Короткова З.,* Богородичные праздники, М., 1968.
346. *Крывелев И.А.,* Современные обряды и роль этнической науки в их изучении, формировании и внедрении. – СЭ, М., 1977, № 5, с. 36-45.
347. *Круглов Ю.Г.,* Календарные обряды и обрядовая поэзия в Калужской области, –

СЭ, М., 1977, № 4, с. 96-104.
348. *Крянев Ю.В., Попов П.С.,* Эмоциональное воздействие религиозной обрядности и его преодоление. – Вопросы философии, М., 1963, № 9, с. 70-77.
349. Культура жизнеобеспечения и этнос, Ереван, 1983.
350. *Лобачева Н.П.,* Общественное и национальное специфическое в новой обрядности. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 39-56.
351. *Лопаткин Р.А., Фурсин И.И.,* Социалистическая обрядность и ее роль в атеистическом воспитании населения, М., 1979.
352. *Маджидов Р.В.,* Пути преодоления религиозной обрядности. – Вопросы философии, М., 1964, № 12, с. 110-115.
353. *Мазаев А.И.,* Праздник как социально-художественное явление, М., 1978.
354. Население Еревана (этносоциологическое исследование), Ереван, 1986.
355. *Новикова Г.И.,* Традиционные народные праздники в системе советской обрядности. – В кн.: Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре, М., 1983, с. 181-192.
356. Новые праздники и обряды в жизнь. Выпуск I. М., 1978.
357. *Носова Г.А.,* Картографирование русской масленичной обрядности на материалах XIX - начала XX века. – СЭ, М., 1969, № 5, с. 45-56.
358. *Окулов,* Вопросы научного атеизма, вып. 8, М., 1969.
359. *Осипов А.А.,* Разум против мистики. – Известия, М., 20 декабря, 1959, с. 6.
360. *Полищук Н.С.,* У истоков советских праздников. – СЭ, М., 1977, № 6, с. 3-15.
361. *Пропп В.Я.,* Русские аграрные праздники, Л., 1963.
362. Развитие современных культурно-бытовых черт. В кн.: Население Еревана (этносоциологические исследования), Ереван, 1986, с. 60-79.
363. *Сабурова Л.М.,* Новое и традиционное в праздниках и обрядах народов СССР. – Современные этнические процессы в СССР, М., 1977, с. 385-406.
364. *Сабурова Л.М.,* Отражение этнических процессов в развитии обрядности. – Этнические аспекты изучения современности, Л., 1980.
365. *Сабурова Л.М.,* Литература о новых обрядах и праздниках за 1963-1966 гг. (основные вопросы и тенденции изучения). – СЭ, М., 1967, № 5, с. 173-181.
366. Свободное время в зеркале социологии. – Население Еревана (этносоциологическое исследование), Ереван, 1986, с. 225-247.
367. *Семенов Ю.В.,* Возникновение человеческого общества, Красноярск, 1962.
368. *Смоляк А.В., Соколова З.П.,* Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 91-107.
369. *Соколова В.К.,* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, М., 1979.
370. *Суханов И.В.,* Обычаи, традиции и преемственность поколений, М., 1976.
371. Традиционные праздники, карнавалы и фестивали. - Юнеско, № 2, 1984.
372. *Тульцева Л.А.,* Календарные религиозные праздники в быту современного крестьянства (по материалам Рязанской области). – СЭ, М., 1970, № 6, с. 111-118.
373. *Тульцева Л.А.,* Основные закономерности в развитии современных форм русской ритуальной культуры. – Етнографічня спадшіна і національніе віроженія.

Київ, 1992, с. 183-184.
374. *Тульцева Л.А.,* Современные праздники и обряды народов СССР, М., 1985.
375. *Тульцева Л.А.,* Трудовые обряды и праздники, Поиски, формы и практика проведения (из опыта Рязанской области). – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 82-91.
376. Уарту, Ереван, 1992, № 17.
377. *Урсул Д.Т., Зеленчук В.С.,* Единство национального и интернационального в новой советской обрядности. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 28-39.
378. *Фурсин И.И.,* Заметки о природе обрядовой символики. – В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР, М., 1981, с. 56-65.
379. *Чичеров В.И.,* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX вв., М., 1957.
380. *Чичеров В.И.,* Русские колядки и их типы. – СЭ, М., 1948, с. 108-129.
381. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования, М., 1984.

ԼԵՎՈՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱԴՐԱՄԻՋՈՑՆԵՐԻ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՂԵՐՄՆԵՐԸ

Խմբագիր՝ Դ. Վարդումյան

Մի՛այն լիցի, թե ի մերոց պատահի ազգաց

տիրելոց ծովու (Գող, ԳԴ, Ա խմբ., գլ. ՄԺԴ)

Հայոց ժողովողական տնտեսության համակարգում նյութական արտադրության առաջնային ճյուղերից մեկը եղել և մնում է փոխադրամիջոցների կամ տրանսպորտային արդյունաբերությունը, որի արտադրանքը բեռներ և մարդիկ տեղափոխելն է: Հայկական լեռնաշխարհը, լինելով Առաջավոր Ասիայի քաղաքակրթության կենտրոններից, տակավին վաղնջական ժամանակներից (մ.թ.ա. V-IV հազ.) դարձավ նաև տվյալ դարաշրջանում հնարավոր ու առաջնակարգ և ընդհուպ մինչև մ. թ. XX կեսերը ժողովոդական տնտեսության մեջ իրենց կենսունակությունը պահպանած կամ գոյատևած ներքին ու արտաքին հաղորդակցության երթուղիներին ցամաքային՝ լծկան ու գրաստային, ինչպես նաև՝ ջրային փոխադրամիջոցների ու դրանց ծառայությունների (*կամուրջների, իջևանատների, նավամատույց - նավահանգիստների և այլնի*) ստեղծման, օգտագործման և զարգացման բնօրրաններից մեկը:

Սևասնա լճի ավազանում հնագիտական գտածոների շնորհիվ աներկբայորեն հաստատվում է, որ տակավին ուշ բրոնզի ղարաշրջանում (մ.թ.ա. XIV-XIIIդդ.) այստեղ լայնորեն տարածված են եղել բարդ կառուցվածքի անիվավոր փոխադրամիջոցների զանազան տեսակներ (*զանգվածեղ ու ծաղավոր անիվներով, երկանիվ և քառանիվ սայլեր, ծածկավոր քառանիվ շքասայլեր, ռազմակառք*) (տիս. I-1, աղ.II-3, տե՛ս Պաակերացանկը),[1] իսկ Այուհիքի և Գեղարքունյաց ժայռապատկերները (տիս. II-1) դրանց ակունքները հասցնում են մ.թ.ա. V-IV հազարամյակներ[2]:

Միջագետքում և Հայկական լեռնաշխարհում հայտնաբերված շումերական, հեթիթական, խուռիտական և ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների հնագիտական ու հնէալեգվիսբանական ուսումնասիրությունները հաստատում են, որ *ուշբրոնզեդարյան* ժամանակներից այստեղ *սայլ* կամ *անիվ* նշանակող եգբերր (տերմիններ) կամ բառերի քանակր հասնում է շուրջ տասի: Հատկապես ղաշտային ագգագրական նյութերի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նկատելու այն ակնառու փաստր, որ հնագույն այդ բառերից մի քանիսր, հայերենին հատուկ չնչին հնչյունափոխությամբ, առկա են խոսակցական կամ բարբառային ձևերում և որ դրանք վերաբերում են ընդհուպ մինչև XX դ. սկգբները Հայկական լեռնաշխարհում հարատևած սայլերի զանագան տեսակներին կամ դրանց անվսնումներին: Այսպես, հնագույն Շումերում վերոհիշյալ կամ նման սայլերր կոչվել են MAR-GID-DA, MAR=*սայլ, բեռնատար սայլ*. Մանայում և Ուրարտուում՝ MARI կամ MARI-ANNA անվանումները խուռիտերեն կամ ուրարտերեն նշանակել են *սայլ* կամ *սայլատեր, կաղքատեր* կամ *կառապան,* որոնք համաբվիլ են նաև ազնվական, պալատական կամ արքունական արտոնյալ ծառայողներ: Հատկանշական է, որ այս անվսնումների մեջ *սայլ*

[1] *Ե. Լալայան,* Դամրանների պեղումները Խորհրդային Հայաստանում, Ե., 1931, էջ 100-101, 194-200: *Խ. Սամուելյան,* Հին Հայաստանի կուլտուրան, հտ. II, Ե.,1941, էջ 76, 147, 304: *А.Мнацаканян,* Древние повозки из курганов бронзового века на побережье оз. Севан, Советская археология, 1960, N 2.

[2] *Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆյան,* Այուհիքի ժայռապատկերները, Ե., 1970, էջ 31-35: *Հ. Մարտիրոսյան,Հ. Խրպայելյան,* Գեղամա լեռների ժայռապատկերները,Ե., 1971, էջ 13-14, 25-26:

կամ *շքակառք* իմաստը MAR բառն է կոում:[3]

Ըստ ազգագրական դաշտային հարուստ նյութերի, դեռևս XIX-XXդդ. շեմերին Պատմական Հայաստանի ազգագրական զրեթե բոլոր շրջանների գեղջկական կենցաղում ավանդաբար գոյատևել է զանգվածեղ անիվներով երկանիվ սայլը (տխ. II-4,5), որը անիվր և թափքի կառուցվածքային հիմնական սկզբունքներով նման էր Սևանա լճի ավազանում (Գետաշեն, Լճաշեն) պեղված ուշբրոնզեղարյան երկանիվ սայլերին (բացառյալ վերջինների շքազարդումները), և որը ժողովրդական հորջորջմամբ կոչվում էր ՄԱՐԱՆ, ԱԱՌԱՆԻ սայլ (սել):

Ուշագրավ է, որ *մառան* (*մարան*) էր կոչվում նաև նույն այդ սայլի զանգվածեղ եռակտոր անիվը յուրաքանչյուր առանձին կտորը, *մառնել* (*մարնել*) նշանակում էր ծակել, ագուցել, կապել, միացնել և, որ *մառանչի* (*ակը կապող*) էր կոչվում զանգվածեղ անիվ սարող-կապող պատրաստող վարպետը:

Հնագիտական, հնէալեզվաբանական և ազգագրական զուգահեռ նյութերի համադրումը թույլ է տալիս հանգելու հիմնական, բայց և տակավրն նախնական այն եզրակացությանը, որ Հայկական լեռնաշխարհում առնվազն ուշբրոնզեղարյան ժամանակաշրջանից շրջանառության մեջ եղած ՄԱՐ, ԱԱՐ-ԳԻԴ-ԴԱ, ԱԱՐԻ-ԱՆՆԱ սայլանվանումները ժողովրդական հորջորջումներում ենթարկվելովհնչյունական համապատասխան փոփոխությունների, տեղաբնիկ հայ ժողովրդի մեջ պահպանվել և նրա միջոցով հազարամյակների խորքից մեզ են հասել ՄԱՐԱՆ կամ ՄԱՌԱՆ սել կամ սայլ ձևով:

Հնագույն Միջագետքում *gig* կամ *gigir* բառերն ունեցել են *սայլ* կամ *անիվ* նշանակությունը: Հարևան Պատմական Հայաստանում Վասպուրականի, Մուշ-Տարոնի և Բարձր Հայքի ժողովրդական խոսվածքում տակավին 20-րդ դ. սկզբներին պահպանվում էին *գիգուլ* կամ *գագուլ* սել (սայլ) և սայլանիվի *գլան*, *գունդ* անվանումները, որոնք նույնպես վաղնջական ժամանակների մշակութային աղերսների հեռավոր արձագանք կարելի է համարել:

Ընդհուպ մինչև XX դ. շեմերը հայոց փոխադրամիջոցների համակարգում առաջնային տեղ է զրավել զանգվածեղ (միակտուր) անիվներով երկանիվ մառան սայլը, որն օգտագործվել է հատկապես գեղջկական տնտեսության ամենատարբեր ոլորտներում, ինչպես նաև պետական, հասարակական կամ անհատական շինարարության ու ռազմական պարտավորությունների կատարման գործընթացում (տխ. I, II-4, 5):

Մառան սայլը[4] ու նրա զանգվածեղ անիվները կառուցել, կապել, հյուսել են բացառապես փայտից, թափքը սուրանկյուն եռանկյունաձև, որն ունեցել է շուրջ 5,5-6,5 մ երկարություն, իսկ ետնամասը շուրջ 2 մ լայնք և, իրոք, րոլոր բաղկացուցիչ մասերն իրար են ագուցվել (կապվել, մարանվել) ղրանց մեջ բացված անցքերի, ագուցվելիք ծայրամասերի և բացառապես փայտե մեծ ու փոքր գամերի *սեպերի* կամ *մախառոների* միջոցով գրեթե հար և նման ուշբրոնզեդարյան պեղածո սայլերի սարման եղանակին (տեխնոլոգիային):

Մառան սայլի անիվները (*ակ, գլան, գունդ, մառան* -1մ տրամազիծ) կապել- սարել են երկու, երեք և ավելի կտորից: Ամենագործածականն ու տարածվածը եռկտորն է եղել, որոնցից մեջտեղինը (որձա) կենտրոնում ունեցել է *քառանկյուն սռնակալ* անցք (15x15սմ), իսկ կողերից ամրացվել-*մառանվել* են հավելյալ

[3] *И. Дьяконов*, Предыстория армянского народа, Е., Древняя Анатолия (сб.статей. Редколегия: *Б.Б. Пиотровский, В. Иванов, Р. Ардзинба)*, М., 1985, с. 169,183, *М. Хачикян*, Хурритский и урартский языки, Е., 1985, с. 65, 141, 159; Ե. Մոմջյան, Ճաղավոր անիվների պատմությունից, Գիտություն և տեխնիկա, 1972, 6, էջ 26-28: *Լ. Պետրոսյան*, MAR-gid-da, Mar-Մառան սայլ: Պատմա-ստուգաբանական փորձ: Հանրապետական Գիտ. նստաշրջան, զեկուցումներ թեզիսներ,Ե., 1984:

[4] *Լ.Պետրոսյան*, Էջեր Հայաստանի փոխադրամիջոցների գարգացման պատմությունից, ՊԲՀ, Ե., 1966, թ. 3: *Նույնի* Հայաստանի անիվավոր փոխադրամիջոցների ագգագրական և հնագիտական զուգահեռները: Հանրապետական գիտ. նստաշրջան, զեկուցումների թեզիսներ, Ե., 1976: *Նույնի* Հայոց ավանդական մառան սայլ: Շիրակի սյատմամշակութային ժառանգությունը: Զեկուցումների թեզիսներ, Գյումրի, 1994: *А. Мнацаканян*, անդ., стр. 143: Л. Петросян, Армянские народные сухопутные средства передвижения. Кавказский этнографический сборник. М.,1972, вып. Vc.98-118.

Այստեղից էլ *հյուսն* փայտագործ արհեստավոր եգրր. հյուսնը հնուց ի վեր փայտամասերը միմյանց ամրակապել, ագուցել-հյուսել է չօգտագործելով մետաղյա և ոչ մի գամ:

հատվածները (*ափսիգ, հեց*). Ներսի՝ միմյանց հպվող կողերից սրանք իրար միացրել են նախօրոք թրծած փայտե երկուական գլանաձև կամ քառանկյուն սեպերով (*մախաո, չիվ*), որոնք ագուցվել են բաղկացուցիչ այդմասերից յուրաքանչյուրի հպման տեղում նախապես բացված երկուական բների մեջ (տխ.I, նկ. 3):

Սայլի ընթացքը տեղաշարժումն իրագործվել է *սռնանիվի միջոցով*, որին լծել են 1-2 և ավելի զույգ լծկան անասուն (եզ կամ գոմեշ): Սայլի առեղների և բարձերի տակից ուղղահայաց դուրս եկող սռնակալ *սեպերի* (*ակռա, ատամ*) արանքում ստեղծված բներում (տխ. I, նկ. 3, Զ-3) հանգչող սռնանիվի կլոր հատվածներն ազատորեն պտտվել ևն իրենց առանցքի շուրջ, սռնու հետ միաժամանակ պտտելով նաև դրա քառանկյուն ծայրահատվածներին (սռնըպտուկ) խուլ կերպով ագուցված զանգվածեղ անիվները:

Առհասարակ, մշակութային երևույթների և, հատկապես, նյութական մշակույթի ազգաբանական ուսումնասիրությունը պահանջում է պատմական տարբեր դարաշրջանների համեմատական նյութի լայն ընդգրկում, որը հնարավորություն է ընձեռում բացահայտելու դրանց ծագումը, սկզբնական ձևերն ու գոծադրման եղանակները, զարգացման և կատարելագործման ուղիներն ու յուրահատկությունները, ինչպես նաև դրանց խոչընդոտող տրամաբանական բնականոն զարգացումը կանխող երևույթները: Այս առումով՝ բացառություն չեն կազմում նաև փոխադրության ավանդական միջոցները, որոնց ուսումնասիրությունը ենթադրում է՝ ինչպես ազգագրորեն վավերացված տիպերի հետազոտում պատմա-հնագիտական տվյալներով, այնպես էլ ազգագրական զուգահեռների հիման վրա հնագիտական օրինակների ճիշտ վերականգնում:

Ելնելով հնագիտական պեղումների շնորհիվ Սևանա լճի ավազանում հայտնաբերված շուրջ 12 պեղածո սայլերի վերականգնված *տարբեր կառուցվածքներից* (վերականգնող ճարտարապետներ՝ Բ. Աբգումանյան, Գ. Քոչարյան) (տխ. I-1, II-3) և հենվելով հնագետների այն կարծիքին, որ նախքան դամիաբանություններում հուղարկավորվելը դրանք *գործնականում օգտագործվել* են (իհարկե՝ ոչ տնտեսության մեջ)[5], կարելի է պնդել, որ դրանք հատուկ *ծիսական սգակառքեր* չեն եղել: Փոխադրության այդ բարդ կառույցները նախքան դրանց բարձրաստիճան տերերի մահանալը հենց այդ նույն իշխանավորների սեփականությունն են եղել, նրանց շքեղ ապրելակերպի և բարձր դիրքի արտահայտությունը: Վեհաշուք ու բարդ կառուցվածք ունեցող՝ հնագետների կողմից *արքայական, արքունի* կամ *իշխանական* կոչված թանկարժեք այդ սայլ-«մեքենաները» այն ժամակների տեխնիկայի վերջին խոսքն են[6] հանդիսավոր արարողությունների առիթներով օգտագործվող *շքակառքեր*: Վաղնջական այդ ժամանակներում նույնպես սայլագործ վարպետները նշված սայլերը պետք է որ սարքեին պտուտակային շարժման այն *նույն սկզբունքով*, ինչ որ առտնին կենցաղում կամ տնտեսության մեջ օգտագործվող սայլերը: Ուստիև, այդ սայլերը պետք է որ տեխնիկապես համապատասխաներին իրականում գործադրելու պահանջներին:

Սակայն այդ պեղածոների՝ առաջին հայացքից վաղպետորեն վերականգնված և հնագետների (Հ. Մնացականյան, Ստ. Եսայան և այլոց) կողմից մեկնաբանված օրինակների կառուցվածքի մանրակրկիտ քննությունը հարուցում է նաև որոշակի առարկություններ:

Գերիշխում է հավանական այն վարկածը, թե սայլանիվի գյուտին, դրանց մտահղացմանը նախորդել կամ նպաստել է բեռներ փոխադրելիս ծանրաքաշ առարկաների տակ ծառաբնի *գլորանները* կամ *գլաններ* դնելու և բեռները հրելու կամ քաշելու զադափարը: Այս առումով ուշագրավ և բնորոշ է, որ հայոց մեջ պահպանվել է սայլանիվի նաև *գլան* կամ *գունդ* անվանումները: Ինչպես հնագիտական

---

[5] *Գ. Կամմա*, Древний Восток в свете новых раск., М. 1956, с.230-232. *Ա. Մռավեանյան*, անդ, стр.147. *Ս. Եսայան*, Об одной неправильной реконструкции. Труды гос. ист. музея Арм., т. 5, Е.1959, стр.95-103. *Նույնի* Оружие и военное дело Древней Армении (I-III тыс. до н. э.) Е.., 1966 стр. 130-139.

[6] *Գ. Կամմա*, անդ. էջ 229-230: *Ե.Լալայան*, անդ. էջ 194-200: *Խ. Սամուելյան* , անդ.. էջ 76: *Լ. Պետրոսյան*, Հայ ժողովրդական փոխադրամիջոցներն ըստ մատենագրության, ԼՀԳ, Ե., р. 9:

նյութերից (Շումեր՝ ՈՒՐ, ՔԻՇ ևն), այնպես էլ Այսրկովկասի ազգագրական իրականությունից հայտնի է նաև մեկ ծառաբնից միակտոր սռնանիվ պատրաստելու եղանակը: Սկզբում միայն ետնամասից, հետագայում՝ նաև առջևից թափքառեղներին (աղ. I, նկ. 3, Ա-3) ուղղահայաց ագուցված երկուական սեպերի (տխ. I-3, IJ-8, Զ-2) արանքներում (*բներում*) ազատորեն պտտվելու շնորհիվ միակտոր սռնանիվը ծառայելէ որպես պտուտակային շարժման եղանակով բեռներ փոխադրելու հարմար միջոց *սայլի նախատիպ*: Հետագայում, աշխատանքային գործիքների կատարելագործմանն ու մաղդու հմտությունների զարգացմանը զուգընթաց, առեղները կամ թափքը գետնից հնարավորին չափ բարձր պահելու նպատակով, հղանում է *առանձին սռնի* և արդեն մեծ տրամագծի *անիվներն առանձին-առանձին* սարքելու և միմյանց խուլ կերպով ագուցելու գաղափարը:[7] Երկարատև զարգացում ու կատարելագործում ապրելով, արդեն բրոնզեդարյան ժամանակաշրջանում ստեղծված է փոխադրության անիվավոր սարվածքի մի տեսակ, որին մինչ այժմ վավերացված և առավել մոտիկ նախնական բնօրինակից մեկը կարելի է համարել Սևանա լճի ավազանում (Աղստմյան, այժմ Գետաշեն գյուղի մոտակայքում) 1908 թ. Երվանդ Լալայանի պեղած «*իշխանական սայլը*»:

Հենվելով ազգագրական դաշտային նյութերի վրա (տխ. I,նկ. 3-է,II նկ. 4) և դրանց օգնությամբ բացելով Ե. Լալայանի կողմից վերականգնված պեղածո օրինակի նկարագրության փակագծերը, պարզվում է հետևյալը. երկանիվ այդ սայլի առեղնեբից (տխ. I, նկ. 3, Ա-3) յուրաքանչյուրի գրեթե մեջտեղում, իրարից քիչ հեռու (15-20 սմ), առեղներին ուղղահայաց ագուցված է եղել երկուական փայտասեպ (տխ. I, նկ. 3, Ա8): Սրանք, դուրս գալով առեղների ու դրանց տակոց ամրացված *բարձերի* (տխ. I, նկ. 3-Ա7, Զ[1], է[1]) ներքևից, ստեղծում էին յուրատեսակ հնարամիտ *բներ* (աղ. I, նկ. 3, Զ3, է3), որոնց միջև հագնում ու պտտվում էին *սռնու կլոր հատվածները* (տխ. I, նկ. 3, Բ2,է3): Այս բներում սռնին ագատորեն պտտվում էի իր առանցքի շուրջ, հետը պտտելով նաև իր *քառանկյուն* ծայրահատվածներին (սռպլտուկ, տխ. I, կ. 3, Բ1) խուլ կերպով ագուցված զանգվածեղ անիվները՝ «...այնուկես որ, - գրում է Ե. Լալայանը, - ոչ թե անիվն էր պտտվում, այլ առանցքը (սռնին), ինչպես այժմյան (XIX-XX դդ. սկզբներին) հայկական (*երկանիվ*) սայլերը[8]»: Սռնկալ բների պարզ և միաժամանակ հնարամիտ սարվածք, մեր համոզմամբ սկզբունքային, բայց և կնճռոտ մի շարք հարցերի լուծման հարազատ ու տեղական և միանգամայն ընդունելի բանալի, որի ակնհայտ գոյությունը *կարելի էր չամտեսել* նաև Լճաշենում պեղված հատկապես երկանիվ սայլերը վերականգնելիս, և դա էլ այն դեպքերում, երբ ձեռքի տակ ունենք ականատես հմուտ ազգագրագետներ Ե. Լալայանի և Խ. Սամուելյանի կողմից Աղյաման-Ն. Գետաշենի պեղածո սայլի բնօրինակի համառոտ, բայց և հավաստի նկարագիրն ու եզրակացությունը:

Ըստ Լճաշենի պեղածո սայլերի վերականգնված օրինակների դրանց ընթացքը պտուտակային շարժումն, իրր, իրականացվել է միանգամայն այլ սկզբունքով. այն է՝ սայլի թափքի տակոց *խուլ կերպով ամրացված քառանկյուն սռնու կլոր* (!) ծայրերին հագցրած և իրենց առանցքի շուրջ ազատորեն պտտվող եռակտոր, կենտրոնում *կլոր* անցքավոր զանգվածեղ անիվների միջոցով: Սակայն, ելնելով առանց մետաղյա անվաղողի, եռակտոր (կամ բազմակտոր) ծանրաքաշ զանգվածեղ անիվի կառուցվածքից ու հաշվի առնելով նաև հնագույն այդ ժամանակներում Հայկական լեռնաշխարհում հաղորդակցության երթուդիների հնարավոր իրավոճակը, հարկ է նշել, որ շատ թե քիչ տևական պտուտակային շարժումն այդ կառուցվածքի սայլով *գործնականում միանգամայն անհնար էր*, որովհետև չէին ղիմանա ոչ սռնու *միապաղաղ հաստություն*

[7] *Մ. Գեգեշիձե*, Грузинский народный транспорт, Тбилиси, 1956, (на груз. яз.), с. 171

[8] *Ե. Լալայան*, անդ., էջ 195-196: *Խ. Սամուելյան*, անդ., էջ 76, 147, 304:

ունեցող անվակիր կլոր ու *բարակ* ծայրահատվածները (սռնապտուկ՝ 50սմ երկար և 10 սմ տրամագծով) և ո՛չ էլ ավելի քան 30-40 կգ քաշ ունեցող բագմակտոր ու անղող անիվները. դրանք, անտարակույս, չդիմանալով ընդհանուր ծանրությանն ու տատանումներին, կջարդվեին կամ կփլվեին: Ազգագրական դաշտային նյութերն, առանց բացառության, հաստատում են, որ ինչպես մառան սայլի սռնանիվը (տիպ. I, նկ. 3, Բ1), այնպես էլ կատարելագործված *մյուս բոլոր* տեսակի սովորական, թեթևաքաշ ճաղանիվ սայլերի փայտե կամ նույնիսկ երկաթե *սռնիների անվակիր ծայրերը ղեպի ներս օձաձև աստիճանարար հաստանում են, որպիսի կառուցվածքը միայն կարող է ապահովել այդ հատվածների ամրությունն ու դիմացկունությունը*: Դեռ ավելին, նույնիսկ XX դ. 50-60-ական թթ. էլ. Հայաստանի Հանրապետությունում լայնորեն տարածված թեթև ճաղանիվ երկանիվ ու քառանիվ *սայլերի փայտե սռնիների անվակիր կլոր հատվածները* (սռնապտուկները) մաշվելուց կամ ջարդվելուց ապահովելու նպատակով ղրանց տակից շփաշերտերի մակերեսին հավասար ագուցում էին երկաթե ներդիրներ (*լակոտ, չուկի*), որոնք պարբերաբար փոխվում-նորացվում էին:

Հաշվի առնելով այս հանգամանքները, համոզված կարելի է ասել,որ մառան սայլի սռնանիվի մոտավոր նման սկզբունքի կառուցվածք պետք է ունեցած լինեն նաև *պեղածո* - երկանիվ, հավանաբար նաև քառանիվ սայլերի կամ շքակառքերի այդ կարևորագույն մանրամասները:

Մյուս կողմից, առանց անվաղողի ու կողամիակների (տիպ. II, նկ.5) զանգվածեղ ու բազմակտոր անիվը սռնու կլոր ծայրերին *իր առանցքի շուրջ* ազատ պտտվելով, աջ և ձախ ազատ թեքվելով ու տատանվելով, իրարահան կլիներ ու կփլվեր: Ողջ առաջավորասիական տարածաշրջանում հնագիտական պեղումներով ղեռևս չի հայտնաբերվել կամ վավերացվել սայլանիվ պարուրող կամ առավել ուշ դարաշրջանների մետաղյա անվաղողի և ո՛չ մի հետք: Միևչդեռ, ինչպես ղիտելի է մերձավորարևելյան կամ հնագույն այլ պատմաքաղաքակրթություններում՝ բրոնզեդարյան ժամանակաշրջանում, ըստ երևույթին հայտնի են եղել կամ պարբերաբար օգտագործվել են բագմակտոր զանգվածեղ կամ ճաղակերտ անիվները փլվելուց կամ ղրանց շփաշերտերը մաշվելուց գոնե հնարավորին չափ պաշտպանող ժամանակավոր, հավանաբար, կաշեփոկ-«անվաղողեր», որոնք անիվո շփաշերտերին ամրացվել են փայտե, պղնձե կամ բրոնզե գամերով[9]: Հնարավոր է, որ օգտագործվել են նաև մետաղյա (պղնձե, բրոնզե ևն) անվադողեր, որոնք, սակայն, նախքան սայլերը դամբարաններում զետեղելը, որպես թանկարժեք բաղադրամասեր, անիվների վոայից հանվել են՝ հետագա օգտագործման նպատակով:

Այնուամենայնիվ, սրանք հարցադրումներ են, որոնք կարոտ են հետագա ակնկալվելիք գտածոների ուսումնասիրության, որը հնարավորություն կընծեռի նաև Հայաստանում հայտնաբերվելիք համապատասխան նյութերի մեկնաբանման:

Արդեն XIX-XXդդ. սկզբների ազգագրական դաշտային նյութերի տվյալներով, մառան սայլի ամենահիմնական և նրա հուսալիությունը երաշխավորող մասի՝ զանգվածեղ անիվների ամրությունը, անջրանցիկությունը, և տաքի ու ցրտի ագդեցությունից այն պահպանելու նպատակով, նույնիսկ անվաղողերով պարուրած ու կողամրակներով (կապ) ամրապնդած անիվները (տիպ. II-նկ. 5)[10] լրացուցիչ շփել-հագեցրել են հին, բայց ղեռևս խոնավություն պարունակող զոմաղբով և ապա թրծել՝ «անց են կացրել կոակով»:

Ամփոփելով առաջին խումբ այս դիտողությունները, կարելի է եզրակացնել, որ ինչպես Հայաստանի հնագիտական գրեթե եզակի, բայց և բազմախոս նյութերը, այնպես էլ այսրկովեասյան ու, հատկապես,Հայկական լեռնաշխարհի ազգագրական հարուստ զուգահեռները թույլ են տալիս պնդելու, որ այստեղ զաղտնիքն, իրոք, պետք է բացատրել երկանիվ մառան սայլի *սռնկալ բների* և իր ա-

[9] *Գ. Կամմա,* անդ. էջ 230, նաև նկ. 84 և աղ. XXIV:
[10] *Գ. Լինչ,* Армения, том II, Тифлис, 1910, с. 465.

ռանցքի շուրջ պտտվող սռնաձիվո՝ *անվկիր քառանկյուն* ծայրահատվածներին խուլ կերպով ագուցված գանգվածեղ անիվներն իր հետ միաժամանակ պտտող սռնու գոյությամբ (տխ. I. նկ. 3, Բ, է), որպիսին, ըստ երևույթին, պետք է փնտրել նաև հնագույն պեղածո քառանիվ սայլերի, շքակառքերի ու գանգվածեղ կամ բազմաճաղ (28!) երկանիվ ռազմակառքերի կառուցվածքներում:

Լճաշենի պեղածո սայլերի գրեթե կեսը անծածկ կամ ծածկավոր *քառանիվ* շքակառ քեր են, որոնցից երկուսի վերականգնված օրինակները ցուցադրված են Հայաստանի պատմության պետական թանգարանում[11] (տխ. I.-նկ. 1): Ուշադիր ու մանրակոկիտ ուսումնասիրությունը, սակայն, կարող է համոզել, որ դրանց վերականգնված մանրամասների մեջ ընդհանուր բնույթ կրող էական անճշտություններ են թույլ տրված, որոնք կառուցվածքային առումով ունեն սկզբունքային կարևոր նշանակություն և վերանայման ու ճշգրտման կարիք են զգում:

Ըստ առաջարկված այդ վարկածի՝ սայլի քառանկյուն թափքի տակից խուլ կերպով ամրացված է ոչ միայն ետևի, *այլև առջևի սռնին*՝ քառանիվ տրանսպորտային մեքենայի մի սարվածք, որն իսպառ բացառում է շրջադարձ կատարելու ամենափոքր իսկ հնարավորություն[12]: Իրականում նման քառանիվ փոխադրամիջոց գոյություն ունենալ՝ կիրառվել չի կարող: Առջևի՝ շրջադարձ կատարելու հնարավորությունից զուրկ, անշարժ սռնու վերակառուցված ոչ ճիշտ կառուցվածքից էլ բխել է սայլերի առեղները (տխ. II-նկ.-3,Բ) թափքին միացնել-հարմարեցնելու սխալ վերականգնումը (տխ. II, նկ. 3Ա): Այստեղ առեղների ետնամասերը և քառանկյուն թափքի առաջնամասը միմյանց ագուցել-միացնելու վերականգնված հնարքներն իրականում *գործարկել անհնար է:* Նման սարվածքի դեպքում, փոքր իսկ շրջադարձի փորձ կատարելիս, ինչպես առեղների հորիզոնական բները, այնպես էլ դրանցում ագուցված բարակ փայտաձողերը չեն դիմանա, հեշտությամբ կջարդվեն:

Տարակիսանքի տեղիք է տալիս նաև թափքի քառանկյուն շրջանակը և դրա տակից ետևի և առջևի սռնիներն ագուցելու անհավանական միջոցը. ծանրաքաշ ու դանդաղընթաց սայլի և ձգուժի ողջ ծանրությունն այստեղ ընկնում է թափքի շրջանակն ու սռնիներն իրար միացնող ուղղահայաց ագուցված բարակ ու կարճ 1սմ տրամագիծ (!) և 7 սմ երկարություն ունեցող փայտե երկուական բարակ ամրակների վրա, որը գործնականում հնարավոր չէ (տխ. II-նկ. 3)[13]: Կարելի է առանց երկմտելու ասել, որ եթե նույն կամ առավել ամրագույն փայտատեսակներից, նման կառուցվածքի ու չափերի և նշված մանրամասներով (բաղադրիչներով) մեր օրերում քառանիվ այդպիսի մի սայլի (տխ. II, նկ. 3Ա, Բ. I. նկ. 1) նմանակ սարքվեր, ապա այն, ամենայն հավանականությամբ՝ կարճատև փորձարկման չէր դիմանա՝ «և ... չշարժէր սայլիկն այն, և ... չխաղայր անիւն այն...»*:

Պեղածո՝ գանգվածեղ անիվներով *երկանիվ սայլերի սռնանիվ կառուցվածք* ունենալու այստեղ առաջ քաշված վարկածն առավել հավանական է թվում: Քառանիվ սայլերի թափքի ու առջևի սռնու և առեղների ու թափքի միացման ու համագործակցման հնարավոր և ընդունելի կառուցվածքի հետագա ճշգրտումը հնարավոր կոառնա ինչպես պեղածո նոր նյութերի, այնպես էլ ազգագրական հավաստի գուգահեռների ապագա համեմատական քննությամբ:

* * *

Ինչքան էլ որ ցամաքային, այնուամենայնիվ, Հայկական լեռնաշխարհի ավանդական տրանսպորտի համալիրում որոշակի դեր են կատարել նաև ջրային երթուղիներն ու փոխադրամիջոցները, որոնց շնորհիվ հաղթահարվել, կարճվել կամ շադկապվել են հաղորդակցության ինչպես միջրնակավայրային ճանապարհները, այնպես էլ համերկիային ու տարանցիկ մայրուղիները: Տարածքի առանձնակի կտրտվածությունը և մեծ ու փոքր լճերի

[11] *Мнацаканян,* անդ. էջ 143, նկ. 1, 8, 9.
[12] Անդ. էջ 143:
[13] Անդ. էջ 143, նաև՝ նկ. 1, 8., 9.
* *Գրիգոր Նարեկացի,* Տաղեր, Ե., 1991, էջ 38:

ու գետերի առկայությունը որոշակի կնիք են դրել նաև տարատեսակ այդ փոխադրամիջոցների ու դրանց օգտագործման եղանակների վոա: Բազմաթիվ լճերից մեծությամբ ու նշանակությամբ առաջնակարգ էին Վանը, Սևանը և Կայպուտանը (Ուրմիան), գետերից՝ Տիգրիսն իր վտակներով, Եփրատն ու Արածանին, Արաքսն ու Ճորոխը ևն: Լճերի կղզիները և լճափնյա կամ գետափնյա քաղաքներն ու գյուղերը դարեր շարունակ հաղորդակցվել են *գետանցներով*՝ լաստերով ու լաստակամուրջներով, փայտակերտ կամ քարակոփ կամուրջներով, տկալաստերով (տոփ) կամ նավակներով ու նավերով:

Ինչպես որ ցամաքային երթուղիների համար հայտնի լեռնանցքները (Ձորա- պահակ, Սողք կամ Սելիմի, Սևանի, Դրունք Կիլիկոո ևն), այնպես էլ գետանցները, որպես ճանապարհներն իրար միացնող որոշակի ու անկապտելի հանգուցակետեր, պետությունների կամ իշխանությունների կողմից պահպանվում, հովանավորվում և քաջ հայտնի էին հեռու կամ մոտիկ երկոներին ու տեղացիներին: Այսպես՝ Արաքսի աջ ափին, Արցախի հարևանությամբ Փայտակարանում գտնվող Վարդանակերտ ավանի մոտակայքի միևնույն գետանցի մասին վկայությունների ենք հանդիպում տարրեր հարյուրամյակների (VII-XII-ղդ.) հայ մատենագիրների մոտ[14]: Արդեն XIXդ. և XXդ. սկզրներին միայն Արաքս գետը կտրում-անցնում էի ավելի քան 15 գետանց...:[15] Կարևոր առևտրատնտեսական ու ռազմական նշանակություն ունեին նաև Հայկական լեռնաշխարհը ձևատող շատ այլ երթուղիներ հանգուցող րագմաթիվ գետանցներ, որոնք գտնվում էին Եփրատ-Արածանի, Տիգրիս, Կուր և այլ գետերի կամ ղրանց վտակների վոա:

Գետանցման կամ նավարկման հարմար միջոց էի սովորական փայտամած *լաստը* կամ *տկալաստը*, որը հայոց մեջ տարրեր ազգագրական շրջաններում կոչվում էր նաև տարրեը անվանումներով *տոփ, ափանդ, տկանավ, տկանավակ, քելեկ, կեմի* (*գամի*), Կիլիկյան Հայաստանում նաև *խալե, դալե, դայեդ* ևն: Տկալաստ-նավ սարքելու համար օգտագործում էին դիմացկուն, ճկուն և համեմատարար թեթևաքաշ կաղնի,մայրի, լաստենի և այլ ծառատեսակներ, որոնցից առավել գերադասելի էի համարվում *լաստենին*, որն «ի ջրոտ տեղիս լինի, և յորմե նախնիքն գ'լաստ առնեին, և այժմուս գ'նավո շինեին, զի դժվարավ կփտի»[16]: Տկալաստը սարում-*կապում* էին հետևյալ կերպ. միմյանց կապած-ագուցած կամ փայտասեպերով գամած-ամրացված րարակ գերաններից կամ տափակ ու քառանկյուն տախտակներից կագմած տախտակամած լաստահատակո տակից մի քանի շարքով կապում-ամրացնում էին ոչիարի, այծի, եգան կամ զոմեշի օդալից, հաճախ՝ նաև կպրամած տիկեր, որոնք լաստը հուսալիորեն պահում էին ջրի մակերեսին: Նման տկալաստերի նկարագրության հանդիպում ենք ինչպես հնագույն ու միջնադարյան, այնպես էլ XIX դ.-XX դ. սկզրների րագմաթիվ հեղինակների մոտ[17]:

Հայկական լեռնաշխարհում գետանցման նպատակով լաստերի կամ տկալաստերի միջոցով կառուցվում էին *շարժական* կամ *ժամանակավոր կամուրջներ*: Այսպես, օրինակ, Տակտիկոսը Կորրուլոնի արշավանքների մասին (Ող.), րագմիցս հիշատակում է հայերի կամ պարթևների ու հռոմեացիների կողմից կառուցված՝ Եփրատ-Արածանին գոտկող

[14] Պատմութիւն Սեբէոսի: Աշխատասիրությամբ *Գ. Վ. Երգարյանի*, Ե., 1979, էջ 126: *Ղևոնդ*, Պատմություն: Աշխատասիրությամբ *Ա. Տեր-Ղևոնդյանի*, Ե., 1982, էջ 32: *Աեփհանոս Ասողիկ*, Տիեզերական պատմություն, ՍՊբ, 1885, էջ 101: *Կիրակոս Գանձակեցի*, Հայոց պատմություն: Աշխատասիրությամբ *Վ. Աոաքելյանի*, Ե., 1982, էջ 58:

[15] *И. Шопен,* Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской Империи, СПБ, 1852, с. 722-725. *Г. Линч.* Армения, т. 1, Тифлис, 1910.

[16] *Ղ. Ալիշան*, Հայ բուսակ կամ հայկական բուսականություն, Վենետիկ, 1895, էջ 211:

[17] *Հերոդոտոս*, Պատմություն իմր գրքից, Ե., 1986,էջ 79-80, 307: *Տակիտոս*, Ե., 1941, էջ 33, 67, 105, 115 ևն: *Աբրահամ Կրետացի*, Պատմություն, Ե., 1973, էջ 78-80: *Մ. Թաղիադեանց*, Ճանապարհորդություն ի Հայս: Կալկաթա, 1847, էջ 140, 155, 250, 164 ևն: *Ա. Տրվըլե, Գ. Փիտոն*, Ուղևորություն ի Փոքր Ասիա, Վիեննա, 1893, էջ 82 ևն: *Ա. Քեչեյան*, Ակն և ակնեցիք, Փարիզ, 1952, էջ 213-214: *Վահե Հայկ*, Խարբերդ ու անոր ոսկեղեն դաշտը, Նյու-Յորք, 1959, էջ 8, 81 ևն: *Layard H. Audsen,* Discoveries in the Ruins ar Nineveh and Babilon with Travels in Armenia and Kurdistan. London, 1853. p. 413: *Էվլիյա Չելեբի* (Ուղեգրություն): Թուրքական աղբյուրներ, հտ. Գ. Երևան:

«ժամանակավոր կամուրջների» կամ «նավերով կամուրջների» մասին[18], որոնք ըստ նրա կցկտուր ակնարկների, կազմված էրն իրար ամրացված-կապած լաստերից կամ տկալաստերից: Առաջավոր Ասիայի ու նաև Հայաստանի տնտեսական, ռազմաքաղաքական և մշակութային կյանքի զարգացման ու հաղորդակցման ասպարեզում դեռևս Ալքեմենյան ղարաշրջանից հայտնի «Արքայական ճանապարհի», այնուհետև «Մետաքսի ճանապարհի» կարևորագույն հանգուցակետ էր լայնահուն Եփրատը գոտկող բազում գետանցներից նաև պաշտպանական նպատակներ ունեցող Զևգմայի գետանցը «նավակամուրջը Եփրատու», որը հաստ «չուաններով» միմյանց ամրապինդ-կապած «կազմեալ [*էր*] նավոք կամ նավակոք»[19]:

Նաև ազգագրական տեսակետից առանձնապես հետաքրքիր է Աբրահամ Կրետացու (XVIII դ.) տեղեկությունը Արաքս և Կուր գետերը գոտկող ու նույնպես գրեթե ռազմականացված պաշտպանական երկու լաստակերտ կամուրջների մասին. «...Տեսաք զտեղին, ուր խառներ Եփրատն ընդ Կուռ գետոյն: Եւ Բ (2) կամուրջս շինեալ միմն ի վերա Երասխայ..., և միւսն՝ յետ խառնելոյն ի վերա Կուռ գետոյն: Փոքրիկ *նավճակներ շինեալ միաբերթ*, որ էր ի փայտե փորեալ չռնեխներ *[մակույկներ]* և միմեանց ընթեր շարեալ ի վերա ջրոյն՝ զետոյն լայնութեամբն: Եւ շղթայիւք ի հաստ առասանաւ, որ էր կապեալ զչռնեխներն ի երկուց կողմաց գլխոցն նավճակաց, զվերի կողմն՝ շղթայիւք և զվարի կողմն՝ առասանաւ, որ էր որպես ղալիօնի *[նավի]* երկաթի հաստ փալամար (*ծոպան, մալուխ խարսխին, կառան նաւու*): Եւ ի վերա նավճակաց տախտակ հաստագոյն և փայտ շարեալ և պնդացուեալ մսմարաւ *[գամերով]*, որ երթային և գային անցորդք:

Բայց զետոյն կամուրջն Բ(2) գլուխն դղեակս և բրգունս ի նմա *բերթածև շինեալ* և ի միջի մնոցա պատրաստութիւն տեսեալ հրահանելեաց. զի մի յանկարծակի թշնամիք ասպատակեալ վնաս ինչ գործիցեն կամրջին: Այլև պահապանք կացեալ ի վերա, որ պահէին ի տուէ և զիշերի, և *առանց հրամանի ոչ ոք իշխէր անցանել*...»[20]:

Առավել մանրամասն պատկեր է ներկայացնում Մ. Միրախորյանի՝ XIXդ. 70-80-ականներին վերաբերող ճամփորդական ուղեգրության մեջ վկայած, Մուշի կողմերում՝ Տիգրիսի Չորպորա վտակը հատող երթուղու հատվածի գետանցում օգտագործված տկանավակ-քելեկների հետևյալ նկարագրությունը. «Սույն զետը *[հատկապես]* գարնան եղանակներին բավական կատաղի է և ճանապարհորդք տկանավակ *[քելեկ]* կոչված գործիքով գետի վրայեն կանցնեին: Տկանավակը կբաղկանա օդով լեցուն 16 ոչխարի տկերե, որոնք իրարու հետ կապելու քառակուսի մը ձևացուցած են, վրան րարակ փայտե վանդակուած *[տախտակամած]*, որոյ մեջտեղն 3-4 հոգիի ճանապարհի սովորական զոյքովն կարող կլինին կենալ. 2 հոգի թիաւար կարճիկ թիերովն սոյն հետաքրքրական նավակն վարելով (գետանցի) ջրոյ հոսանքին հակառակ շեղութեամբ կը հանեն եզերքն [գետի մյուս ափը]»[21]:

Ուշագրավ է նաև XVIIդ. թուրք ուղեգիր-ճանապարհորդ Էվլիյա Չելեբիի հաղորդումը Տիգրիս գետի և Սասնա լեռներից սկզբ առնող նրա ձախակողմյան վտակների ջրերում նավարկող տկալաստերի մասին. «Այստեղ *[Դիարբեքիր-Ամիդում ավանդաբար]* տկերի լաստ պատրաստում են կամուրջների *[կամ գետանցների]* մոտ: Սրանք մի տեսակ նավեր են. *[օդալից]* տկերի վրա տախտակ *[ամած]* է ամրացվում և սրանցով *[տկանավերով]* կարելի է ձիեր ու հազարավոր *կանթար [1 կանթարը մոտ 100 կգ]* բեռներ տեղափոխել, նարղի կամ սաթրանջ *[շախմատ]* խաղալ ... և *[այստեղից]* մինչև Բաղդադ կամ Բասրա հասնել:

---

[18] *Տակիտոս*, անդ:

[19] *Մովսես Խորենացի*, Հայոց պատմություն, Ե., 1990,էջ 174: *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հտ. 1, ՀՍՍՀ ՀԳԱ հրատ., 1971, էջ 661, 809 ևն: *Նոր բառագիրք հայկազյան լեզուի*, հտ. Բ, ԵՊՀ հրատ., էջ 406 նավակամուրջ:

[20] *Աբրահամ Կրետացի, Պատմություն*. Ե., 1973,էջ 78-79: (Ընդգծումները հեղ.):

[21] *Մ. Միրախորյան*. Նկարագրական ուղևորութիւն ի հայրենակ գավառս Արևելյան Տաճկաստանի *[Արևմտյան Հայաստան]*, մասն Ա, Կ. Պոլիս, 1884,էջ 30-31, մասն Գ, էջ 57-58, 97:

Դիարբեքիրի կամրջի մոտ [*վաճառքի կամ փոխանակության համար*] նման բազմաթիվ [*մեծ ու փոքր*] պատրաստի լաստեր կան: Նվաստս [*Դիարբեքիրից Տիգրիսով*] այդ լաստով մի ժամ ճանապարհ անցա...»[22]:

Դեռևս վաղնջական ժամանակներից գարգացման բազմադարյան ու դժվարին ուղի անցած Արմենիա-Հայաստանում արդեն մ.թ.ա. Vդ. հայտնի «կաշեպատ» տկալաստ-*նավեր* սարքելու հմտությունների, դրանց կառուցվածքի ու վարման եղանակների կամ գետերով առևտրա-փոխանակության և այլ նպատակներով ավանդական *երթուղային նավարկության* մասին է վկայում պատմահայր Հերոդոտը[23], ըստ երևույթին, չխորանալով ու անտեսելով նաև ագգագրական տեսակետից հույժ *հետաքրքիր ու հնարավոր որոշ մանրամասներ*, որոնք մեր կողմից ոչ անհիսն կերպով ենթաղրվում և փակագծերում հավելվում են ստորև վկայությանը գուգահեռ: Հիմնականում Արմենիայում կառուցվող այդ «[*Տկա*]նավերը, - գրում է նա, - որոնցով [*Արմենիայից ասորեստանցի վաճառականները*] նավում են [*Եփրատ*] գետն ի վար դեպի Բաբելոն, *կլոր են և ամրողջովին կաշեպատ*: Արմենիայում... նրանք կտրում են ուռիներ [*մատղաշ շիվեր*], [*որոնցով*] պատրաստում [*հյուսում*] են [*լաստա*]նավի կողերը և [*անջրանցիկությունն ու չխորտակվելն ապահովելու նպատակով*] *Ասորեստանից պատվիրատու-վաճառականները գրաստներով էշերով բերում են օդագործ տկերն ու վիաքաշի կաշին*], դրանք [*նավի կողերը*] պատում [*են*] կաշվե ծածկով, [*տակից օդալից տկեր կապած լաստա*]նավի հատակի նման.. և տալիս են դրան [*նավին*] վահանի նման *կլոր ձև*: [*Այդ նավերից*] ամենամեծերն ունեն հինգ հազար տաղանդ տարողություն [! *1 տաղանդը = 26, 2կգ x 500 տաղանդ = 140 տոննա. Լ.Պ.*]: Նավերը վարում են երկու լայնաբերան թիակներով երկու [*կամ ավելի*] կանգնած մարդ: Նրանցից մեկը թիակը քաշում է ղեպի իրեն, մյուսը հրում իրենից: [*Արմենիայից*]...մեծ մասամբ փոխադրում են գինի կարմիր կարասներով (տխ. III-2, աղ.II-2)...Բաբելոնում բեռը վաճառելուց հետո, նրանք վաճառքի են հանում նաև [*Արմենիայում կառուցված տկա*]նավի կմախքը [*փայտամած լաստը*]..., իսկ [*վիաքաշի և օդագործ տկերի*] *կաշիները* բարձում են գրաստներին [*և, որոշ ժամանակ անց ցամաքային ճանապարհով*] ետ են դառնում արմենների մոտ... քանգի [*Եփրատ*] գետը [*հոսանքն*] ի վեր ոչ մի կերպ հնարավոր չէ նավել, և նույն ձևով [*Արմենիայում*] պատրաստում [*են*] ուրիշ [*տկա*]նավեր»:[24]

Մեկնաբանելով Հերոդոտի արժեքավոր այս վկայությունը, առանց երկմտելու կարելի է պնդել, որ նախ՝ նավերը *փայտամած լաստահատակ պետք է ունենային և, որ տակից անպայման օդալից տկեր կապած*՝ հատկապես մեծ և բեռնատարողունակ այդ սարվածքներն, իրոք, *տկալաստ նավեր են եղել*: Նաև մ.թ.ա. X-IXդդ. սկսած հենց տվյալ Vդ. արմենները ոչ միայն ծանոթ էին առևտրական գործարքներին ու այդ տիպի ջրային փոխադրամիջոցներին, այլև՝ ամենայն հավանականությամբ ընդունակ ու կարող էին այդպիսիք սարքել ու վարել և առևտուր անել: «Առաջին եգրակացությունը, - գրում է Գ. Սարգսյանը, - որ կարելի է անել այս հաղորդումից, այն է որ Բաբելոնի և Հայաստանի միջև կանոնավոր առևտրական երթևեկություն է եղել: Պատմագիրը հիշատակում է միայն բաբելոնցի առևտրականներին, բայց դրանով ամենևին չի բացառվում [*նաև*] հայ առևտրականների կողմից այդ ուղիները [նույնպես] օգտագործելու հանգամանքը»[25]: Դիցուք, հատկապես ասորեստանցիների առևտրատնտեսական կյանքը և նիստ ու կացը նկարագրելով, պարտադիր չէր, որ Հերոդոտը զուգահեռաբար ու մանրամասն անդրադառնար նաև Արմենիային և «այդ դա-

[22] *Էվլիյա Չելեբի*, անդ՝ էջ 189:

[23] *Հերոդոտոս*, անդ, էջ 79-80, 307: Տես նաև՝ *Քսենոփոն*, Անաբասիս, Ե., էջ 50 («Կաշվե լաստեր»): Страбон, География в 17-и книгах, Ленинград, 1964, XVI, IV, 19 և ծնթ. 140 (ср. 508[a] «Կաշեպատ նավ»): Այս պատմիչների՝ *կաշեպատ*, *կաշվե* կամ *ամբողջովին կաշեպատ* լաստերի կամ նավերի մասին որոշակի ակնարկները, ամենայն հավանականությամբ *տկանավերի* կամ *տկալաստերի* մասին է:

[24] *Հերոդոտոս*, անդ:

[25] *Գ. Սարգսյան*, Պատմահայր Հերոդոտոսը, *Հերոդոտոս*, անդ, էջ 569 ևն: *Հ. Մանանդյան*, Երկեր, հտ. Ձ, Ե., 1985, էջ 10-12: *Ժ. Խաչատրյան*, Հերոդոտոսի Հայաստանին վերաբերող մի վկայության մասին: «Բանբեր Երևանի համալսարանի», թ. 1 (94), Ե., 1988:

րաշրջանում միջազգային առևտրի ասպարեզում հայ առևտրականների միջնորդական խոշոր դերին»[26]: Վերջապես, մ.թ.ա. Vդ. ասորեստանցի մեծածախ վաճառականները նաև հմուտ *արհեստավորներ չէին* և որպես ավելորդ ծախս ու ծանրաբեռնվածություն իրենց հետ նաև *բազում արհեստավորներ ու բանվորներ չէին բերի-տանի*, այլ որ առավել բնական ու տրամարանական է Արմենիայում նրանք տեղացի արմեն (հայ) հմուտ աբհեստավորներին պետք է որ նախօրոք պատվիրեին տեղական հումքով, մեծ կամ փոքր տարողունակությամբ «նավեր» սարել-կառուցելու (*կապելու*) իրոք աշխատատար, ժամանակատար ու պատասխանատու գործ: Որպես վերը նշվածի հավաստի ապացույց կարելի է համարել նաև այն իրողությունը, որ ընդհուպ սինչև մեր ժամանակները պահպանվում էր ջրային նման փոխադրամիջոցների օգտագործումը ինչպես Հայկական լեռնաշխարհում, այնպես էլ նրան հարևան հիշյալ տարածքներում: Բնորոշ է նաև տասնավին XIXդ. վերջերին Տիգրիս գետի և նրա վտակների գետանցներում լայնորեն օգտագործվող մեծ ու փոքր այդպիսի նավերի կամ տկաւաստերի վերաբերյալ օտարերկրյա ճամփորդների հետևյալ ընդհանրացումը[27]. «Ոչ միայն Հերոդոտոսի ծանոթ խոսքին մեջ կգտնենք այս քելեքներուն [*տկանավերի*] նկարագրությունն *ճշդիւ* այնպես՝ ինչպես որ այսօր կտեսնենք, այլ նաև ասոնց նկարը քանդակուած գտնուած է Նինուեյի *[ճիշտը՝ Բալավաթի. Լ.Պ.]* պալասյին ավերակաց որմոց վրա», - ավելի ճիշտ՝ պալասյի դարպասի բրոնզե ծածկույթ պաստառներին՝ ավաբակիր *կլոր նավի* պատկերաքանդակում (տխ. III, նկ.2), նույն Ուրարտու-Արմենիայից կարմիր կարաս բարձած՝ նույնպես ավարակիր՝ բայց արդեն ճաղակերտ անիվներով քառանիվ սայլի (տխ. II նկ.,2) գրեթե կողքին, որոնք ուղեկցվում են մ.թ.ա. IXդ. Սալմանասար – III ասորաց թագավորի սեպագիր հոխորտանքներով՝ արմենների հասցեին[28]:

Դեռ ավելին՝ Աիջագետքում եփրատ և այլ գետերով փոխադրումներին կամ այնտեղ ձկնորսության նպատակներով, ջրային այլ փոխադրամիջոցներին (*մաշֆուխ, քամ, քելեկ* և) գուգահեռ պատրաստում և օգտագործում են *ղուֆֆա* (*гуффа*) կոչվող ավանդական, բայց *փոքրաքծավալ կլոր նավեր* կամ նավակներ (տխ. III, նկ.3,4),[29] որոնց սարման եղանակները, արտաքին տեսքն ու վարման միջոցները գրեթե նման են հնագույն Ասորեստանում կամ Հայաստանում հայտնի՝ Հերոդոտոսի նկարագրած «վահանանման կլորածև նավերին»: Սրանք 3-4մ տրամագծով, 70-80սմ խորքով անտախտակամած, հարթ հատակով և դրսի կողմից ուռուցիկ ու նույնպես կլոր բագրիքով, սալականման հյուսածո կլոր նավակներ են, որոնց կմախքը հյուսում են *արմավենու տերևներով* և, անջրանցիկ դարձնելու նպատակով, արդի պայմաններում ոչ թե տկահատակում կամ կաշեպատում են, ինչպես վաղնջական ժամանակներում, այլ ամբողջությամբ ծյութամածում են դրսից ու ներսից:

Ուշագրավ է, որ արդեն 1845թ. Նինվեի մոտակայքի Նեմրուդ բլուրի հնագույն Քաղաք կամ Լարիսա քաղաքի պեղումներից հայտնաբերված հսկայածավալ ու ծանրաքաշ մարդ-առյուծների ու մարդ-եգների շուրջ 13 գույգ ճերմակաքար արձան-կոթողներից գռնե մեկ գույգր Անգլիա տեղափոխելու նպատակով հնագետ Հենրի Լեյարդը *տեղացիների խորհրդով ու օգնությամբ* Տիգրիս գետի ափին կառուցել տվեց առաջավորասիական *ավանդական* այս տկալաստերից բաղկացած հսկայական տկանավ, որը դեպի Պարսից ծոց գետն ի վար շուրջ հագար կիլոմետր լողալով ընթացավ՝ շնորհիվ թիավար լաստանավի տախտակամածների տասից կապած-ամրացված շուրջ 600 օդալից գոմշատկերի[30]:

Հայկական և օտարալեզու մատենագրական ու հետագա պատմաազգագրական վկա-

---

[26] *Հ. Մանանդյան*. անդ:
[27] *Ա. Տրվելեան և Գ. Փիտոն*. անդ, էջ 82:
[28] *И. Снегирев*. Древний Восток. Атлас по древней истории... Таблица 121, рис. 5. Ленинград, 1937. *Всемирная история*, т. 1, М., 1955, с. 515-516. Հայ ժողովրդի պատմություն, հտ 1, ԳԱ հրատ., Ե., 1971, էջ 284-288:
[29] *Народы мира*. Этнографические очерки, Народы Передней Азии. М., 1957, с. 518-519.
[30] *Layard H. Austen*, անդ, էջ 434 և նկ: *Կ. Կերամ*. Աստվածներ, դամբարաններ, գիտնականներ, Ե., 1966, էջ 282, 296, 301, 348-351: *Ջ. Կոսիդովսկի*. Երբ արևը աստված էր, Ե., 1987, էջ 34-35, 72-77:

յությունների համաձայն, դեռևս վաղ միջնադարից ու մինչև XIXդ. ծովազուրկ Հայաստանի չափանիշերով, *լճային նավագնացության* ասպարեզում նույնպես գգալի է հատկապես Վանա և Սևանա լճերի ջրային երթուղիների և մեծ ու փոքր նավահանգիստների դերը: Հաճախակի են հիշատակվում առանձնապես Վան-Դատվանի երթուղին, Ոստան, Խլաթ, Արծկե-Արճեշ ու Առեստավան քաղաք-նավահանգիստները և «Երևելի Աղթամար կոզու խաղաղ ու անքույթ նավահանգիստը»[31] (տխ. IV նկ. 2 և 1՝ Արճեշ-Ականցի նավամատույց): Սևանա լճի ավազանում գրեթե նույնպիսի դեր կատարում էին Սևանա (հնում՝ Գեղամե), Նորատուս, Կոթ րնակավայրերը, Այրիվանքը և «յանմատչելի ամրոցն ի Սևան կղզվոջ», որտեղից 921թ. Աշոտ Բ Երկաթ թագավորը արարական րազմաքանակ հրոսակագորի ղեմ՝ «...շուտափույթ պատրաստում է *տասմմեկ նավ, ..յոթանասուն* ագնվական [«ագատ» սպաների]...և լայնալիճ աղեղներով *զինված իր [ռազմի] ծառաներին*, որոնք քաջակորով ու նետաձգության մեջ հմուտ մարդիկ էին... Ապա ինքն էլ նրանց հետ նավ է րարձրանում, և նրանք գնում [*նավարկում են*] թշնամիների դեմ *ծովամարտ* տալու («*Ծովամարտիկ առ թշնամիսն*»)՝: Եվ հաջողությամբ ...հեռացնում են թշնամիների րագմության ռագմաճակատը, և թշնամին նրանց առաջ փախուստի է ղիմում»[32]:

Առանձնապես խոսուն են IX-X դդ. Վասպուրականի Արծրունյաց Դերենիկ, Գագիկ շինարար թագավորների ու Գուրգեն իշխանի երկարամյա գործունեության մասին նույն ժամանակների հայ մատենագիրների վավերացումները, ըստ որոնց, օրինակ, Գագիկ Արծրունին (908-943թթ.) «...գցեց *ճանապարհ՝ նավագնացության համար*..., լեռների ու ղաշտերի *ասպարեզով, Բզնունյաց (Վանա)* ծովով, Մանավազյան նահանգից [*սայլերով ու նավերով Վանտոսպա*] րերեց մատուցեց տաշած քարեր, որպես եկեղեցու շինության նյութ,... հրաշագեղ *դիտանոցի* ավարտման և ... այլ տեղերի համար[33]: [*Իսկ*] հրաշակերտ... Աղթամար [*քաղաքն ու ամրոցը կառուցապատելով*] ... ծովի խորահատակ հիմքերի բերանին նա դրեց ահավիրապես, հաստահեղույս, րևեռապիհդ դռներ: Այսպիսով, *ծովի մի մասն առնելով [Աղթամար] կղզու կողմը*, նա հրաշալիք գործեց և ստեղծեց խաղաղ ու անքույթ *[ապահով] նավահանգիստ՝ նավերի խմբի [նավատորմի] համար* (տխ. IV, նկ. 2): ...Սա, որ կառուցեց ծովի մեծ խոզությունում՝ ապարժեք արեց իրենից առաջ եղած [*Վարագա ժայռափոր պալատներն ու Շամիրամի ջրանցքը կառուցած*] ճարտարապետների գործերն ու իմաստությունը»[34]: Ապա, որոշ ժամանակ անց, Գագիկ թագավորը արարական ցեղախմբից ագատագրելով Աղձնիքի Կոտոմ րնակավայրի ամրոցը՝ «հիմքից տապալեց [*այդ*] շինությունը, նրա [*տուֆի*] քարերը րարձեց [*սայլերին՝ շուրջ 100կմ ցամաքով և ապա Սիավանք նավահանգստից նավերով*] րերեց [*Վանա*] ծովի վրայով *[Աղթամար կղզի]*, տվեց սուրբ եկեղեցու շինարարության համար: Եվ ... կանգ- նեցրեց փառաց տաճարը [*Սբ. Խաչը՝ 9.15 - 921թթ.*]: Եվ քանզի *[այս բոլոր կառույցների]* ճարտարապետն էր Մանվելը, ապա նա ... հրաշակերտեց նաև այս եկեղեցին գարմանալի արվեստով»[35]:

Կարծեք լրացնելով իրականությունն ու իր նախորդների վկայությունները, Գրիգոր Նարեկացին (951-1003թթ.) րարեպատեհ առիթով և աշխարհիկ կյանքի լավատեղյակ իմացությամբ նկարագրում է նաև Վանա լճում նավարկող շքեղ շինվածքով նավի գրեթե մանրամասն պատկերը: Դեռևս X դ. Հայաստանի ջրերում նավարկող կատարյալ սարվածքի այս մեքենայի ու ղրա շուրջ երկու տասնյակից ավելի հիմնական րաղադրիչների *հնամենի հայկա-*

---

[31] *Թովմա Արծրունի և Անանուն*, Պատմություն Արծրունյաց տան, Ե., 1978, էջ 261-262, 296-297 նն: *Х. Лынч*, Армения, т.II, Тбилиси, 1940, էջ 162-167 և նկարներ 120 (Արճեշ-Ականց), 140 /Աղթամար/:

[32] *Հովհաննես Դրասխանակերտցի*, Հայոց պատմություն, Ե., 1966, էջ 354-357:

[33] *Թովմա Արծրունի և Անանուն*, նույնը, էջ 258-262:

[34] Անդ էջ 269-297:

[35] Անդ էջ 300:

կան անվանումների թվարկումն իսկ[36] *թիակներ, կայս, թռչարան-առագաստ, բարձրադիր դիտարան, ղեկ, նավապետ, (նաւուղիղ), ապավանդակ, խարիսխ, ուղղիչ սամիներ, ողնաշարայտ (ողնուց, «նավի փոր»), գստի կապաններ, լաստ հիմանն հաստարանի,* [նավի] *գոգք ամփոփման վանդակապատ, առասան,* նավահելի իմաստով *խելք շրթանցն եգերաց, գահաւորակին հանգստարանն, մածունք տախտակաշարք* (տախտակամած), պնդման *բեւեռք [գամեր]*, *բազմականք [բազմոցներ]* և՝ այս բաղադրիչների հաւակցվածության ու կիրառման հակիրճ,բայց և խոսուն պատկերումը հայոց վաղնջական նյութական մշակույթի ներկայացման հազվադեպ մի օրինակ է հայ և օտար մատենագրության համայնապատկերում: Պատմազգագրական տեսակետից ևս գեղարվեստական այդ անթերի նկարագրության հետ թերևս կարող է մրցել միայն *«գիլ-գիլ» սայլի կամ շքասայլի պատկերը* հենց իր իսկ Նարեկացու հայտնի «Տաղ Յարության» գողտրիկ երգում, որը նույնպես վկայում է նրա սերտ կապվածությունն իր հայրենի աշխարհի կենցաղին ու առօրյային (*սայլ, առեղ, կուրծն սայլին, լուծն իր սամիքով ու սամոտիքով, անիվ, եզն ամոլին ևն*)[37]:

XIXդ. կեսերին Աղթամար կղզի այցելած Միջագետքի հին մշակույթի նշանավոր հետազոտողներից մեկը Ա. Լեյարդը[38] փաստորեն առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ դրեց Սբ. Խաչ եկեղեցու պատկերաքանդակները, որոնց հետագա ուսումնասիրությամբ զբաղվեցին անվանի շատ գիտնականներ (Հ. Լինչ, Հ.Օրբելի, Ե. Լալայան,... և հատկապես Սիրարփի Ներսիսյանն ու Ստ. Մնացականյանը ևն): Տաճարի ճակատները գոտկող բուսական ու կենդանական զարդամոտիվներով մշակված հորիզոնական զարդագոտիները պարունակում են նաև առանձին հարթաքանդակներ՝ ինչպես Հին, այնպես էլ Նոր Կտակարաններից և հայ ազգային կամ Արծրունյաց տան պատմությունից առանձին նշանավոր դրվագներ ու առարկաներ: Արանցից այստեղ արծարծվող թեմայի հետ աղերսվում է տաճարի արևմտյան խաչաթևի հարավային ճակատին կերտված *առագաստանավի* իւորհրդանշական պատկերաքանդակը (աղ. III, նկ. 1)[39], որը չնայած իր հին կտակարանային բովանդակությանը, արտահայտում է նաև հայոց ջրային փոխադրամիջոցների տվյալ ղարաշրջանի տարբերակներից մեկը՝ երկարավուն, ճրագների պես ղեպի վեր բարձրացող կեռման ու զարդաքանդակ գլխամասով և ետնամասով *ճրագանավը* կայմի վերամբարձ իւոտորնակ ծողի թևերին թառած քառանկյուն ալեծալք *թռչարան*-առագաստով, «որը զքամին գողանայ» (Ղ. Ալիշան):

Վանա լճի հարավային ափից ոչ հեռու *Աղթամար կղզին նաև ռազմաստրատեգիական տեսակետից* արտակարգ հարմար էր պաշտպանության համար, որը ղեռևս վաղ միջնադարից պահպանում էր իր նշանակությունը որպես *երկրի նշանավոր ամրություններից մեկը*: Պատահական չէ, որ տակավին VIIդ. Բյուզանդական կայսրության ղեմ մղած պայքարի տարիներին այստեղ էր ամրացել հայոց իշխան, զորավար Թեոդորոս Ռշտունին: Կղզում Գագիկ Արծրունու կառուցած «ծովից հինգ կանգուն [մոտ 2,5 մետր] բարձրությամբ, քարահատակ ամբարտակը» և այն գոտկող, «մոտ հինգ ասպարեզ [*ավելի քան մեկ կիլոմետր*] տւսրածությամբ... հրաշակերտ, ահեղակերպ... լայնանիստ, բուրգերով ու բարձր աշտարակներով պարիսպը»[40] անհնար էր ղարձնում թշնամու կողմից որևէ զործողություն՝ մայրաքաղաք Աղթամարը՝ կամ նավահանգիստ-միջնաբերդը գրավելը:

Ափամերձ կղզիներում նավահանգիստ ու բերդ-ամրոցներ կառուցելու ավանդույթը ղիտվում է նույն ժամանակներում նաև «*յան-*

---

[36] *Գրիգոր Նարեկացի*, Մատեան ողբերգութեան, Ե., 1985, էջ 339-341, ևն: *Ղևոնդ Ալիշան*, Սիսուան, Համագրութիւն Հայկական Կիլիկիոյ և Լևոն Մեծագործ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1885, էջ 372-373:

[37] *Գրիգոր Նարեկացի*, Տաղեր, 1957, էջ 62-64: *Նույնի* Մատեան ողբերգութեան, Ե., 1985, էջ 1012-1015:

[38] *Layard H. Audsen*, անդ, էջ 413 ևն: Տես նաև *Х. Лэйч*, անդ: *И. Орбели*, Памятники Армянского зодчества на острове Ахтамар, Избранные труды, М., 1968.

[39] *Հայկական եկեղեցիներ*, Լիսաբոն – Ս. էջմիածին, 1970: *Ստ. Մնացականյան*, Աղթամար, «էրերունի» երատ., Ֆինլանդիա, 1985, էջ 10-17: *Ե. Լալայան*, Վասպուրականի նշանավոր վանքերը: Աղթամարի Ս. Խաչ վանքը, Ազգագրական հանդես, հտ. 20, 2, 1900, ետ.21, թ. 1, 1911, հտ.22, թ. 1912:

[40] *Թովմա Արծրունի* և *Անանուն*..., անդ էջ 296:

մատչելի ամրոցն ի Սևան նոգւոց»[41]. որտեղ ամրացած Աշոտ Բ երկաթ թագավորը հենց այստեղ 921թ. տված «ծովամարսից» էլ սկսեց իր հաղթարշավը Հայաստանը արաբական լծից ազատագրելու համար: Ավելի ուշ, նման առափնյա նավահանգիստ-ամրությունների հանդիպում ենք նաև Կիլիկյան Հայաստանում (XI-XIVդդ.), որտեղ նավահանգիստների մատույցները վերահսկվում էին կից կամ ափերից ոչ հեռու կոզիներում կառուցված ամրոցների կողմից (Կոռիկոս, Այաս ևն):

Երեք կողմից անսիտավոոսյան լեռնաշղթայով շրջապատված պատմական Կիլիկյան Հայաստանը հարավոց շուրջ 500 կմ երկարությամբ ողողվում էի Միջերերականի հյուկիսաբևելյան ծովափով, Ջահան (Պյուռամոս), Լեյհան (Ադրոս), Տարսուս (Կյուդնոս), Սելևկիա (Կալիդանոս) ջրառատ ու *նավարկելի գետերով* և ուներ տեղական ու միջազգային նշանակության Այաս, Տարսոն, Մերսին, Ադանա, Կոռիկոս, Սելևկիա և այլ քաղաք-նավահանգիստներ, որոնք մտնում էին արքունի տան տիրույթների մեջ և անմիջականորեն հովանավորվում ու ենթարկվում էին նիան: Հայոց Կիլիկիայի Սիսուանի պատմության խորագիտական Ղ. Ալիշանի, առանձնապես ընդգծելով *Հայկական ծովածոցում* այն ժամանակներում գործած Այակի առևտրատնտեսական խոշոր դերը, վավերացնում է, թե «...վեայեն և այժմու քննիչք զի չիք քան զԱյաս անքույթ նաւահանգիստ ի կողմանս Գարամանի և Ասորվոց»... և, որ ի մերայոց հանճար պարադետ և ձեռն աջողակ... կազմեաց, եբաց, եցոյց զԱյաս, հանդերձալ նավակայիւք [*նավահանգիստներով*], ամբարտակօք, բերդիւք ծովու և ցամաքի, մթերանոցք, բաժտամբ [*մաքսատուն*], և ամենայնիւ որ կարևորն է *մեծի և առաջնոյ աշխարհամուտ նաւակայանից* պետութեան միոյ»... *Այասը նոր դշխուհին է «ծովուն Հայոց, որ և ի սակավ ամս հայկական կենդանությանն*, թեբևս ճոխազոյնս պճնեցավ և ամբարեաց զանձս ի մթերից շահավաճառութեան երկուց ծագաց աշխարհիր,... զի [*Այաս*] ոչ հանգոյց մի սոսկ էի մեծի ճանապարհի վաճառականութեան արևելից, այլ մարթ է ասել թե և՛ *գլուխ, և՛ կենդրոն հանգրուանաց*»: Հենց այստեղից է, որ «Հռչակագոյնն և գերագոյն համարեալ ի ճանապարհորդս և ի ճանապարհագիրս միջին դարուց Մարկոս Պողոս [Մարկո Պոլոն] վենետիկցի (1271-ին) արար սևիզբն երկարաձիգ ուղևորութեանն յաշխարհս Թաթարաց, Հնդկաց և Ճենաց, և *հայկական նաւու չուեաց* ի Պտղոմայիս... (տխ. IV, նկ. 3): Տակավին այդ ժամանակներում «եթե ամենայն ոք որ կամիցի ի Խորին Ասիա երթալ զսկիզբն ճանապարհին առնէ յԱյասա», որը միջպետական առևտրատնտեսական փաստաթղթերով նաև «որոշանի կոչեն *նաւահանգիստ թագավորին Հայոց*-Portus Ayasii Domini Regis Ermenie (1274 ամի)...»[42]:

Քաջատեղյակ ժամանակակիցներ Ներսես Լամբրոնացու (1350-1425թթ.)[43], Առաքել Սյունեցու (1350-1425թթ.)[44] և այլոց վկայությամբ «զի յիշեն *և գտեսակս նաւուց*» Կիլիկյան Հայաստանում առանձնապես տարածված էին առագաստավոր կամ անառագաստ *երգանավեր* ու նավակներ և հեռագնա ապրանքամարդատար խոշոր առագաստանավեր «*այծեմնածև*» *բերդանավեր* կամ «*պատերազմիկ*» նավեր, «...որք [*երբ*] երկնչին յաւազակաց շրջեն չորքանկիւնի *բերդ* ի յետ կոյս նաւին, նստի ղեկավարն անդ, զի թե յառաջ կոյս նստի ոչ կարէ ուղղել զնաւն. և երկու թեւ նաւին ի ձեռին իւրում յաջ և յահեակ. և յորժամ ծռի նաւն զմին թեւն յինքն քաշէ և միւսն ի բաց մղէ յինքեանէ, և այնպէս ուղղէ զնաւն»: Բերդանավը «խիստ մեծ է, և երեք տապադայ [*եռահարկ նավասենյակ-կայուտներով*] ի վերա իրարաց շինեալ ներքնատուն և միջնատուն և վերնատուն... . Բերդանավն համանիշ է...մեծամեծ նաւուց ժամանակին

[41] *Յովհաննես Դրասխանակերտցի*..., անդ էջ 356-357:

[42] *Ղևոնդ Ալիշան*, անդ էջ 358-359, նկ.1. էջ 395:

[43] *Ներսես Լամբրոնացի*, Ընտիր մատենագիրք, Վենետիկ, 1865:

[44] *Առաքել Սիւնեցի*, Լուծումն ւառաձս Սահմանացս Դաւթի Անյաղթի..., Մադրաս, 1797: Տես նաև *Գ. Ակնեցի*, Նարեկ աղօթից համառոտ և զգուշաւոր լուծմամբք (Նարեկլուծ), Վենետիկ, 1827: *Հ. Նալյան*, Գործք մեկնութեան, Կ. Պոլիս, 1745:

(galea.galeone), զոր Հեթում պատմիչ [XIIIդ.] և այլք *խալէ* [*դալե, դայեղ, դայեխ. Լ. Պ.*] գրեն. իսկ երեքկարգեան [եռահարկ] տներն զայժմեան [XVդ.] համակարգ պատերազմիկ նաւս կերպարեն, քան է զեռաթի [եռաթիակ] նաւս»: Յուրաքանչյուր նավում ծառայում էին առնվազն քսանհինգ շարքային հիմնականում նավաստի, ի բաց առյալ ճամփորդներին կամ զինվորներին: Այս հսկայածավալ տարողունակ առագաստանավը կայանելու համար օգտագործվում էի հաստ ճոպանի ծայրին ամրապինդ կապած երկաթե խարիսխը, իսկ եթե «կամին հասնել [*ընդհուպ*] 'ի նաւահանգիստն և ոչ կարեն, յայնժամ ձգեն իւարիսխն 'ի ցամաք և պնդեն յոյժ. ապա կալով 'ի նաւին քաշեն չուանն խարիսխին յինքեանս, և այնպես ինքեանք և նաւս հասնեն 'ի յեզրն»[45]:

Այսպիսով, թեկուզ և կարճ ժամանակով (XI-XIVդդ.), այնուամենայնիվ հայոց վաղնջական երագանքը իրականություն էի դարձել՝ *վիճակվել էր նաև «...մերոց ազգաց...տիրելոց ծովու»* (Մխիթար Գոշ[46]), սակայն հնարավո՞ր էի՝ «Ո՞չ [*առա՞նց*] նաւելոյն յառաջ կալցուք զգործ» [Լևոն Բ Մեծ], կամ՝ «...առանց նաւային գործուեան... ու ծովամարտուեան՝... պաշտպանել զայնքան ափանց... և ցամաքային իսկ անդորրութիւն»...[47] Այսինքն՝ առանց մշտական հզոր նավատորմի և նավագնացության ստեղծման ու գարգացման անհնար կլիներ երկրի սոցիալ-տնտեսական ու ռազմապաշտպանունակության ապահովումն ու գարգացումը: Դժբախտաբար, ժամանակին նաև ծանրակշիռ ծովային պետություն լինելով հանդերձ, Կիլիկյան Հայաստանի *բուն հայկական նավաշինության* և նավագնացության, այդ բնագավառների արհեստագործության ու հմտությունների մասին պատմաագգագրական գրավոր վավերացումներ գրեթե իսպառ բացակայում են, ի բացառյալ նավերի կառուցվածքի կամ նավավարության մասին մեկնաբանական այլ բնույթի ակնարկների կամ հպանցիկ տեղեկությունների:[48] Այդ իսկ պատճառով՝ «... առ 'ի չգոյէ կարևորագոյն ևս զիտելաց զնախնեացս՝մերոց նաւարկութենէ...[49] ոչ է մարթ [*նաև*] հավաստել՝... թե *և սեփական հայեցի նաւու՞ք* հատեալ անցեալ իցեն ընդ ծովս. 'ի մթան մնա տակաւին չափ նաւարկութեան Սիսուանայ, որպես և *ծովամարտիկ գօրութեան* նոցին. [*այնուամենայնիվ*], աներկբայ իսկ գոլով երկոցուն ևս՝ *պետութեանն ու վաճառականաց Հայոց՝ ունել նաւս սեփականս և վարձեալս*»[50]... որն, ամենայն հավանականությամբ, արդյունք էր ինչպես հարևան երկրների և հասկապես, Իտալիայի նավաշինական խոշոր կենտրոններից (Վենետիկ, Ջենովա, Ֆլորենցիա ևն) նավերի գնման և վարձակալման, այնպես էլ բուն երկրում ու տարածաշրջանում դեռևս վաղնջական ժամանակներից նաև հայոց մեջ արմատավորված նավաշինության ու նավագնացության ավանդույթների:

Ազգագրական ու ժողովրդագրական տեսակետից առանձնապես ուշագրավ է նաև նավագնացության և առևտրատնտեսական աշխույժ փոխհարաբերությունների հործանուտում ավելի քան մեկ միլիոն բնակչություն ունեցող ու, փաստորեն, բազմազգ Կիլիկյան Հայաստանի հայության և մյուս կողմից եվրոպական տարածաշրջանի (Իտալիա, Ֆրանսիա ևն) այլազգիների տարբեր խավերի միջև *բարեկամական-գործարարական* ու *խնամիական* գրեթե զանգվածային սերտ կապերի ստեղծման երևույթը: Պատմական և արխիվային հարուստ նյութերը հնարավորություն են ընձեռում Ղ. Ալիշանին փաստելու, որ «Ոչ միայն բազում ագգաց լեգուք լսէին [*Կիլիկիոյ քաղաքներում*], այլև՝ *խնամութիւնք* և *կենակցութիւնք* լինէին Հայոց ընդ արևմտեացդ.. Ոչ անհաճոյ համարիմ րանասիրաց յիշել զոմանս 'ի խնմութեանց աւագորեոյն Սիսուանայ ընդ օտարազգեաց. յաւետ ընդ Փռանկաց, [*իտալացիների և այլոց*], յորոց մարթ է գուշակել և *զյաճախութիւն ազգախառնութեան հասարակ քաղաքացեաց և ոամկաց*» ..., և Նահապետը րերում է մեծահարուստ կամ

[45] *Ղևոնդ Ալիշան*, անդ էջ 360, 371-373 ևն:
[46] *Մխիթար Գոշ*, Գիրք դատաստանի, Ե., 1975, էջ 126 և 390:
[47] *Ղևոնդ Ալիշան*, անդ էջ 372:
[48] Տե՛ս աստ ծնթ. 37-39:
[49] *Ղևոնդ Ալիշան*, անդ 373:
[50] *Նույնը* էջ 371 ևն:

անվանի «հայ արանց ու կանանց» սմուսնությունների, իհարկե, ոչ լրիվ, բայց և վավերացված ցուցակներ՝ «Արք - Հայք, կանայք օտար» և «Կանայք - Հայք, օտարազգի արանց»[51]:

Ինչպես ցամաքային, այնպես էլ ջրային բանուկ ճանապարհներով Կիլիկիայի հայկական պետությունը սերտ հարաբերությունների մեջ էր նաև մի կողմից Ասորիքի և Իկոնիայի սուլթանության հետ, որտեղից և՝ Կոստանդնուպոլսի ու սևծովյան նավահանգիստների հետ, սա Հալեպից անցնում էր Անտիոք և «Ասորւոց դուռ» լեռնանցքով մինչև Մամեստա-Ադանա-Տարսոն քաղաք-նավահանգիստներ և «Դռունք Կիլիկիո» լեռնանցքով մտնում Իկոնիա և դեպի Միջերկրական ու Սև (Պոնտական) ծովեր: Արդեն XIIIդ. հռչակավոր Այասից ղուրս եկող մայրուղիներն անցնում էին դեպի հյուսիս ու արևելք՝ Զևգմայի կամ Մարաշ-Մելիտինեի գետանցներով Մեծ Հայք ու Միջագետք: Հյուսիսային մայրուղին Այասից ձգվում էր դեպի Ադանա-Անարզաբա-Սիս ու Վահկա ամրոցով՝ դեպի Կեսարիա և այլուր:

Ինչպես բուն Հայկական լեռնաշխարհում, այնպես էլ Կիլիկրայի հայկական պետության մեջ՝ շնորհիվ նաև հարևան առաջավորասիական և հատկապես միջագետքյան զարգացած վաղ քաղաքակրթությունների հետ սոցիալ-տնտեսական, ռազմաքաղաքական ու պատմամշակութային սերտ աղերսների ու փոխհաբաբերությունների, հայ ժողովուրդը դեռևս վաղնջական ժամանակներից և հատկապես վաղ միջնադարում արդեն օժտվել էր հաղորդակցության ու փոխադրամիջոցների համալիրում ձեռք բերած հմտությունների ու նյութական մշակույթի առաջնակարգ միջոցներով: Սակայն, արդեն ուշ միջնադարում և, հատկապես, թուրք-սելջուկյան ու մոնղոլական ավերիչ արշավանքներից ու անկախ պետականությունն կորստից հետո և նրանց բազմադարյան տիրապետության հետևանքով հայոց անիվավոր ու ջրային տրանսպորտի ասպարեզում նույնպես վոա հասավ հետագա բազմաղարյան ու խորը լճացում և բնականոն զարգացման կանխում ու ետընթաց:

Այնուամենայնիվ, հայոց ավանդական տրանսպորտի ու հաղորդակցության համակարգի պատմաազգաբանական ուսումնասիրությունը որոշակորեն ակնառու է դարձնում, որ չնայած բնականոն ու աշխաբհաքաղաքական բազմապիսի խոչընդոտներին, այդ բնագավառում ձեռք բերած բազմադարյան փորձի ու հմտությունների շնորհիվ, ընդհուպ մինչև XXդ. շեմերը հայ ժողովուրդը կարողացավ նույնիսկ ամենաղժվարին պայմաններում զոյատևել ու վարել իր ավանդական և յուրօրինակ տնտեսությունն ու կենցաղը, միաժամանակ գործուն և որոշակի մասնակցություն ունենալով նաև տիրապետող օտար իշխանությունների պետական ու միջազգային առևտրա-տնտեսական կյանքին:

[51] *Ղևոնդ Ալիշան*, անդ՝ էջ 358-359, 371:

ՊԱՏԿԵՐԱՑԱՆԿ

Տախտակ I. Նկ.1 Հյուսածո թափքապատերով պեղածո քառանիվ սայլ: Մ.թ.ա. XIV-XIIIդդ: Լճաշենի թ. 11 դամբարան: Վերականգնումը՝ հնագետ-ճարտարապետ Գ. Քոչարյանի: Նկ. 2. Երկանիվ մառան սայլի գանգվածեղ անիվ: Ձեռք է բերված ՀԽՍՀ Ալավերդու շրջ. Դսեղ գյուղից 1934թ., ՀՊՊԹ: Նկ. 3. Ձանգվածեղ անիվներով երկանիվ մառան սայլի կառուցվածքը՝ բաղկացուցիչ մասերի աղյուսակ: (Ըստ XIX-XXդդ. սկզբների գրավոր և դաշտային նյութերի. գծանկար Լ. Պետրոսյանի).

Ա- Մառան սայլի թափքը՝ 1. մորուս, "կուրծն սայլի", 2. գործիվոր /կլխաթուբ/, 3. առեղ, 4. կոփ, 5. կոդաճաղ, 6. թև, 7. բարձ, 8. ատամ, սյկռա, 9. փորաճաղ:

Բ - սռնի, սեռ, առանցք՝ 1. սռնըպտուկ, 2. թափքի բարձի գոգավորության նստատեղ, բնակալ:

Գ - Ձանգվածեղ անիվի (գլան, գունդ, ակ) բաղկացուցիչ մասերը՝ 1. հեց, մառան, ափսիգ, 2. մախառ, շիվ, 3. սեպ, 4. գյուլմեխ:

Դ - Ձանգվածեղ անիվ՝ 1. որձա, 2. հեց (մառան, ափսիգ):

Ե - մորուս՝ 1. առեղ, 2. լուծ (հատվածը), 3. լորխ, կղան:

Զ - առեղների տակից ամրացված՝ 1. բարձ, 2. ուղղահայաց ագուցված ատամ-ակռաներ, 3. բուն՝ սռնու կլոր հատվածների նստատեղ՝ բնակալ:

Է - 1. բարձ, 2. ատամ-ակռաներ, 3. սռնու կլոր հատվածը բնակալում:

Տախտակ II. Նկ. 1. Ժայռապատկերներ՝ քառանիվ սայլ լծկանով: Մ.թ.ա. V-IV հազ. Սյունիք: ***Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆյան,*** անդ՝ էջ 31-35: Նաև Հ. Մարաիիրոսյան, Հ. Իսրայելյան, անդ՝ էջ 13-14, 25-56: Նկ. 2. Կարաս բարձած ճաղակերտ անիվներով քառանիվ սայլ՝ լցված գինվորներով: Կից սեպագիր արձանագրությունը հոիւորտանքով ագդարարում է Ուրաբտու-Հայաստանից Ասորեստանի Սալմանասար III արքայի (մ.թ.ա. IX դ.) գորքերի ավարառումը: Բալավաթի պալատի դարպասների բրոնզե պաստառի պատկերաքանդակ: Բրիտանական թանգարան: И. Снегирев, там же таблица 121 ևն: M. Riemchneider, Des reich am Ararat, Heidelberg, 1966, նկ. 26 (Տես նաև աստ.՝ աղ. III, նկ. 2): Նկ. 3. Պեղածո քառանիվ սայլի գծանկար-չափագրություն: Լճաշեն, թ. 11 դամբարան, մ.թ.ա. XIV-XIII դդ.: Վերականգնումը հնագետ-ճարտարապետ Գ. Քոչարյանի: Նկ. 4. Ձանգվածեղ անիվներով երկանիվ մառան սայլ: Բարձր Հայք, Ձավախք ևն: Ախալցխայի շրջ., գ. Օուղրութ, 1936 թ., Ստ. Լիսիցյանի գիտարշավ: ՀՊՊԹ: Նկ. 5. Եբկաթե կողամրակներով («կապ») զանգվածեղ անիվ (մառան սայլ): XIX դ. վերջ, Մշո գավառի Գունդեմիր գյուղ: Հ. Լինչ, Հայաստան, հտ. II (ռուս.), Թիֆլիս, 1910, էջ 465:

Տախտակ III. Նկ. 1. Առագաստանավի պատկերաքանդակ: Աղթամար կղզու Սբ. Խաչ տաճար /915-621թթ./: Հայկական եկեղեցիներ /Պատկերակալ ալբոմ/, Լիսարոն-Ա.Էջմիածին, 1970: Նկ. 2. Միջագետքյան կլոր նավ: Մ.թ.ա.IXդ.: Բալավաթի պալատի դարպասի բրոնզե պաստառի պատկերաքանդակ: Բրիտանական թանգարան /տես նաև աստ աղ.II, նկ. 2/: Նկ. 3, 4, 5. Եփրատ, Տիգրիս և միջագետքյան այլ գետերում նավարկող ավանդական միջոցներ: XX դ. կեսեր: Народы мира..., անդ՝ էջ 518-519:

Տախտակ IV. Նկ. 1. Առագաստանավ Վանա լճի հյուսիսարևելյան ափին՝ Արճեշ-Ականց գյուղաքաղաք-նավահանգիստ: XIXդ. վերջ: ***Հ. Լինչ,*** Հայաստան, հտ. II /ռուս./, Թիֆլիս, 1910, էջ

39, նկ. 120: Նկ. 2. Առագաստահավաք նավ Աղթամար կղզու հինավուրց ծովախորշ-նավահանգստում: XIXդ. վերջ: *Հ. Լիմչ,* անդ էջ 167, նկ. 140: Նկ. 3. Կիլիկյան հայոց նավ Բերդանավ/խալե, ղալե, ղայբղ galea կամ galeone իտալերեն անվանումից/. որով Այասից իր ճանապարհորդությունն է սկսել հռչակավոր Մարկո Պոլոն 1271թ.: Գծանկար: *Ղ. Ալիշան,* Սիսուան, Վենետիկ- Ս. Ղազար. 1885, էջ 395, նկ. 180:

LEVON PETROSYAN

HISTORICAL AND CULTURAL SOURCES OF THE ARMENIAN TRADITIONAL TRANSPORT

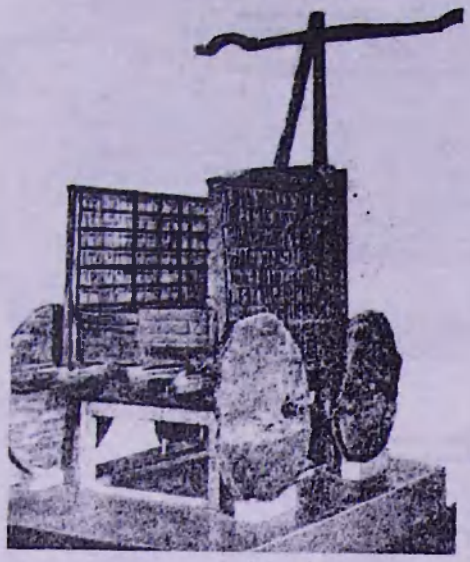
The auther that alredy simce the II millennium BC all the advanced kindes of transport and means of conveyance of the time were presant in the territory of historical Armenia. This was in a sense aresult of the close socio-economic, military-political, historica and cultural relations with the neighbouring highly developed early civilizations of the Near East, in the first instance, of Mesopotamia. The transport and corresponding skills and material culture were espscially developed during early Middle Ages. The same can be said of Cillcian Armenian Government, which was formed in a later time /XI-XIVc./ outside the territory of the proper Armenia.Such means of conveyance and transport were presented by two and four-wheel carriages, including the gag ones, water-skin boat-rafts, sailors, ect. However, a long period of deep stagnation and even of regress stared in this, as well as in the other fields, in late medieval times as a result of centuries-old foreign rule. The auther shows, how the Armenian people neverthless managed to preserve their traditional mode of life up to the middle of XX century.

ЛЕВОН ПЕТРОСЯН

КУЛЬТУРНО - ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ АРМЯНСКОГО ТРАДИЦИОННОГО ТРАНСПОРТА

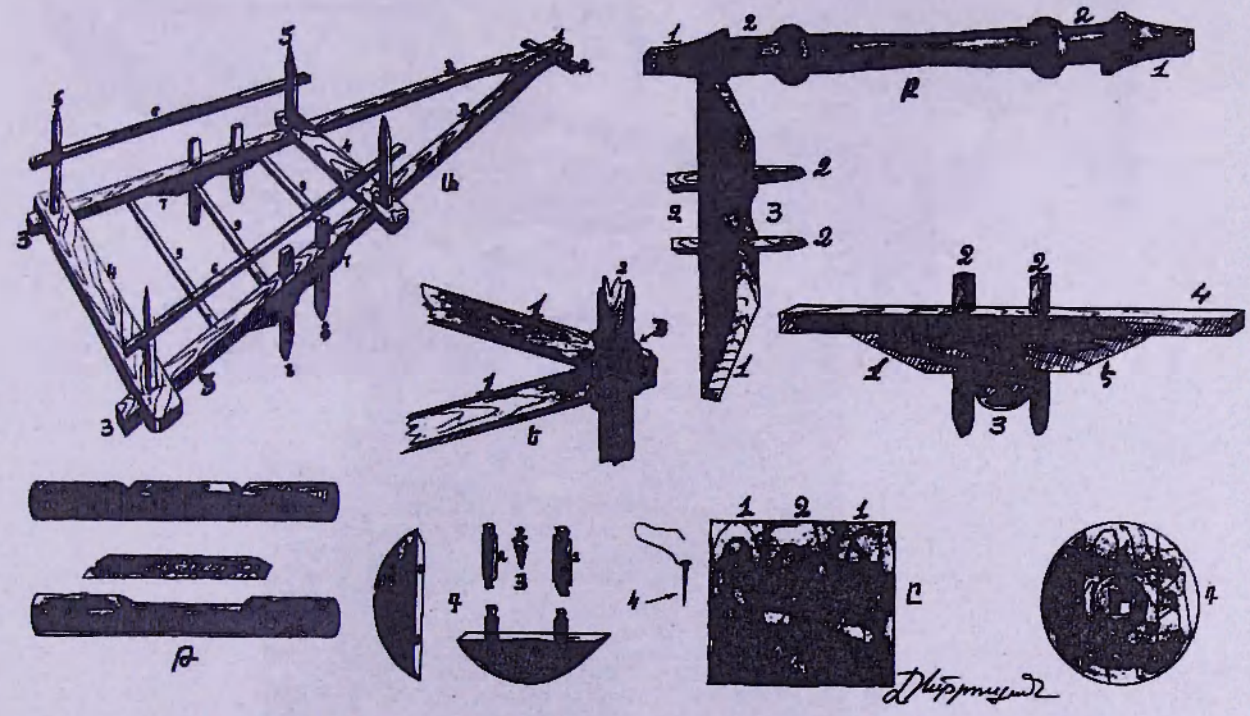
На тертории исторической Армении еще со II тыс. до н. э. имелись все передовые для своего времени виды транспорта и средств передвижения, что в известной мере было обусловлено тесными социально-экономическими, военно-политическими и историко-культурными связями с соседними высокоразвитыми ранними цивилизациями Переднего Востока и, прежде всего Междурдчья. Транспорт с соответствующими навыками и материальной культурой был особенно развит в раннее средневековье. То же самое можно скксзать относительно Киликийского Армянского государства, образовавшейся вне территории исконной Армении в более позднее время (XI-XIVвв.). Такими средствами передвижения и транспорта были двух и четырехколесные повозки, в том числе парадные четырехколесные повозки, бурдюжные лодки-плоты, парусники и т.п. Однако в позднем средневековье в результате многовекового иноземного владычества в данной отрасли, как и во всех других, настала пора глубокого застоя и даже регресса в естественном развитии. Автор показывает, как армянскому народу тем не менее удалось сохранить вплоть до середины XXв. свой традиционный уклад.

ՏԱԽՏԱԿՆԵՐ



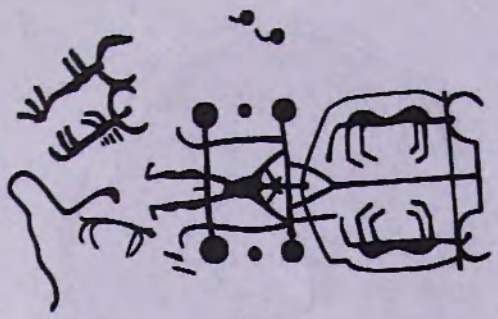
Նկ. 1

Նկ. 2



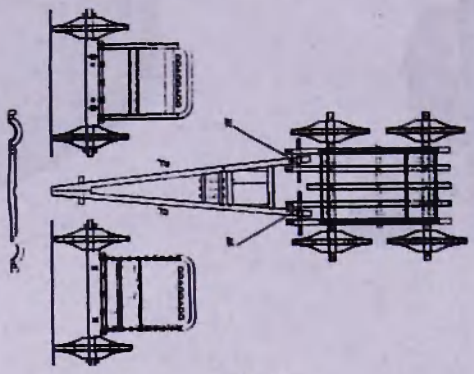
Նկ. 3

ՏԱԽՏԱԿ II



Նկ. 1

Նկ. 2

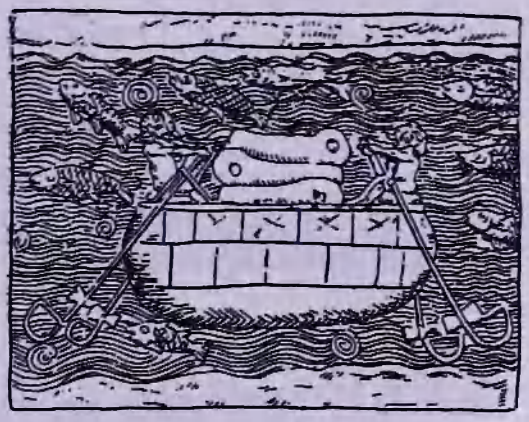


Նկ. 3

Նկ. 4

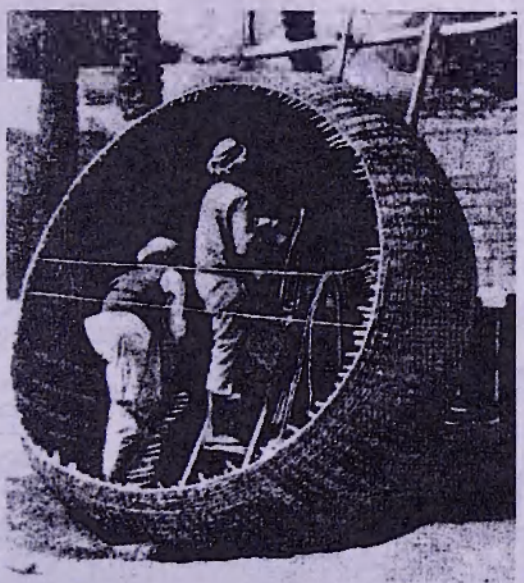
Նկ. 5

Նկ. 1

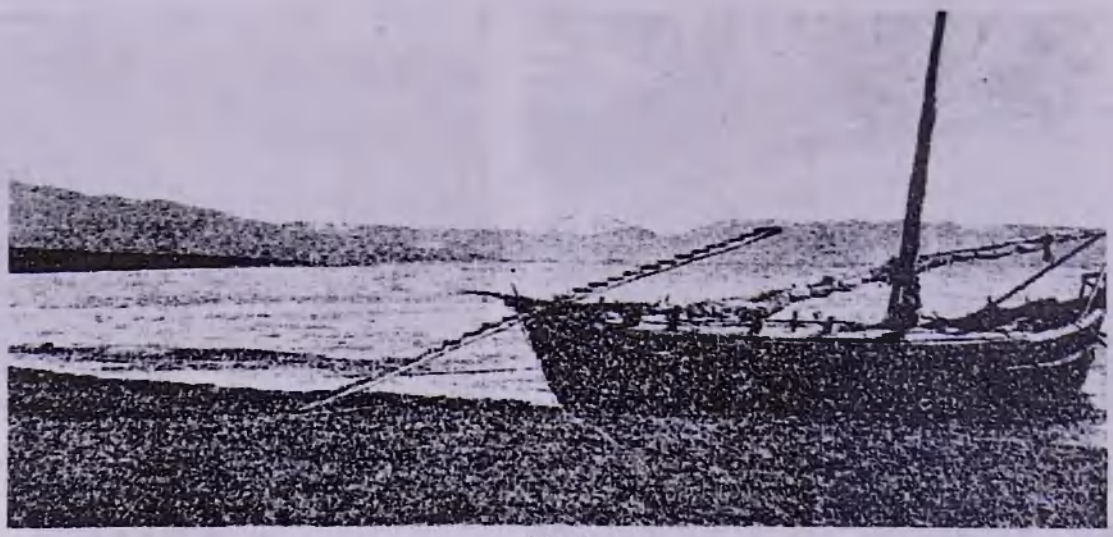


Նկ. 2

Նկ. 3

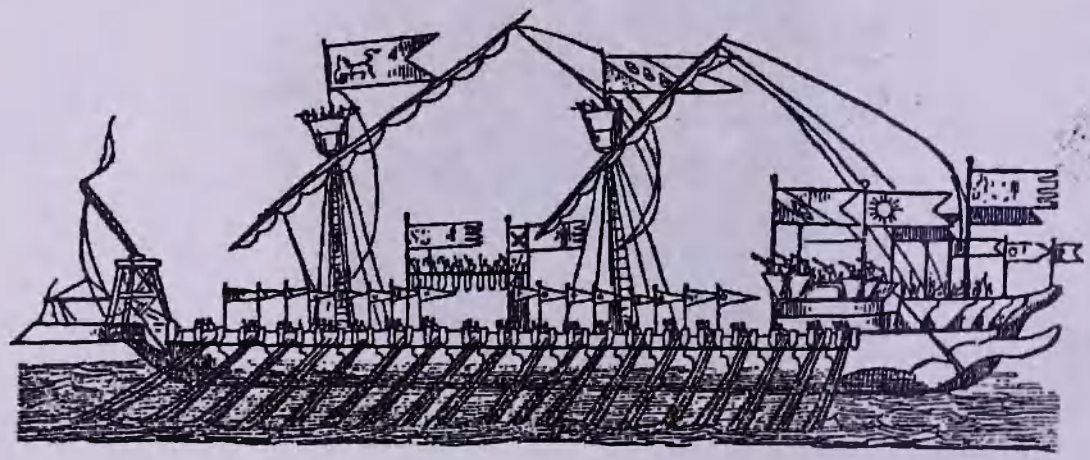


Նկ. 4



Նկ. 1

Նկ. 2



Նկ. 3

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԸ (ԾԻՍԱՅԻՆ, ԳՈՒՆԱՅԻՆ ԵՎ ՆՇԱՆԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐ)

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 7

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ
ժողովրդական տարազի զարդանախշման
ծիսագործական նշանակությունը 10

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
Տարազային զարդանախշերի գունային
համակարգը և զարդանախշման միջոցները 28

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
Զարդանախշային ձևերը և
դրանց խոհրդիմաստը 46

Орнамент армянской народной одежды
(ритуальная, цветовая, знаковая системы) 76

The ornament of the traditional
Armenian costume (the ritual, colour
and sign systems) 78

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ, ԻԿԽՀԸմժծԼշ 80

ՆԿԱՐՆԵՐԻ ՑՈՒՑԱԿ 82
Քարտեզներ
Տախտակներ

ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՏՈՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ (ԷԹՆՈԱՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՄՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ 131

ԳԼՈՒԽ Ի
Հայոց տոնական համակարգի փոփոխությունները և պատմական
առանձնահատկությունները վերջին հարյուրամյակում
(XIX դ. վերջ - XX դ. վերջ) 139

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ
Տոների տարածվածության սոցիալական ոլորտները 151

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ
Տոների կենցաղավարման հիմնական գործոնները 173

РЕЗЮМЕ 219

SUMMARY 222

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ 224

ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ 225

ԼԵՎՈՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱԴՐԱՄԻՋՈՑՆԵՐԻ
ՊԱՏԱՍԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱԴԵՐՍՆԵՐԸ
239

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

Նյութեր և ուսումնասիրություններ

22

ԱՐՄԵՆՈՒՀԻ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ՋԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԸ

(ԾԻՍԱՅԻՆ, ԳՈՒՆԱՅԻՆ ԵՎ ՆՇԱՆԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԵՐ)

ԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ՏՈՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՐԴԻ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

(ԷԹՆՈՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ)

ԼԵՎՈՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱԴՐԱՄԻՋՈՑՆԵՐԻ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՂԵՐՄՆԵՐԸ

Հրատ. պատվեր № 191:
Հանձնված է տպագրության 10.02. 2007թ.:
30 պայմանական մամուլ: Թուղթ՝ օֆսեթ № 1:
Գինը՝ պայմանագրային:

ՀՀ ԳԱԱ տպարան, Երևան, Մաշտոցի պող. 24: