



Հարգելի՛ ընթերցող.

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

Մենք շնորհակալություն ենք հայտնում հայագիտական աշխատասիրությունների հեղինակներին, հրատարակիչներին:

Մեր կոնտակտները՝

Պաշտոնական կայք՝ <http://www.armin.am>

Էլ. փոստ՝ info@armin.am

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

Վ. Հ. ԲԳՈՅԱՆ

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՄԱՌՈՏ ՈՒՐՎԱԳԻԾ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ — 1974

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

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

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

№ $\frac{704-74}{2, 6-6-2}$ 41-73

© Երևանի համալսարանի
հրատարակչություն, 1974 թ.

БДОЯН
ВАРД АРУТЮНОВИЧ
ЭТНОГРАФИЯ АРМЯН
Краткий очерк

(На армянском языке)
Ереван — 1974

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

համալիր, բերքահավաք, կալսոց ու պահեստավորում, այգեգործական, գինեգործական և բանջարաբուծական զբաղմունքներ. որոնք տրված են համապատասխան գործիքներով: Անասնապահական զբաղմունքների վերաբերյալ ակնարկներին զուգակցում է հովվական կյանքը, մինչդեռ գյուղատնտեսական մանր զբաղմունքները՝ մեղվաբուծությունը, շերամապահությունը և այլն, վատ են արտացոլված: Որսորդությունն ու ձկնորսությունը ներկայացված են թե՛ իբրև տնտեսական և թե՛ որպես մարզական զբաղմունքներ. տնայնագործությունը՝ աղոտ, իսկ արհեստները՝ հաջող ակնարկներով: Հաղորդակցության միջոցները և նյութական մշակույթի մի շարք նմուշներ (բնակավայր, բնակարան, վերջինիս կահավորումը և այլն) գերազանցապես արթունական են ու նախարարական: Զգեստը, զարդարանքը, ուտեստը բավական հաջող են նկարագրված: Հասարակական և բնտանեկան հարաբերությունները ներկայանում են կցկտուր տեղեկություններով: Մահվան, հուղարկավորության և հանդերձյալ կյանքի հետ առնչվող հարցերը, հեթանոսության խարազանման կապակցությամբ, արծարծված են բավականին մանրամասն: Պաշտոնական կրոնը և հնագույն պաշտամունքների մնացուկները, հասկանալի պատճառով, մեծ տեղ են զբաղեցրել: Ժողովրդական տոները, քրիստոնեական գունավորում ստանալով, ներկայանում են որոշակի այլափոխումներով: Ամբողջականության տեսակետից բացառիկ տեղ են զբաղում հայկական իրավունքին և եկեղեցական կանոններին վերաբերող նյութերը: Այս ասպարեզում առավել աչքի ընկնող հեղինակներն են՝ Հովհ. Օձնեցին, Մխիթար Գոշը, Մմբ. Սպարապետը: Ազգագրական տեղեկություններ են հաղորդում՝ Ագաթանգեղոսը, Փ. Բուզանդը, Մ. Խորենացին, Ղ. Փարպեցին, Հ. Մանդակունին, Հ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատվացին, Թ. Արծրունին, Ա. Լաստիվերցին, Կ. Գանձակեցին, Ստ. Օրբելյանը, Գր. Տաթևացին, Առ. Գավրիժեցին և շատ ուրիշներ:

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

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

մանիչները կատարել են վկայակոչումներ և անց են կացրել զուգահեռներ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

XIX դ. երկրորդ քառորդում, Արևելահայաստանը Ռուսաստանին միանալուց հետո, գիտությունների զարգացման համար նոր հնարավորություններ ստեղծվեցին: Անմիջական կապեր ունենալով ռուսական և եվրոպական գիտական մտքի հետ, արևելահայ մտավորականությունը ձեռնամուխ եղավ ազգագրության սկզբնավորման գործին: Հայ ազգագրության ձևավորմանը մեծ նպաստ բերեցին Իտալիայում հիմնված Մխիթարյան միաբանության գիտնականները, որոնք սերտ կապերի մեջ էին եվրոպական գիտության հետ: Եվրոպական մամուլի օրինակով հայկական գաղթօ-

ջախներում ազգային նորածիլ մամուլն սկսել էր տպագրել մեր ժողովրդի անցյալը լուսաբանող ավանդություններ, սովորություններ ու տոնա-ծիսական արարողությունների առանձին դրվագներ: Ազգագրական նյութերն այդ շրջանում հիմնովին ծառայեցվում էին ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքին: Փառաբանվում և մասամբ իդեալականացվում էր «հայրենյաց տունը», «Թորգոմյան տոհմը», հրատարակվում էին ազգային առասպելներ ու երգեր:

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

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

Ղ. Ինճիճյանը նկարագրել է նաև խորվաթների ու դաղմատցիների ազգային բնորոշ առանձնահատկությունները, գրի առնելով թեև 1786 թ.՝ խորվաթիայում եղած ժամանակ:

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

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

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

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

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

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

Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում մեզրելների կենցաղին և սովորություններին վերաբերող ակնարկը: Վրացիների արքունական կենցաղի մասին ունի հակիրճ տեղեկություններ: Մ. Բժշկյանը ուշագրությունամբ ուսումնասիրել է արխազներին և նրանց ցեղակից արազներին: XIX դ. սկզբին, ըստ ուղեգրողի, արազ-արխազները ցեղային կյանքով էին ապրում: Ցեղապետներն ու ազգապետները ընտրվում էին սովորութային օրենքներով, որոնցով կարգավորվում էին ներցեղային և ցեղամիջյան հարաբերությունները, ապրանքափոխանակությունը և ընտանեկան կենցաղը: Նույնպիսի տեղեկություններ է հաղորդվում նաև թաթարների, օսերի, Դոնի կազակների, բուլղարների և այլոց կենցաղի մասին:

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

* Կեորել լնակավայրում Բժշկյանը հիշատակում է մի ցեղ, որին XIX դ. սկզբի բնակիչները Չրա սևնտյուրեկ կամ Չեփեի էին անվանում: Սրանք,— գրում է ուղեորը,— «կուսապաշտութենն մնացած զարմանալի բաներ ունեին, տարիև անգամ մի մեծ ուրախութեամբ արք և կանաչ միտեղ խաղալով և գիշերն ամեն լույս մարելով զարչելի բաներով կանցնեին և հին կուսապաշտներուն պես առանց իրար ճանաչելու և առանց ազգակից և քույր որոշելու կխառնակեին զազանի հման: Այս բանը հիմա վերացած է իրենց մեջեն, սակայն շատերը նամազ չիյնն. և արբեցություն իր օրինավոր գործք համարելով շատ կարբևնան»:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Գարեգին Սրվանձտյանց

Թրագրեր շատեղծեցին: Այդ գործը կանոնավոր հիմքերի վրա դնելու խնդրում մեծ նշանակություն ունեցան Սրվանձտյանցի մշակած սկզբունքները: «Մանիր գրեզ» իմաստուն միտքը ժողովրդական խավերին հասցնելը XIX դարի հայ մտավոր գործիչների

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

Ազգագրական և բանահյուսական նյութերի հավաքման համար Սրվանձտյանցին նախորդող ազգագրագետները հատուկ

սրբազան պարտքն էր համարվում: Թուրքական հարստահարությունների և քաղաքական անլուր հալածանքների դեմ մաքառելու տարիներին Սրվանձտյանցը պարզապես հայտնագործեց ազգագրությունն ու բանահյուսությունը՝ նաև որպես հոգևոր գեներ և դրանով ազգային զարթոնքի մի նոր խթան գտավ: «Մանիր գրեզ»-ի գաղափարը նստած է Սրվանձտյանցի յուրաքանչյուր տողի մեջ: Նրա «Երևան քաղաք», «Տիփլիս քաղաք», «Սյունյաց աշխարհ և Շուշի քաղաք» վերտառություններով հոդվածները հագեցված են ազգագրական ուշագրավ փաստերով: Նա ևս տարերային կարգով սկսեց գրանցել ազգային սովորությունները, սակայն այդ տարերայնությունից շատ շուտ ազատվեց, երբ հրապարակ հանեց իր հուշակավոր «Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» գիրքը (1874): Վերջինս իրենից ներկայացնում է երկու կարևորագույն հայտնագործումների ժողովածու. առաջինը «Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ» վեպն է, երկրորդը՝ հայ ազգագրական բանահավաքչության համար գրված առաջին ծրագիրը:

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

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

տեղագրութիւնը, շենքերի ձևերը, որոնք «լույս կու տան մեր հայկական լեզվին, մեր ազգային հնագիտութիւնն ու պատմութիւնն» (էջ 23): Եվ քանի որ հեղինակը համեստորեն իրեն ձեռնհաս չի համարում զբաղվելու առավել ծավալուն գործունեութեամբ, «Գրոց ու բրոց»-ի բազմաթիվ էջերում հարցեր է առաջադրում, որպէսզի ուրիշներն զբաղվեն դրանցով: Այդ հարցերը ընդգրկում են Վանա լճի վրա նավարկող նավերի (էջ 24—25), գյուղատնտեսական գործիքների, փոխադրամիջոցների, աշխատանքային պրոցեսների (էջ 25—26), տան շարժական գույքի, կահույքի, ամանների, ամբարների ու փեթակների, հաց թխելու պարագանների, կաթնամշակութիւն միջոցների, հացաբույսերի հատիկաշափերի, հացի տեսակների (էջ 27—28), ազգային տարագի (էջ 28—30), տարագի հետ կապված զարդերի ու հուռութիւնների (էջ 28), դարբնոցների ու դարբնութիւն, հյուանութիւն, դերձակութիւն, ոսկերչութիւն, շինարարական տեխնիկայի (էջ 28—29), ժողովրդական բժշկութիւն, դեղագիտութիւն նկարագիրը (էջ 31—34), պտղաբուծութիւն, բանջարաբուծութիւն, կենդանիների ու թռչունների հետ առնչվող տերմինոլոգիան (էջ 30—31), ծաղիկների աշխարհը և բարբառային բաների ցուցակները (էջ 34—35),* առասպելները (էջ 34—40): Հեղինակը մի առանձին խրատուսանքով հրահրում է ուսումնասիրել Սասունն ու Խուսիսը, սրանց հայ և քուրդ բնակիչների կյանքը. «Ի՞նչ սքանչելի բան կը լինէր այս ամենուն կենցաղավարութեանը նկարագրին հետ և իրենց զգեստուց ձևն ու կյանքի զբաղմունքը ստորագրվէր կամ անոնց պատկերները լուսանկարով հանվեր» (էջ 102): Առանձին սեր ունենալով դեպի ազգային դիցաբանութիւնը, Գ. Սրվանձտյանցը թվարկում է մասնավորապէս Վասպուրականի գավառները և գրում. «Ասոր յուրաքանչյուր գավառը զատ-զատ անձանց գործ է ստորագրել և զատ-զատ մատյան կազմել» (էջ 115):

Գ. Սրվանձտյանցն իր «Գրոց ու բրոց»-ի առաջին կեսն ավարտելուց առաջ, ուրիշներին բանահավաքութեան մղելով, գրում է «Մեր մտադրութիւնն է ժողովրդական կյանքի ծանոթութիւններ հիշել, որոնք լույս կարող են տալ մեր ազգային պատմութեանն և լեզվին կամ գրականութեան, ուշադրութեան առնելու է, որեմն, անոնց մեջ եղած տնական, գեղջկական, քաղաքական և կրոնական արարողութիւնները, առածները, երգումները, անեծքները, օրհնանքները, երգերը, պարերը, տղայոց խաղերը, որոնք առհասարակ կյանքի և լեզվի պատմութիւնը կը կազմեն» (էջ 119): Նա թվարկում է գրի առնելիք թեմաները, ինչպիսիք են՝ ամուս-

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

Հայոց ազգագրական իրողութիւնները, իբրև գրական նյութ, օգտագործվել են շատ գեղարվեստական ստեղծագործութիւններում: Այդ ձևով մեծ քանակութեամբ նյութեր են օգտագործել Խ. Աբովյանը, Պ. Պոռշյանը, Բաֆֆին և ուրիշներ: Եվ եթէ գրողներն ազգագրութիւնը ծառայեցրել են գեղարվեստին, ապա Գ. Սրվանձտյանցը, ընդհակառակը, վերջինս է ծառայեցրել ազգագրութեանը: Ի պատիվ իրեն պետք է ասել, որ ազգագրական տվյալները գեղարվեստական խոսքով մատուցելիս նա չի աղավաղել, չի խաթարել դրանք, որովհետև բուն նպատակը ազգագրութեանը հարազատ մնալն է եղել: Նրա գրի առնելու յուրօրինակ ձևն ու ոճը, բխելով պատմական իրականութիւնից, ծառայել է հայ ժողովրդի միասնութեանը, մանավանդ ազգային զարթոնքին: Սրվանձտյանցի ստեղծած ուղղութիւն մեծագույն արժեքն այն է, որ նա ազգագրութիւնը, որպէս գիտութիւն, 1870-ական թվականների սկզբին գիտական նոր հիմքի վրա դրեց: Սրվանձտյանցին հետևող բազմաթիվ բանահավաքներ հետագայում մեծ գործ կատարեցին նյութերի գրանցման շնորհակալ բնագավառում:

Սրվանձտյանցը ազգագրական նյութերի գրառումներ շատ է կատարել, բայց մեզ է հասել դրանց փոքր մասը: Նա քանիցս նշել է, թէ իր գրական վաստակի զգալի մասը ուղևորութիւնների, պաշտոնավորութիւնների և զանազան դիպվածների ժամանակ կորստի են մատնվել*:

Իբրև ազգագրական ժառանգութիւն, մեզ են հասել Սրվանձտյանցի գրեթէ միայն տպագիր գործերը: Վերջիններս ցրված են ժամանակի մամուլում և «Գրոց ու բրոց», «Մանանա», «Թորոս աղբար», «Համով-հոտով» ու մյուս աշխատութիւններում: Այդ գործերից երևում է, որ Արևմտահայաստանում մինչև XIX դարի երկրորդ կեսը պահպանվել են տնայնագործութիւնը, բնատուր տնտեսութեանը ներհատուկ արտադրամիջոցներն ու արտադրանքները: Սրվանձտյանցը բազմիցս անդրադարձել է նյութա-

* Ազգագրի մեծ եղբոր դուստր՝ Անթառամը, 1943 թվականին պատմում էր. թէ հայ-թուրքական մի միջադեպի ժամանակ, ըստ երևույթի 1892—1893 թթ. դեպքերի օրերին, թուրքերն սկսում են խուզարկել Վանի գրադեսների տները և շատերին բանտարկել: Գարեգինի կրտսեր եղբայրը՝ Սիմեոնը, երկյուզ կրելով, թէ ընտանիքի անդամները բանտ կենտրոն, թոնրի կրակին է հանձնում Սրվանձտյանցի ձեռքի տակ եղած ամբողջ արխիվն ու գրադարանը:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

XIX դարի երկրորդ կեսին հրատարակ եկան մի շարք պարբերականներ, որոնք մասնավոր ուշադրություն դարձրին ազգագրական թեմաներին: Գրանցից էին՝ «Մասիս» օրաթերթը Կ. Պոլսում (1852—1898), «Արծուի Վասպուրական» ամսաթերթը նախ Կ. Պոլսում (1855—1856), ապա Վարադա վանքում (1858—1864, 1873—1874), «Հյուսիսափայլը» Մոսկվայում (1858—1864), «Կոունկ Հայոց աշխարհի»-ն Թիֆլիսում (1860—1863), «Լրատար Արծուիկ Տարօնոյ»-ն՝ Մշո ս. Կարապետ վանքում (1863—1865), «Արարատ» ամսագիրը էջմիածնում (1868—1919), «Արևելյան մամուլ» ամսագիրը Զմյուռնիայում (1871—1909), «Մշակ» օրաթերթը, (1872—1920), «Փորձ» ամսագիրը՝ Թիֆլիսում (1876—1881), «Բիրական» ամսաթերթը Կ. Պոլսում (միայն նոր շրջանը՝ 1897—1898 թթ.), «Նոր-Դար» լրագիրը Թիֆլիսում (1884—1903), «Արաքս» ամսագիրը Պետերբուրգում (1887—1898), «Հանդես ամսօրեայ» ամսագիրը Վիեննայում (1887-ից մինչև այսօր), «Ազգագրական հանդես»-ը նախ Շուշում, ապա Թիֆլիսում (1896—1917) և այլն: Նույն դարի երկրորդ կեսին նշանակալից շափով ազգագրական նյութեր են տպագրվել նաև ռուսական մամուլում («Кавказ», «Новое обозрение», «Кавказская старина», «Кавказский вестник», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Этнографическое обозрение», «Записки кавказского отдела русского географического общества» և այլն):

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

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

Ե. Լալայանն իր բանահավաքչական գործունեությունն սկսում է Ախալքալաքում, դեռևս 1889 թվականին: Գրի առնելու ընթացքում նա առաջնորդվում էր նյութերի ամբողջականությունը պահպանելու ըսկըզրույնով, կենցաղավարության, նյութական ու հոգևոր մշակույթի միջև բնական-պատճառական կապերը վեր հանելով:

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



Գրիգոր Խալաթյանց

* Հանդեսի այս համարի առաջաբանում Լալայանը գրում է. «Ռուսական ազդեցության տակ շենք վճռել մի այսպիսի հանդիս հրատարակության ձեռնամուխ լինել, ոչ էլ պատահամբ ենք ընտրել այս. մեզ ճանաչողները գիտեն, թե ո՞րքան ժամանակից ի վեր փայփայել ենք այս միտքը և որքան արգելքների ենք հաղթել փոքր ի շատև նախապատրաստվելու այս գործի համար: Այսօր մենք հանդես ենք գալիս ոչ թե միայն մեր ուժի վրա վստահացած, այլ ազգի ինքնաճա-

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

Մոտ 50 բանահավաքներ նյութեր էին տպագրում «Ազգագրական հանդես»-ում: Հիշենք նրանցից մի բանիսին: Գյուղագիր Հովհաննես Մարխասյանը Լալայանի կոչին առաջին արձագանքողներից էր, որք «Ազգագրական հանդես»-ին ներկայացավ «Հայ գեղջուկի ալբոմը» աշխատությանը: Նկարագրության նըստատակակետը Ախալքալաքի կարնոհայությունն էր: Նա մանրամասնորեն ներկայացնում է երկրագործությունն ու արտադրամիջոցները, կերակուրներն ու ամանները: Իսկ աշխատության մեծ մասը, որ տակավին անտիպ է, ամփոփում է արհեստները, ժամանցի ձևերը և այլն:



Սրվանդ Լալայան

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1953 թ. Գիտությունների ակադեմիայի պատմության ինս-

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



Սսենիան Կիսիցյան

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

Ազգագրության բնագավառում 1920-ական թթ. կեսերին կարևոր դեր խաղաց նաև ՍՍՀՄ գիտությունների ակադեմիայի Կովկասյան պատմա-հնագիտական ինստիտուտը, որը գտնվում էր

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

Վերոհիշյալ հաստատությունները անցած հիսնամյակի ըն-

թացքում անհատական ուղևորությունների, գործուղումների և խմբաբազմների միջոցով հսկայական գործ կատարեցին թանգարանային արժեքների ձեռքբերման և ազգագրական նյութեր գրի առնելու բնագավառում:

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

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

ԱՌԱՋԻՆ ԳԼՈՒԽ

ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂ

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

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

Հին Հայաստանը բավական զարգացած

Բրիչային երկրագործությունը և երկրագործական երկրներից մեկն է եղել: Ինչպես վկայում են հարուստ պեղածո նյութերը, նախնադարից սկսած գոյություն է ունեցել երկրագործության այն ձևը, որին գիտնականները բրիչային երկրագործություն անունն են տվել:

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

Պարզ միջոցներով նախնական բուսահավաքությունը հա-

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

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

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

Տղամարդու մասնակցությունն այդ աշխատանքներին մեծապես նպաստել է երկրագործության զարգացմանը: Նոր տեխնիկան առաջացրել է ձեռնահարվածով գործելու նոր աշխատանքանակ: Մետաղի օգտագործման շրջաններում՝ միակողմանի ու երկկողմանի բրոնզե ու երկաթե բրիչներն ավելի բարձր աստիճանի են հասցնում այդ աշխատանքանակը: Վաղ երկաթի շրջանում առաջանում է բահը՝ ոտքի ննջմամբ աշխատանքանակով:

Բրիչային երկրագործության տեխնիկան, այսպիսով, ներկայացրել են ձեռքի ննջմամբ գործող փայտածողերը, որոնք բիր, բիր և այլ անուններն ունենին, հարվածային գործիքները, որ կրում են մուրճ, կացին, բլունգ, փայտատ, հողուրագ և այլ անուններ. ոտքի ննջմամբ գործող բահերը և բահի դեր ունեցող եղանակ գործիքները, որ համընթացության մեջ լեխուր անունն էին կրում:

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

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

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

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

Հայաստանը այգեգործության տեսակետից էլ հնագույն եր-
կրրներից մեկն է համարվում: Բ. Բ. Պիտտրովսկին, հենվելով
հնագիտության և հնագույն գրավոր վկայությունների վրա, գրա-
նում է, որ Անդրկովկասը, որպես այգեմշակ տնտեսական շրջան,
հայտնի էր դեռևս ուրարտացիներից էլ առաջ: Փաստորեն ուրար-
տացիներն այստեղ ոչ թե սկզբնավորել, այլ ընդարձակել են այ-
գեգործությունն ու այդ կարգի կուլտուրաները: Խաղողի մշակումը
Ուրարտուում, մասնավորապես Վանում, Արձեշում, Արարատյան
հովտում, Ուրմիա լճի ավազանում և այլուր հայտնի էր դեռևս
մեր թվականությունից 800 տարի առաջ: Անտիկ գրողներն իրենց
երկերում խոսում են հայերի այգեգործության և վերջինիս ար-
դյունքների՝ հնեցրած անուշահամ գինու, շամիչի, հատապտուղ-
ների մասին: Ըստ նրանց Հայաստանն իր բարեխառն կլիմայա-
կան պայմաններով ամեն տեսակ բարիքների երկիր է, որտեղ ժո-
ղովուրդը առավելապես երկրագործությամբ է զբաղվում: Ստրա-
բոնը ուղղակի վկայում է, թե «Հայաստանի ներսում կան շատ
լեռներ և շատ լեռնադաշտեր, որոնց մեջ խաղողի այգին հեշտու-
թյամբ չի աճում. նաև շատ հովիտներ, ոմանք շափավոր, ոմանք
էլ շատ բերրի, ինչպես Արաքսենի դաշտը, որով Արաքս գետն է
հոսում... և սրա հետ Շակաշենը՝ սահմանակից Աղվանքին և Կուր
գետին, հետո Գուգարքը: Ամբողջ այս երկիրը լիքն է հացահա-
տիկներով, պտղատու և մշտադալար ծառերով. կա նաև ձիթե-
նի» (Ստրաբոն, Երևան, 1940, էջ 55):

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

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

Հայ պատմագրությունը բազմատեսակ նյութերով հարստաց-
նում է նախորդ տեղեկությունները: Ագաթանգեղոսը խոսում է
ծառատնկման և մի շարք պտուղների մասին: Փ. Բուզանդն ակ-
նարկում է Խոսրովի անտառատնկման և մրգերի մասին: Հովհան
Մանդակունին պահանջում է այգիները պարսպապատել և խոսում
է պտղատու ծառերն ու բանջարեղենները միևնույն պարտեզում
գտնվելու, ինչպես նաև շարագործությամբ այգիները կտրելով
ոչնչացնելու վատ սովորության մասին: Հովհ. Դրասխանակերտ-
ցին գովում է իր ժամանակի աշխարհիկ և հոգևոր պետերին,
որոնք այգիներ ու պարտեզներ էին հիմնում և խաղող ու պտղա-
տու ծառեր մշակում, հնձաններ շինում, սեխաստաններ ստեղ-
ծում: Թ. Արծրունին հիացմունքով է գրում Արտաշատի գինեբեր
այգիների և պտղատու բույսերի մասին, որոնք համարում է Ար-
տաշես առաջինի շնորհները: Արաքսի հովտի և Ոստանի մասին
խոսելիս այս վայրերը այգեվետ է համարում: Նա չի մոռանում
այգեգործության տեսարաններ ցույց տալ Ախթամարի բանդակա-
պատկերների մեջ: Ասողիկը Դվինում հիշատակում է այգեկութն
այն օրերին, երբ արաբական զավթիչները 640 թ. ոչնչացնում էին
տղամարդկանց և գերեվարում կանանց ու երեխաներին: Ա. Լաս-
տիվերցին հանգամանորեն տեղեկություններ է հաղորդում այ-
գեգործության, գինեգործության, այգեկութի, ծառատունկի և
պտղատու ծառերի վերաբերյալ: Ն. Շնորհալին խոսում է այգու
մշակների մասին: Մխ. Գոշն իր առակներում թվարկել է Հայաս-
տանում մշակվող գրեթե բոլոր պտղատու ծառերն ու խաղողի այ-
գիները՝ մշակման հետ կապված բազմապիսի տվյալներով: Կ.
Գանձակեցին, մատնանշելով պտղատու բույսեր ու այգիներ մշա-
կելու հանգամանքները, դառնության հիշում է թաթարական վայ-
րագությունները՝ այգիները ոչնչացնելու և բնակավայրերն այրե-
լու փաստերը: Միջնադարյան այգեգործության և պտղաբուծու-
թյան վերաբերյալ տեղեկություններ կան Ստ. Օրբելյանի Պատ-
մության մեջ: Մեծ կարևորություն տալով Տաթևի և այլ վանքերի
սեփական այգիների պատկանելության հարցերին, պատմիչը
մանրամասնորեն ներկայացրել է Սյունիքում և նրանից դուրս
վանքապատկան այգիներն ու պարտեզները, խոսել դրանց մշա-
կողների, մշակման հանգամանքների, ոռոգման պայմանների և
հարակից այլ հարցերի մասին: Նա վկայել է դիտանոց ունենալու

սովորութիւնը, որտեղից հնարավոր էր հսկել այգիները: Հովհ. Երզնկացիին ակնարկներ ունի պտղատու ծառերի ու այգիների մասին: Այգեգործութեան և պտղաբուծութեան վերաբերյալ տեղեկութիւններ ենք գտնում նաև Ա. Դավրիժեցու երկուսի և այլ աղբյուրներում, իսկ Ս. Երևանցիին մանրամասն պատմում է էջմիածնի վանքապատկան այգիների, դրանց առ ու ծախի, պարարտացնելու և հարակից շատ հարցերի մասին:

Ինչպես երևում է, Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում հնագույն ժամանակներից մարդիկ զբաղվել են այգեգործութեամբ ու պտղաբուծութեամբ և շենացրել են հայրենի երկիրը:

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

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

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

**Արորային
երկրագործութիւն**

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

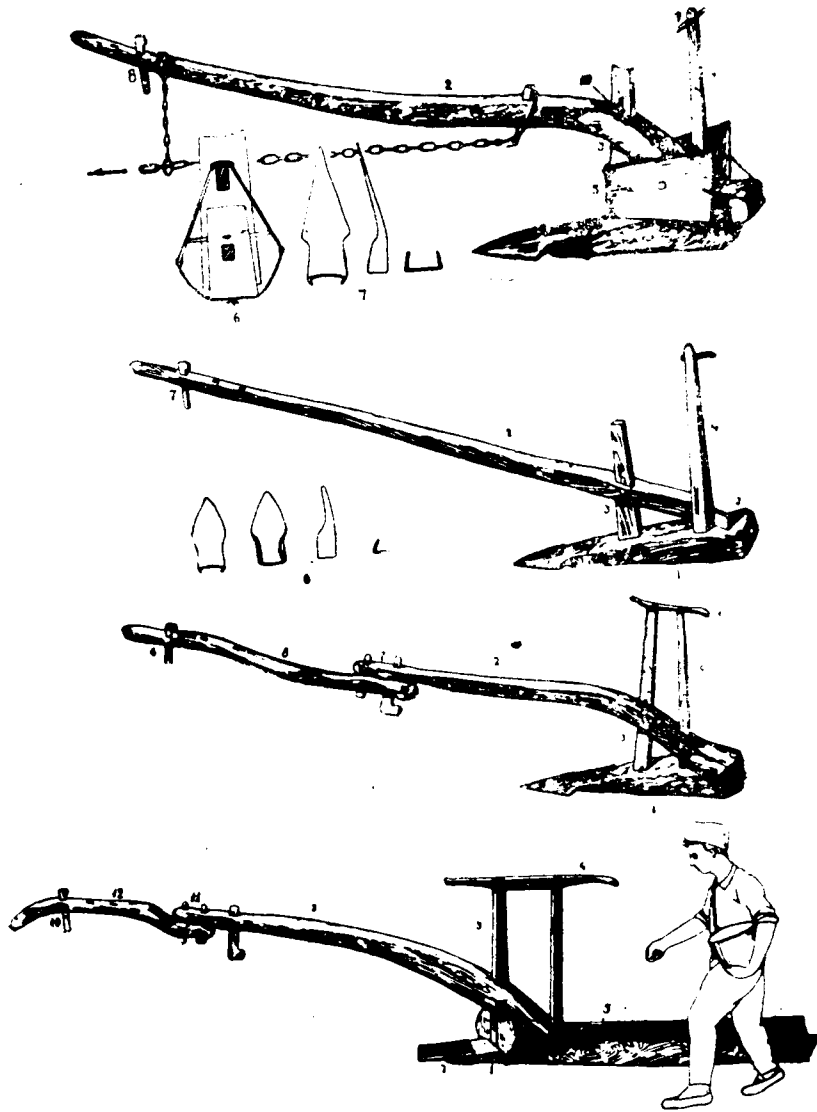
մարդու աշխատանքը և բարձրացել արտադրողականութիւնը: Այդ գյուտերը կատարվել են բրոնզի դարաշրջանում (ոմանց կարծիքով՝ ավելի վաղ): Ստեղծված գործիքը, որին առաջ անունն են տալիս, նախապես գործել է մարդկային ուժով: Կենդանիների ընտելացումից հետո կատարվել է երկրորդ խոշորագույն գյուտը՝ անասունը լծկան դարձնելը: Ծնթաղովում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

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

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

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

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



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

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

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

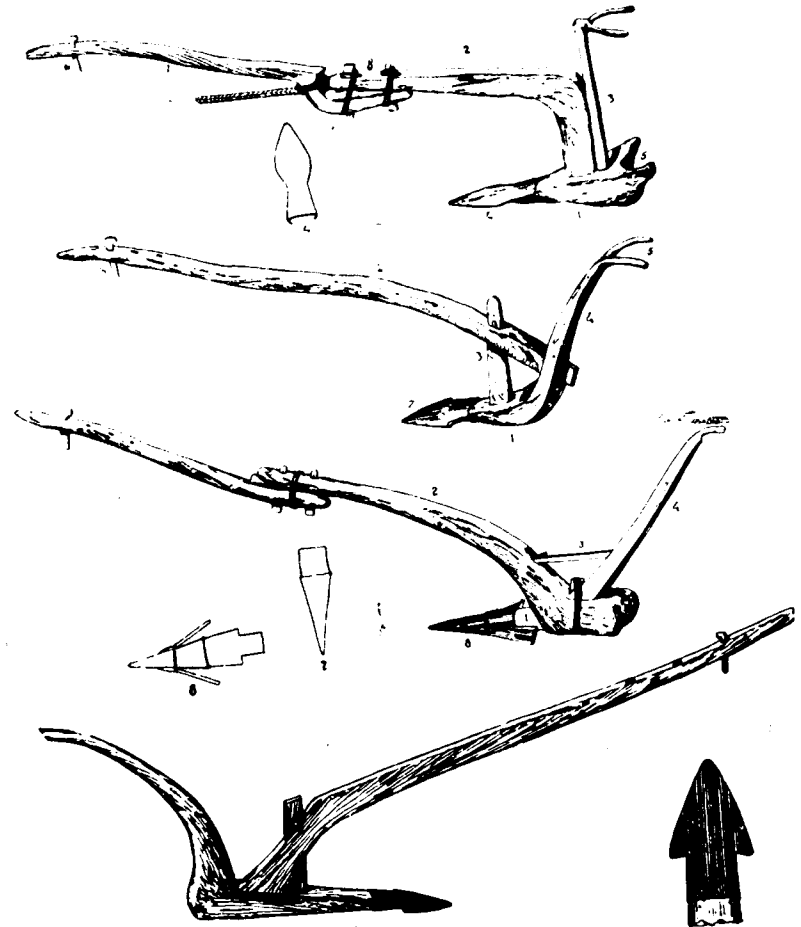
Որքան էլ այս խմբերի գործիքներն իրարից տարբեր էին, այնուամենայնիվ, դարերի ընթացքում արորների առատամենքն ու թրերը և զարգացած գուլթաններն ամբողջապես տարածվեցին Այրարատում, Բարձր Հայքում, Վասպուրականում և Սյունիքում: Մայր երկրից կտրված լինելու պատճառով այդ ընդհանրացումը տեղի չունեցավ միայն Աղձնիքում և Զորրորդ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

Ամբողջ Հայաստանում օգտագործվող հայկական փայտե գու-

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

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

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



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

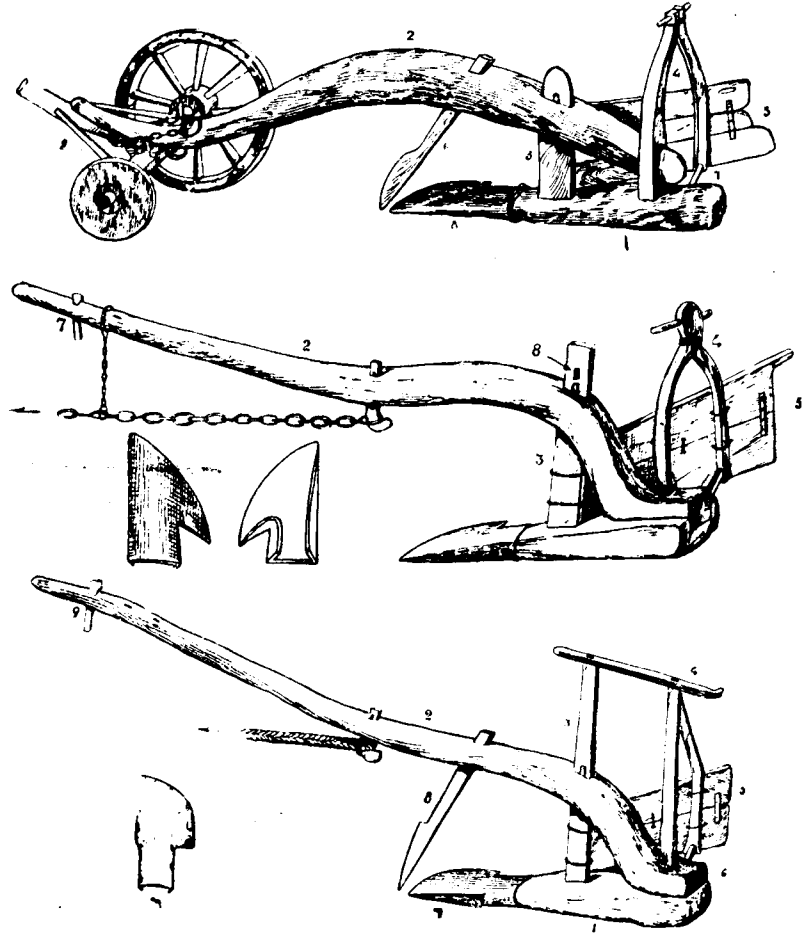
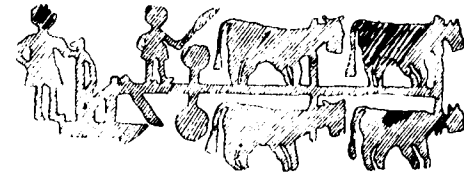
րբստությունները վայելելու մասին: Նույնպիսի արվեստով Ասողիկն ու Հակոբ Կարնեցին նկարագրում են Եփրատի ակունքներում Կարնո բարձրավանդակի արգավանդ հողերը, հողագործութայամբ պարապելը, գարի, ցորեն, կտավատ մշակելը: Իսկ Մխ. Գոշի առակներում իրար հետ խորհող արհեստավորները մեծ նշանակություն են տալիս երկրագործի սուրբ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

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

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

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

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



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

գութանատերը, իսկ որոշ պայմանավորվածության համաձայն՝ հարակաշի ամենահմուտ երկրագործը, որը միաժամանակ պիտի կարողանար ղեկավարել գութանի 5—8 հոգուց բաղկացած անձնակազմը: Նա ունենում էր օգնական, որը որոշ դեպքերում փոխարինում էր իրեն: Հարակաշի աշխատանքը տևում էր 25—49 օր: Աշխատողներին սննդով ապահովելու և անասուններին խնամելու հատուկ կարգ կար. տվյալ արտի տերը պարտավոր էր օրական երեք անգամ կերակրել մարդկանց, ընդ որում նախաճաշին ու ընթրիքին հաց ու պանիրով, իսկ ճաշին՝ որևէ ճաշով: Անասունները գիշերվա ընթացքում արածում էին ընտիր արոտներում և հանդստանում մինչև լծելու պահը՝ լուսաստղի երևալը: Արևամուտից հետո, դադարելով աշխատելուց, անձնակազմը քնում էր արտում, երբեմն ակոսների մեջ, իսկ մաճկալը սովորության համաձայն՝ գութանի կողքին, մեջքը գութանին հենած:

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

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

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

Հարթիչներ

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

մանակ հարթեցնող գործիքները եղել են փայտե մահակաձև և ապա՝ մուրճաձև թակերը, ծառերի ճյուղերի տրցակները և այլն: Հողը հարթելու և հատիկները թաղելու համար օգտվել են նաև ոչխարի հոտը, գուցե և նախիրը, դաշտերի վրա պտտեցնելու սովորությունից:

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

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

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

Առավելագույն բերք ստանալու համար **Ցանքերի խնամքը** հնուց ի վեր կիրառվում էին խնամքի մի շարք ձևեր՝ ցանքի սնուցումը պարարտանյութերով ու ոռոգմամբ, ճահիճների շորացումը կամ դրանց առաջացման կանխումը, քարհավաքը, քաղհանը, պալքարը ցանքահողի կեղևակալման և վնասատուների դեմ:

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

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

Վիճական արձանագրություններից երևում է, որ պարարտացված հողերը աղբալինք են կոչվել:

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

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

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

Արհեստական ոռոգման սխեմաներ կառուցելու ավանդներն սկիզբ են առել ու շարունակվել հայկական պետության կազմավորումից ի վեր: Այդ են ցույց տալիս պեղումներից հայտնաբերված նյութերը և, հատկապես, գրավոր հին վկայությունները: Սակայն ազգային պետականությունը կորցնելուց հետո Հայաստանում, մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանում, հայկական հին ջրանցքների սխեմաների մեծ մասը ավերվեց: Դրությունը մասամբ բարվոք էր Արևելահայաստանում, թեև այստեղ էլ, պետական հըս-

կողություն անբավարարության պատճառով, իշխում էին ոռոգման պարզունակ, սովորական ձևերը:

Այգիների և դաշտերի ոռոգման համար Արարատյան հովտում և նման ջրագուրկ վայրերում կային ջրամատակարարման կազմակերպություններ: Զրաբաշխումը կատարվում էր հերթականությամբ, որի խախտումը ծանր հետևանքներ էր ունենում:

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

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

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

Այգեգործության և դաշտամշակության մեջ մեծ խոշորոտ է

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

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

**Շարացան համակարգը
Վանա լճի ավազանում**

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

Շարքացան արորով մշակվում էին միայն լանջային, անջրդի հողերը: Մշակման ամբողջ սիստեմը կոչվում էր տիր, շարքացան արորը՝ տրի խարօր, հերկող թրագուրկ գուլանը՝ տրի գուրան, աշնանացան ցորենի մի տեսակը տիր (դիր), փակ շեղբ ունեցող մանգաղը, տրի մանգաղ, ցանքը կատարելու գործողությունը՝ տիր դնել, ծլած կանաչը՝ տրի բուլ և այլն:

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

**Բերքահավաք
և կալսոց**

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

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

Կուտնտեսություններում ու սովխոզներում բերքահավաքի մեքենաներին այժմ դեռևս զուգակցում է ձեռքի աշխատանքը*:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Գետնափոր տներում Քսենոփոնը տեսել է մանր և խոշոր եղջերավոր անասուններ ու թռչուններ, որոնց ձմռանը կերակրելիս են եղել ներսում: Սովորություն է եղել ձմռանը պահել մսացու անասուններ, որոնք, անկասկած, ծառայել են թե սննդի ապահովման և թե վաճառահանման ու ապրանքափոխանակման համար: Արմեններին ծանոթ էր նաև խոզաբուծությունը: Անասնա-

պահության զարգացածությունը երևում է և նրանից, որ, ըստ Քսենոփոնի, արմենները կարիք ունեին լրացուցիչ արոտների:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Այգեգործական որոշ շրջաններում հնագույն զբաղմունքներից էր շերամապահությունը:

Միջին դարերի տնտեսական կենցաղում

Որսորդություն և ձկնորսություն

կարևոր տեղ ունեին որսորդությունն ու ձկնորսությունը: Երկրագործության և անասնապահության զարգացածության պայմաններում որսորդությունն ու ձկնորսությունը, իհարկե, տնտեսության օժանդակ ճյուղեր էին:

Դրանք ունեին նաև ռազմա-մարզական նշանակություն: Որսի հետապնդումը հետիոտն և հեծյալ, որսը դարանակալելու ձևերը, գազանների դեմ կռվելը, զենքի տեսակների օգտագործման եղանակները, օդապարաններով կենդանիներ որսալը և այլն— փաստորեն ռազմական վարժություններ էին: Ուստի պատահական չէր, որ միջնադարում որսորդությունը պետական հսկողության տակ էր գտնվում: Ինչպես վկայում է Մ. Խորենացին, արքունիքում կար որսի վերակացու, որպիսին Արտաշես առաջինի օրոք հանդիսացել է նետածիգ Վարաժը: Որսորդությամբ զբաղվողներ եղել են բնակչության տարբեր խավերի մեջ, որոնց ավանդները հասել են XIX դարի կեսերը: Զկնորսությունը գրեթե ամբողջապես տնտեսական զբաղմունք էր:

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

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

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

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

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

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

հեստավորները զբաղվում էին երկրագործությամբ, ջուլհակությամբ, ձիթահանությամբ, ալրաղացությամբ, գործիքաշինությամբ, գորգագործությամբ և այլն:

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

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

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

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

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

Պղնձագործական արհեստի մեջ առանձնապես աչքի են ընկել վասպուրականը, Բարձր Հայքը, Շիրակը և Սյունիքը:

Ժողովրդական կիրառական արվեստի քննազավառում մեծ տեղ ունեն օսկերչական-արծաթագործական արհեստը: Բարձր Հայքը և վասպուրականը օսկերչության ասպարեզում առաջնակարգ տեղ էին գրավում: Ոսկերիչների արտադրած առարկաները մեծ մասամբ կանացի զարդեր էին, գոտիներ և եկեղեցական-արքունական սպասք: Զգալի տեղ ունեին տնային ցուցադրական առարկաները՝ արձանիկները, տուփերը և այլն:

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

Հայաստանում որոշակի տեղ ու նշանակություն ունեն ոստայնակությունը: Արևմտահայաստանում այս արհեստը պահպանվեց մինչև 1910-ական թվականները (վասպուրական, Տարոն, Սասուն, Շատախ, Արաբկիր, Սեբաստիա, Մալաթիա և այլուր). հատկապես եկամտաբեր էր մանուսագործությունն ու շալագործությունը:

նր: Կտավեղենի մի մասը արտահանում էին հարեան երկրներ: 1920-ական թթ. ներդաղթից հետո արևմտահայկական կտավագործական արհեստը դեռևս շարունակում էր պահպանել իր գոյությունը Երևանի Արաբկիր և Բյութանիա արվարձաններում:

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

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

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

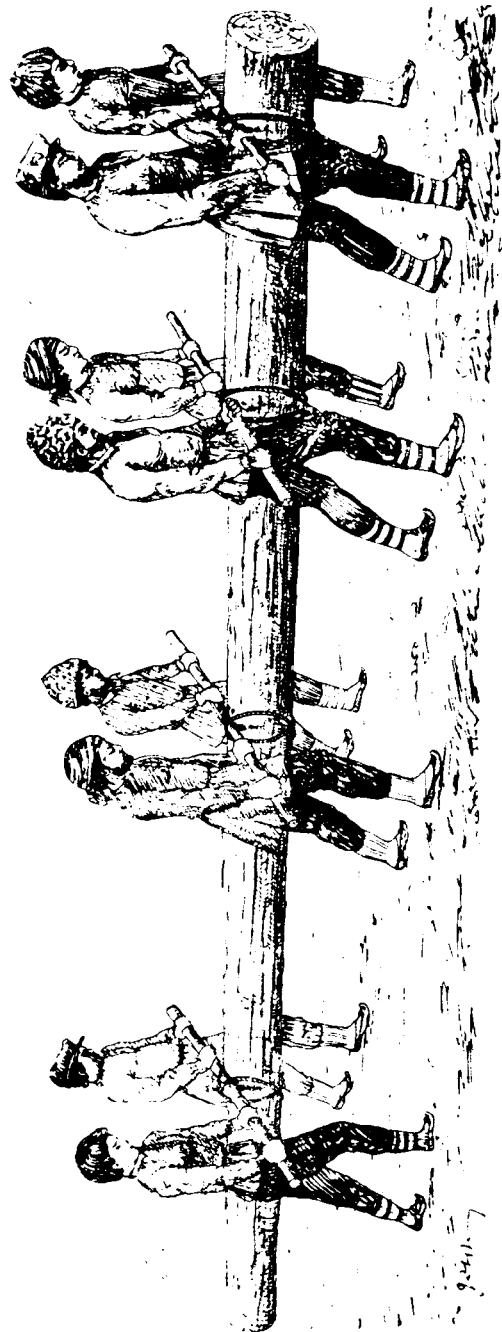
* Համաքրությունների վերաբերյալ Յու. Ց. Արվերդովի և Ս. Ա. Եղիազարովի հայտնի աշխատությունների կողքին վերջերս ավելացավ Վ. Ա. Աբրահամյանի նոր ուսումնասիրությունը:

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

Հաղորդակցության և կապի միջոցներ

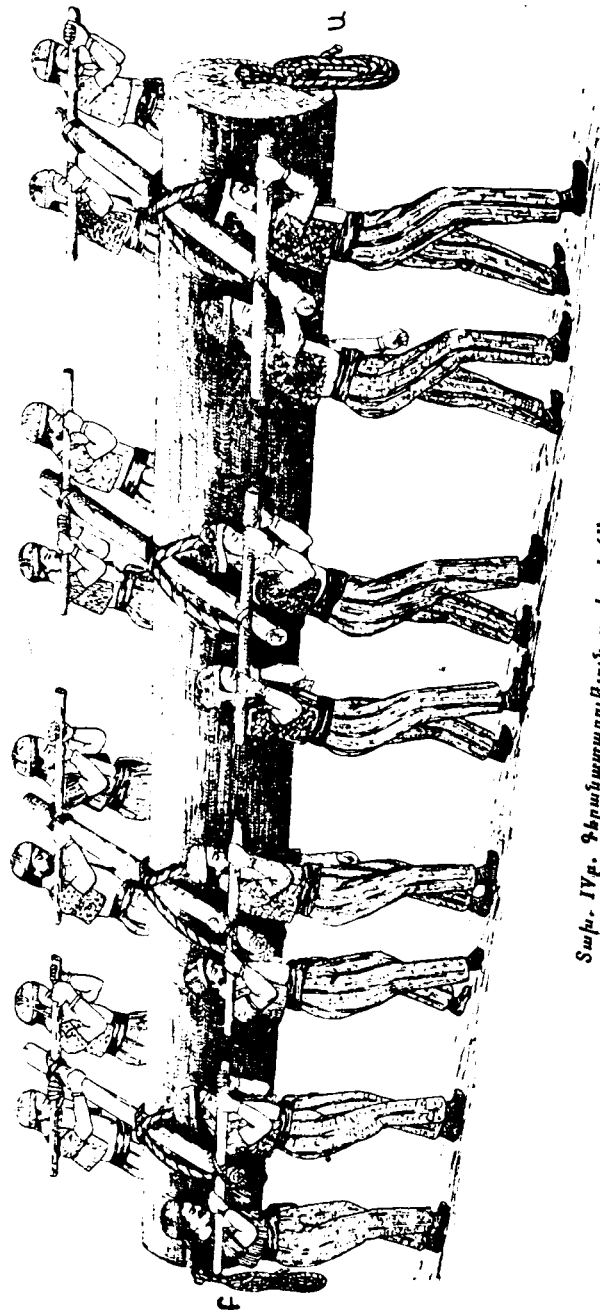
Հայկական լեռնաշխարհի փոխադրամիջոցները գրեթե ամբողջապես առաջավորասիական են՝ տեղական առանձնահատկություններով հանդերձ: Ցամաքային փոխադրամիջոցները, ըստ զարգացման փուլերի, եղել են՝ մառդը (շալակով), գրաստները, անանիվ ֆառշակները և անիվավոր փոխադրամիջոցները, իսկ ջրայինը՝ լաստերը, մակույկները և նավակները:

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



Տախ. IV ա. Գերանատարություն ձեռքերով (Աշտարակ):

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



Տախ. IV. Գերանատարութիւն ուսերով (Աղձնիք):

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

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

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

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

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

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

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

Միջին դարերում հիվանդին կամ ննջեցյալին հեռավոր տեղեռ տանելու համար երկար պատգարակը կապում էին իրար ետևից ընթացող ջորիների կամ ձիերի համետներին ու պատշաճ արագության մեջ էին հասցնում:

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

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

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

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

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

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

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

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

XIX դարի վերջերից սկսած բավական լայն տարածում գտան ուղևորական սահանակները, որոնք այժմ էլ ձմեռային պայմաններում օգտակար փոխադրամիջոցներ են:

Ցամաքային փոխադրամիջոցները առաջացել են սահանակաձև փոխակրանքներից, որոնք առավելապես տարածված են եղել հարթավայրերում և սարահարթերում:

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

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

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

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

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

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

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

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

Կիլիկյան պետության ստեղծումից մինչև նրա վախճանը

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

* * *

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

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

ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

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

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

Բնակավայրերն ու շենքերը հին շրջանում

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

Գյուղական բնակավայրերի և քաղաքների կառուցման, ա-

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

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

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

վագի վկայությունն անուղղակի, բայց ամենակարևորներից մեկն է. նա գրում է, թե ջորի նստած մարդը էջմիածնից Երևան մեկնելիս ճանապարհին Կավակերտ գյուղում շփոթությունից «Ելնելուց ջորույ ի տանիս մի, և բլաւ տունն, և անկաւ ինքն և ջորին ի տունն»: Նշանակում է, թե Կավակերտ գյուղը XVII դարում շարունակում էր գետնափոր կամ առնվազն ³/₄-ով կիսագետնափոր մնալ: Գ. Փարպեցին և Ա. Կրետացին հիշատակել են այն այրեակարանները, որոնք նույնպես յուրօրինակ գետնափոր տներ էին, որ հարատևեցին մինչև XIX դ. սկզբները:

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

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

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

Ա. Դավրիժեցին Սպահան գաղթեցված հայերի մասին խոսե-

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

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

լիս գրել է. «Վերստին վարեցին զնոսա մինչև տարեալ հասուցին ի քաղաքն Սպահան՝ և անդէն բնակեցուցին զնոսա՝ տուեալ նոցա տեղի շինութեան. որք շինեցին հարկս և բնակութիւնս ինքեանց՝ հրաշալի յօրինուածովք կամարակապ փողոցօք, թևաւոր ապարանօք, և ամարասուն հովանոցօք, բարձրաբերձ և արքայակերպ շինուածոք, զարդարեալ յորինեալ ի ծաղիկս ոսկույ և լաջվարդի՝ և պէս պէս երանգաց աղնախտիղ տեսողաց»: Մի այլ տեղ ասված է. «Եւ հասեալ ի տունն՝ մտին տանէ ի տուն մինչև ցներսագոյն տունն»: Նա էջմիածնի տնտեսական շենքերից թվարկել է սեղանատունը, փոնատունը, տնտեսատունը, ամբարատունը և բնակության շենքերից՝ «Դարպասք և տունք ի պէտս ինքեանց և հիւրոց» և «խցեր ի բնակութիւն միաբանից»: Հայոց վանքերի «Խրաքանշիւր սևազլուխ ունէր իւր զինչս առանձին, այգի և բուրաստան, փէթակ և տուն, և մարան, և համբարանոց»: էջմիածնի տնտեսական շենքերի մասին իր ուշագրավ նկարագիրների մեջ Ս. Երևվանցին ցույց է տվել տների համալիրներ, որոնք աղյուսից ու փայտից էին կառուցված և խուց-օղաններից բացի ունեին գավիթ, գոմ, ջորետուն, իշատուն, ուղտատուն, նախրատուն: Զաքարիա Սարկավազը գրեթե նույնն է դիտել ու հիշատակել:

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

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

ներ՝ Ա. Դավրիժեցին, ձիթեհաններ և ջրաղացներ՝ Կ. Գանձակեցին, Ա. Դավրիժեցին, Զ. Սարկավազը և Ս. Երևանցին:

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

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

XIX դարում բնակավայրերի հիմնումը Բնակավայրերն ըստ կատարվում էր հնագույն ավանդների համա- XIX—XX դդ. տվյալների ձայն, առաջին հերթին հաշվի էին առնվում ջրամատակարարումը և բնական պաշտպանվածությունը: Տեղանքը հարմար լինելու պարագայում հաշվի էին առնվում նաև քամու ուղղությունը, արևահայացությունը, դաշտերի ու արոտատեղիների հեռավորությունը և այլն:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ՕՆԵՔԵՐ

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

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

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

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

Բազմաբաժին շենքերի մեջ մտնում էին թոնրատուն-խոհանոցը, մառանը, ննջարանները, գոմերը, մարազը և այլն:

Թոնրատունը լեռնային դաշտամշակ և անասնապահական շրջանների տան համալիրում ամենակարևոր բաժանմունքն էր

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

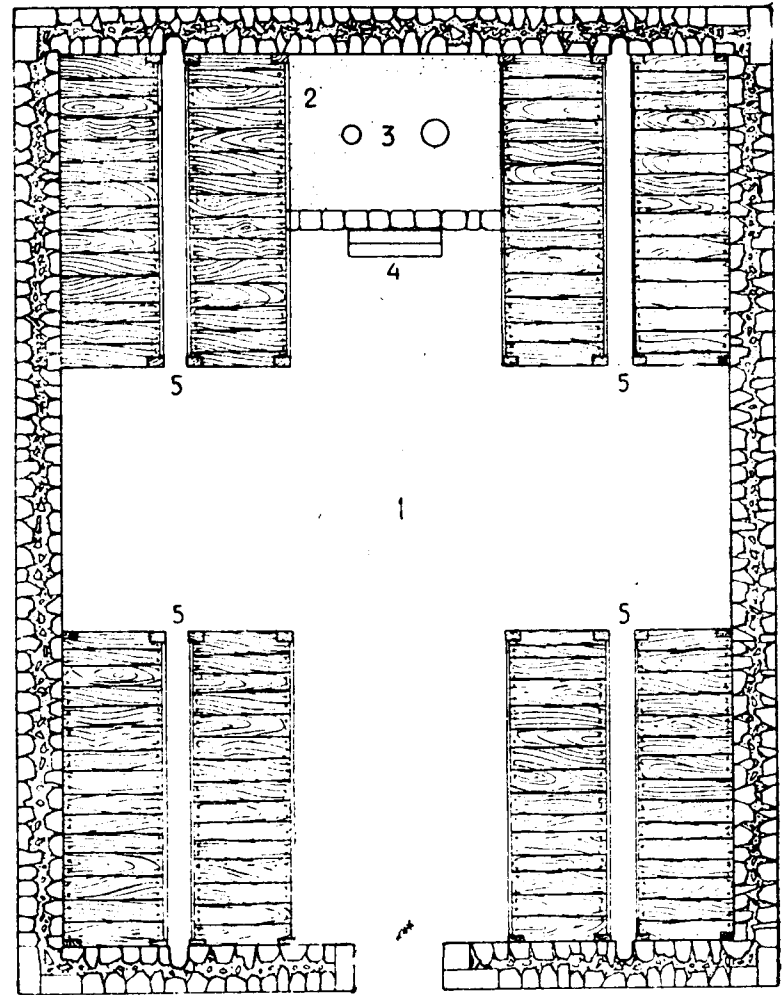
Ունևոր գերդաստանները նորապսակների համար երբեմն թոնրատան շուրջը մի քանի ննջարան էին կառուցում, որոնք դռներով կապվում էին նրա հետ: Գլխատան հետ դռնով կապվում էր նաև մառանը, թեև անհրաժեշտ սառնությունն ապահովելու համար այն հաճախ տեղավորվում էր սրահի կողքին:

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

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

Գլխատունը նաև ննջարան էր: Բացառությամբ նորապսակների,

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



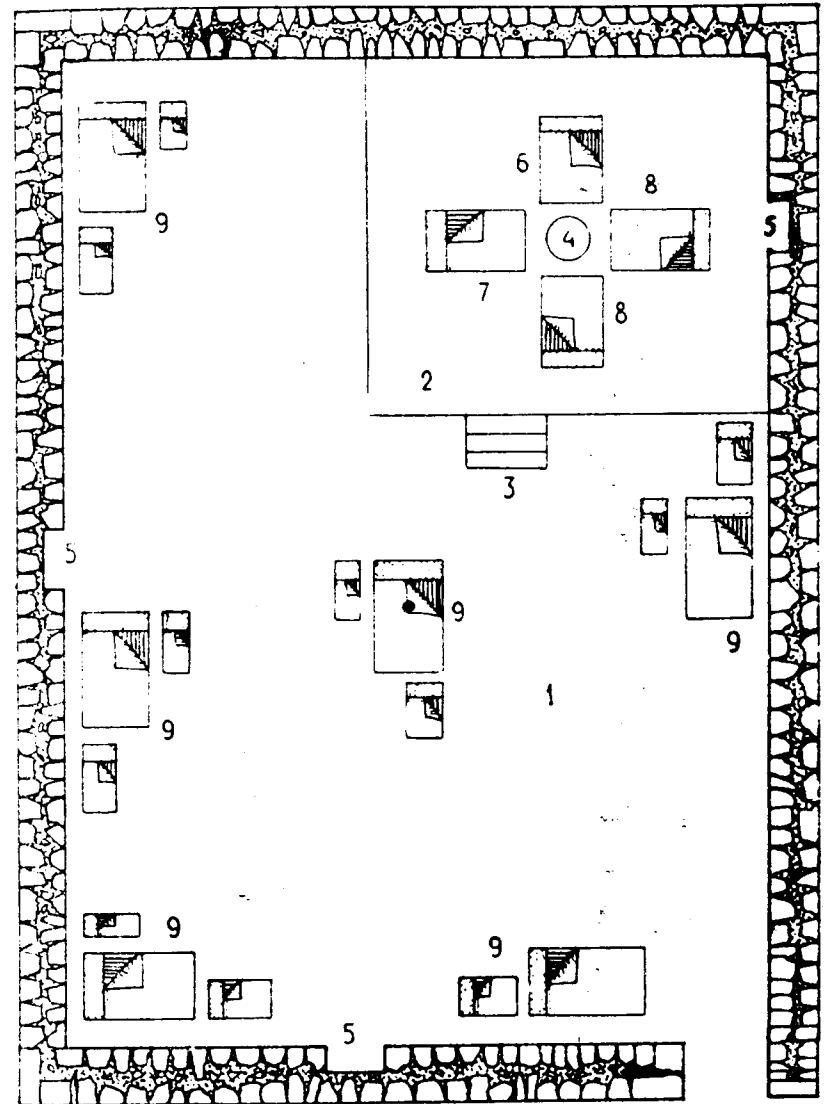
Տախ. V. Պոտոսենց թոնրատան հատակագիծը. 1. Թնդրտուն, 2. Պզտի տուն, 3. Մեծ ու փոքր թնդիրներ, 4. Պզտի տան թնդրափի աստիճաններ, 5. Չորս օդաներ, որոնց մեջ աշխատում ու քնում էին գերդաստանի անդամները:

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

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

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

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



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

Մառանը հատուկ էր ունեւոր տնտեսութիւններին: Այն սովորաբար նախապէս մտնում էր տան համալիրի մեջ: Բայց որոշ ընտանիքներ մառան էին ստեղծում նաև ուրիշ հարկաբաժինների հաշվին՝ միջնորմ դնելով: Լեռնային բոլոր շրջաններում մառանը հասարակ, հարթ ծածկ էր ունենում, փոքրիկ երդիկով: Յերեկային լուսավորութեան սակավութիւնը մթերքները սառը պահելու պայմաններից մեկն էր: Այսօրինակ մառաններում պահվում էին բոլոր ուտելիքները:

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

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

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

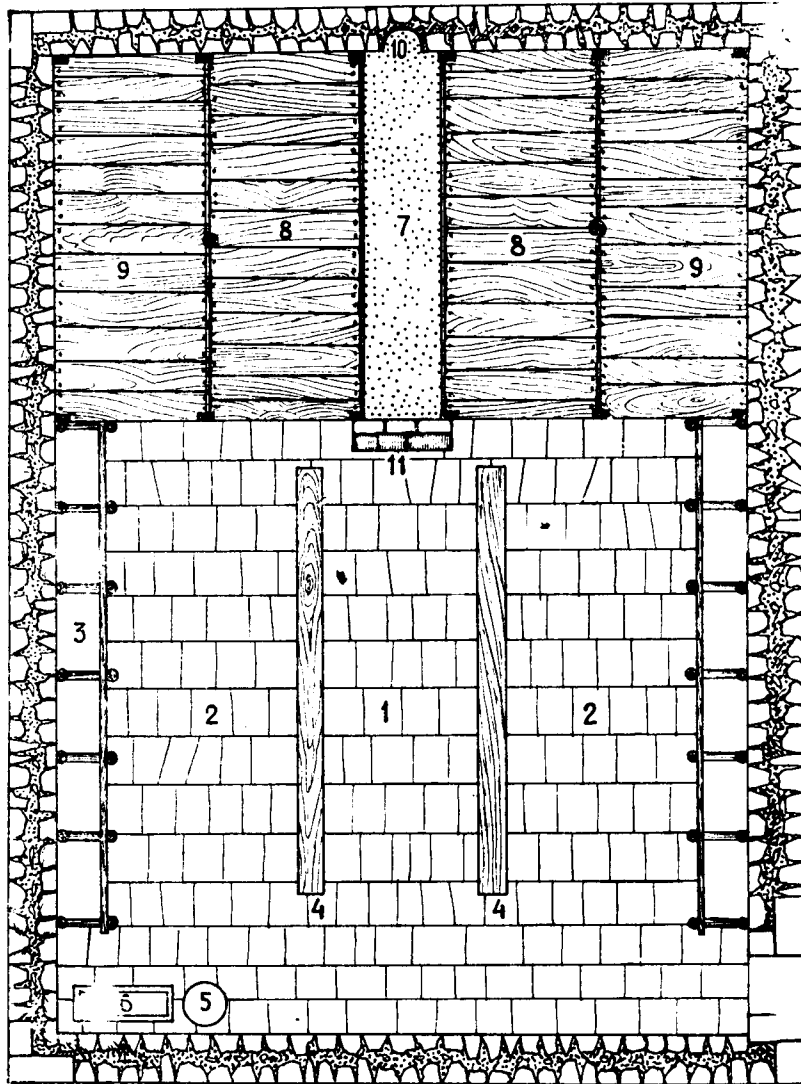
Գոմերի հատակը քարապատում էին հասարակ կամ տաշված, ձևավորված մեծ սալաքարերով: Ունեւոր տնտեսութիւնները տաշած սալաքարերով գոմը երկարութեամբ բաժանում էին երեք մասի. կենտրոնը երթեկութեան համար էր, աջ ու ձախ կողմերը՝

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

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

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

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



Տախ. VII

Գոմը և օղան ըստ Կարնո սովորութեան 1. Տափներես, 2. Անասունները կապելու սալահատակված տեղեր, 3. Մսուրքներ մեկական զույգի համար. 4. Կուսնոցներ, 5. Զրհոր, 6. Գուռ, 7. Օղայի տափներես, 8—9. Ամֆիթատրոնաձև-աստիճանաձև դառարաններ, 10. Օջախ, 11. Օղայի տափներես բարձրանալու թախտեր:

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

Օղան գոմից անջատվում էր միայն սյունաշարով, բազրիքներով և թախտերի ճակատներով ու կողերով, որպեսզի գոմի տարուձեռն թափանցիկ նաև օդան: Օղայի ծածկը մեծ մասամբ հասարակ էր լինում, բայց ավանդականը, որ պահպանում էին ունեղոր տնտեսութուններն անտառային շրջաններում, շքեղ էր: Խիստ կլորավուն երկթեք կտուրը ստացվում էր իրար վրա նստող, առաջակարկառ, քառակող հեծանների դարավածքից: Այսպիսի ուռուցիկ ծածկերի դեպքում երդիկները բացվում էին օջախի դիմացի ձեղնաճակատից: Եվ որովհետև օղաները գրեթե բացառապես երդիկներով հարավահայաց էին, արևը օրվա մեծ մասը թափանցում էր ներս:

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

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



Տախ. VIII. Ախալքալաքի Գանձա գյուղի օդայի ներքին տեսքը:

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

Գյուղական տան համալիրում կարևոր դեր ունեն մարագը:

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

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

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

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

պահպանվում էին շինանյութերի հին տեսակները: Հայրենական պատերազմից հետո բոլոր շենքերը կառուցվում են քարով: Քաղաքաշինութչյան ազդեցութչյամբ տարերային կարգով գյուղական շենքերի համալիրների մեջ լուսամուտավոր սենյակներն ավելացան:

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

Սրտադրական-դրանքները վերամշակելու համար ստեղծված հնագույն տարրական սարքերի էվոլյուցիան Հայաստանում հանգեցրել է ջրաղացի, ձիթհանի և գինեհանօղեհան սարքերի ու մեքենաների գյուտերին: Զրաղացաքարն ու ձիթհանի քարը փաստորեն հանդիսանում են հատիկները վերամշակող աղորիքների զարգացման բարձրագույն աստիճանը: Զրաղացաքարի անմիջական նախորդը երկաճեճ է, որը մեր օրերում էլ գործածվում է ձեռքի ուժով:

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

Այն գտնվել է Վարազա լեռան վրա և պահվում է Վրաստանի պատմութչյան թանգարանում: Շատ ժողովուրդների թվում հույներն էլ այլուրադացը աշխատեցնում էին մարդու և կենդանիների ուժով, մինչդեռ ուրարտացիների գյուտը անմիջապես ջրի ուժի օգտագործման հետ էր կապվում, որը նույնութչյամբ անցավ հայ ժողովրդին:

Զրաղացում այլուր աղալու քարերից բացի կար և այժմ էլ կա ձավար պատրաստելու սարք, որ դինգ է կոչվում:

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

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

Զիթահանները նույնպես ծանոթ էին ուրարտական քաղաքակրթութչյանը: Կարմիր բլուրում պեղված ձիթահանը, որ երեք մեծ բաժանմունքներից է բաղկացած, մեզ իրավունք է տալիս կարծելու, որ այն ավելի հասարակ ձևերով պետք է որ հայտնի լիներ Հայկական լեռնաշխարհի նախաուրարտական ցեղերի խոշոր միութչյուններին:

Այդ հնագույն ձիթահաններում ձեթն ստացվել է քարե հասարակ ծանրոցների ճնշմամբ: Ուրարտացիներից ժառանգած տեխնիկան զարգացնելով, հայերը հասել էին վիթխարի գերան-մամլիների ստեղծմանն ու աշխատանքային պրոցեսների կիսամեքենայացմանը, թեև դրանք շեն բացառել մշակման պարզունակ ձեռքի պահպանումը: Զիթահանի գլխավոր տարրերն էին՝ բովվարի կտավատը ճմլող հսկայական քարը, 2—4 մամլող գերանները, վերջիններս շարժման մեջ դնող մեխանիզմի պտուտակաձև պողոսակը և շարժող գոմեշի լծասարքերը: Այս և օժանդակ սարքերի մեծութչյուններից կախված էին ձիթահանների շենքերի մեծու-

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

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

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

Հայկական լեռնաշխարհի այգեգործական բազմաթիվ շրջանների դինեգործական գրադմունքները թելադրում են ստեղծել մի կողմից գինեհանության, մյուս կողմից, արտադրանքը պահպանող շենքեր: Առաջինները հայտնի են Քնձաճ և երկրորդները՝ մառախ անունով: Հնձանը այն ավազանն է, որի մեջ խաղողը ոտքերով տրորելով նրա հյութը հոսեցնում են քաղցուի հորերի կամ ամանների մեջ: Հնձանն իր մասերով երբեմն տեղավորվում էր նաև երեսբայ տաղավարների մեջ: Եղել են տակառած և հնձաններ, որոնք գործածվել են շենքերից դուրս: Իսկ մառախները միջնադարում հայտնի կարասատներն էին: Ուրարտական պեղված հրնձանների և կարասների ձևերը գրեթե նույնությամբ պահպանվել են մինչև մեր օրերը: Այդ ավանդապահության մասնաճյուղն աչքի են ընկնում Աշտարակը, Օշականը և Ոսկեվազը:

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

Փոխադարձ օգնություն

Փոխօգնությունն սկսվում էր հիմքեր փորելու ժամանակ և վերջանում հողանքով: Յուրաքանչյուր գործ սկսելիս կառուցողը դիմում էր հարևաններին, որպեսզի իրեն օգնեն հիմքեր փորելիս,

պատ շարելիս, քար ու ցեխաշաղախ պատրաստելիս և սպասարկելիս, ծածկի հեծաններ բարձրացնելիս և այլն: Ուր որ նահապետական սովորություններն ավելի էին պահպանված, շատերը հրավերի շինն սպասում և բահն ու քլունգը առած՝ գնում էին օգնության: Հողանքի ժամանակ ավելի շատ մարդ էր հավաքվում: Եթե միաժամանակ կառուցվում էր մի քանի բաժանմունք, ապա այդ դեպքում օգնության եկողների թիվը երբեմն հասնում էր 50—60 մարդու: Եկածներից ոմանք փորում էին, կողովները լցնում հողով, երիտասարդները շալակով այն կրում էին կտուրը ոմանք թիերով էին կտուրը հող գցում, տարեցներն այն հարթում էին և այլն: Իսկ այն վայրերում, ուր կտուրները ցեխով սվաղելու սովորություն կար, հմուտները հարդարում և ջրորդաններ զննելով ավարտում էին գործը:

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

Կահկարասի

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

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

րակների մեջ, շարունակ բոբիկ ու սոքոսկ էին գնում ազոթատնե-
րը»: Իսկ անկողնու վերաբերյալ նշում է. «Ոչ մեկը մյուսի համար
անկողին չէր գցում... Սև գույնի էին (կեղտոտվել էին) գլխատա-
կերի բարձերը»: Այլ պատմիչների թվում Ստ. Օրբելյանը ևս տա-
ռապողների մասին գրում է. «Նա և ոչ խոտեղէն անկողնոց խշտի
փոխանակ փետրալի հեշտոցացն և ոսկեթել գահոյիցն»: Այստեղից
երևում է, որ բարձրաստիճան ընտանիքներում կամ վանականների
շրջանում անկողինը նաև փետրալից էր լինում:

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

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

Գիտական որոշ շրջաններում այն սխալ կարծիքն է ստեղծվել,
թե իբր սեղանն ու նստարանը հայ ժողովրդական կենցաղին ան-
ծանոթ են եղել: Մինչդեռ դրանք Հայաստանում եղել են շատ հին
ժամանակներից: Քաղաքային ունևոր խավերի մեջ և պետական
ու եկեղեցական հաստատություններում բարձրաոտ սեղանն ու
նստարանը, լինելով նա փայտից թե քարից (միաբանություննե-
րում), գրեթե անպակաս են եղել: Շինականների մեջ տիրապե-
տողը կարճատև սեղանն է եղել, որովհետև այն ծառայել է նաև
հաց թխելու գործին: Ստ. Օրբելյանը մի առիթով գրել է, թե «Իսկ
արհեստաւորք գոյացուցանեն յանպատշաճ իրաց պատշաճաւոր և
պիտանի. որպէս հիւսունք ի մայրից սեղան և աթոռ»: Վանքերու՝
սովորություն կար շինել քարե ընդհանուր սեղաններ ու նստա-
րաններ, ինչպես վկայում է Ա. Դավրիժեցին:

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

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

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

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

Կահկարասու տեսակներից էին փեթակները, որոնք մեծ մա-
սամբ տեղավորվում էին գլխատներում, որոնց մեջ սերմացու-
ներն ու ալյուրը շոր էին մնում: Բայց զետեղում էին նաև այնպիսի
բաժանմունքներում, որտեղ օղը շոր էր և ջերմության տատա-
նումները քիչ էին: Ելնելով հարմարությունից, փեթակներին տա-
լիս էին կլոր, քառակուսի, քառանկյունի և եռանկյունի ձևեր: Եր-
բեմն կավե փեթակը տան անկյան կամ ճակատի պատի հետ
միացվում էր և առաջացնում անշարժ պահարան:

Մեծ ամբարների վերին մասում երբեմն փայտե դռնակ էր

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

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

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

Հակառակ քաղաքների ունևոր խավերի, որոնց կենցաղում բարձրատեսակ սեղանների հետ գործածվում էին աթոռներ, թիկնաթոռներ ու բազկաթոռներ, հայկական գյուղերում դրանց փոխարինում էին փոստիկները, դմփիկները, կեմից շինված զմբիկները. եռոտանի կամ քառոտանի ցածրիկ նստարանները, թոնրատներին ու օղաներին հարմարեցված, բարից, բարից ու հողից և կամ տախտակից շինված անշարժ նստարանները, շարժական թախտերը և այլն:

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

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

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

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

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

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

Ամաններ

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

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

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

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

Մեծ գյուղերում ու քաղաքներում տարածված էր ոտքի դուրգով աշխատանքանակը: Աշխատանքը կատարում էին տղամարդիկ, կիսամեքենա դուրգ ճախարակի վրա: Դուրգը գործում էր ոտքի օղնով: Բրուտն ազատ ձեռքերով ձևավորում էր կավի պտրտվող զանգվածը, նրան տալով ցանկացած ամանի տեսքը:

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

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

Հայաստանն ունեցել է նաև ապակու և հախճապակու արտադրություն: Սակայն քաղաքական-տնտեսական աննպաստ շարժառիթների հետևանքով այն ուշ միջնադարից սկսած իսպառվեց:

Անասուններին ջրելու և կերակրելու քարե մեծ ու փոքր աման-

* Ինչպես երևում է, ձեռքի դուրգն առաջացել է ջուլհակների կառժառ կամ նազուկ (նազուք) կոչված այն սարվածքից, որի պտտվող ճաղերի վրա կած էին պատրաստում:

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

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

Ոգելից խմիչքներ պատրաստելու և պահելու համար գոր-
ծածվում էին կավե ամաններ և տիկեր: Օղեքաշույթյան սարքերը
պղնձամանների, պղնձե և կավե ծածկ-կափարիչների, խողովակ-
ների ու փայտե տաշտերի համալիր էին ներկայացնում, որոնք

այժմ էլ գործածական են: Մի ամբողջ խումբ կավե, փայտե և
պղնձե ամաններ ծառայում էին հաց թխելուն և կերակուր եփե-
լուն: Ճաշելու ամանները քաղաքներում պատրաստվում էին ջնա-
րակված խեցեղենից և պղնձից: Ներմուծվում էին նաև գործարա-
նային արտագրուծյան ամաններ, որոնք գյուղերում հազվագեպ
էին: Գյուղական ընտանիքներում գործածում էին կավե հասա-
րակ ափսեներ, թասեր, քրեղաններ, ջրխմիկներ և այլն, իսկ XIX
դարի վերջերին մուտք գործեցին նաև պղնձե ափսեներ և թասեր:
Քաղաքներում և գյուղերում թթուների ձմեռային պաշարները
պահվում էին կավամաններում, որպիսի սովորությունը այժմ
էլ հարատևում է:

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

Միջնադարյան աղբյուրներում աշխարհիկ և եկեղեցական
անոթների վերաբերյալ կան որոշ տվյալներ: Հիշատակված են՝
բաժակներ, բաժակակալներ, վերջիններիս փոխարինող սկուտեղ-
ներ, գդալ ու պատառաքաղ, տաշտ, լագան, տիկ-պարկ, պայու-
սակ, արկղեր ու տուփեր, եկեղեցական սպասքներ և այլն:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Ըստ Ստ. Մալխասյանցի՝ վերնազգեստ, վերարկու:

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

Աշխարհական զգեստներից հիշատակվում է տղամարդու վերարկու, որ օգտագործում էին բարձր խավերը, իսկ մաշկանափորտ կոշիկները, որ նշանակում է մաշկից վերարկու (մուշտակ), հավանորեն հասարակ խավերն էին օգտագործում:

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

Տեղալակական վերնախավերի տարազը երկու տիպի է եղել՝ հայրենական և օտար: Հայրենականը օգտագործելիս են եղել, ըստ երևույթին, ինքնուրույն թագավորությունների պալմաններում, իսկ

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

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

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

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

* Բրդից գործված շալ:

**Օդ, տրեխ կամ նման ազանելիք:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Բայց այս երևույթը տարազի մեջ արտահայտվում է մասնակիորեն:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Սյունիքի ամենօրյա և տոնական կանացի տարազների միջև ձևերի տարբերություններն աննշան են: Սպիտակեղենի վրա հագնելով միակտոր հալավ-շրջազգեստը, որ սովորաբար կարմիր գույն էր հաննում, հասնում էր մինչև կրունկները: Դրա բազուկներն ու թևերներն երբ զարդարվում էին արծաթե զարդ-կախիկ-

ներով: Հալավի վրա հագնում էին տարբեր գույնի՝ մանիշակագույն, կանաչ, դեղին կամ սև վերարկու, որի թևերը և քղանցքները կարճ էին, առջև բաց և կողքերը պճնավոր, որով ներքին զգեստի հետ տարբեր գույների ներդաշնակություն էր ստեղծվում: Տոնական վերարկուներն ունենում էին կեղծ թևեր, որոնց եզրերը զարդարվում էին հիշյալ զարդերով կամ եզրապատվում ընտիր մորթու նեղ շերտով: Այս տարազը ասեղնագործ զարդեր չէր ունենում: Գողթնը սակավ էր օգտագործվում և բնորոշ չէր: Շրջազգեստի կամ վերարկուի վրայից կապում էին կտավե կամ արծաթե լայն գոտի: Գլխի հարդարանքի տարբերը տասից ավելի էին. միայն բերանակալ գույնզգույն թաշկինակների թիվը հասնում էր 5—7-ի: Ճակատակալ զարդերը գլխի հարդարանքին տալիս էին բարձր դրված գլանի ձև: Այս տեսակետից առանձնապես աչքի էր ընկնում Գողթն գավառը: Քունքերը զարդարվում էին արծաթե զնդիկավոր կախիկների շղթաներով:

Սյունյաց տարազն ընդգրկող բոլոր շրջաններում տղամարդու անդրավարտիքը, արխալուզը և շուխա-վերարկուն գալիս էին վաղ ժամանակներից և պահպանվել են մինչև XX դարի սկզբները:

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

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

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

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

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

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

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

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

կոնք: Ծ. Լալայանի վկայութեամբ, տոն օրերին կանայք իրար վրա հագնում էին 2—5 զրուն, որոնց տարբեր գույները պիտի երևային: Հագնելու մի այլ կերպն էլ այն էր, որ վերջին շրջագետը գրեթե ծածկում էր տակի զգեստները՝ բացառութեամբ շապկի թղանցքի: Բոլոր շրջագետները կրծքաբաց էին. լանջը ծածկվում էր ասեղ- նագործված կրծքակալով: Կոլտիկ-բաճկոնի վրայից փաթաթվում էր 2—4 մ երկարութեամբ կարմիր կտավից մեջկապը: Ունևոր կանանց արծաթե գոտու ճարմանդը ներկայացնում էր պտղաբե- րութեան հովանավոր Նար աստվածուհու խորհրդանշանը՝ կենդա- նակերպ պատյանով: Գոգնոցը լինում էր երկու տեսակ՝ սովորա- կան և ամբողջ լանջն ու առաջամասը ծածկող: Տոնական կարճ գոգնոցը զարդարվում էր երկրաչափական ձևեր ու բուսական նախշեր ունեցող բարդ ասեղնեզորութեամբ:

Ունևոր ընտանիքների նորահասները և շափահաս կանայք բաճկոնի փոխարեն երբեմն հագնում էին քահանայական ֆարա- շայի նման բոլորովին փակ շրջագետ, որը կարվում էր կարմիր մահուկից: Դրա կուրծքը և բոլոր եզրերը զարդարվում էին կլապի- տոնով: Միջին տարիքի կանայք վերնազգեստի վրա կապում էին կոնքը ծածկող շոր, որի վրայից էլ կախում էին ժապավենաձև գոտու զույգ ծայրերը: Ինչպես երևում է, այս երկուսն էլ հնադար- յան զգեստի վերապրուկներ էին:

Վասպուրականի տարազի մեջ իշխողը կարմիր գույնն էր: Աղ- ջիկների և կանանց գլխի հարդարանքները տարբեր էին: Առաջին- ները կրում էին բազմաթիվ զարդերով ֆեսանման գլխարկներ: Պարանոցը, կուրծքը և բազուկները զարդարում էին մի քանի շարք արծաթե վզնոցներով, կրծքազարդերով, ապարանջաններով: Կա- նանց գլխակապերն ստեղծվում էին երկու անջատ գլաններից և 3—5 գլխաշորերից. գլանաձև գլխանոցը առջևից զարդարվում էր ուլունքաշար ճակատակալով ու արքայական թագի նման արծաթե զարդով: Կանայք տեղ-տեղ պահպանել էին քթի արծաթե զարդը, որը ականջօղի նման նախնական էր: Տղամարդկանց ներկայու- թյամբ թեև կանայք բերանը փակում էին, բնորոշը, սակայն, երես- բացութունն էր: Աղջիկները և հարսները շատ վայրերում իրենց 15—20 ծավերի վրայից կրում էին ծանր ծամթելեր, որոնք հաս- նում էին զրգակատեղը կամ ծածկում ամբողջ թիկունքը: Ինչպես ցույց է տալիս Շամիրամի առասպելը, ծամթելերը ևս նախնական հագուստի մասը պետք է լինեին, որոնք, անկասկած, ունենալու էին հուսկալի նշանակություն:

Կիլիկիայի հայկական տարազը, որ մեզ է

հասել XIX դարի վիճակով, առաջացել է միջնադարում այնտեղ անցած տարբեր ազգագրական շրջանների զգեստների միաձուլու- մից: Ավանդական սովորութունների աստիճանական վերացմամբ կիլիկյան բոլոր մանր ժողովրդախմբերի տարազաձևերը տեղի են տվել և, ի վերջո, ընդհանրական է դարձել մի նոր զգեստաձև, որի մեջ պարզորոշ կերպով գերազանցում էին Բարձր Հայքի և Վաս- պուրականի տարազաձևերը: Այդ ընդհանրական տարազի ձևավո- րումը տեղի է ունեցել նոր քնակլիմայական պայմաններին ու նոր շրջապատին համապատասխան: Այդ պատճառով էլ որոշ զգեստ- ներ, որ մասնավորապես Բարձր Հայքի բարձրավանդակում ծանր ու կոպիտ էին, բավական թեթևացել ու նրբացել են:

Կիլիկիայում գեղջկուհին և քաղաքացի կանայք կրում էին Վասպուրականի կնոջ գլխի հարդարանքը, առանց գլանաձև մասի և երեսը չէին ծածկում: Մարաշում և այլուր կնոջ գլխի ոսկեշար շերտը և գլխաշորը կրելու ձևը հատուկ էր Բարձր Հայքին: Տեղ- տեղ կնոջ բաճկոնիկը կրկնում էր Կարնո և Կեսարիայի նույն զգես- տի խառն ձևերը: Զեյթունցի և սվետիացի կանանց շրջագետ- ները լիովին կրկնում էին Վասպուրականի նույն տարազատեսքը, բայց գոգնոցը զարդազուրկ էր:

Տղամարդկանց տարազի մեջ իշխող տարրերը Բարձր Հայքից էին անցել: Լեռնային մասերում Կարնո հագուստի փոփոխու- թյունը շատ աննշան էր. այն արտահայտվում էր թեթևութեամբ և նախշազարդմամբ: Այստեղ, Վասպուրականի ավանդների համա- ձայն, տոնական անդրավարտիքի կողքերն ասեղնագործվում էին: Տոնական կիսաթև բաճկոնակը, որն ասեղնագործ զարդերով էր օժտվում, անցել էր Վասպուրականից: Մասնակի փոփոխումով կրկնվել է նաև կարնոհայկական հայտնի թիկնոցը, որը Ախալ- քալաքում պահպանվել էր ֆառաջիկ անունով:

Զեյթունի քաղաքային իշխանական տարազը ևս Բարձր Հայ- քինն էր, բայց հնագույն ծիրանիի ձևով պահպանված թիկնոցը XIX դարից արդեն օձիքավոր վերարկուի տեսք էր ստացել:

Այսպիսով, ուրեմն, Կիլիկիայում ստեղծվել էր հայ տարազի մի այնպիսի ձև, որը Արևմտահայաստանի համար գրեթե ընդհան- րական բնույթ ուներ:

* * *

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

պես XIX դ. պահպանում էին տեղական տարազի առանձնահատկությունները: Բայց արովհետև այդ վայրերի նյութերը շին հավաքված կամ շատ սակավ են, առայժմ խմբավորել հնարավոր չեղավ:

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

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

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

Նեղ մասնագիտական աշխատանքներ կատարելիս ամենօրյա

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

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

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

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

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

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

վարտիք, բրդե գուրպաներ, և տրեխներ: Արանց թիւը յուրաքանչյուր գյուղում 3—5-ի հազիվ էր հասնում: Պառավները համեմատաբար ավելի մեծ թիւ էին կազմում: Զանգեզուրում և Արցախում նրանք լիովին պահպանում էին հին տոնական տարազի ամբողջական համալիրը: Այստեղ և Սեանա լճի ավազանում, Աշտարակում, Թալինում, Հրազդանում, Ապարանում, Կոտայքում և այլուր պահպանվում էին նաև գլուխը կապելու և բերանը փակելու սովորութիւնները: Բոլոր շրջաններում տարեց կանանց մեծ մասը պահպանում էր հին տարազի մասնակի փոփոխված ձևերը՝ շրջագգեստները, երկմասանի զգեստը և գոգնոցը:

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

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

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

Հայաստանում որպես զենք պահպանվում էին հնագույն մահակը, մական-նիզակը, պարսատիկը, դաշույնը, պարանը և օղապարանը: XIX դարում տակավին նետ-աղեղի գործածութիւնն է դիտվել Սասունում: Ընդ որում նշվածներից մահակները, հովվական կենցաղում օգտագործելուց բացի, գործի էին դրվում նաև կռիվների ժամանակ: Մահակների գնդաձև ծայրերին գամեր խփե-

լում՝ այն գուրգաձև զենքի էին նմանեցնում: Մական-նիզակներն օգտագործվում էին նիզակախաղերի ժամանակ: Օղապարանով երբեմն կենդանիներ էին որսում: Պարանը որոշ տեղերում ծառայում էր լախտախաղերի համար, որոնք պարանամարտի իսկական արտացոլումն էին հանդիսանում: Իսկ պարսատիկն այսօր էլ մանկա-պատանեկան խաղալիք է, որով XIX դարի բարեկենդանի տոներին թաղակռիվներ էին կազմակերպում: Պարսատիկն օգտագործվում էր նաև հովվական կենցաղում:

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

Միջնադարյան Հայաստանում, սակայն, դրութիւնն այլ էր. պետութեան կամ իշխանական իրավասութեան և հովանավորութեան տակ գտնվող զինագործութիւնը երկրի պաշտպանութեան գործում մեծ դեր էր խաղում: Իշխանութիւնները այդ զենքերը ձեռք էին բերում նաև օտարներից, մասնավորապես պարսիկներից, որոնք ևս զինագործութեան հմուտ վարպետներ ունեին:

Հին և միջնադարյան Հայաստանում հիմնական զենքերն էին՝ նետ ու աղեղը, պարսատիկը, նիզակը, տեգը, գեղարքը, դաշույնը, թուրը, սուրը, սուսերը, սվինը, ակրը, վաղըր, մուրճը, ճկիւղը: Պաշտպանողական կիրառութիւնն ունեին վահանը, որի նախնական տեսակը տոհմային կարգերում ընտիր փայտից էր պատրաստվում, զրահաշապիկը, երկաթե սաղավարտն ու դիմակալը: Հակառակորդի ամրոցները հարվածով քանդելու համար կային մեքենաներ, որ Ասիայում և Եվրոպայում նույնպես տարածված էին. դրանք հայտնի էին բաբան, էջ և փիլիկուան անուններով:

Հայ պատմագիրները հաճախ անդրադառնալով պարսիկներին, արաբներին, հոմեհացիներին, բյուզանդացիներին և այլոց հետ ունեցած ռազմական ընդհարումներին, խոսել են նաև հայկական զենքի տեսակների և կռիվներ վարելու արվեստի մասին: Այդ նկարագրութիւններում ցույց են տրված հայկական զորամասերի տեսակներն ըստ զենքերի, բացահայտված են մենամարտեր վարելու ձևերը, պաշտպանութեան եղանակները և այլն:

Զենքերի վերաբերյալ գրավոր վկայութիւնները հաստատվում

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

ՍՈՒՈՒՂ

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

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

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

Լավաշից բացի թոնրի մեջ թխում էին նաև հաստ, երկարածև

և կտր հացատեսակներ, ծիսական բոլոր հացերը՝ գաթա, տարիվասիլներ և այլն: Անասնապահներն ամառանոցներում սաճի վրահաստ լավաշ էին թխում:

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

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

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

Մի շարք պատմա-ազգայնական պարագաների թելադրանքով՝ աղամարդիկ՝ և հանայք առանձին-առանձին էին ուտում. նախ կերակրվում էին տղամարդիկ, ապա կանայք՝ երեխաների հետ: XIX դարի երկրորդ կեսին՝ քաղաքային հարուստ ընտանիքներում կանանց ու տղամարդկանց համատեղ ճաշելու սովորությունը դարձվեցին արդեն ընդհանրացել էր: Գյուղական միջավայրում համատեղ ուտելու սովորությունն սկսվեց փոքր ընտանիքներում և ապա ընդհանրացավ XX դարի առաջին կեսին: Հարսանեկան հանդեսների ժամանակ տղամարդիկ առանձին սեղաններ էին զբաղեցնում, կանայք՝ առանձին: Տանը և հասարակական ճաշկերույթների ժամանակ քաղաքայիններն օգտվում էին առանձին, իսկ գյուղերում՝ ընդհանուր ամանից: 1940-ական թվականներից սկսած վերջին ձևը տեղի տվեց:

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

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

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

ԵՐՐՈՐԶ ԳՆՈՒՄ

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱԿ

Հասարակությունը երկարատև փոխհա-
ճանակցան կենցաղը ռաբրությունների ընթացքում մշակում է իր
մինչև XIX դարը համար վարվելակերպի անթիվ նորմեր,
որոնց մի զգալի մասը վերածվում են կենցաղային առանձին բնա-
գավառները կարգավորող սովորույթների, բանավոր օրենքների:

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

Հայկական հնագույն բանավոր կանոնների մի մասը, թա-
փանցելով պատմագիրների երկեր, հասել է մեզ: Գրի առնվելով
քրիստոնեության շրջանում, դրանք ենթարկվել են ժամանակի գա-
ղափարական ազդեցությանը և կրել զգալի փոփոխություններ:
Անաղարտ են մնացել միայն այն կանոնները, որոնք քրիստոնյա
օրենսդիրների կողմից վերամշակման շեն ենթարկվել, այլ գրանց-
վել են որպես արգելված-մերժված սովորույթներ: Այսպիսով, վաղ

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

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

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

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

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

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

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

պետե՛րք եղել են Հակոբջանը, նրա ավագ որդի Տոլվաթ-Քեկը և սրա ավագ որդի Ալվազը: Տոլվաթի մահից հետո կանանց դեկավարութունը շարունակում էր մնալ նրա կնոջ՝ Մարիամի ձեռքին, իսկ տղամարդկանց կառավարումն անցել է Ալվազին: «Ոչ ոք ասէր վասն իւր ասագ գոլ, կամ մեծ, կամ առաջին, ամենայն արուքն կային հրամանաւ պարոն Ալվազին, և կանայքն կային հրամանաւ բարեպաշտօն և աստուածապաշտ մօր նորա Մարիամու՝ հլու և հպատակ, հնազանդութեամբ և խոնարհութեամբ, և ամենայն բարեձևութեամբ»:

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

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

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

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

«Դու, Տիգրան,—ասում է Կյուրոսը,—ա՛ն կնոջդ, ես չեմ համարում որ նա գերի է բռնվել, որովհետև դու երբեք չես լքել մեզ: Դու ևս, ո՛վ Արմենների թագավոր, տար կնոջդ ու զավակներիդ առանց որևէ վճարի, որպեսզի նրանք տեսնեն, որ ազատ վերա-

դառնում են քո մոտ»: Այս խոսակցութունից հետո, խանդից դրդված, թագավորազն Տիգրանը իր կնոջը հարց է ուղղում, թե «քեզ... ո՛վ արմենուհի, թվո՞ւմ էր..., որ Կյուրոսը զեղեցիկ է»: «Վկա է աստված,—ասաց կինը,—որ ես նրան չէի նայում»: «Հայա ո՞ւմ էիր նայում»—հարցրեց Տիգրանը: «Վկա է Արամազդը,—ասաց կինը,—որ ես նրան էի նայում, որ ասաց թե իր անձը գլխովին կտա, որպեսզի ես ծառա չդառնամ»:

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

Ամուսնության խնդրում կարևոր է Քսենոփոնի այն դիտողութունը, թե արմեններն ու խալդայները հաշտ ու խաղաղ պայմաններում հնարավորութուն կունենան հաստատել խնամիական կապեր: Վերոհիշյալ փաստերը ցույց են տալիս, որ արմենների ընտանիքը պատրիարխալ սկզբունքներով էր օժտված:

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

Անգնահատելի է Պրոկոպիոս Կեսարացու ծառայութունը: Նատվյալներ է հաղորդում հայկական ընտանեկան հարաբերութունների և մասնավորապես ժառանգման իրավունքի մասին: Հեղինակն առաջ է բերել Հուստինիանոս կայսեր 535 թվականին հրապարակված «Հուստինիանոս կայսեր էդիկտը հայոց ժառանգական իրավունքի մասին» խորագրով, ապա՝ 536 թ. հրապարակած

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

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

535 թվականին, հրապարակած հրովարտակում ասված է, թե պարտադիր է, որ Հայաստանում «ժառանգելու իրավունքը նույնը լինի, ինչպես թելադրում են հռոմեացիների օրենքները, որ Հայաստանում ժառանգելու իրավունքը տարածվի և՛ տղամարդկանց, և՛ կանանց վրա: Մենք այդ նպատակով ենք մեր օրենքներն այնտեղ ուղարկել, որպեսզի նման հարցերի կապակցությամբ դիմեն նրանց»: Այդ հրովարտակի առաջին կետում Հուստինիանոսը կարգադրել է, որպեսզի այն ուժի մեջ մտնի 527 թ. սկսած, երբ ինքը կայսերական գահ է բարձրացել: Այդ օրենքներին անդրադառնալը, սակայն, շփոթության տեղիք է տալիս, ծագում են վիճելի շատ հարցեր, որոնք և ստիպում են կայսերը, որ նա 536 թ. հրապարակեր երկրորդ հրովարտակը: Վերջինիս նախաբանում կրկնելով նախորդի ընդհանուր միտքը, առաջին գլխում շարադրվում է սահմանված նոր օրենքը. «Արդ, սույն սրբազան օրենքով սահմանում ենք, որ հայերի մոտ ևս ուժ ունենան կանանց՝ ժառանգելու մասին մեր իրավունքը, մեր օրենքները, ոչ մի տարբերություն գոյություն չունենա տղամարդկանց և կանանց միջև: Ինչ-

պես որ սահմանված է մեր օրենքներով՝ ծնողներին ժառանգելու իրավունքի մասին, այն է հորը, մորը, պապին, տատին և այսպես վերընթաց գծով, կամ էլ վայրընթաց գծով՝ որդուն, դստեր ժառանգելու մասին, ահա այդ նույն կարգով կատարվի նաև հայերի մոտ և Հայաստանում գործող օրենքները ոչնչով չտարբերվեն հռոմեացիների [օրենքներից]» և այլն: Այս նույն հրովարտակի երկրորդ գլխում Հուստինիանոսն ուղղում է իր 535 թվականի սխալը՝ օրենքները 527-ի վրա տարածելը, նշելով. «...Մենք գտնում ենք, որ անցյալի վրա այն տարածելը ոչ թե կկարգավորեր հարցը, այլ, ընդհակառակը, առաջ կբերեր խառնաշփոթություն: Այն թող ուժի մեջ մտնի, ինչպես ասացինք, ընթացիկ ինդիկտոնի սկզբից»:

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

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

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

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

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

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

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

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

դերը։ Այս բացառությունները պատահական չէին. գրանցակից հայտորեն մատնանշում էին գերդաստանի տնտեսական միասնության տրոհումը ֆեոդալական և կապիտալիստական հարաբերությունների պայմաններում։

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Յ. էնգելս, Ելվ. աշխատ., էջ 75:

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

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

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

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

Ընդհանուր առմամբ նահապետի մահից հետո նրա եղբոր

կամ ավագ որդու ղեկավարած ընտանիքի բաժանքն էլ այդ կարգով էր տեղի ունենում, միայն այն տարբերություններ, որ տան գլխավոր մասերը մեծին հատկացնելը բաժանվողների հայեցողությունն էր թողնվում:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Կանոնական գրականության սահմանումների համաձայն դատաստանագրքերը ամուսնալուծությունն օրինական չեն համարել այն դեպքում միայն, երբ կողմերից մեկը հոգեկան հիվանդություն էր ունենում (դիվանհարություն), եթե բորոտ էր, եթե կողմերն ատելություն էին լցված, եթե ամուսինը պղծագործությամբ կամ կրոնափոխությամբ էր զբաղվում կամ յոթ տարուց ավելի բացակայում էր երկրից կամ եթե կինը անբարոյականությամբ ու կախարհությամբ էր զբաղվում, և եթե ամուսինն անզոր էր: Այստեղից պարզ երևում է, որ գոնե հինգերորդ դարից սկսած հասարակական կազմակերպությունները եկեղեցու հետ ձգտել են, որքան կարելի է, կայունացնել ընտանեկան հարաբերությունները, համազգային մասշտաբով ընդհանրացնել բարոյական նորմերը, որոնք առաջին հերթին վերաբերում էին զեխկյանք վարող ավատական վերնախավերին ու հոգևորականությանը: Պատմագիրները ամենայն խստությամբ ձաղկել են հասարակության մեջ բույն դրած ստախոսությունն ու բամբասախությունը, շար նախանձը, ատելության ախտը, ազահությունը, գողությունը, շվայտությունը, հարեցողությունը, անբանությունը, կախարհությունը, նենգությունը, խորամանկությունը, խարբախությունը, կեղծավորությունը, զոռոգամտությունը, բանսար-

կուսիցները, քինախնդրությունը, հայհոյանքը, սնափառությունը, վրեժխնդրությունը, կաշառակերությունը և այլն:

Հայրիրավական ընտանիքի ալֆատական, Ամուսնությունը և ամուսնու կիսաավատական հարաբերությունների նախնական սովորությունները պայմաններում ամուսնական ընտրության XIX—XX դդ.

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

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

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

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

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

«Սասնա ծռեր» վեպը պահպանել է մատրիլոկալ և պատրիլոկալ բնակավածության ուշագրավ սովորություն, որը կիրառվել է ծիսական համբուրման միջոցով: Իբրև մայրական տոհմի սովորություն, Դավթին պատգամախոսներով և ոսկե խնձորով իր տունն է հրավիրում՝ նրա հետ ամուսնանալու նպատակով: Նրան ներկայացող, խնձորն ընդունող Դավթի խաշաձև համբուրելիս արժանանում է էպոսը, ծիսական համբուրման այդ ձևի կիրառումը Խանդավազի տոհմում արդեն ամուսնացածների իրավունքն էր: Բայց Դավթի ճիշտ էր վարվել, որովհետև հայրիրավական տոհմի ներկայացուցիչ լինելով՝ նա այդ եղանակով աղջիկ էր ընտրում, այսինքն՝ առաջարկում էր ամուսնանալ (ծիսային համբուրում յուրային դարձնել):

այդ խնամապարհ, ի գիտութիւն ոչ միայն աղջիկներին ու տղաներին ծնողներին, այլև համայնքի:

Ծիսական համբույրով ընտրութեան և «վավերացման» հետ անմիջական կապ ունեն կնոջ դեմքը կտածումով զարդարելու սովորույթը: Այն նախապես մայրական տոհմի պատկանելութեան նշան էր: Բայց պատրիարկալ բնակվածութեան և էքսոգամ ամուսնութեան երևան գալով ընդունում է երկդիմի բնույթ. աղջիկը նախ կրում էր մայր ընտանիքի ու տոհմի, ապա նաև ամուսնու ընտանիքի ու տոհմի դիմանշանները: Հայկական հեքիաթները համաձայն հերոսը հենց որ համբուրում է ընտրած աղջկան, համբուրի տեղում խալեր են երևում, որոնք ըստ էութեան տղայի կողմի դիմանշաններ էին և տաբույացնող իմաստ ունեին:

Ընտրութեանը հետևում էին միջնորդութիւնները: Միջնորդների դերում հանդես էին գալիս աղջիկներն ու կանայք, որով (միանգամայն նվիրական զգացումով) կողմերի միջև տեղի էին ունենում մատանիների, թաշկինակների և այլ պարագանների փոխանակումներ: Սակայն միշտ չէր, որ այդ ընտրութիւնները հարգվում և հաշվի էին առնվում, որովհետև ամուսնացնելու իրավունքը ծնողներին էր վերապահված: Առանձնապես մեծ էր հոր իրավունքը, որը կարող էր մերժել զավակների նախասիրութիւնները և իր ցանկութեամբ ամուսնացնել նրանց:

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

Նշանադրութիւնը տեղի էր ունենում պատգամախոսութեան միջոցով: Ըստ որում կին պատգամախոսը գաղտնի կարգով շոշափում էր աղջկա ծնողների տրամադրութիւնը, որից հետո մի-

այն աղջեցիկ մարդկանց պատգամախոս էին ուղարկում: Վերջիններիս այցելութիւնը քանիցս կրկնվելուց հետո, կնքված համաձայնութեանը հետևում էին նշանադրութիւնը և փոխադարձ ընծայաբերումներով նշանավորվող բազմաթիվ ծեսեր: Նշանված աղջիկն ստանում էր սկեսրանց կողմից տրված ոսկե կամ արծաթե զարդանշանը, դրանով՝ կապվում ապագա ամուսնու ընտանիքի հետ և գրեթե զրկվում բոլոր ազատութիւններից: Այնուհետև հարսնացուին հասարակութեան մեջ հանելու, ժողովրդական տոներին, հարսանեկան և այլ հանդեսներին մասնակից դարձնելու բոլոր իրավունքները վերապահվում էին սկեսրանց կանանց:

Նշանադրեցից մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցը տևում էր մի քանի ամսից մինչև երկու և ավելի տարիներ: Ձրգածրուսների պատճառներն էին՝ օժիտի պատրաստումը, ամուսնացողի փոքրահասակութիւնը, փեսացուի պանդխտութեան մեջ գտնվելը և այլն: Կարճ կամ երկար նշանված մնալը գիտութեան մեջ հայտնի է դիսլոկալ տարաբնակեցում անունով:

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

Հայկական ամուսնական սովորութիւնների մեջ պահպանված էին, ինչպես ասացինք, առևանգման մնացուկներ: XIX—XX դդ. ազգագրական առատ տվյալներից և Խ. Սամուելյանի հանգամանակից ուսումնասիրութիւնից երևում է, որ առևանգմամբ ամուսնութիւնը ներկայանում է երկու կերպ. մեկը սովորական առևանգումն է՝ հին ձևով, որը դասակարգային հասարակութեան պայմաններում բավական այլակերպվել է, և մյուսը՝ հարսանեկան ծեսերի մեջ պահպանված սիմվոլիկ ձևերն են: Փ. Էնգելսը հավաստում է, որ առևանգմամբ և գնմամբ ամուսնութեան սովորութիւնները ծագել են միաժամանակ, զույգային ընտանիքի ծագումից հետո: Խ. Սամուելյանը, ընդունելով այդ տեսակետը, հայկական նյութերի հիման վրա ուշադրավ եզրակացութեան է հանգել. Խազրում է. «Եթե ընդունենք, որ կնոջ գնումը, ինչպես և ամեն մի տուր և առ պայմանավորված է այն սոցիալ-տնտեսական միջո-

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

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

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

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

XIX—XX դդ. սովորությունների համաձայն փեսացուն և նրա ազգականները տարբեր առիթներով հարսնացուին և նրա ընտանիքին դրամական ու նյութական նվերներ էին տալիս, որոնք հայտնի էին առնագին, կաթնագին, ծծագին, հղե կտրել, ցնապան (ճանապարհի գին), սաւմիա, իսկ միջին դարերում՝ երեսացտես անունով:

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

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

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

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

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

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

Բերենք այդ երկախոսություններից մի քանի օրինակ

Ախալքալախից՝

- Քահանա.—Մարկոս ամի, աս ինչ հաց է, մեզի ինչի՞ ես հավաքե:
- Միջնորդ.—Աստված կամենա առաջիկա շաբաթուն Հարութեն ամին հարսնիք պիտի էնե:
- Քահանա.—Աստված աշողություն տա... իրար տալիք-առնելիք ունի՞ք:
- Աղջկա հայրը.—Ի՞նչ պիտի ունենանք, տերտեր ջան... խնամիս պիտի բերե հարսնըջուին 20 ուսուպիա և երեք քսանօխտնոց օսկի:
- Քահանա.—(Դառնալով փեսացուի հորը)—Պարտոջ է, բերես պլետի (տե՛ս Ե. կալայան, Ջավախք, ԱՀ, I, էջ 146—147):
- Տղայի հայրը.—Խնամի ջան, ուզածդ իմ պարտքսս ըլլենա, հըմբ դունա մեր պակական օրենքով ախչկանդ հետ իրեք հարուր մանեթի ջեհեզ պիտի թընես:
- Աղջկա հայրը.—Ղորթ կըսես. թե պապականեն կը հարցնես, էնոնք կըսեին «Թուրուա, զաչնեմ ճակատդ» (իմ ձեռագրից):

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

Հարձ գավառից

Քանաւ.— Խնամի ջան, աստվածային հրամանով և կանոնյութ սուրբ հայրապետաց (երեսը կը խաշակնքե) իմալ օր Եվա Ադա եղբր է, իմալ օր աշխարքի կարգ ու կանոնն է, դու զբու աղջիկ տվեր ես իդա մարդու տղին, էդ լի եկեր է օր գրգի տեսնա, հրամանք իտա՛՛՛ երթա զուր որպիսութեն տեսնա, դու լի զբում, օր էդ գործ հելնա գուխ:

Աղջկա հայրը.— Մտռայիմ քու սուրբ կարգին, աղեկ հրամանք կընիս, ես ի՛նչ իմ ըսի, խնամին լի խո խամ չէ, փառք աստծու, աղջիկ ու տղա է կարգի, սրբեն ու կարգ գինս (խալանի մասին կը հիշեցնե): Թող հանն սանք (տեսնենք) ի՛նչ է բերի, օր մենք լի գմեր նստել կանելն հիմնանք: (Երկար խոսակցությունից հետո, երբ աղջկա հայրը ուժից վեր խալան է պահանջում, խնամիների միջև բորբորվում է կեղծ վիճարանություն):

Տղայի հայրը.— (խնամուն)— Աղբեր, ի՛նչ կենիս դու, տըլպիս (կաշխատիս) իմ տո՛ւնս ա՛վրիս, հրմալ չեղե՛ր՝ օր քու աղջիկ հեղա իմ տուն կտոր մե հաց ուտե:

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

Տղայի հայրը.— Ի՛նչ կըսե:

Աղջկա հայրը.— Ի՛նչ կըսիմ, խալան տուր:

Տղայի հայրը.— Չըմ կոնա էդ խղար խալան տա:

Աղջկա հայրը.— Չըս կոնա հորե՛ն եկար կանար իմ գուռս, ես լի գիմ աղջիկ չըմ իդա:

Տղայի հայրը.— Խիամաքին ու ախրաղավրին (հարություն և վերջին ժամանակն) տուր:

Աղջկա հայրը.— Խիամաթ վրը քու արևուն:

Տղայի հայրը.— Տո ի՛նչ կըսե:

Աղջկա հայրը.— Ի՛նչ կըսե՛, ի՛մալ է, խո դու իմ հոգին շրտանի՛: Հեքի կորի իմ տենե:

Վրա է հասնում կեղծ խոսությունը, երբ տղայի հայրն իբրև թե լքելու է այդ տունը և ս. կարապետի գիտությունը տղայի համար նոր աղջիկ է գտնելու: Տերտերը, սակայն, իմանալով նախապես որոշած խալանի շափը, առաջարկում է ընդունել այն և գաղաթեցնել վիճարանությունը: «Հաշտված» խնամիները սկսում

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

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

են օղեխումը և այս անգամ շողակրատում են քաղցր-մեղր երկախոսությամբ: (Տե՛ս Բենե, Բուլանըխ կամ Հարձ գավառ, ԱԶ, V, էջ 96—100):

Պեսք է ասել, որ մինչև XIX դարը հասած այսօրինակ թատերականացված երկախոսությունները, որոնց մասնակցում էին խնամիացող կողմերի աղջեցիկ մարդիկ քահանայի գլխավորությամբ, ձևով տո՛ւնային էին, որոնցով միջին դարերի մարդիկ ձևակերպում էին գնմամբ ամուսնությունը, իսկ նոր դարի մարդիկ՝ ամուսնացողների անձնական սեփականության շափը: Ահա հենց այս արտաքին երևույթն էր, որ մեր գյուղթղթակիցներին և նույնիսկ ազգագրական բանահավաքներին աղջիկը վաճառքի հանելու սակարկություն էր թվում:

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

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

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

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

Մայրիքավական տոհմի անկման և հայրիքավական տոհմի

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

Ծաղկվորները շրջապատելով հարսնացուին, զբաղեցնում էին նրան զրույցներով, երգերով ու պարերով, նրա հետ մասնակցում այն հյուրասիրություններին, որ կատարում էին մերձավոր ազգականները և բարեկամները: Այդ հյուրասիրությունը կրում էր աղջիկ դուրս հանել անունը: Ծաղկվորները պաշտպանում էին հարսնացուի զգեստները, զարդերը և ազանելիքները ոչ միայն թագնացուի զգեստները, զարդերը և ազանելիքները «հափշտակումներից»: Այդ սովորությունն, անկասկած, խորհրդանշում էր առևանգմամբ ամուսնությունը: Նրանք էին կատարում հարսին լողացնելու, հագցրնելու, մազերը հյուսելու և այլ ծիսական արարողությունները՝ մերթ տխուր և մերթ ուրախ երգերի ուղեկցությամբ: Տխուր երգերը, որ ֆուրիկները կատարում էին հարսի՝ պսակ փնալուց առաջ, հիշեցնում են անցյալի մի քանի երևույթներ. ամենանախնականը

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

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

Բերենք այդ իրողությունն արտահայտող երգի մի տուն՝ Զավախքի բանահյուսությունից.

էրթամ, էրթամ, հեռու տեղեր հեռանամ,
էփոր մարիկա միտքս ըյնի, մեջքս բռնեմ, կրոանամ.
Մի՛ լա, մարիկ, մի՛ լա, էկեր կը տանին:
Օխտն ախպոր մե քուրը ջոկեր կը տանին:
Մի՛ լա մարիկ, մի՛ լա, լալողը ես եմ,
Ղարիպ էրկրները կորողը ես եմ:

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

Հարսանեկան ծիսակատարությունների ժամանակ մականները մակարապետի գլխավորությամբ ունեին մի շարք պարտականություններ: Նրանք թիկնապահների նման շրջապատում էին թագվորին և պաշտպանում նրան անակնկալներից՝ նրա ազանելիքները, զգեստները և մանավանդ գլխարկը «հափշտակելուց», որին մեծ եռանդով ձեռնամուխ էին լինում ծաղկոցավորներն ու բոլոր պատանիները: Ընդ որում փեսան դիմադրելու կամ ձայն տալու իրավունք չուներ: Նա հնազանդորեն ենթարկվում էր մինչև իսկ այն աղջնակին, որը «կողոպտում» էր իրեն: Ըստ Զավախքի սովոր-

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

րություն, շաբաթ օրվա երեկոյան կամ կիրակի առավոտյան, խրմբովին կաթավելով, մտնում էին տները, փնտրում, գտնում և դավուլ-զուռնայի առաջնորդությամբ տուն վերադարձնում «կորած» թագվորին, որը մականներից ու քավորից գաղտնի հեռարավ տնից, թաքնվում էր բարեկամներից մեկի տանը*: Մականները զբաղեցնում էին թագվորին երգ ու պարով, մասնակցում հարսնացուին դուրս հանողների կերուխումին, ուրախացնում հարսին, բայց և «հափշտակում» հարսնացուի տարազից որևէ բան. կազմակերպում էին փեսայի ածիլման, լողացնելու, պսակի շորերը գովքի երգերով հագցնելու և այլ ծեսեր, որ կատարվում էին կախարդական-հմայական զանազան ձևերով. հսկում էին փեսայի հայրական տան ներսն ու դուրսը, որպեսզի նրա հակառակորդները կախարդությամբ թագվորի առնական կարողությունը խափանելու որևէ բան չկիրառեն. տոն էին տալիս ամբողջ հարսանեկան արարողություններին, վերջինիս ընթացքում մեկընդմեջ կազմակերպում էին կատակերգություններ, ծիսային և ժողովրդական խաղեր, մարզական մրցություններ և այլն. հարսնառի և պսակի երթուղարձի ժամանակ դիմազրավում էին փեսայի հակառակորդների և աղջկա կողմից պատանիների ոչ միայն կատակի բնույթ ունեցող մկնդախաղերին, այլև լուրջ, արյունահեղություն ենթադրող հարձակումներին. թույլ չէին տալիս, որ հարսնառի մասնակիցներից որևէ մեկի գլխարկը ավար առնեին աղջկա կողմի կտրիճները, որ խայտառակություն կնշանակեր. հարսնառի միջոցին հարսնացուի և նրա հարևանների տներից կամ բակերից աքլորներ էին «որսում». թագվերացումից հետո այդ որսակների կամ խոյի գլուխները նախ փեսացուի, ապա թագվոր-ձակների կամ խոյի գլուխները նախ փեսացուի, ապա թագվորցիների ձեռքով սրահար էին անում, մականների համար «որսի իրիկուն» անունով ճաշկերույթ կազմակերպում. այդ միջոցին մակարապետի հրամանով թագվորցիներին կապկպում էին և նրանց հարազատներից փրկագին (աքլոր, գաթա, հալվա և այլն) պահանջելով՝ խնջույքը երկարաձգում. ճաշկերույթն ավարտելիս՝ այդ հավերի ոսկորները թելերով իրար կապում և կախում էին հարսնեղբոր վիզը, ծաղրելով, թե այդ էր նրա բաժինը:

Մականների և ծաղկվորների գործողությունները ծեսերի մի-

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

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

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

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

* * *

Սոցիալիստական կարգերի պայմաններում ամուսնության սովորություններն զգալի փոփոխություններ են կրել: Երիտասարդության մեծամասնությունն ազատվել է հին կաշկանդավածությունից. մեծ մասամբ ազատ ընտրությունն է որոշում ամուսնությունը: Փոխադարձ սիրո հիման վրա երիտասարդների ամուսնության ցանկությանը հետևում է «աղջիկ ուզելու» սովորությունը: Տղայի կողմից ներկայանում են «խոսք ուզող» խնամախոսները: Ինչպես հնում, առաջին այցելությունը երբեմն ձևական մերժման է արժանանում, որպեսզի «որոշ հարցեր պարզեն»: Այս դեպքում աղջիկը կարող է ներկա լինել կամ չլինել, իսկ երկրորդ այցելության պարագայում նա պետք է ներկայանա և հայտնի իր որոշումը: Սակայն դա չի նշանակում, թե ծնողները չեն կարող առար-

կել: Տղայի բարոյական կերպարը և հասարակության մեջ նրա ունեցած հեղինակությունը որոշակի դեր են խաղում, ուստի նա կարող է և մերժման արժանանալ: Հակառակ հին սովորության, հաճախ պատգամախոսների հետ աղջկա տուն է գալիս նաև տղան: Որոշ երիտասարդներ, երբեմն ծեսերին նշանակություն չտալով, այդ բոլոր հարցերն անձամբ են լուծում: Այսպես կամ այնպես, խոսք տալուց հետո կողմերը որոշում են նշանադրության օրը: Խոսք տալու երևույթի մեջ տակավին պահպանված են աղջկա ծնողների կողմից՝ իրենց ազգականներին հարցնելու, նրանց հետ խորհրդակցելու սովորությունը:

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

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

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

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

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

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

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

հարսանիքն ամբողջական առումով գրեթե համազգային ձև է ընդունել:

Ազգակցական համակարգ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

էր հակասութիւններով: Քաղաքական իշխանութեան ժառանգման կապակցութեամբ հայ արքունիքում եղել են բազմաթիւ ընդհարումներ: Այստեղ ազգատոհմի նույնիսկ ամենամերձավոր անդամներն էլ իրար շէն խնայել: Հանուն գահի կամ նախարարական իշխանութեան կատաղի կռիւներ են տեղի ունեցել: Ազգակցական խմբի ներսում տեղի ունեցած սուր պայքարի էջերից մեկը Վասակ Սյունու ձեռքով իր հորեղբոր որդիների դեմ գործելը, ժառանգազրկելն ու իշխանութունը գրավելն էր: Այդ պատճառով էլ նրան մեղադրողների թիւում էին իր ազգականները:

XIX դարի ազգակցական համակարգի պատմութիւնից երևում է, որ ազգատոհմը գյուղական բնակավայրերում ստեղծում էր ազգակցական կցաթաղեր՝ շենքերի ներսում լուրեր հաղորդելու ակնատներով (պատանցքերով): Ազգովին կամ հարեանների հետ խառն գովան լծելը և դաշտային մյուս աշխատանքները միասին կատարելը փոխօգնութեան և տեղ-տեղ էլ ինքնապաշտպանութեան նպատակ էին հետապնդում ընդդէմ Հայկական լեռնաշխարհ թափանցած հարստահարիչների ավարտութիւնների:

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

Այս հակիրճ տեղեկութիւնից երևում է, որ ազգակցական ոլորտներում (առանձնապես ազնվականական) ազգատոհմերի միջև և հենց նրանց ներսում վրիժառութիւնը բխում էր սոցիալատնտեսական, քաղաքական, կրօնական ու բարոյական հիմքերից:

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

րին: Առաջիններից մեկը Փ. Բուզանդն է, որը հենվելով կանոնական դրույթների վրա, գրում է, որ ներսես Մեծը «նաև խրատում էր, որ ամուսնութեան մեջ օրինավոր լինին...», հետո մնան ազգակցական մերձավոր խառնակ ամուսնութիւններից, մանավանդ հարսների հետ մերձավոր ամուսնութիւնից և սրանց նմաններից»: Ասողիկը զայրույթով է նշել քրոջ դստեր հետ ամուսնանալու փաստը: Կ. Գանձակեցին աններելի է համարել, երբ աղվանների մեջ երրորդ աստիճանում վրաց առաջնորդի թուլլովութեամբ ամուսնութիւն է եղել: Բարսեղ Կեսարացու կանոններում ասված է. «Թէ ոք զիւր զքոյր, որ առ ի հարէ կամ առ ի մարէ, ապականեսցէ՝ ի տուն աղաթից նմա մի՛ որ հրամայեսցէ մերձենալ...»: «Սոյն արէնք կացցեն և որ ընդ նուոյ յանցանիցէ և որ ընդ մարուի կամ ընդ ազգականի ապականեսցի. սոյն և մի պատուհաս եղիցի ի վերայ ամենեցուն»:

Ազգի ներսում արգելված է եղել նաև ամուսնանալ եղբոր այրու հետ: Բայց ինչպես XIX դարի վերջերի նյութերն են վկայում, այդ սովորութեան աննշան մնացուկները հարատևում էին երկար ժամանակ: Այս երևութիւնը հայտնի է լեիրաւտ անունով: Լեիրաւտի առանձին դեպքերը արձանագրված են վաղ միջնադարում: Գրանցից մեկը Գնելի այրու՝ Փառանձեմի հետ Արշակ թագավորի ամուսնութիւնն է: Իսկ եկեղեցական կանոններն ասում են. «Անիծեալ որ առնէ զեղբար իւրոյ զկին, վասն զի ընդ եղբարն իւրում պղծի. զի մի են նոքա»: Դատապարտվում են նաև այն անօրեն մարդիկ, որոնք հորեղբոր կնոջ հետ ամուսնութիւն են հաստատում և, բացի այդ, խառնակվում են հայրերի, որդիների, եղբայրների կանանց հետ: Իսկ դա որոշ շափով կապված է բազմակնութեան և բազմամայրութեան հետ, որոնց վերաբերյալ ևս մասնակի ակնարկներ կան:

Ազգատոհմը ունեցել է նաև կրօնա-բարոյական ընդհանուր շահեր: Նա շահագրգռված էր, որ իր ներսում քրիստոնեութիւնը մերժողներ և հեթանոսութեանը վերադարձողներ չլինեն, ուստի և Սղիշեն պիտի հիշեցներ, թե Մովսես մարգարեն ոչ միայն արտաքին թշնամիներին, այլև իր ազգատոհմի անդամներին կոտորեց, քանզի նրանք անապատում աստծուն փոխանակել էին հորթի հետ: Հուսիկ կաթողիկոսի մահից հետո երկու մեծ կրօնների՝ հեթանոսութեան և քրիստոնեութեան համար պայքարող ազգականներն իրար շէն խնայում:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Կենցաղային ընդունելության ծիսակատարությունները տեղի էին ունենում մեղ ծանոթ ամուսնական սովորությունների և հյուրընկալման-հյուրասիրման ժամանակ: Հին շրջանից մեր դարերը հասած այդ ծիսական կարգերը յուրովի զարգացում են ապրել: Հավասարություն ենթադրող երբեմնի ծիսակատարությունները ստրկատիրական և ավատատիրական կարգերի օրոք կրել են նշանակալից փոփոխություններ, դարձել ենթակայի և ենթարկյալի հարաբերությունն արտահայտող սովորություններ: Ընտանիքներում պահպանվում էին ծնողների, զավակների ու հարսների փոխհարաբերությունները նշող ծեսեր (ծիսական ողջույններ, համբույրներ և այլն): Դիմավորման-ընդունելության ծեսերը սերտորեն կապված էին ողջունման ու ծիսական համբույրման սովորությունների հետ: Սրանք էլ իրենց հերթին միջնադար են հասել նախնադարից և նոր հարաբերություններում կրել ձևի ու բովանդակության զգալի փոփոխություն: Ժողովուրդը պահպանել է ողջունելու կամ բարեկեցու տարբեր ձևեր՝ նշանացի, ձեռքը թոթվելով, ինչպես և շփման մյուս եղանակներով: Շփմամբ բարեկեցու ամենատարածված ձևը ձեռքով դիմացինի ձեռքը թոթվելն է, իսկ սակավ տարածվածը՝ երեսը, ձեռքը կամ ոտքը համբուրելը: Կենցաղում աղջիկների և կանանց կողմից ավագ կանանց և բոլոր տղամարդկանց ձեռքերը համբուրելով կամ ձևացվող համբուրմամբ ողջունելը հնագույն մնացուկ է: Գրեթե անփոփոխ է մնացել նաև մերձավորների, խնամիների և ընկեր-ընկերուհիների շրջանում երեսը համբուրելով ողջունելու նախնական ձևը: Ձեռք թոթ-

վելը որպես նախնական բարևաձև՝ նույնպես կենցաղում անաղարտ է մնացել: Բայց այդ ձևը դասային պաշտոնական շրջաններում ենթարկվել է որոշ փոփոխման: Եթե հավասարները աջ ձեռքով էին բարևում միայն, ապա ստորադրյալները, ենթակայություն ցուցադրելով, իշխանավորի աջը թոթվում էին երկու ձեռքով: Այժմ նշանացի բարեկեցի աջ ձեռքն են բարձրացնում, բայց երբեմն դրան զուգակցում է բանավոր ողջույնը: Անցյալում, հավանորեն, նշանացի բարևաձևին բանավոր խոսք չի զուգակցել: Այդ ձևը պետք է որ առանձնապես հատուկ լիներ տոհմային քուրմերին և ռազմիկներին և ապա, հավանաբար, անցած լիներ հայկական բանակ: Իսկ բանավոր բարևաձևը, ինչպես երևում է, ավելի ուշ է ծագել:

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

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

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

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

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

Ինչպես աշխարհիկ կյանքում, կրոնական սովորություններում էլ մարմնի մի մասը ծայրատելը և կամավոր կերպով այն աստվածներին ու սրբերին նվիրելն ընդունված կարգ է եղել: Այդ ծիսական կարգերի համաձայն իրացվող պատժաձևերից ու նվիրաբերումներից որոշ հետքեր են մնացել հայկական կենցաղի ու բանահյուսության մեջ. ինչպես, օրինակ, ուշ քայլող երեխայի ոտքերին կանաչ ու կարմիր թելեր կապելը և դրանք ոտքերի փոխարեն կտրելը, որ խորհրդանշում էր աստծուն զոհ մատուցելը, երեսխան մնացական դարձնելու նպատակով նրա մազերը միայն յոթերորդ տարում խուզելը և սրբերին նվիրաբերելը, Առաջավորաց պասին աղջիկների մազերը ս. Սարգսին նվիրաբերելու համար քամուն տալը, հիվանդին առողջացնելու համար երկաթից ոտք ու ձեռք, իսկ երբեմն նաև ամբողջական արձանիկ շինելը և սրբա-

տեղիին նվիրելը, ննջեցյալին նվիրված շինելը ցուցադրելու համար կանանց մազերն ինքնակամ կտրելը, անբարոյական կանանց ու տղամարդկանց մազերը կտրելով պատժելը, ռից ծագում են «մազդ մկրատը», «ծամդ կտրվի» և այլ անեծքներ, թըշնամու շուրթերը կտրելը և ատամները հանելն ու տիրոջ ճակատին վարսելը, հեքիաթներում՝ թշնամիների ականջները, քթերը կամ ճկույթները կտրելը և իբրև հաղթանակի նշան թագավորներին ցուցադրելը և այլն:

Այսպես, ուրեմն, ծիսական հիշյալ երևույթները մեզ են հասել նախադասակարգային հասարակութունից և, ապրելով հետագա զարգացում, հարմարեցվել են ժողովրդի կենցաղին, հեթանոսական կրոնին, քրիստոնեությանը և պետական ու հասարակական ոլորտներին: Ծեսերի մեծ մասը երկար ժամանակ ծառայել են իբրև իրավահարաբերական նորմեր: Դասակարգային հասարակության մեջ դրանք զգալի շափով վեր են ածվել այնպիսի սովորույթների, որոնք օգտագործվել են շահագործող խավերի կողմից: Ծիսական կարգերը կյանքի երևույթների անբաժանելի մասն են եղել, ուստի դրանց ուսումնասիրումը պատմա-ազգագրական տեսակետից կարևոր նշանակություն ունի:

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

Առաջին փուլը անմիջական առնչություն ունի հոգու և մարմնի էությունն ու նրանց հարաբերակցությանը: Ժողովրդը հոգու և մարմնի ժամանակավոր կապերը դիտում է իբրև միասնություն: Մարմնի գործողությունների համեմատ էլ որոշվում է հոգու էությունը. բարի մարդու մեջ հոգին աղավաղված է, իսկ շար մարդու մեջ՝ աժխակերպ: Հոգու տեղը հոգետունն է կամ սիրտը, որոնց գործունեությանը էլ բացատրվում են հոգետան և սրտի բարագործունեությանը: Դեի հոգին նույնպես թղչնակերպ է (ճնճողակի նման), որը հատուկ տուփով զետեղված է վայրի ցուլի մեջ: Մարդու մահը վրա է հասնում այն պարագայում, երբ հոգեառը հոգին հե-

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

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

Հեթանոս հայերը բանավոր ողբերգեր ունեին, որ արտասանվում ու երգվում էին: Հատուկ կանայք կային, որոնք ննջեցյալների վրա արտասանում և երգում էին այդ ողբերգերը: Այդ կանայք եղեբամայր կամ եղանակամայր անունն էին կրում: Եղեբամայրերի հետ լինում էին նաև ուրիշ կանայք, որոնք ձայնաբեկու կամ լավկան էին կոչվում և որոնց դերն էր՝ կրկնել եղեբամոր ողբերգերը և լաց ու կոծ անել՝ լալ և կրծքին ու գլխին խփելով ողբալ: Եղեբամայրերի ու ձայնարկուների ողբերգություններին ուղեկցում էին նվագախմբերով կատարվող ողբերգական պարերը:

Քրիստոնեության ջատագովները դեռևս հինգերորդ դարում գրի առնելով այդ սովորությունները, միաժամանակ պայքարել են դրանց դեմ, որովհետև դրանք գալիս էին հեթանոսական շրջանից, որը, իր հերթին, ժառանգություն էր ստացել նախնադարյան հասարակությունից, հետևաբար այդ սովորությունները անխուսափելիորեն կրում էին բարբարոսության ուժեղ հետքեր: Պայքարողների մեջ աչքի էին ընկնում ներսես Մեծը (որի օրոք, ըստ Բուզանդի և այլոց, այդ սովորությունները բավական հաղթահար-

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

ված են եղել) և Հովհան Մանդակունին: Վերջինս քրիստոնյաների համար ողբն ու կոծը ոչ միայն հանցավոր ծես էր համարում, այլև նույնիսկ՝ անառակություն: Կինելով նման ողբերին ականատես, Մանդակունին զայրույթով թվարկել է գրեթե բոլոր անպատշաճությունները: Կանայք, — գրում է նա, — ննջեցյալի մոտ սատանայական վայոց են բարձրացնում, սգում ու ողբում, կոծում են, մազերը փետում, մերկանում են և մնում են միայն զոգնոցով (առիգած անում), մտնում կոծողների մեջ, կամ ուսերը մերկացնում: Ճակատներին հարվածում, կամ մերկ մարմնի վրա քուրձ հագնում, գլուխներին մոխիր թափում, ճշում, բզավում, կոծելով արյունաշաղախ դառնում, մազերն արձակում, այտերը ճանկոտում, կիսով չափ մերկանում և ստիքները քրքրում, իսկ ոմանք՝ «սատանայական զգեստ» հագնում և եղբրամոր ղեկավարությամբ անառակ ցույցեր անում: Նրա հաղորդմամբ՝ տղամարդիկ էլ շարածայն աղաղակում էին, վայում, մազերը փետում, անհուսալիորեն ողբում, ճակատները ծեծում, կրծքներին հարվածելով՝ դիվահարի էին նմանվում, եղինճով մարմիններն արյունոտում, գլուխներին մոխիր թափում, հանդերձները պատառոտում, իսկ իգացյալները՝ անամոթաբար մերկանում էին և կատաղում: Քրիստոնյան, գրում էր Մանդակունին, այսօրինակ ողբի ու կոծի կատարող է դիմել ա՛ն դեպքում, եթե մարդը մահվան է արժանացել բարկոծումով, զազանների ու օձերի հարձակումով և այլն: Գրեթե նելով, որ հեթանոսական այդ ծեսերը կեղծ են և իմաստազուրկ՝ Մանդակունին կոչ էր անում արգելել եղեբամայրերի ու լավկանների պիղծ գործունեությունը և արհամարհել նրանց*:

Հուդարկավորության ժամանակ նվագախմբի նվագից բացի կատարվում էին դամբանական երգեր, ողբասացություններ ու ողբերգական հանդեսներ, ինչպես նաև՝ ողբերգական պարեր: Հուդարկավորության ժամանակ ողբերգականների, եղեբամայրերի, լավկանների ու կոծողների ներկայությունը ցույց է տալիս, որ հին Հայաստանում կանայք նույնպես մասնակցել են ննջեցյալի թաղ Հայաստանում կանայք նույնպես մասնակցել են ննջեցյալի թաղման արարողությանը: Զաքարիա Ազուլեցին գրում է, որ հուդարկավորությանն ու թաղմանը մասնակցում էին կանայք, որից

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

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

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

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

Թաղման արարողությունները ունեին նաև դիցապաշտական ծիսակատարությունների իմաստ: Հայկական հեթանոսական կրոնին հայտնի է եղել անդրաշխարհի զաղափարը՝ սանդաղամետ կամ սանդաղամետ անդնդոց անունով, ուր տեղափոխվում էին մեռածների հոգիները: Ստորերկրյա այդ աշխարհը հույները տառտառոս էին անվանում: Մեռածների հոգիներն այնտեղից վերադարձնելու նպատակով առասպելական հերոսները երգ ու նվագով և մեծագին պաղատանքներով դիմում էին խավարի Թագավորության դժոճակ Հադես աստծու ողորմութեանը: Այդ նույն իմաստն

ունեին հայ հեթանոսական լաց ու կոծի և երաժշտութեան ուղեկցութեամբ ողբերգերի ու ողբերգական պարերի կատարումը: Հայաստանում Սանդարամետ աստվածությունը և Շահապետ հրեշք համապատասխանում էին Հադեսին: Ըստ էության այդ աստվածություններին էլ նվիրվում էին նշված ծեսերը:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

և հուղարկավորութունը կատարում ջախսով, որը համայնքին էր պատկանում: Դագաղով թաղելու սովորութունը համընդհանուր տարածում գտավ 1930-ական թվականներից սկսած:

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

ՀՈՐՐՈՐԳ ԳԼՈՒԽ

ՀՈԳԵՎՈՐ ՄՇԱԿՈՒՅՔ

ՔԱՆԱՀՅԱՌՆՈՒԹՅՈՒՆ: ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՐԵՐ ՌԵ ԽԱՂԵՐ: ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏՈՆԵՐ

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

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

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

Բանագետները հայ ժողովրդական բանահյուսությունը բաժանել են երկու մեծ խմբի՝ ֆնարական ստեղծագործություններ

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

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

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

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

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

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

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

Ինչպես բոլոր ժողովուրդների, այնպես էլ հայերի պարերը կատարվել և կատարվում են շենքերում և բացօթյա: Գյուղական այն մեծ շենքերը, որ հատկացվում էին հարսանեկան կամ հասարակական պարահանդեսների համար, կոչվում էին պարտներ կամ խաղտներ: Դրանք սովորաբար գոմեր էին, փարախներ և մեծ հացատներ: Գոմի օղաներում կատարվում էին գլխավորապես կենտ կամ զույգ պարերը: Իսկ տաք եղանակներին մասսայական պարերի տեղերն էին բակերը, կալերը, ուխտավայրերը և կտուրները: Բոլոր պարերը կատարվում էին հոծ հանդիսականների ներկայությամբ. փորձված ավագ սերնդի ներկայացուցիչները ստուգում էին պարի կատարումը և ուղղություն էին տալիս: Այդ հակողու-

թյան շնորհիվ էլ ժողովրդական պարերը պահպանում էին իրենց հին ձևերը: Ժողովրդական պարերը կատարվել են երգերի և նվագի ուղեկցությամբ: Նվագի գործիքներից լավագույնը զուռնան էր համարվում, որին այժմ մեծ մասամբ փոխարինել է կլարնետը:

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

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

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

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

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

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

Հայկական ժողովրդական խաղերն ըստ թեմաների խիսաբազմազան են: Դրանք ըստ հիմնական նշանակությունների դասակարգվում են հետևյալ կերպ.

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

2. Հասարակական խաղեր, որոնք արտացոլում են սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները, հասարակական-քաղաքական անցքերը, ամուսնություն ձևերը, ընտանեկան հարաբերությունները և այլն:

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

4. Մարզական խաղեր՝ ռազմամրցակցային-մարմնամարզական խաղեր:

5. Չվարճախաղեր:

6. Սեղանախաղեր:

7. Մտավարժական խաղեր:

8. Միսական խաղեր:

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

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

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

Տոները թեև կրոնական հողի վրա էին կատարվում, բայց ժո-
ղովուրդը, նույնիսկ երբեմն հոգևորականության մասնակցու-
թյամբ և թագավորների գլխավորությամբ, դրանք վեր էր ածում
բուն ժողովրդական տոնակատարությունների: Ժողովուրդը սովո-
րույթի ուժով պահպանում էր երբեմնի տոնակատարությունների
օրերը, բայց չէր հիշում, թե ինքը ո՞ր աստվածությանը նվիր-
ված տոներն է կատարում, իսկ հայոց եկեղեցին գիտակցաբար
հեթանոսական տոների մեծ մասը վերանվանել է քրիստոնեական
սրբերի անուններով, որոնք ժողովրդի մեջ գրեթե չեն արմա-
տացել:

Հայկական ժողովրդական տոները նշանակալից դեր էին կա-
տարում մարգային խաղերը կիրառելու և մրցություններ կազմա-
կերպելու տեսակետից: Ուխտավայրերում, ընդարձակ դաշտերի
մեջ տեղի էին ունենում ձիարշավներ, ձիերով մականախաղեր,
ըմբշամարտեր, հուլիսաղեր և այլն: Գրավոր տեղեկությունների
համաձայն՝ կարևոր մրցախաղերը ղեկավարում էին հայոց թա-
գավորները, նախարարները և այլ նշանավոր անձինք: Այս ամե-
նը արձագանք է գտել հայկական ժողովրդական հեքիաթներում,
«Սասնա ծռեր» էպոսում, առասպելներում և երգերում:

Հայկական հեթանոսական տոները, ինչպես ասվեց, մեծ մա-
սամբ պաշտամունքային հիմքի վրա են ստեղծվել*: Հեթանոսա-
կան կրոնը միշտ ենթադրում է բազմաստվածություն և մեհենա-
կան շինարարություն, իսկ աստվածներին մեծարելու և նրանց հա-
մար զոհեր մատուցելու նպատակով տարվա ընթացքում հատուկ
օրեր էին նշանակվում: Օրվա նշանակումն էլ իր հերթին ելնում
էր տվյալ աստվածության դերից: Եթե աստու դերն էր՝ մեռած
բնությունն արթնացնելը, նրա տոնը կատարվում էր գարնանա-
մուտին, եթե այն հովանավորում էր բերքահավաքը՝ տոնը նշա-
նակվում էր հնձի կամ կալսոցի օրերին և այլն: Ժողովուրդը աստ-
վածներին թանկագին ընծաներ էր տանում: Ժամանակի ընթաց-
քում այս ճանապարհով գոյացած ոսկեղենն ու արծաթեղենը Հա-
յաստանում դիտվում էր իբրև պետական սեփականություն: Ահա
այս ընծայաբերության և զոհաբերության օրերին մեհյանների

* Հեթանոսական տոների վերաբերյալ մենք սակավ տեղեկություններ ունենք:
Պատճառն այն է, որ այդ տեղեկությունները հաղորդողները քրիստոնյա հեղի-
նակներ են եղել, որոնք չէին կարող այդ տոների մանրամասնությունները ներ-
կայացնել:

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

Պատմագրության և XIX—XX դարերի ազգագրական ու գե-
ղարվեստական գրականության միջոցով մեզ հասած տեղեկու-
թյունների համաձայն ժողովրդական գլխավոր տոներն էին՝ Նա-
վասարդը կամ Նոտ տարին, Բաւեկեկեղանը, Տյառնընդառաջը,
Համբարձույթը և Վարդավառը: Քրիստոնեական կամ խստորեն
քրիստոնեացված տոներից էին՝ Մնուկն ու ջրօրհնեքը, ս. Սարգսի
տոնը, Մաղկազարդն ու Զատիկը և այլն:

Ըստ XIX—XX դդ. տվյալների հայ ժողովրդական տոներն ու-
նեին հետևյալ պատկերը:

Նոտ տարի-Նավասարդը XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբնե-
րին գրեթե իսպառ մոռացված էր: Միայն Հյուսիսային Հայաստանի
և Խորին Հայքի որոշ գավառներում այն տոնվում էր բավական
անշքորեն, որին տեղ-տեղ էլ զուգակցվում էր հունվարյան տոնա-
կատարությունը:

Նոր տարվա տոնակատարությունը կապված էր ընտանեկան
ու համայնքային հարաբերությունների բարելավման, մարդու
վրանքի նորացման գաղափարի և տնտեսության բարգավաճման
հետ: Այդ պատճառով էլ, ամենից առաջ, տոնի նախօրյակին, որ-
քան դա հնարավոր էր, վերացվում էին խոտվությունները, որպես-
զի լիարժեք դառնային փոխայցելություններն ու բարեմաղթու-
թյունները: Տղամարդիկ օղիով ու մրգերով այցելում էին բարե-
կամներին, գյուղի տանտիրոջը և քահանային: Իսկ կանայք ու
փեսացուները՝ հարսնացուներին: Այցելուներն ընծայում էին խըն-
ձոր, ընկույզ, կաղին և շիր: Իսկ հյուրընկալները նրանց նույն
էին հրամցնում: Նշանված տղաներն իրենց հարսնացուների հետ
ժխական խնձորափոխանակություն էին կատարում: Ընտանիքի
մեծն ու նրա կինը մրգերով ու քաղցրավենիքով էին ուրախաց-
նում տան անդամներին: Բուրբ պարագաներում մրգի, հատկապես
խնձորի ընծայումը խորհրդանշում էր պտղաբերությունը ոչ միայն
մարդկանց, այլև ալգեզործության, դաշտամշակության, անաս-
նապահության մեջ: Կատարվում էին նաև այլ հմայական գործո-
ղություններ: Տանտիկինները դուները զարդարում էին փաշերով և
կարմիր թելերով, իսկ ուրիշները դրսում կարմիր շոր էին փոում,
որ տարին հաջող անցներ: Երկրագործական գործիքներն անխա-
թար պահպանելու նպատակով նոր տարվա օրը ընկույզ և կա-
ղին չէին կտրում: Որոշ տեղերում ծերունիներն իրենց աշխա-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Տոնի անունը ծագում է այդ երկու շաբաթվա ապրելակերպի բնույթից և նշանակում էր լավ ապրելու օր: Հեթանոսության ժամանակ Բարեկենդանն ուրիշ անուն պետք է որ ունենար, որը կապված պետք է լիներ բնության զարթոնքի աստվածության անվան հետ. քրիստոնեական եկեղեցին այն անվանափոխ է արել: Այդ երևույթը նկատվում է նաև հնդեվրոպական ժողովուրդների նույն տոնի արդի անուններից, օրինակ՝ ռուսականը կոչվում է масленица, գերմանականը՝ Fastnachtswoche, ֆրանսիականը՝ carnava!, անգլիականը՝ Shrove-tide կամ carnival և այլն:

** Այս պարահանդեսները հիշեցնում էին զգայական սիրուն նվիրված հեթանոսական այն հանդեսները, որոնք ազդրվում էին պտղաբերության աստվածությունների, մեհենական ծիսակատարությունների կամ բաբոսյան սովորությունների հետ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Մաղկամերը որոշ գիտնականների կարծիքով խորհրդանշում էր Վառվառ կույսին: Մինչդեռ Մաղկամեր անվան տակ պիտի ընդունել Աստղիկ և Անահիտ դիցուհիներին: Վառվառան կարող էր փոխարինվել քրիստոնեության շրջանում՝ առաջինների հեթանոսական կերպարները մոռացության տալու նպատակով: Այն դեռատի աղջնակը, որին տոնի օրը քողավորելով հարս էին կոչում, որպեսզի վիճակահանութեամբ որոշեր երիտասարդների սիրային ձևակատարները, դարձյալ խորհրդանշում էր Աստղիկին ու Անահիտին:

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

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

Հ Ա Վ Ա Տ Ք

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

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

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

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

Քանի դեռ այդ առաջարկությունը քաղաքացիական իրավունք չի ստացել, առաջիմ հարմար է դատվում հեթանոսություն բառը պահել շրջանառության մեջ, մանավանդ որ հայկական ամբողջ միջնադարյան և հետագա գրականության մեջ մինչև քրիստոնեական կրոնը աչքապես է կոչվել:

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

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

Գետնի տարրերի պաշտամունք

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

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

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

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

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

Պաշտամունքի առարկա է եղել նաև աղը, որը գալիս է սնընդամթերքների մեջ նրա խաղացած կարևոր դերից: Աղի անհիմն-

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

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

Ջրի պաշտամունքը նույնպես բացատրվում է ջրի բազմապիսի օգտակարության հանգամանքով: Գրավոր աղբյուրներից հայտնի ջրապաշտությունը մեզ ներկայանում է երկու բովանդակությամբ: Առաջինը նախնական, մինչքրիստոնեական ջրապաշտությունն է. որը թերի է գրաված, երկրորդը՝ քրիստոնեական, որը հիմնականում կապված է մենաստվածության և նրան ծառայող սուրբ հայրերի գործունեության հետ:

Մինչքրիստոնեական շրջանում կրակը և ջուրը քույր ու եղբայր էին համարվում: Այս հավատալիքը քսաներորդ դարում հաս-

տատագրել է Ե. Լալայանը Գանձակի գավառում: Գրեթե այդ նույն իմաստն ունի Ազաթանգեղոսի հաղորդումը, թե քահանայի ձեռքով ջրհորը գցած կրակը ջուր է դառնում և 70 տարի անց, երբ այդ կերպարանափոխված ջուրը հանում են և գործածում շինարարության մեջ, վերստին հուր է դառնում:

Եզնիկը ջուրը համարելով բնական տարր, որով մարդը մաքրվում է արտաքնապես ու ներքնապես, մերժում է նրան երկըրպագելը, ինչպես որ պարտավորեցնում էին պարսիկները: Ներկայացնելով ժողովրդի մեջ անձրև գուշակելու եղանակները մարդու մարմնի և արևի միջոցով, Եզնիկը փորձում է գիտական մեկնություն տալ ամպազոյացման, փայլատակման ու անձրևելու երևույթներին, սակայն իբրև հոգևոր գործիչ՝ նա այդ բոլորը կախման մեջ է դնում արարչից: Հովհ. Մանդակունին դատապարտում է ջրի հետ կապված կախարհությունները և լուսնին անձրևաբերության գործություն վերագրելու հավատալիքը: Հնագույն ջրապաշտության հիշատակումներ կան նաև այլ հեղինակների երկերում:

Ջրապաշտության քրիստոնեական իմաստը դոգմատիկ լինելով՝ խիստ միօրինակ է: Այն բացառապես կապված է Քրիստոսի մկրտության հետ: Ընդ որում առանց ամենակալի անհնարին է ջրի գոյությունը կամ անձրևաբերությունը: Իսկ ջրապաշտական հրաշքների հետ աղերսվող սրբերը աստծու և մարդկանց միջև միջնորդի դեր ունեն: Ըստ ավանդության, աստծու շնորհիվ էր, որ Պետրոս Գետադարձը Պոնտոսում ջրորհնեքի ժամանակ մի ժամով դադարեցրեց գետի ընթացքը, իսկ Սյունիքում աղոթքով իսպառ շորացվեց այն գետը, որը ողողում-ավերում էր գյուղերի բարիքները: Ազաթանգեղոսը անձրևի համար դիմում է աստծուն: Գրիգոր հայրապետի աղոթքով Եգիպտոսում, իսկ Փիլիպոս կաթողիկոսի հետ թափոթով դուրս եկող հոգևորականների աղոթքով Կարինում իբրև թե հորդառատ անձրևներ են տեղում*:

Քրիստոնեությունը որքան էլ ջանքեր է թափել հեթանոսական ջրապաշտությունը քրիստոնեացնելու, այնուամենայնիվ ժողովրդական-հեթանոսականը վերապրել է որոշ փոփոխություններով: Այստեղ պահպանված անիմիստական շատ տարրեր կան.

* Ջրապաշտության քրիստոնեական շրջանից մեզ են հասել նշանավոր սրբերի միջոցով աղբյուրներ բխեցնելու մի շարք առասպելներ: Ըստ մի ավանդության տեսիլներում երևացող Մարիամ Աստվածածինը բուժիչ ջրեր է բխեցրել: Անչուր կղզու վրա ներսես Մեծը ավազի մեջ ջուր է գոյացրել: Հակոբ Մծրնեցի եպիսկոպոսի կողմից երեցս աղբյուրներ են ստեղծվել: Նույնպիսի հրաշքներ են գործել նաև Սիոն կաթողիկոսը, ս. Սիմեոնը և ուրիշներ: Եվ այս բոլորը անցել են Քրիստոսից, որն ընդունակ էր ջուր բխեցնել ուզած տեղից:

որոնցով ջրային տարերքն առհասարակ ներկայացվում է իբրև շնչավոր արարած: Այն իր մեջ պահում է շար ու բարի ոգիների մի ամբողջ աշխարհ: Մայրական և հայրիրավական տոհմերի գաղափարախոսությունների համաձայն գետերում, լճերում ու ծովերում ապրելիս են եղել կարծեցյալ ջրի աղջիկներ, ջրահարսներ, աստվածուհիներ, երիտասարդներ ու տղամարդիկ՝ իրենց ընտանիքներով: Ջրերում էին ապրում հրեղեն նծույզներ ու հզոր ցուլեր, որոնք, առասպելների համաձայն, կապ հաստատելով այսրաշխարհի ընտանի կենդանիների հետ, ազնիվ սերունդ էին արտադրում: Այդպիսի կարծեցյալ կապեր կային նաև ջրային ու երկրային մարդկանց միջև:

Ջրապաշտության մեջ մեծ տեղ են գրավել նրա բուժիչ հատկությունները, որոնք շփտակցվելով, վերագրվել են աներևույթ գորություններին: Ըստ այդմ՝ ջուրը նույնպես բուժում է ամլությունը, մկնատամը, քոսը, համրությունը, խլությունը, կուրությունը, կաթնազրկությունը և նույնիսկ վիշտն ու հոգեկան հիվանդությունները:

Քանի որ բնական ու արհեստական ոռոգման հարցը Հայաստանի երկրագործության մեջ ճակատագրական նշանակություն է ունեցել, տոհմացեղային և հեթանոսական կրոնների մեջ ամենատարածվածը ջրապաշտությունն է եղել: Երաշտը և երկնային շարիքները երկրի վրա համարելով երկնային-աստվածային պատուհասներ, ժողովուրդը դրանք կանխելու համար ունեցել է դիմագրավման միջոցներ: Նա դաշտերում կանգնեցնում էր ցամառն խաչեր, կազմակերպում գոհաբերություններ, հասարակական հացկերույթներ, ստեղծում շարիք բերող երևույթների կիրակիներ ու տոներ (մկնտոն և այլն), կատարում մոգական գործողություններ: Մոգական գործողությունների մեջ ամենատարածվածը անձրև առաջացնելն էր, որի համար կար երկու զլխավոր եղանակ: Առաջինը՝ Նուրին կոչված կանացիակերպ խրտվիլակը գյուղամիջում պտտեցնելն էր և երկրորդը՝ արորին կանանց լծելով՝ շորացած գետի հունը վարելը: Երկու պարադայում էլ ծեսերը կապվում էին անձրևաբեր աստվածության պաշտամունքի հետ: Իսկ Նուրինն ինքնին ներկայացնում էր ջրային տարերքի աստվածուհի Նարի արձանը:

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

Կյանքի համար կրակի անհրաժեշտությունը մարդուն հանգեցրել է նրա նկատմամբ երկյուղ և ակնածանք տածելուն: Առանձնապես կայծակից առաջացած կրակը աստվածային պարզև համարվելով՝ տոհմային հասարակության մեջ կրակի հավետ անմար պահելը սրբազան պարտականություն է եղել: Հենց այստեղից էլ ավանդաբար մեզ է հասել օջախը վառ պահելու և կրակն անպայման անթեղելու գաղափարը: Հարկական կրակապաշտական հավատալիքներից են ծագել նաև օջախի ու թոնրի պաշտամունքները, որոնք միաժամանակ խորհրդանշել են տոհմի կամ գերդաստանի ամբողջության գաղափարը: Կրակով երդվելը, տնից ընդմիշտ հեռանալիս օջախի առջև շոքելն ու այն համբուրելը, բաժանված ընտանիքների օջախի կրակը մայր գերդաստանից տանելը, թոնիրը իբրև տաճար համարելն ու նրա վրա պսակադրության ծես կատարելը և այլն, — սովորական երևույթներ են եղել: Այդ բոլորը հեթանոս Հայաստանում աղբյուրվում էին կրակի պաշտամունքը մարմնացնող Միհր աստվածության հետ:

Այս պաշտամունքի երկարատևությունը և համընդհանրությունը պետք է բացատրել, որ Հայաստանում ատրուշաններ են եղել: Դրանցից մեկը, որ ենթադրությամբ պատկանում է մ. թ. ա. V—III դարերին, վերջերս հայտնաբերվել է Դվինում: Այն իրենից ներկայացնում է մի օջախ և դրան կից կավե մեծ տախտակ, որի կրակին ուղղված երեսն օժտված է ենթադրվող աստվածությունների պատկերներով և սիմվոլիկ գծագրություններով:

Գրավոր փաստերն ասում են, որ որտեղ կրակատունն էր, այնտեղ կրակին հավասար՝ նրա մնացորդ մոխիրն էր պաշտվում: Այդ բանը մեծ ցավ էր պատճառում քրիստոնյա մտավորականությանը, օրինակ՝ Ագաթանգեղոսը հարկադրված էր պաղատել աստծուն, որպեսզի նա օգներ իրենց՝ հայերի միջից վերացնելու մոխրապաշտությունը: Հեղինակը վկայում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի քարոզները լսողներն ուրախությունից մոխրի մեջ թավալվում էին, կամ ճզնավորները քուրձեր հագած՝ իրենց պահքն անց էին կացնում մոխրի վրա նստելով, մեղքերը քավողները նույն զգեստով պառկում էին մոխրի վրա, իսկ սզավորները արյունաշաղախ գլուխներին մոխրի էին թափում: Ըստ երևույթին, ծիսական կարգի համաձայն մարդիկ իրենց ներքին էությունը մաքրելու և կրակի աստծո հետ հաղորդակցվելու համար մոխիր էին ճաշակում: Այդ պատճառով էր, որ մեհյանների մոխիրը շեր թափվում, շեր աղտոտվում, այլ խնամքով հավաքվում էր մի տեղ: Ըստ ավանդությունների՝ մոխիրը մեհյանից տեղափոխողները երբեմն տա-

ճարներին նվիրված ոգիներն ու կենդանիներն էին լինում:

Պաշտամունքի առարկա էր նաև օդը: Զերմաստիճանի ծայրահեղ փոփոխությունները, հողմերն ու փոթորիկները, մրրիկներն ու դրանց արձակած ահազդեցիկ ձայները և այլն բացատրվում էին գերբնական ուժերի առկայությամբ: Հողմապտույտները վիթխարի ուժով ծառերն արմատահան անելով և խրճիթներն իրենց պատերով հանդերձ երկինք բարձրացնելով ու վայր թափելով, մարդու մեջ բնականաբար առաջացնում էին կենդանի ուժերի դեթոնեությունից գաղափարը: Եզնիկը հենց այդպես էլ արձանագրել է. օդերևույթները օդի շնչելու ունակություններն են, ուստի կենդանի են, որի համար նրանց երկրպագել են: Մի աղբյուրից տեղեկանում ենք, որ ջուրն էլ հողմ է և հողմածին. ջուր-հողմից ծնվում են օդի տարբեր տեսակները, որոնք հայտնի են Հուսափ, Քառասփ, Սարսփ և Մազառ (Նազառ) անուններով. «Ելք սոցա ի ծով է են և զնացք սոցա յերկինս»: Զրի և երկնքի միջև օդային լիցքն է, որի մարմնավորումներն են Հասուժը, Սուրհապը, Ունագուժը և Նեսփան. սրանք են, որ հաճախ մտնում են աղբյուրները և այլ ջրերի երակները: Ինչպես երևում է, այս անուններն օտար են. նրանք գործածվել են հայերեն այն բառերի փոխարեն. որոնք գիտությունը տակավին անհայտ են: Սակայն հնուց ի վեր հայտնի է, որ պտուտահողմը Վիշապ կամ Զկնամբ անուններն է կրել: Իսկ Ս. Գրքում Եղիայի պատմության մեջ այն Թաքառ է անվանված: Զկնակերպ պատկերացնելը պատճառաբանվում է նրանով, որ վիշապ-ձկնամբը ջրերի վրա իջնելիս և բարձրանալիս ձկան նման գալարվում է:

Հին հասարակություններն ամենուրեք

**Լուսատուների
պաշտամունք**

լուսատուների հետ են կապել իրենց գոյատևման հնարավորությունները և դրանց մեծարել են ու պաշտել: Հայաստանը բացառություն չի կազմել: Այդ նախնական պաշտամունքը, հետզհետե զարգանալով, հասել է լուսատուների անձնավորման և Արևի ու Լուսնի աստվածությունների արձանների կերտման: Լուսատուների պաշտամունքը մի ամբողջություն է կազմել: Բնական է, որ ամենակարևոր տեղերը հատկացվել են արևին ու լուսնին: Հարատև դիտումների շնորհիվ մարդը լուսատուների միջոցով կարողացել է տարբերակել օրվա և գիշերվա պահերը, որոշել օրվա եղանակը, օդի ու լուսատուների որոշ երևույթների միջոցով գուշակել գալիք եղանակը, կազմել նախնական օրացույցը և ձեռք բերել տոմարագիտական գիտելիքներ:

Արևապաշտութիւնը մեզանում դոյատևում էր նույնիսկ միջ-
նադարում. Գ. Մագիստրոսը XI դ. գրում էր, թե արևապաշտները,
որ իրենց արևորդիք են անվանում, Միջագետքում բազմաթիվ են.
Թեև իրենց արտաքննապես քրիստոնյա են ձևացնում: Ն. Շնորհա-
լին Մամոստիա քաղաքի արևապաշտներին արևորդիք է անվանում
և նրանց դարձի բերելու համար հատուկ գրութիւն գրում: Այս-
տեղ նա ծրագիր է առաջարկում, որով այդ ազանդի հետևողներին
«սատանայապաշտ»-«դիվապաշտ» վիճակից հանելու համար հո-
գևոր առաջնորդներին զգուշացնում է խստութիւններից խուսափել
և համոզման միջոցով մկրտել: Դավիթ Ալավկա որդին պավլիկ-
յաններին արևորդիների «ազգ» էր անվանում: XIV դարում արև-
որդիներ կային նաև Մանազկերտում: Նույն XIV դ. վերջերին
կենգթեմուրը Մերդինի կողմերում շորս հայ արևորդիների գլուղներ
գրեթե իսպառ ոչնչացնում է այն պատճառով, որ նրանք իր կրոնը
մերժում են: Միսթար Ապարանցու վկայութեամբ հայ արևորդի-
ներն աղոթում էին դեմքը դեպի այն կողմն ուղղելով, ուր այդ
պահին արեգակն էր գտնվում: Աղոթելիս նրանք պաշտելի բարդի-
շուշան և բամբակենի էին բռնում արեգակի դեմ: Առաջնորդին
կոչում էին հագրուպետ: Նրանք սովոր էին տարեկան երկու ան-
գամ խիստ խավար գուբի մեջ երկու սեռի հասուն անգամներով
ժողովվել, որը հավանորեն Արև աստծու պատվին նվիրված խառ-
նակման արարողութիւն կատարելու հնագույն սովորութիւնն էր:

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

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

Արևապաշտութիւնը Հայաստանում ոգեպաշտական շրջանից
աստիճանաբար անցում կատարելով՝ հասել է անձնավորման-
մարդակերպավորման աստիճանին: Ուստի պատահական չէր, որ
արմենները մ. թ. ա. V—IV դարերում արևին ձի էին զոհում:
Ժողովուրդը ներկայումս էլ իր պահպանած ավանդութիւնների
մեջ արեգակը համարում է կենդանի, աշխույժ և գեղեցիկ կե-

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

Մ. Խորենացու հավաստմամբ Վաղարշակ թագավորը մեր
թվականութիւնից մեկուկես դար առաջ «Արմավիրում մեհյան
շինելով՝ արձաններ է կանգնեցնում Արեգակին, Լուսնին և իր
նախնիքներին»: Ղ. Ալիշանը ենթադրում է, թե դրանք Միհրի
կերպարանքով կիսանդրիներ էին լինելու: Արևապաշտութիւնից
որոշ բաներ անցան նոր կրոնի՝ քրիստոնեութեան մեջ, որպիսիք
էին արևելք դառնալով աղոթելը, եկեղեցիները և գերեզմանները
դեպի արևելք կողմնորոշելը և այլն: Երկնային լուսատուները մե-
երկրի ձեռքի ճրագները համարող եկեղեցականները արեգակի
ստեղծումը աստծուն վերագրելով հանդերձ, փաստորեն շարու-
նակում էին արևապաշտութիւնն այլ ձևով («Մագեայ արեգակն
արդարութեան ընդ աստուծոյ»): Ուշագրավ է, որ ժողովրդի պատ-
կերացումներում «Արևը նստած մի առյուծի մեջքին, սլանում է
երկնակամարի վրայով... Առյուծը իր վիթխարի թրով պաշտպա-
նում է նրան քաջբերից»*:

Արևից հետո լայն տարածում ուներ Լուսնի պաշտամունքը,
որին Յզնիկը անբան-անկենդան համարելով՝ նմանեցնում էր մեռ-
նող և հարութիւն առնող էութեանը: Հայկական մի տոմարագրի
մեջ Լուսինը ներկայացվում է երկու ծովային գոմեշների տեսքով,
ըստ որում լույսը մերթ մտնում է մեկի և մերթ մյուսի բերանը,
որով լուսավորվում է երկիրը: Ենթադրվում է, որ Լուսինը պատ-
կերացվել է արական սեռով, ինչպես այն ընդունում էին լատի-
նացիները, փոյուգիացիները և գերմանացիները: Հայկական որոշ
նահանգներում Լուսինը իբրև տղա է պատկերացվում, իսկ Արևը՝
աղչիկ, և որ նրանք քույր ու եղբայր են, իսկ այլ նահանգներում՝
ընդհակառակը: Բոլոր պարագաներում Լուսինը ևս, ինչպես Արե-
գակը, նախնական հավատքի մեջ պատկերացվել է նախ կենդա-
նու, ապա միայն՝ մարդու կերպարանքով: Այստեղից էլ՝ Արևի ու
Լուսնի մարդակերպ արձանները, որ մեզանում առաջինը պատրաս-

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

տել են Վաղարշակ և Արտաշիր թագավորները: Ավանդաբար մեզ է հասել Լուսնի արական աստվածուծույան կիսանդրու պատկերը՝ Փառնակ անունով: Այս անունով են կոչվել նաև Պոնտոսի, Վրաստանի և մյուս հարևան երկրների Լուսնի աստվածները:

Լուսնի պաշտամունքի ծիսակատարությունները գլխավորում էին մեհենական մոզերը: Եզնիկ Կողբացին ծաղր ու ծանակի է ենթարկել լուսնադուլթներին, որոնք հավաստում էին, թե դշուվելով կարող էին Լուսինը երկիր իջեցնել: Հովհ. Մանդակունին նոր կրոնով զինված՝ ընդդիմանում և խարազանում էր կախարդներին Լուսնախտիքի (Լուսնի օրերի մեջ խտրություն դնելը), լուսնահամայնության, լուսնին երկրպագելու, նրան անձրևաբեր համարելու, նրանից վնասներ սպասելու և այլ ավելորդ պաշտությունների համար: Ղ. Փարպեցին բազմիցս մեղադրել է Լուսնին երկրպագողներին: Նման ժխտողական վերաբերմունքը առաջանում էր Լուսնի և նրա աստվածուծույան մեջ կարծեցյալ շարունակյալ առկայությունից, որով մարդը իբրև թե հիվանդանում էր լուսնոտությունով:

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

Քրիստոնեության շրջանում, ինչպես դիտում է Ալիշանը, Լուսնի պաշտամունքը մերժողները այն նմանեցնում էին Մարիամ Աստվածածնին, իսկ Արեգակը՝ Քրիստոսին*:

Աստեղային կրոնի մեջ աստղերի պաշտամունքը զգալի տեղ է գրավում: Մինչև մեր օրերը հասած վերապրուկների համաձայն աստղերը կապված են մարդկային ճակատագրի հետ: Մնվողի հետ ծնվում և մեռնողի հետ մեռնում են նրանք: Ըստ ոգեպաշտական կրոնի վերապրուկների՝ աստղերը մարդկային կյանքով են ապրում: Նրանց հատուկ է նույնիսկ սերը և գուրգուրանքը, որ դըրսևերվում է մասնավորապես Համբարձման տոնի շրջաօրերին լույս հինգաբլթի գիշերը: Աստղերն օժտված են շար ու բարի հատկություններով, որոնց նմանվում են նաև նրանց տերերը՝ մարդրկ:

* Արևողիների հավատքի համաձայն մարդը Արևի գավակն է, ուստի և Լուսինը նրա բարի քեռին է: Բայց եթե մարդը մոռանում է քեռի Լուսնին, նա խլատորեն պատժում է նրան և հիվանդացնում լուսնոտությամբ և այլն: Դրանից խուսափելու համար մայրերը երեխաներին ներկայացնելով Լուսին քեռուն, խնդրում էին նրա ողորմությունը և մանուկների կրծքերից կախում մահիկաձև հմայիլներ: Լուսինն ամենակարող է, որին դիմում էին բախտավորվելու, հարստանալու, պանդուխտներին գտնելու, իմաստուն, մարգարե և թղթաբաց դառնալու համար:

Աստղերն ընդունակ են մարդկանց հաղորդել իմաստություն, նրանց գտնեցնել և քաշել պատերազմների մեջ, տարածել հիվանդություններ անասունների մեջ և այլն:

Աստեղային կրոնի ծագման ու զարգացման գործում կարևոր դեր են խաղացել ժողովուրդների, այդ թվում նաև հայերի գլխավոր զբաղմունքները՝ երկրագործությունը, անասնապահությունը, ինչպես նաև ծովագնացությունն ու ցամաքային ճանապարհորդությունները, զբաղմունքներ, որոնք աստղաբաշխության շնորհիվ հանդիսացել են նախնական օրացույցի ստեղծման պատճառը:

Հայոց մատենագրության մեջ աստեղային կրոնը զգալի տեղ է գրավում: Եզնիկը հաղորդում է, թե կախարդները մարդու ծնունդը, բախտավորությունն ու թշվառությունը, նրա մահը աստղերից էին սպասում: Նայած թե որ կենդանին էր աստեղատան իշխողը, — գրում է նա, — ըստ այդմ էլ որոշվում էր ծնվողի ապագան: Այդ նույնը ըստ քաղեցացիների և մասամբ էլ ըստ հայկականի՝ ներկայացրել է Անանիա Շիրակացին: Աստեղապաշտության վերաբերյալ տվյալները, շնչին բացառությամբ, «անհամ» համարելով՝ նա գրի շի առել: Իբրև աստղագետ մտածողի, Ա. Շիրակացուն առավելապես հետաքրքրել է ժողովրդի համար աստղագիտության գործնական նշանակությունը: Այսպես, օրինակ, Սայլ և Արջ համաստեղությունների նշանակությունը ծովագնացության համար նա ավելի կարևոր է համարում, քան նույնիսկ ցերեկային նավագնացությունը՝ կողմնացույցի բացակայությամբ:

Այս պաշտամունքի վերաբերյալ մասնակի տվյալներ ունեն Փ. Բուզանդը, Հովհ. Մամիկոնյանը, Մ. Կաղանկատպցին: Հայկական ախտարական գրականությունը, որը մեծապես արտացոլել է աստեղային կրոնը, տակավին քիչ է մշակված և օգտագործված*:

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

* Լուստունների պաշտամունքը և նրանց գործնական նշանակությունները առիթ են ծառայել, որ այդ բնագավառի պատկերացումները տարբեր ձևերով թափանցեին արվեստի մեջ: Դրանք տեղ են գտել բանահյուսության, քանդակագործության, ոսկերչության, պղնձագործության ու երկաթագործության, ասեղագործության, զարդարվեստի, ճարտարապետության մեջ և այլն:

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

Սմբակավոր անասուններից սպիտակ ձին ու ջորին ցուլի հետ
ընծայվում էին դիցարաններին: Կենդանիների հնագույն պաշ-
տամունքի մեջ իրական կենդանին և առասպելական կենդանին
անանջատելի էին ներկայացվում, օրինակ՝ ձիացուլը, իշացուլը և,
նույնիսկ մարդածին: Եզնիկը մարդկանց երևակայած առասպել-
ական ջորիներն ու ուղտերը դեկերի կերպարանափոխություններ
էր համարում: Այդ դեկերը երբեմն կեղծ հեծյալներ ձևանալով, երե-
ներ էին հետապնդում:

Պաշտամունքի կենդանի էր նաև այծը: Սպիտակ նոխազը և՛
դասվում էր դիցարանների զոհերի շարքը: Ղ. Փարպեցին սպիտակ
ուլի և հուր-արևի միջև ինչ-որ կապեր է ցույց տալիս: Հովհ. Մա-
միկոնյանի երկի մեջ գտնում ենք այծապաշտությունից ծաղող
Այծսան ձոր և Այծից բերդ անունները: Թերևս այծապաշտության,
այծին նվիրված հատուկ տոնական հանդեսների առկայությամբ
բացատրվեք այն, որ պարսիկ ախոռապետը հայոց Արշակ Երկ-
րորդ թագավորին վիրավորելու նպատակով «այծ-հայերի թագա-
վոր» մականունով է կոչել:

Ըստ քրիստոնյա հավատաքննիչների՝ աստված կենդանիներին
երկու կարգի է բաժանել՝ ուտելի և պիղծ: Եզնիկի բացատրու-
թյամբ պիղծը չի ուտվում ոչ թե ի բնութենե, այլ ըստ ախորժան-
քի. նա շուտվելի է համարում նաև արյունը և սատկածի միսը:
Պիղծ կենդանիներն են՝ ձին, ջորին, էջը, շունը, կատուն, մուկը,
գորտը, օձը, մողեսը: Մի այլ վկայությամբ՝ առհասարակ կեն-
դանին սպանելը և միսն ուտելը արգելվել է այն պատճառով, որ
«որպէս թէ հոգի աստուածեղէն իցէ ի մեղդիս»: Ընդ որում մո-
գերին մեղադրում են, որովհետև իբրև զոհ մատուցվող կենդանու

* Անկասկած ցուլի պաշտամունքով է բացատրվում Ցուլ կամ Ցլու գլուխ
լեռանունը Հայաստանում:

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

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

Սկսած տոտեմիզմի նախնական շրջանից, ձկան նման օձն
էլ է համարվել պողաբերության հովանավոր: Տան օձը համար-
վել է նաև կայքի հովանավոր, ուստի սյունների, դռների և գույքի
վրա նրա պատկերը քանդակելը եղել է սովորական երևույթ:
XIX դ. վերջերին Արցախում պահպանվել էին երկյուղ ներշնչող
օձերին ուխտի գնալու և զոհեր մատուցելու սովորությունները,
իսկ Նոր Բայազետում օձի կիրակի էին պահում: Աղբյուրներում
արձանագրված են ավելի ուշ շրջանի պատկերացումներ, որոնց
համաձայն օձն էլ հզոր վիշապ է դիտվել: Հզոր պտուտահողմը հա-
մարվել է օձի մարմնավորումը, որով ավելի շեշտվել է նրա
վտանգավորությունը: Եզնիկը, չիմանալով այդ հավատքի նախորդ
փուլերը, կարծել է, թե օձի պաշտամունքը հեթանոս հայերի մեջ
արմատավորվել է այն ժամանակներում, երբ հայտնի է եղել, թե
իբր այս սողունը կարող է կերպարանափոխվել՝ վիշապ դառնալ,
որ նա ընդունակ է նահանգ դառնալ՝ ծովային հրեշ-վիշապի փոխ-
վելու: Իսկ նահանգն էլ իբր հերթին ջրերում կարող էր կնոջ կերպա-

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

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

Վիշապ-օձին հաղթահարելու միջոցը ջրհորներում՝ ճրագն է համարվել, իսկ տանը՝ հուռութները և օձին կերակուր մատուցելը: Ինչպես XIX դարում, միջնադարում էլ օձի պաշտամունքը կապ է ունեցել պողպատաթղթի հետ: Փ. Բուզանդը հավաստում է, թե Արշակից սերված տղային Փառանձեմը դեկրին է նվիրել: Իսկ սրանք օձի կերպարանքով գալիս, փաթաթվում էին տղային: Իսկ Հովհ. Մանդակունին պարզորոշ նշել է, թե «Ժծից ծնունդը գործվայն մօրն ծակեն ելանեն»: Այստեղից էլ, ըստ երևույթին, ծագել են օձաձև գարգերը և հուռութները, որ կրում էին մասնավորապես հղի կանայք: Օձի պաշտամունքով և բուժիչ հատկություններով են բացատրում այն բնակավայրերի կամ վայրերի անունները, որոնք կրում են նրա անունը: Այսպես, Օձտեղը՝ Բաբերդում, Օձաբերդը՝ Գեղարքունիքում, Օձ գետը՝ նույն տեղում, Օձունը՝ Ջորափորում, Օձինն՝ Ապահունիքում, Օձձորը՝ Մարանդում, Օձնին՝ Կարինում, Օձ քաղաքը կամ Վիշապաքաղաքը՝ Տարոնում:

Մարդու համար օգտակար լինելն էր պատճառը, որ թռչունների շատ տեսակներ պաշտամունքի առարկա են դարձել: Այդ պաշտամունքը, իհարկե, մեզ է հասել անիմիզմի և տոտեմիզմի շրջանից՝ հազարամյակների ընթացքում ենթարկվելով նորանոր փոփոխությունների: Առանձնապես պաշտվել են՝ ծիծեռնակը, արագիլը, կռունկը, աղավնին, սարյակը: Միծեռնակը գարնանաբեր թռչուն է, որի ճովողունը օրհնանք է մարդկանց համար և ժամասացություն: Նա մարդասեր է և կապվում է գարնան կանաչ հասկի գաղափարի հետ: Սարյակը, որպես երկրագործության և անասնապահության վնասատուները ոչնչացնող, մեծարվում էր ամենուրեք: Արագիլն իր երկրում հողագործ մարդ է համարվել, բայց մեր երկիրն է եկել թռչունի կերպարանքի մեջ մտնելով: Կռունկի նման նա էլ կապվում է երկրագործական պաշտամունքի հետ: Արագիլն ու կռունկը բանահյուսության մեջ համարվում են թագավոր ընտրող արդար թռչուններ: Հներն առհասարակ թռչուն հասկացողությունը կապում էին հողագործության հետ: Այդ է պատճառը, որ սրբազան թռչուններին սպանելը նույնքան հանցավոր գործողություն է ճանաչվել, որքան մարդասպանությունը: Այդ պաշտամունքն ու մեծարանքը տեղի է տվել հավահամայության մոլի սովորություններին, որոնք և ձաղկվել են Մանդակունու կողմից:

Պաշտվել է նաև աղավնին, որը նույնությամբ մտնել է քրիս-

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

Կենդանիների և թռչունների պաշտամունքին ուղ շրջանում գուգակցել է դրանց մեծարելը. մի երևույթ, որը ծագել է ընտանի կենդանիների և թռչունների տնտեսական օգտակարության գիտակցությունից և, իբրև զուտ աշխարհիկ մտածողության արդյունք, հավատքի հետ միայն ձևական կապ է ունեցել: Հին հավատալիքներից մեծարանքի երևույթի մեջ պահպանված են տոտեմի հետ առնչվող որոշ արարողություններ, որոնք, սակայն, չէին գիտակցվում. ինչպես, օրինակ, եզան կամ խոչի գանգը սյուներից կամ դռների մուտքից կախ տալու ձևը XIX դարում: Ընտանի կենդանիների նկատմամբ այս կարգի մեծարանքի կատարյալ արտահայտությունը գուլթանի լծկաններին, կթու անասուններին և թռչուններին նվիրված աշխարհիկ երգերն էին:

Մարդը չկարողանալով բացատրել բնության օրենքները, դրանք կապում էր աներևույթ ուժերի հետ: Մինչև իսկ իր սեփական ստեղծագործությունը, այդ թվում նաև հողը մշակելու արվեստը, նա վերագրել է ոգիների աշխարհին: Աշխատանքային յուրաքանչյուր բնագավառ մարդը ոգիների ու աստվածությունների հովանավորություն է հանձնում: Նա ոչնչացնում է այն աստվածությունների կուռքերը, որոնք չեն արդարացնում իր հույսերը և նորերն է ստեղծում: Առաջանում են հավատալիքներ, կապված այդեգործության ու դաշտամշակության հետ: Ստեղծվում է տարին բուրբ գործող կրթական մտահայեցողությունների անընդմեջ շղթա՝ ցանքի նախապատրաստում, ցանքի կատարում, ցանքի խնամք, բնական աղետների կանխում, բերքահավաք, նյութերի վերամշակում և, իբրև շղթայի ավարտ՝ բերքի տոն: Այս շղթան ինքնին ամբողջությամբ ներկայացնում է մարդու երկրագործական գործունեության ընթացքը: Այդ երկրագործական աշխատանքներին համապատասխան նրա կրոնական հայեցողության շղթան էլ ակամայից ընդունում է տարեցույցի բնույթ, որն ունի մի շարք հանգուցակետեր՝ տարվա շորս եղանակները և դրանց մեջ՝ երկրագործական բնույթ ունեցող տոները: Այդ տեսակետից առանձնապես կարևոր են Նոր տարվա, ս. Սարգսի, Բարեկեն-

**Երկրագործական
պաշտամունք**

թյան օրենքները, դրանք կապում էր աներևույթ ուժերի հետ: Մինչև իսկ իր սեփական ստեղծագործությունը, այդ թվում նաև հողը մշակելու արվեստը, նա վերագրել է ոգիների աշխարհին: Աշխատանքային յուրաքանչյուր բնագավառ մարդը ոգիների ու աստվածությունների հովանավորություն է հանձնում: Նա ոչնչացնում է այն աստվածությունների կուռքերը, որոնք չեն արդարացնում իր հույսերը և նորերն է ստեղծում: Առաջանում են հավատալիքներ, կապված այդեգործության ու դաշտամշակության հետ: Ստեղծվում է տարին բուրբ գործող կրթական մտահայեցողությունների անընդմեջ շղթա՝ ցանքի նախապատրաստում, ցանքի կատարում, ցանքի խնամք, բնական աղետների կանխում, բերքահավաք, նյութերի վերամշակում և, իբրև շղթայի ավարտ՝ բերքի տոն: Այս շղթան ինքնին ամբողջությամբ ներկայացնում է մարդու երկրագործական գործունեության ընթացքը: Այդ երկրագործական աշխատանքներին համապատասխան նրա կրոնական հայեցողության շղթան էլ ակամայից ընդունում է տարեցույցի բնույթ, որն ունի մի շարք հանգուցակետեր՝ տարվա շորս եղանակները և դրանց մեջ՝ երկրագործական բնույթ ունեցող տոները: Այդ տեսակետից առանձնապես կարևոր են Նոր տարվա, ս. Սարգսի, Բարեկեն-

դանի, Ծաղկազարդի և Համբարձման տոները: Նոր տարվա նախորդ օրը թխում էին ծիսական հացեր: Դրանց մի մասը նվիրում էին հացի ամբարին և լծկաններին: Աստղալից երկինքը պատկերող մեծ հացը, որ «տարի» էր կոչվում, խորհրդանշում էր երկրագործի տարին՝ երկրային և երկնային պաշտամունքներով հանդերձ:

Մոզական բազմապիսի գործողություններն առնչվում են վարուցանքի ընթացքի հետ՝ հողի մեջ ենթադրվող շար ոգիների դեմ պայքարելու իմաստով: Հայկական գուլթաներգերի մեծ մասի մեջ պահպանված են ոչ միայն «հողի տերերի», այլև վարող գործիքների պաշտամունքի վերաբերյալ բազմաթիվ նյութեր:

Ինչպես բոլոր երկրագործական ժողովուրդների, հայերի հավատքի համաձայն էլ վարող առաջին գործիքը և առաջին վարուցանքը աստծու պարգևն է: Հույների մեջ այդ աստվածությունը եղել է Դեմետրը, որը ուսուցանել է էլևսիների արքայի պատանի որդի Տրիպտոլեմոսին: Նման մի առասպել պահպանվել է «Սասնա ծռեր»-ում: Դավթի հորեղբայր Շղթա-կտրողը Դեմետրի զուգակիցն է. նա Դավթին արոր է հանձնում և վարել սովորեցնում: Դավթին այստեղ նույնանում է Տրիպտոլեմոսի հետ: Երկուսն էլ աստվածներից սովորած երկրագործությունը տարածում են հարևան շրջանները: Դիցաբանական Շղթա-կտրող աստվածության ավանդությունը քրիստոնեական սրբազրմամբ հայտնի էր Հարր գավառում և Համշենում:

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

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

Բացի վարող անձնակազմից և վարող գործիքներից, ըստ

հին հավատքի, կախարդված էին նաև գուլթանի բոլոր քաշող ուժերը: Կախարդմանը պետք է վերագրել յուրաքանչյուր զույգ լծկանին տոտեմական և աստեղային անուններով օժտելը. այդպիսիք էին՝ արծիվ-տունը, նենդ-տունը, շնալուծը, մկնտունը, ոչխարալուծը, խնձորտունը, տանձոյի տունը, կշեբեբ (աստղեր), աստղ-տունը, արև-արեգական տունը և այլն:

Երկրագործական պաշտամունքի մեջ էին մտնում մշակվող դաշտերն ու այգիները ընդհանուր առմամբ, ուր ապրում ու գործում էր երևակայական պաշտպան խիպիլիկ կամ խրվլիլիկ ոգին: Արտերն ու այգիները շար ուժերից պաշտպանելու համար վարսված ձողերից էին կախ տալիս տոտեմների զանդեր, սրբազան առարկաներ ու հուռուլթներ: Ամենուրեք հայտնի էին մարդակերպ խրվլիլակները, որ կանգնեցվում էին դաշտերում և այգիներում: Մշակվող բույսերը երաշտից, կարկտից և բնական այլ արհավիրքներից պաշտպանելու համար կային բազում միջոցառումներ: Ժողովուրդը աստծու ցասումը կանխելու համար ցասման խաչեր էր կանգնեցնում, ուխտագնացություններ կազմակերպում և զոհեր մատուցում: Անձրև բերելու համար՝ թաղված մարդու զանգ էին ջուրը գցում՝ անձրևաբեր աստվածությանը նվիրված երբեմնի կենդանի մարդ-զոհի փոխարեն: Կային անձրևաբեր սրբազան կենդանիներ, բույսեր ու քարեր, որոնց վրա ջուր սրկելով, անձրև էին աղերսում: Բնական աղետները կանխելու համար սրբազան աղբյուրների ջրերը տանում, ցանում էին դաշտերի վրա: Ամբողջ Հայաստանում անձրևաբեր ոգի էր համարվում Նուրիներ՝ Նար պըտղաբեր աստվածուհու արձանը:

Նեթանոս հայերի պատկերացումների համաձայն՝ մշակված հողերի բերքը գտնվում էր Վանատուր աստծու հովանավորության տակ: Բազմաանում Նավասարդի մեկից մինչև վեցը տևող բերքի տոնին մասնակցում էին Հայաստանի բոլոր գավառներից հավաքված ուխտավորներ*:

Ինչպես պարզ երևում է, հայ հեթանոսական կրոնի մեջ երկրագործական պաշտամունքը ամենակարևոր տեղն էր զբաղվում, որովհետև ժողովրդի նյութական բարիքների արտադրության մեծագույն մասը կապված էր հողագործության և նրա հաջողությունների հետ:

* Թագավորների մասնակցությունը տոնին մեծ շուք էր տալիս: Տեղի էին ունենում բազմաթիվ մարզախաղեր, մականախաղերի, ձիարշավների, կառարշավների և կենդանակոխների մրցություններ, Երկրագործական այս մեծ տոնը անթերի անցկացնելու նպատակով Տիգրան Երրորդի հրամանով Բագավանում կառուցվել են ուխտավորներին բավարարող իշկանատներ ու հյուրանոցներ:

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

Ժամանակը համարում են Արամազդի ծնողը: Իսկ Թովմա Արծրունին գրում է, թե քաղղեացիների (Բաբելոն) Բելոս աստվածությունը հայոց Արամազդի հայրն է եղել: Ուրիշները Արամազդին փոխարինած հունական Զևսի հայր Կոնոսին համարում էին նաև Արամազդի հայրը: Արամազդը երկնային աստվածություն էր, որին էպոսն նման էին հունական Զևսը, պարսկական Ահուրամազդան, վրացական Արմազին, հռոմեական Յուպիտերը և հընդկական Ինդրան: Արամազդի արտակարգ հզորության և երկնային էություն խորհրդանշաններից մեկը ծիածանն էր՝ իբրև իր գոտին, որը հետագայում վերագրվեց մոնոթեիստական աստվածությունները: Արամազդը համարվում է Անահիտ և Նանե դիցուհիների և Միհր աստծու հայրը: «Հայամավորքի» մեջ Անահիտը համարված է Արամազդի կինը. «Իգական պատկերն Անահտայ՝ կնոջն Արամազդայ»: Մինչդեռ Ագաթանգեղոսը Տրդատի անունից Անահիտին Արամազդի դուստրն է համարել: Դրանով է, որ Անահիտն իր «կուսությունը և իմացությունը» հավասարազոր է հունական Արտեմիսին և Աթենասին:

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

* Գիտնականներից ոմանք հակված են կարծելու, թե Արամազդի պաշտամունքը Պարսկաստանից Հայաստան է անցել Դարեհ Վրտասպայանից առաջ կամ նրա թագավորության ժամանակ: Պետք է ենթադրել, սակայն, որ լոկ Արամազդ անունն էր, որ անցնելով Հայաստան, փոխարինել է հայկական գլխավոր աստվածներից մեկի, ամենայն հավանականությամբ՝ Հայկի անվանը: Հենց սրանով էլ պետք է բացատրել, որ Հայկը հայ դիցարանից դուրս է մնացել ճիշտ այնպես, ինչպես Նարը, որին միայն անվանապես փոխարինել է Անահիտ օտար անունը:

** Հենց այստեղ էր, որ քրիստոնեության շրջանում կառուցված Բուֆկի (Փուֆկու) ս. Գրիգոր եկեղեցում ձմեռվա ճանապարհորդների հաջողությունը գուշակող աքաղաղ էր պահվում: Սուրբ Գրիգորի և նրա անվան եկեղեցու շուրջը հյուսված ավանդությունները, որ իբրև հեթանոս պատմվում էին մինչև XIX դ. վերջը, պետք է որ կապված լինեին Արամազդի պաշտամունքի հետ:

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

Արամազդի տոնը նշվում էր նավասարդին: Յոթ մեհյանների թվում Արամազդի մեհյանին էլ զոհաբերում էին ցուլեր, նոխագներ, ձիեր ու ջորիներ, բուրդ էլ սպիտակ գույնի:

Անահիտ: Արամազդի դուստր Անահիտը դիցուհին հեթանոս հայերի ամենասիրելի աստվածուհին էր: Հեթանոս թագավորների անունից խոսելով, Ագաթանգեղոսը Անահիտին մի շարք գեղեցիկ հատկություններ է վերագրել. «Մեծի Անահտայ տիկնոջս՝ որ է փառք ազգիս մեռոյ և կեցուցիչ... որ է մայր ամենայն զգաստութեանց, բարերար ամենայն մարդկան բնութեան», «զմեծն Անահիտ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց»: Հայ թագավորները երկրի ճակատագիրը և նրա խնամակալությունը կապում էին «Անահիտ տիկնոջ» անվան հետ*:

Մի շարք բանասերներ հակված են կարծելու, թե Անահիտ անունը ծագել է հին պարսկերեն **Անահիտա**, պահլավերեն **Անահիտ** անունից, որ նշանակում է «անբիծ»: Գր. Ղափանցյանը Անահիտի իրանական ծագումը կասկածանքով է ընդունում և հակված է կարծելու, թե հնարավոր է, որ մեզ անցած լինի նաև ակկադերենից: Մ. Աբեղյանը կապում է ասորեստանյան Իշտար աստվածուհու **Անատու** մականվան հետ, որը նույնքան առեղծվածային է, որքան իրանական վարկածը:

* Ղ. Ալիշանը հավաստել է հայոց Անահիտի այլ անվանաձևեր էլ՝ Անեա, Անեիդ, Անի, Անիի, որոնք, նրա կարծիքով, հիշատակել են տարբեր հեղինակներ: Հնարավոր է, որ այդ աղավաղումները մեզ են հասել հայ բարբառներից, որովհետև ժողովուրդը սիրում է անունները կրճատելով նրանց փաղաքական ձև տալ և հարազատացնել:

Առայժմ թեական համարելով Անահիտ անվան ծագումը, ստույգ ենք համարում, սակայն, այն հավաստումը, թե օտար անունը կրող այս դիցուհին բնիկ է: Այդ անունը լոկ անվանապես փոխարինել է մեր ամենահնագույն աստվածուհուն՝ Նարի անվանը, որի պաշտամունքը գալիս է դեռևս մայրական տոհմից՝ իր տոհմական բազմաթիվ հատկանիշներով: Այն, որպես պտղաբերության աստվածուհի, անցել է զարգացման բոլոր փուլերը, մինչև որ կազմվել է հայկական հեթանոսական դիցարանը: Սակայն Նարի պաշտամունքը չփոխվեց, այլ Անահիտ և Արտեմիս անունների տակ գոյատևեց մինչև քրիստոնեությունը:

Անահիտ դիցուհին հովանավորում էր պտղաբերությունը, այսինքն՝ որդեծնությունը, պաշտպանում էր բուսականությունը, բերքը և, մասամբ, հետևում էր ռազմական գործի հաղողությունը: Բուսականության հետ ունեցած աղերսի վկայությունը պահպանված է Ագաթանգեղոսի երկում, որը հավաստում է, թե Տրդատ թագավորն առաջարկել է Գր. Լուսավորչին՝ Երիզայում գտնված ժամանակ թարմ ոստեր և պսակ նվիրել աստվածուհուն:

Անահիտ դիցուհու մեհյանները Հայաստանում տարածված են եղել: Պատմագիրները դրանց միայն մի մասն են հիշատակել (Բարձր Հայքի Երիզա ավանում, Տարոնի Աշտիշատ գյուղում, Ոստան գավառի Արտաշատ քաղաքում, Արմավիր քաղաքում, Արշարունիք գավառի Բագարան քաղաքում): XIX—XX դդ. գիտնականները մի շարք մեհյանների տեղերը փորձել են վերականգնել՝ մեծ մասամբ հարատևող սովորությունների ու ծիսակատարությունների հիման վրա:

Այդ տաճարներում կանգնեցված էին Անահիտի պղնձաձուլուսկեզօծ և ոսկե արձաններ: Ժողովուրդը արծաթե պես-պես անոթներ ու զարդեր ընծայելով՝ այդ արձաններն ավելի շքեղ էր դարձնում: Նման ընծաներ էին տրվում հայ և օտար թագավորների կողմից: Ոսկե արձան է եղել Երիզայի մեհյանում, որի մասին հիշատակում է հռոմեացի Անտոնիոսը: Հայ հեղինակներն էլ են հիշատակել «ոսկի պատկերն անահտականաց դիցն», որը հիմնահատակ կործանվել է Տրդատի և Գրիգորի ձեռքով: Աշտիշատի ոսկե արձանը, Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Ոսկեմայր անունն է կրել: Խորենացու վկայությամբ Արտաշատում կանգնեցվածք Անահիտի պղնձաձուլուսկեզօծ արձանն է եղել: Խնամակալ Անահիտ տիկնոջ ոսկե արձան է հիշատակել Կղեմ. Աղեքսանդրիացին, «գոր կանգնեց Արտաշես ի Շոշ»: Այժմ Լոնդոնի բրիտանական թանգարանում պահվող Անահիտ դիցուհու բրոնզե գլուխը գտնվել

է Սատաղում: Պետք է ենթադրել, որ կոակործան Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ արքայի հալածանքներից ստիպված՝ հեթանոս հավատացյալները կործանված արձանի այդ գլուխը գաղտնի թաղելով են փրկել, որը XIX դարում գտնվել և տարվել է Անգլիա: Գլխի հետ է եղել նաև դիցուհու ձեռքը: Հնագիտական պեղումներով պարզված է, որ Անահիտ դիցուհու պատկերը առկա է եղել հայկական դրամների վրա: Վերջերս պեղված ոսկե մեդալիոնը, որ ներկայացնում է կնոջ և երեխայի պատկեր և պատկանում է հելլենիստական դարաշրջանին, վերագրվում է Անահիտ դիցուհուն: Ենթադրում են, որ Ոսկեմոր պատկերն ունեն գիտությունը վերջերս հայտնի դարձած երկու մանրանկարները (կանացի նկարներ՝ զրկած երեխաներով): Վերջին տարիներին պարզված է, որ քրիստոնեությունը շրջանում կրոնական հալածանքների հետևանքով Անահիտ դիցուհու ծպտված քանդակներ են ստեղծվել. դրանք կանացիակերպ կավե աղամաններ են, որոնց բարձրությունը 20—80 սմ է:

Բանասիրական նորահայտ որոշ փաստերի հիման վրա պարզվում է, որ Անահիտի տոները կատարվել են տարին երեք անգամ՝ ապրիլին, երբ նախապատրաստվում էին երկրագործական աշխատանքները, և սկսվում էր վարուցանքը, ապա հուլիսի կեսերին, Վարդավառին՝ ջրային տարերքի տոնին, որը նույնպես սերտորեն կապված էր անձրևաբերության և հասկալիցի հետ: Հաջորդ տոնը տեղի էր ունենում օգոստոսի 21-ին՝ Նավասարդին, երբ դաշտամշակությունն ու այգեգործությունը հասունացման շրջան էին ապրում, և սկսվում էր բերքահավաքը:

Յուրաքանչյուր նշանավոր անհատական մեհյան ունենում է հարյուրավոր հիերոգլիֆներ՝ ստրուկներ և ստրուհիներ, որոնք պահպանում ու խնամում էին մեհյանի հարստությունները, երինջների նախիրները և այլն: Երինջները զոհաբերվում էին Անահիտին, որոնց ճակատները ջահաձև խարանում էին, որպեսզի օտարները չմոտենային: Տոներին քրմապետը հատուկ ձևով հազնվում և առաջնորդում էր քուրմերի և ուխտավորների մեծ զանգվածները: Անահիտի արձանը պտտում էին մեհյանի շուրջը և երգում ու աղոթում: Ապա սկսվում էին պարահանդեսները, որոնց հետևում էին ազնվական դասերի աղջիկների անձնատրություն ծեսերը՝ կուսությունն աստվածուհուն նվիրաբերելու սովորությունները, որոնց մասին Ստրաբոնը հետևյալն է հաղորդել. «Պարսից բոլոր աստվածությունները պաշտվում են նաև Մարաց և Հայոց կողմից. բայց Անահիտի պաշտամունքը Հայոց մեջ գերազանցում է բոլոր»:

րից. գանազան տեղեր նրա անվան տաճարներ են կանգնեցրած և հատկապես Եկեղիճում: Նշանակել են այդ տեղերում ստրուկներ և ստրկուհիներ. այս բոլորը զարմանալի չէ. այլ այն, որ ժողովուրդի ամենանշանավոր մարդիկ իրենց կույս աղջիկներին նվիրաբերում են աստվածուհուն, և նրանք ըստ օրինի երկաթ ժամանակ պոռնկում են աստվածուհու համար, որից հետո ամուսնանում են, և ոչ ոք անվայել չի համարում կենակցել նրանց հետ: Գրեթե նույնը պատմում է Հերոդոտը Լյուդիացոց մասին. բոլորն էլ պոռնկում էին: Այնքան բարեհաճ են վերաբերվում այն հայ կույսերը իրենց սիրահարներին, որ ո՛չ միայն հյուրընկալություն են ցույց տալիս, այլև տալիս են նրանց նվերներ, հաճախ ավելի շատ, քան թե իրենք են ստանում, ըստ որում մեծահարուստ տներից են և լավ հասույթ ունին: Բայց ամեն մի պատահական անձի հյուրասիրություն չեն ցույց տալիս, այլ հատկապես իրենց աստիճանի մարդկանց»*:

Հայ պատմիչների գործերում անձնատրություն այդ սովորությունը չենք գտնում: Կան նման երևույթների վարագուրված ակնարկներ միայն: Փ. Բուզանդը քրիստոնեության շրջանի հեթանոսների մասին ասում է, թե նրանք «Աստվածների հին պաշտամունքները կատարում էին գիշերները՝ նման պոռնկական գործի...»: Գուցե սրանք Անահիտին նվիրված ծեսերի ծպտված ձևերն էին**:

Նաև: Նանե աստվածուհին Արամազդի դուստրն էր***: Անվան ծագումը որոշ բանասերներ կապում էին բաբելական Իշտարի, սանսկրիտ Գանա (մայր) բառիմաստի, պարսկական Նանեի, ասիական այլևայլ ժողովուրդների մայր աստվածուհի Նանեի կամ Նանայի հետ: Փորձեր են եղել Նանեն համեմատել սկանդինավյան ժողովուրդների Նանա դիցուհու և հունական Նանե հավերժահարսի հետ: Գր. Ղափանցյանը, սակայն, մեր Նանե աստվածուհու անունը սերում է խուրրիների ու խեթերի պանթեոնի

* Ստրաբոն. քաղցեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1940, էջ 67—69:

** Հայ պատմագիրների կողմից ուղղակի փաստեր չհաղորդվելու պատճառով է. որ վերջին հարյուրամյակում դիցաբանության մասնագետները երկու իրարառակերպ կարծիքներ են հայտնում: Նրանց մի մասը գտնում է, որ Ստրաբոնի հաղորդումը զգայական սիրո մասին՝ ընդհանուր էր ողջ Հայաստանում, իսկ մյուս մասը հերքում է Ստրաբոնին: Երկուսն էլ պետք է ծայրահեղություն համարել:

*** Չամչյանը հենվելով այն ենթադրության վրա, թե Նանեն արվեստի ու մշակույթի մարմնավորումն է, գտնում էր, որ նա Արամազդի ուղեղի ծնունդն է: Բանասեր Բարսեղ Սարգսյանը բաժանում է Չամչյանի կարծիքը: Միանգամայն հնարավոր համարելով այս տեսակետը, հիշենք, որ հունական Աթենասն էլ համարվում էր Զևսի գլխից ծնված:

Ninata աստվածուհու անունից, որը ամենահավանական ենթադրությունն է: Նանեի պաշտոնները մեզ գրեթե հայտնի չեն: Ելնելով այն հանգամանքից, որ Արտաշեսի ձեռքով Հունաստանից Հայաստան ուղարկված Աթենաս Պալլասի արձանը Տիգրան Մեծը տեղավորել է Նանեի մոտ, որոշ գիտնականներ հետևեցրել են, թե Նանեն էլ Աթենասի նման գիտություն, իմաստություն և մշակույթի աստվածուհի էր: Կ. Կոստանյանը, որը Նանեին տեղական աստվածություն համարողներից մեկն էր, գտնում էր, թե նա հայ կնոջ մարմնավորումն է իբրև մայրության գաղափարապատկեր. տնային տնտեսության կազմակերպիչ ու հնարագետ: Իբրև այդպիսին, Նանեի անունը մեր բարբառներում վերապրել է նաև, նաև և նաևի ձևերով, որը մոր ու տանտիկնոջ տիտղոս է հանդիսանում:

Նանե դիցուհու մեհյաններից միայն մեկն է հիշվում: Քրիստոնեություն տարածողները,— գրում է Է. Գաթանգեղոսը,— «Անտիքոն գետին Գայլ յայնկոյս յանցանէին, քանդէին զնաւէական մեհեանն դստերն Արամազդայ ի Թիլն յաւանի: Եւ զգանձս երկոցուն մեհեանեացն աւարեալ ժողովեալ, ի նուէրս սուրբ սպասու եկեղեցեաց Աստուծոյ թողին տեղօքն հանդերձ»:

Աստղիկ: Սիրո և գեղեցկության հայանուն աստվածուհի Աստղիկը Անահիտից հետո հայերի ամենասիրելի դիցուհին էր: Նրա մասին պատմվող ավանդությունները և Աստղիկ անունը կրող լեռներն ու բերդերը ժողովուրդը հիշում էր մինչև XIX դարի վերջերը: Գ. Սրվանձտյանցը 1860-ական թվականների վերջերին փաստորեն վերստին հայտնագործեց Աստղիկ դիցուհուն: Նրա գրի առած ավանդությունն ասում է. «...Եփրատը երբ Մշո դաշտը կը մտնե, Կնճան սարերու մեջ գաղնվելով քարերուն՝ նեղ կիրճով մը սղմվելով գո՛ւտ գո՛ւտ ձայն մը կարձակե. և այդ տեղը կը կոչվի Գուտ գուտա, ուր Աստղիկի լողարանն է եղեր: Եվ քանզի գիշերները լվացվելու սովորություն ուներ Աստղիկը, Գաղոնաց սարին վրա մեծ կրակ կը վառեին տարփավոր կտրիճները, որո լուսով կը դիտեին Աստղիկի շքնաղ գեղեցկությունը, հնարած է Աստղիկը որ մշուշ պատե այն ամբողջ միջավայրը, այսինքն Մշո դաշտն ծագաց ի ծագս, թե ամառն, թե ձմեռն, մինչ ի ծունկս սարերուն. որով անհնարին կը լինի որևիցե կողմի լեռներեն տեսնվիլ. և զուցե այս շարունակ և թանձր մշուշն այդ երկիրը կոչված լինի նաև Մուշ: Արդեն բնակիչք այս երկտող հագներգը կերգեն»:

Մշո սարեր մշուշ է,

Ուր հողն ու ջուրն անույշ է:

Այս հնագույն ավանդութեան միջոցով այժմ հասկանալի է դառնում Եզնիկ Կողբացու մի վկայութեան իմաստը, ուր ասված է. «Եւ եթէ ի գետս ի կանաց ինչ ի կերպարանս երեկցին, սատանայի կերպարանք են»: Տարակույս չկա, որ Եզնիկն այստեղ նկատի է ունեցել Աստղիկ դիցուհու անվան շուրջ հշուոված հիշյալ ավանդութիւնը և ոչ թե հավերժաբաններին, որոնք այդպէս էլ հորշորջվել են: Աստղիկ դիցուհու աֆրոդիտեան բարոյական կերպարը խարազանելու համար էր, որ նրան սատանա են անվանել, որպէսզի ժողովուրդը ետ կանգնի իր սիրելի դիցուհուն մեծարելուց և մեծապայծառ տոներից: Մ. Խորենացու կողմից Նոյի առասպելի նկարագրութեան մեջ հիշատակված Աստղիկին Ղ. Ալիշանը երկամտանքով նույնացրել է Աստղիկ դիցուհու հետ, որ է՝ Նոյի դուստրը, ծնված ջրհեղեղից հետո: Իսկ Մ. Աբեղյանը իրավացիորեն նկատել է, թե Վարդավառի ջրախաղութիւններն ու աղավնի թռչնելը հոգեորականութիւնը միտումնավոր կերպով կապել է Նոյի աղավնու և ջրհեղեղի հետ և «Աստղիկ դիցուհուն դարձրել է Նոյի դուստրը, Աստղիկ անունով»: Աստղիկ դիցուհին Վահագն աստծու կիներն է: Աշտիշատում երրորդ մեհյանը այս ամուսիններինն է համարվել. «Եւ երրորդ մեհեանն անուանեալ Աստղկան դից, Սենեակ Վահագնի կարգացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Աֆրոդիտէ»:

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

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

տասխանում էր ստրկատիրական կարգերի քաղաքական պահանջներին, քաղաքակրթութեան այն ժամանակվա աստիճանին: Բայց, ինչպէս գրում է Մ. Խորենացին, «Բագրատունյաց ցեղի մարդիկ այս բանը հանձն շառան: (Տիգրանը) նրանցից մեկի, որ Ասուղ էր կոչվում, լեզուն կտրեց, որովհետև անարգել էր արձանները. մյուսներին ուրիշ շարշարանքների շենթարկեց, որովհետև համաձայնեցին թագավորի զոհերից, նույնպէս և խոզի միս ուտել, թեպետ իրենք զոհեր չմատուցին ու չերկրպագեցին (կուրքերին): Ուստի (Տիգրանը) նրանցից առնում է զորքի իշխանութիւնը, բայց թագադիր ասպետութիւնը չի առնում»:

Աստղիկ դիցուհու մեհեանատեղի է հիշատակվում Արտամետում, որ կառուցել է Արտաշես Երկրորդը՝ Աստղիկի արձանով: Ղևոնդ Ալիշանի հավաստմամբ թագավորն իր ընտանիքով շատ էր կապված աստվածուհու հետ «և իր Սաթենիկ տիկնոջ համար կրավի, թե հետ լսելու իր ազգակից Սուքիասանց քրիստոնեական քարոզութիւնը, չկրցավ բաժնվիլ Աստղկա պաշտամանին»: Աստղիկի պատկեր է եղել նաև Պաղատ լեռան վրա, Արամազդի արձանի մոտ: Ինչպէս վերևում տեսանք, այդ տեղը հայտնի էր «Տուն Արամազդայ և Աստղկան»: Բանասերները հաշվի առնելով, որ Հայաստանի բազմաթիվ լեռնագագաթներ, բերդեր ու գետային մասեր կապված էին Աստղիկի անվան հետ, ենթադրում են, թե սա էլ Անահիտի նման այդ տեղերում աթոռներ է ունեցել: Այս փաստերից երևում է, որ Աստղիկը բնիկ աստվածուհի է, թեև Մ. Աբեղյանը, պաշտամունքների նույնութիւնից ելնելով, Աստղիկ դիցուհուն համարում է օտար, գրելով, թե սա պարզապէս ասորական Դերկետոն է, որը կուրտուրական ազդեցութեամբ անցել է Հայաստան*:

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

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

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

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

Ոսկեծղի (ոսկե բազուկներ ունեցող) և վարդամատն (վար-
դե մատներ ունեցող) Աստղիկ դիցուհու տոնը, Վանական վար-
դապետի վկայությամբ և Ալիշանի հաստատմամբ, տեղի էր ունե-
նում հեթանոսական «Բարեկենդանին, տարվույն վերջը, Ավելյաց
օրերուն, որ է սկիզբն օգոստոս ամսյան»: Եվ որ այդ օրերին տոն-
վում էին նաև «Հեփեսոսի կամ Միհրա պիղծ տոները և անոնց
հետ մեկտեղ Արեգական և Լուսնի կրոնական հիշատակներն այլ:
Ս. Գր. Լուսավորիչ ինքն պատվիրեց, կրսվի, այս հեթանոսական
մեծապայծառ տոնը փոխանակել համենապայծառ երևումն Քրիս-
տոսի ի թաքոր լերին»: Մ. Աբեղյանն ընդունելով վարդավառ տո-
նի վերաբերյալ հիշված տվյալները, օրը ճշտում է «Յայամաուր-
քի» միջոցով՝ օգոստոսի 6-ին: «Յայամաուրքում» ասված է, թե այդ
օրը հեթանոսները տոնում էին Ափրոդիտեի (այսինքն՝ Աստղիկի)
տոնը՝ նրան վարդամատն ու ոսկեծղի անվանելով ու վարդ ըն-
ծայելով: Այդ պատճառով էլ տոնը վարդավառ էին անվանում:
Հեղինակը Գր. Նարեկացու վարդավառի տաղը համարում է Աստ-
ղիկի տոնի ներշնչման արդյունքը, որի առաջին քառատողում աս-
ված է.

Գոհար վարդն վա՛ռ առեալ
ի վեհից վարսիցն արփենից՝
ի վեր ի վերայ վարսիցն
Մաւալէր ծաղիկ ծովային:

«Շատ պարզ է, — ավելացնում է Մ. Աբեղյանը, — որ մեր
Աստղիկ դիցուհուն էլ նվիրական է եղել վարդը»:

Աստղիկի վարդավառ տոնը, ինչպես արդեն նշվել է, նշա-
նավորվում էր համատարած ջրախաղությամբ, որի վերապրուկ-
ները հարատևում են մեր օրերում: Գ. Սրվանձտյանցը հաղոր-

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

Վաճազն: Մ. Խորենացին Վաճազին երկու բնությամբ է ներ-
կայացնում. նախ Վաճազը համարվում է վիպական Տիգրան Եր-
վանդյանի որդիներից մեկը և Բաբի ու Տիրանի եղբայրը: Ապա
Վաճազին համարում է եղեգնից ու կրակից ծնված: Նա ներկա-
յացրել է հինգերորդ դարում դեռևս երգվող, փանդիոներով կա-
տարվող երգը.

Երկնէր երկին, երկնէր երկիր,

Երկնէր և ծիրանի ծով.

Երկն ի ծովուն ունէր զկարմրիկն

եղեգնիկ,

Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր,

Ընդ եղեգան փող բոց ելանէր.

Եւ ի բոցոյն վազէր խարտեաշ պատանեկիկ,

Նա հուր հեր ունէր.

Ապա թէ բոց ունէր մօրուսն,

Եւ աշկունքն էին արեգակունք:

Վաճազնի ծննդյան երգի մեջ հիշատակված արեգակնակերպ
աչքերը, կրակե մազերը ու բոցավառ մորուքը վկայակոչելով կար-
ծում էին, թե այս աստվածությունը մարմնավորում է Արեգակը:
Մինչդեռ Մ. Աբեղյանը հակված է կարծելու, թե այդ հատկու-
թյուններն ունեցող Վաճազին պետք է համարել ամպրոպի աստ-
ված: Հայտնի է, որ հայերի հեթանոսական կրոնի մեջ բուն հայ-
կական ամպրոպի աստվածություն չի վկայված: Մ. Աբեղյանը ի
մի բերելով Վաճազնի ծննդյան երգի և հայկական համապատաս-
խան հավատալիքների ընձեռած բոլոր հնարավորությունները,
հաստատում է իր թեզը և վերականգնում այդ աստվածության եր-
բեմնի գոյությունը դիցաբանության մեջ: Վաճազը դիտվում է
նաև իբրև վիշապների, փոթորիկների, փոթորկալից ամպերի և
պտուտահողմերի դեմ մաքառող աստված: Նա է, որ կոխվ է մղում
չար երևույթների դեմ, որին քրիստոնեության շրջանում փոխա-

րինել է Գաբրիել հրեշտակը: Վահագն-Գաբրիելը երկնային շար ուժերի դեմ մաքառում է որոտի ու փայլակի միջոցով: «Սատանաները բյուր բյուրոց կը ժողովին երբեմն և կուզեն հակառ կայնել արևուն, որպեսզի անոր լույս երեսը շտեմանան մարդիկ. բայց հրեշտակները հրեղեն սրով կը պատերազմին, կը զարնեն, կը վանեն զանոնք սև ամպերու մեջեն և այս կովի ձայնն է ամպերեն ելած որոտումն. փայլակը՝ Գաբրիել հրեշտակի սուրն է, կայծակը՝ հրեղեն նետն, ու ծիածանը՝ աղեղն»,—գրում էր Գ. Սրվանձրտյանցը: Մ. Աբեղյանը նույնացնելով Վահագնն ու Գաբրիելը, ավելացնում է. «Թե իրոք... Վահագնի կոփվը վիշապների դեմ մեղհին ու նոր ժողովրդական հավատալիքի համեմատ ամպրոպային կոփվ է եղել, այդ ցույց է տալիս նաև նրա «վիշապաքաղ» մականունը»: Իսկ վիշապաքաղ իմաստը վիշապներին երկրի երեսից վեր հանելու, հազար տարեկան դարձած և երկիրը կուլ տալու պատրաստ այդ հրեշներին վնասազերծ անելու գործողությունն է*:

Մ. Աբեղյանը այն կարծիքին է, որ հայոց Վահագնը սերում է պարսկական Վերթրագնա աստվածությունից: Վերջինս պարսիկների առասպելներում թեև վիշապասպան է համարվում, բայց հենց Մ. Աբեղյանի պնդումով «պարսից Վերթրագնայի համար հիշատակված չկա վիշապների դեմ կոփվը, որ հատուկ է բոլոր ամպրոպային աստվածներին»: Վահագնի անունը իրանական կամ հնդկական անվանակից աստվածներից անցնելու մասին է գրում նաև Գր. Ղափանցյանը: Բայց որովհետև լեզվաբանական և պատմական ու առասպելական փաստերն անբավարար են, նա միաժամանակ տարակուսյաներ է հայտնում, թե ինչու՞ Վահագնի վիշապաքաղ պաշտոնը չէր կարող հայկական կամ նախահայկական լինել: Վահագնի ծննդյան երգը հենց այդ է ապացուցում: Չէ՞ որ բոլոր ժողովուրդներն էլ ունեցել են հերոսներ, որոնք պայքարել են դևերի և բազմազուլուս օձերի դեմ:

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

ները Վահագնին համարել են քաջության ու պատերազմի աստված: Մ. Աբեղյանը Վահագնի քաջությունը և Հերակլեսին համապատասխան լինելը բավարար ապացույցներ չի համարում, որպեսզի Վահագնը համարվեր պատերազմի աստված*:

Վահագնը Հայաստանում սիրված աստվածություններից մեկն էր, որը Արամազդի ու Անահիտի հետ երրորդություն էր կազմում: Նրա նկատմամբ այդ սերն արտահայտվել է ծննդյան երգով, որին ունկնդիր է եղել գրառողն ինքը՝ Մ. Խորենացին: Այդ սերն արտահայտվել է նաև նրա պատվին արձանների կանգնեցնելով և մեհյաններ հիմնելով:

Ազգաթանգեղոսը գրում է, թե «Երրորդ մեհյանն անուանեալ Աստղկան դից, սենեակ Վահագնի կարդացեալ ըստ յունականին, որ է ինքն Ափրոդիտէս»: Այս նույն մեհյանն էր, որ հայտնի էր հազարավոր ուխտավորներից, հայոց և օտար թագավորներից ստացված ոսկե և արծաթե անթիվ արծեքներով: Պատմիչն այնուհետև ավելացնում է. «ութերորդ պաշտօն հռչակեալ, անուանեալ Վիշապաքաղն Վահագնի. յաշտից տեղիք թագաւորացն Հայոց մեծաց, ի սնարս լերինն Քարքեայ ի վերայ գետոյն Եփրատա, որ հանդէպ հայի ի մեծ լեռանն Տարոսի, որ և անուանեալ յաճախապաշտաման տեղեացն Յաշտիշատ»: Այս մեհյանը Գր. Լուսավորիչը հիմնովին ոչնչացրել է Կեսարիայից վերադառնալիս, որին բուրմերը մեծ դիմադրություն են ցույց տվել**:

Վահագնի մեհյաններ են հիշատակված նաև Տոսպի Ահևական գյուղում, Կորճեք նահանգի Փոքր Աղբակ գավառում և այլուր: Իսկ Կոմմագենի Նեմրութ լեռան կատարին Անտիոքոս Առաջինի կողմից հիմնադրած տաճարի արձանների մեջ 1950-ական թթ. հայտնաբերվել է նաև Հերակլես-Արտագնես (Վահագն)-Արես աստծու քարե հսկայական արձանի գլուխը, որը նույնպես քոլոզակերպ գլխարկ է կրում:

Միհր-Միթրա: Միհր-Միթրան Արամազդի զավակն է, Անահիտի ու Նանեի եղբայրը: Նրա պաշտամունքը տարածված է եղել այն պատճառով, որ աղերսվել է արևի ու կրակի ամենանախնական և երկար ժամանակ հարատևող պաշտամունքների հետ: Միհրը այդ պաշտամունքների մարմնավորումն է: Ուսումնասիրու-

* Վահագն աստվածության երկնային էության օգտին է խոսում Ա. Շիրակացու մի վկայությունը, ուր ասված է, թե Միր Կաթինը նրա ձեռքով ասորեստանցիների Բարշամինա աստծուց գողացած հարդի հետքն է, որն էլ անվանվել է Հարդագողի ճանապարհ: Հմմտ. Գ. Սրվանձարտյանցի գրի առած ավանդությունը, ուր ասված է, թե ուրիշ երկրի աստծու մշակներն են գողացել հայոց աստծու հարդը: Եվ երբ գողերն սպանվում են, հարդը թափվում է ճանապարհին և առաջացնում է Հարդագողի ճանապարհը:

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

** Բ. Սարգիսյանի կարծիքով սույն մեհյանական ութերորդ պաշտամունքավայրը Վահագն-Աստղիկ ամուսինների «սենյակ Վահագնի»-ն էր, որովհետև «Հիրավի» դիտելու ենք, որ «սենեակ» բառն իսկ՝ Աստղիկ անվանին առնված է. զի սանակրիտերեն աստարա՝ astara, կը նշանակէ նաև ճեղատեղյակ և աղկաղի»:

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

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

Միհրի պաշտման գլխավոր կենտրոնները Հայաստանում հա-
մարվում են Բարձր Հայքը, Վասպուրականը, Տարոնը, Սյունիքը:
Այս գլխավոր կենտրոնները ցույց տալով, թ. Ավդարեզյանը
եզրակացրել է, թե քրիստոնեության արագ տարածման հե-
տևանքով միհրապաշտությունը Հայաստանի արևմտյան նահանգ-
ներում ավելի շուտ է տեղի տվել, քան Արևելահայաստանում:
Հայաստանի արևմուտքում Ազաթանգեղոսը միհրական տաճար է
ցույց տվել Դերջան գավառի Բագահառիճ գյուղում: Այդ մեհյանը
հիմնովին ոչնչացվել է Տրդատ արքայի հրամանով և տեղը եկե-
ղեցի է կառուցվել: Կ. Վ. Տրևերը միհրական մեհյան է համա-
րում նաև Տրդատի կառուցած Գառնի տաճարը: Բանասիրությու-
նը հաստատում է, որ Վանա Մհերի դուռը նույնպես կապ ունի
Միհրի պաշտամունքի հետ, որը սերտորեն աղերսվում է մեր
«Սասնա ծռեր» էպոսում պահպանված հերոսների անվան հետ:

Միհրի տաճարներում կանգնեցված արձաններից մեկի նկա-
րագիրը հետևյալն է. երիտասարդ Միհրը կրում է հայկական
կամ փոյուզիական գրակ. նա ծնկով հենված է ցուլին և ուզում
է սպանել նրան: Օձերը, կարիճները և մրջյունները պատել են ցու-
լի վերջավորությունները: Մոտը մի շուն կա, վերևը՝ Քաջն է, որի

ձեռքերին ջահեր կան: Ջահերից մեկն ուղղված է դեպի վեր,
մյուսը՝ վար: «Այս ամենքն հայտնեն տարվա եղանակներն՝ արևո-
շրջանով, գիշերն ու ցորեկը»,— գրում է Ղ. Ալիշանը*:

Միհրի հիշյալ ոճի արձաններին հելլենիստական շրջանում
փոխարինում են հունական համապատասխան աստվածության
արձանները: Արտաշես Առաջինի ձեռքով Հայաստան ուղարկված
Հեփեստոս աստծու արձանը,— գրում է Մ. Խորենացին,— Տիգրան
Մեծը կանգնեցնում է, ինչպես ասվեց, Բագահառիճի մեհյանում:
Հետագայում արդյոք Միհրի բուլո՞ր արձաններն են փոխարինվել
Հեփեստոսի արձաններով, թե՞ Բագահառիճից եզակի է եղել, մեզ
հայտնի չէ: Հեփեստոսը Հայաստան բերվելով, հռչակվել է Արա-
մազդի որդի, «գուցե ոչ բնությամբ, այլ կոչմամբ, ինչպես Նոննոս
կրսե Միհրա տեղետաց համար»,— գիտել է Ղ. Ալիշանը:

Միհր-Միթրայի տոնը կատարվել է փետրվարի 14-ին, այդ
պատճառով այս ամիսը մեհեկան է կոչվել: Մեհեկանի միհրական
տոնակատարությունից մեզ է հասել Տյառնընդառաջ վերանվան-
ված կրակի տոնը, որը միաժամանակ Արևի տոնն է: Սակայն Ղ.
Ալիշանը կարծում է, թե Միհրի տոնը կատարվել է Արեգ ամսին
(մարտին): Միհրի մյուս տոները չեն հիշվում, բայց ենթադրվում
է, որ դրանք կապված պիտի լինեին արևի դիրքավորումների և
վերջիններիս հետևանքով առաջացող եղանակների հետ:

Ինչպես գիտենք Քսենոփոնից, Արևին (Միհրին) հայերը ձիեր
էին գոհում**:

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

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

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

է Արտաշես Երկրորդը, գտնվում էր Ոստան գավառի Երազամուկն կոչված տեղում (աստվածութեան երազահան լինելու պաշտոնից էլ ծագել է տաճարի Երազամուկն անունը): Ազաթանգեղոսը այս տաճարի կործանման պատմությունը ներկայացնելիս ասում է, թե՛ Տրդատը «Նախ դիպեալ ի ճանապարհի երազացոյց երազլնդհան պաշտաման Տիր դից դպրի գիտութիւն քրմացն՝ անուանեալ դիւան գրչի Որմզդի ուսման ճարտարութեան մեհեան. նախ ի նա արկեալ ձեռն՝ քակեալ աչրեալ աւերեալ քանդեցին»:

Տիր աստծու անվանը կամ պաշտոնին համապատասխանում էին հունական Հերմեսը և Ապոլոնը, լատինացիների Մերկուրիուսը, կելտերի և սկանդինավյան Տյուր-Տիրը, որ պատերազմի ոգին էր, և այլն: Տիրը, որպես Արամազդի դպիրն ու սուրհանդակը. ճեպընթաց էր, թեևավոր, սաղավարտով և վիշապագլուխ գավազանով: Նրա մեհյանը միաժամանակ արվեստի տաճար էր համարվում*: Հայոց Տիր աստվածութեան մեհյանում կանգնեցվել է Հունաստանից բերված Ապոլոնի պղնձաձուլլ-ոսկեզօծ արձանը: Այն նախապես կանգնեցված է եղել Արմավիրի մեհյանում, ապա տեղափոխվել է Արտաշատի Երազամուկն տաճարը: Ազաթանգեղոսն այս աստվածությունն էլ Տիր կամ Տյուր էր անվանում**:

* Տիր աստվածության դերերից մեկն էլ եղել է աշնան իրացվող շարացանի հովանավորումը: Ինչպես տեսանք վերևում, այդ երևույթը դիտվել է Վանա լճի ավազանում մինչև XX դարի սկիզբը: Այստեղ վարող-ցանող գործիքը կոչվում էր տրի խարոց, ցանքսը՝ տիր դնել, ցորենի մի տեսակը՝ տիր, լծկանները՝ առի եզներ, գործող անձինքը՝ տրի մանկալ և տիր դրող (սերմնացան, տիր ցանող): Աշխատողների համար սամանված էին կրոնական մի շարք միջոցառումներ, որոնց անխախտ կիրառումը բերքի պահպանման երաշխիքն էր հանդիսանում: Տիր աստվածության անվան անմիջական աղերսը այստեղ ակնհայտ է:

** Տիր անվան հետ կապված մի շարք հետքեր կան Հայաստանում, որոնք պետք է բացատրել նրա պաշտման տարածվածությամբ: Այսպես, օրինակ, Բ. Սարգիսյանը հաստատում է, թե՛ քրիստոնեական սեփական և թարգմանական գրականության մեջ Տիրից է անցել Տէր բառը: «Օն և օն արասցէ ինձ Տէր, և օն և օն յաւելցէ» արտահայտության մեջ նա Տէրը Տիրն է համարում: Ապա ավելի ցայտուն օրինակ է բերում, ուր ասված է. «Տիր, օն ի բաց տար» կամ «Տիր, օն անդր», և սպառնական արտահայտությունը՝ «Տիր, տիր»: Կ. Կոստանյանը տիրացու բառը բխեցնում է Տրի անունից: Տրէ կամ Տրեայ հայկական ամիսը (ապրիլ) կրում էր Տիրի անունը: Տիրակատարը համարում են Տիր աստծուն նվիրված քաղաք: Իսկ Տիրաոճ գյուղի անունը կապում են Տիրի հետ՝ իբրև նրա բազմի տեղը: Միաժամ, որ Տիր-ական ձևով համարվում էր Արամազդի գոտին, Բ. Սարգիսյանը բխեցնում է Տիրից: «Բառս տրիտոր՝ նույնպես կարելի է իմանալ Տրի տոր կամ Տրի պարզև»: Տիրինկատար լեռնանունը և «զրոյթ տանի» անեծքը ևս կապում են այդ աստվածության անվան ու պաշտոնի հետ: Իսկ եղուզգին նախնիով գուշակելու և երազներ մեկնելու կախարհություններն, ըստ Կ. Կոստանյանի, համարում են Տիրի մեհեանական քուրմի սովորությունների մնացուկը:

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

Ամանոր-Վանատուրի երկվության մեջ Ղ. Ալիշանը տեսնում է երկու տարբեր աստվածություններ՝ միևնույն դերով: Նա Ամանորաբերը համեմատում է լատինացիների Պոմոնա դիցուհու և նրա փեսա Վերտոմանոսի հետ: Վերտոմանոսը լինելով պարտեզների պահապանը, ուներ ծաղկեպսակ և ձեռքին՝ առատության եղջյուր: Պոմոնան ևս պսակված էր որթով և ողկուղյակներով ու ամենաբեր էր՝ առատության եղջյուրը ձեռքին: Այս ամուսինների օրինակի հիման վրա հեղինակը եզրակացնում է, թե՛ «Եթե շեմք կրնար հաստատել՝ գոնե կրնամք վայելուչ ըսել, որ Վանատուրն և Ամանորա դիք այլ հարսն ու փեսա ըլլան Հայոց այգյաց և պարտիզաց»: Ղ. Ալիշանը գեղեցիկ միտք է հղացել, բայց փաստերի բացակայության պատճառով դժվարացել է հաստատել: Այդ միտքը մեզ բերում է մի այլ համոզման, որ Ամանոր-Վանատուրը միևնույն աստվածությունն է՝ արական և իգական աստվածությունների անանջատելի դերով: Այդ դերերը շատ են հիշեցնում Ակլատիզի (հետագա Արա Գեղեցիկի) և Նարի (հետագա Անահիտի) երկրագործական պաշտոնները: Ղ. Ալիշանը որոշ կասկածով Ամանոր-Վանատուրը նույնացնում է Արամազդի հետ: Այս կասկածների և տարակարծությունների բուն պատճառն այն է, որ նոր տարվա աստվածության նախնական անունը չի պահպանված: Ինչպես Ամանոր, այնպես էլ Վանատուր անունները պիտի որ ծպտյալ մակաբերությունները լինեին այն աստվածության,

որի իսկական անունը ինչ-ինչ պատճառներով չի գործածվել և մոռացվել է:

Ամանոր-Վանատուրի մեհյանը գտնվում էր Բագրևանդի Բագավան-դիցավանում: Արձանի կամ պատկերի մասին հիշատակություն չկա: Տոնը, որ կատարվելիս է եղել զարնանը կամ ամուսնը, տեղ է նավասարդի 1—6-ը: Այստեղ հավաքվելիս են եղել երկրի բոլոր ժայրերից և հարևան երկրներից եկող ուխտավորների բազմություններ:

Մ. Խորենացու հավաստմամբ «Հայոց թագավոր Տիգրան վերջինը պատվել է իր եղբոր՝ Մաթան քրմայետի գերեզմանը Բագավանում, Բագրևանդ գավառում, գերեզմանի վրա բազին շինելով, որպեսզի այգտևղի զոհերից վայելեն բոլոր անցորդները և հյուրերը ընդունվեն գիշերելու համար: Հետո վաղարշն այդ տեղում ժողովրդական տոն սահմանեց նոր տարվա սկզբին, նավասարդի ամսագլխին»: Ենթադրվում է, որ Տիգրան Երրորդը Բագավանում հյուրանոց, իսկ ուխտավայր տանող ճանապարհների կարևոր լեռնանցքներում քարավանատներ է կառուցել, որպեսզի ուխտավորները ղփարություններ չքաշեն: Մեհենական հյուրանոցները ուխտավորներին տրամադրելը նպաստում էր նավասարդյան խաղերի կանոնավոր կազմակերպմանը, որոնք տեղում էին մի ամբողջ շաբաթ և անցնում մեծ ցնծությամբ: Ավանդությունն ասում է, թե Արտաշես Երկրորդը մահից առաջ հիշել է նավասարդի գեղեցիկ տոնը, որին ինքը և առհասարակ բոլոր թագավորներն ու նախարարները մասնակցում էին: Արտաշեսից մնացած խոսքում ասված է.

Ո՞ տայր ինձ զծուխ ծխանի
Եւ զառաւօտն նաւասարդի,
Զվազելն եղանց և զվարգելն եղջերուաց.
Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք,
Որպէս օրէն էր թագաւորաց:

Այս պատահիկից երևում է, որ նավասարդյան տոներին թագավորները եղջերուներ խաղացնելու, թերևս վազքի մրցում կազմակերպելու սովորություններ են ունեցել, որոնց ուղեկցում էին երգն ու նվագը: Դատելով XIX դարի տվյալներով, նավասարդյան տոներին տեղի էին ունենում ձիարշավներ, մականախաղեր, ձիագնդակի խաղեր, հետի գնդակախաղեր, մենամարտեր և այլն, որոնք Վանատուրին էին նվիրվում:

Սպանդարամետ: Սպանդարամետը (կոչվում է նաև Սանդա-

րամետ, Սանդարամետը և Սանդարամետապետ) անդունդների աստվածուհին էր: Նրան համեմատում են հունական Դեմետրի հետ, որը նույնպես անդունդների դիցուհին էր: Աստվածուհու անունն էլ ծագում է սանդար կամ սանդար՝ ձևից, որ նշանակում է խորխորատ, վիհ, անդունդ և գերեզման: Կ. Կոստանյանը մի քանի կովանների հիման վրա եկել է այն համոզման, որ դետնի-երկրի մայր աստվածուհի Սպանդարամետը Արամազդի կինն էր և պետք է որ բուսականության հովանավորը լիներ: Այս միտքը ապացուցելու համար նա վկայակոչում է Զենդավեստան, որի մեջ նույն դերն ունեցող Արմայիտին համարվել է Ահուրամազդայի կինը կամ դուստրը: Հայերեն Սպանդարամետ բառը զենդերեն Սպանդ Արամետ բառերից է ծագեցնում, որ նշանակում է Սպենդա Արմայիդի, այսինքն՝ խոհականության աստվածուհի և երկիր, ցամաք: Կովաններից մեկը նա համարել է հայկական ավանդությունը, որ մտել է Մ. Գրքի թարգմանության մեջ. օրինակ՝ գերեզման-սանդարամետը, որ հիշատակված է Եզեկիելի մարգարեության թարգմանության մեջ (լա, 16): Երկրորդը Ագաթանգեղոսի վկայությունն է, ուր ասված է. «Եւ եկն էջ եհասս մինչև ի մօտ յատակս երկրիս ի շինամէջ քաղաքին, և բախեաց զթանձրութիւն լայնատարած գետնոյ, և մեծ և անշափ դրնդինքն հնչեցին ի սանդարամետսն անդնդոց»:

Թարգմանիչները, հետևելով ավանդություններին, երկրի անդունդները սպանդարամետ կամ սանդարամետ են անվանել ղփոք իմաստով: Սակայն Սպանդարամետն իբրև աստվածություն հիշատակված է Բ. Մակաբ. մեջ. «Իբրև տօն հասանէր Սպանդարամետական պաշտամանն, տազնապէին զնոսա՝ պսակեալս թաւոսոք Սպանդարամետին կաքաւել...» (2, 7): Կ. Կոստանյանը տարբերակում է երկու բառ՝ Սպանդարամետ, որ աստվածուհու անունն էր և Սանդարամետ, որ երկիրն էր, «որովհետև այդ երկու կոչումն էլ միևնույն էակինն էր»: Այստեղ կասկածելի է հեղինակի այն ենթադրությունը, թե Սպանդարամետը երկնային աստված Արամազդի կինն է եղել: Այդ տեսության համար նա վկայակոչում է Վահագնի ծննդյան երգը և այն կապում է մայր Սպանդարամետի հետ: Այստեղից էլ, ըստ երևույթին, ծագելու էր հողը մայր կոչելու հնագույն գաղափարը:

* * *

Ընդհանուր դիցաբանության պատմության մեջ դուրսագրունները աստվածներ կամ կիսաստվածներ են համարվում: Ավան-

դուժյունների համաձայն նրանք սերվում են աստվածներից կամ աստվածների և մահկանացուների կապերից: Նրանցից շատերը համարվում են ժողովուրդների նախնիներ, որոնցից իբր թե ծագել են տոհմեր ու ցեղեր և կազմել ժողովուրդ: Աստվածների կամ կիսաստվածների վերաբերյալ հենց այսպիսի երևակայական պատմություններն են պատճառը, որ դյուցազններին դիցարանների կազմի մեջ չեն մտցրել, այլ կապել են երկրի ռազմա-քաղաքական պատմության հետ և դասել են ազգային հերոսների շարքը:

Ուրիշ ժողովուրդների նման, հայոց դյուցազուններն էլ, որպես աստվածություններ, մարդկայնացված են: Նրանց վերագրվում են մեր նախնիների ռազմական սխրագործությունները: Այդ հերոսների վերաբերյալ առասպելները հայ ժողովրդի կենցաղում այնքան տարածված են եղել, որ ժողովրդի հետ հաճախ պատմագիրներն էլ նրանց իրական անձնավորությունների տեղ են ընդունել և նույնիսկ թագավորներ համարել: Այդպիսի հերոսներից էին՝ Հայկ նահապետը, Արամը, Արա Գեղեցիկը և Տուրք Անգեղը:

Հայկ դյուցազնը հայկական առասպելաբանության մեջ ամենաազդի ընկնող հերոսն է: Հայ ժողովրդի ծագումն ու կոչումը ավանդությունը կապում է նրա անվան հետ: Նրան վերաբերող առասպելները առաջին անգամ գրի է առել Մար-Աբասը, որից օգտվել է Մ. Խորենացին: Վասպուրականում այդ առասպելի որոշ կտորներ պահպանվում էին ժողովրդի հիշողության մեջ: Ըստ այդմ Հայկ նահապետը թեև պատմական անձնավորություն չէ, բայց նրա գերդաստանի տեղաշարժերը և բաբելացիների Բել կարծեցյալ թագավորի հետ ունեցած ճակատամարտերը երբեմնի պատմական իրողությունների արտացոլումն են: Մ. Աբեղյանը վերջիններս կապում է հայ ժողովրդի տեղաշարժերի և առանձնապես Վասպուրականի հնագույն պատմության հետ, որտեղ առաջին անգամ բնակություն են հաստատել կարծեցյալ եկվոր հայերը: Գիտնականի հավաստմամբ հենց այդ տեղաշարժերն ու քաջագործություններն են, որ հիշատակված են Հայկի և Բելի առասպելում:

Մ. Խորենացու հաղորդմամբ Բաբելոնի կողմերից տեղաշարժված Հայկի սերունդը նախ բնակություն է հաստատում Կորդվաց գավառի կողմերում, Արարատ աշխարհում, որից հետո տարածվում է Տարոն, Այրարատ, Գեղարքունիք, Սյունիք և այլուր:

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

հաստաբազուկ», «ի մէջ սկայիցն քաջ և երևելի»: Այստեղից էլ «հայկաբար» և «հայկաշափ» խոսքերը, որ գործածվել են հնագույն գրականության մեջ: Իր հզորությունը, գեղեցիկ արտաքինով և որսորդական արվեստով Հայկը համեմատված է հունական Պոսեյդոնի որդի Օրիոնի հետ: Այս երկուսն էլ աղերսվում են աստեղային կրոնի հետ: Նրանք ունեն իրենց անունը կրող հատուկ համաստեղություններ, որոնք երբեմն համընկնում են: Հին գրականության մեջ երբեմն Օրիոն համաստեղությունը հիշատակվում է Հայկ անունով:

Հայկ դյուցազնի անվան հետ են կապված՝ Շամփուրեբը, որ Կշիռ կենդանակերպ համաստեղությունն է, Հրատ մոլորակը և Շեֆիլը, որն իր պայծառության համար կոչվել է նաև Արամազդի աստղ: Հայկ դյուցազնը ոմանց ենթադրությամբ համարվում է ուրարտական իսլա աստվածը:

Արամը հայոց հերոս-աստվածներից է, որի կյանքը նույնպես աղերս ունի մեր ժողովրդի ծագման պատմության հետ: Ըստ առասպելաբանության, որ Մ. Խորենացին քաղել է Մար-Աբասից, Արամը Հայկ դյուցազնի սերնդից է, նրա ծոռնորդու թոռը՝ Հարմայի որդին, որի համար Արամը Հայկյան Արամ անունն է կրում: Մ. Խորենացին այդ առասպելի հիման վրա նշում է, թե Արամի քաջագործությունների հետ են կապված Հայաստանի սահմանների ընդարձակումը և ժողովրդի արմեն անվան ծագումը*:

Ինչպես Հայկը, Արամն էլ աստվածությունների դեմ է մաքառում: Այսպես, օրինակ՝ Ասորեստանում նա ճակատամարտել է Բարշամ աստծու հզոր զորքերի դեմ, Կապադովկիայում՝ Տիտանյանների դեմ: Իսկ Տիտանյանները Ուրանոսի (Սրկնքի) և Գեայի (Սրկրի) որդիներն են, ինչպես պատմում են հունական առասպելները:

Արա Գեղեցիկը նույնպես Հայկի շառավիղներից է՝ Արամ դյուցազնի որդին: Մ. Խորենացին Արայի մեջ տեսնում է նույն հայրենասիրական ոգին, ինչ Արամի մեջ: Արա Գեղեցիկի անունը

* Մ. Աբեղյանը համաձայնելով Մարքվարտի հետ, Արմեն-Արմենիկ անունները բխեցնում է ուրարտական Ուրմենի ձևից և նշում, թե «Արիմ» և «Հայ» եղել են, անշուշտ, առանձին տոհմերի անուններ, որոնք ընդհանրացել են մեկը հայերի մեջ, մյուսը՝ օտարների»: Նա պատմական հարցերը կապելով Արամ աստծու անվան ու գործունեության հետ, նրան համարում է «Հայի մի երկրորդ տիպաբան, իբրև Հայոց երկրի (հետո առած և Փոքր Հայքը) սահմանների պաշտպան ընդդեմ օտարների», ինչպես որ նրան նվիրված հայրենասեր է ներկայացնում ավանդությունը:

սերտորեն կապված է ասորեստանցի Շամիրամի հետ: Ինչպես ասորեստանցիների Իշտարի և նրա հոմանի Իզդուբարի առասպելում, այնպես էլ Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելում այդ աստվածուհիները տարփածուններ են: Ինչպես հաստատում է Մ. Աբեղյանը, Իշտարն ու Շամիրամն իրենց զգայական սիրո համար նահատակում են սիրած տղամարդկանց, որովհետև Իզդուբարը և Արա Գեղեցիկը մերժում են նրանց հեշտասիրական առաջարկները:

Արա Գեղեցիկն ամուսնացած է. նրա կինը՝ Նուարզը, գեղեցկուհի է, սրին ամբողջապես նվիրված է հայ մարդուն հատուկ ընտանեկան Արա Գեղեցիկը: Առասպելի համաձայն Շամիրամը պատգամախոսներ և մեծ ընծաներ է ուղարկում Արային, խոստանալով նաև նրան հանձնել իր թագավորությունը, պայմանով, որ նա ամուսնանա իր հետ կամ սիրական դառնա: Արայի մերժումը լսելով, Շամիրամը մեծ զորքով արշավում է Հայաստան և Այրարատում ճակատամարտում Արայի զորքի դեմ: Նպատակն էր՝ իր սիրելիին կենդանի գերի վերցնել, մինչդեռ Արա Գեղեցիկը նահատակվում է: Նրա դիակը վերնատուն տեղափոխելով, Շամիրամը Արայեզների միջոցով ուզում էր հարություն տալ նրան: Արան թաղվելուց հետո հարություն է առնում և իբրև թե ծառայում է Շամիրամի կամքին: Առասպելից ակնհայտ երևում է, որ Արան պատմական անձնավորություն չէ, այլ դիցաբանական հերոս, որին հնագույն ժամանակներում հայոց թագավոր են համարել:

Արա Գեղեցիկի և Շամիրամի առասպելի հայ և օտար բազմաթիվ ուսումնասիրողների շարքում առանձնահատուկ տեղ ունի Գր. Ղափանցյանը: Ուսումնասիրության հիմքում գիտնականը դրել է հայկական առասպելը, նրա օտար նմանակները, ինչպես նաև օդատագործել է համեմատական դիցաբանության, լեզվաբանության, ազգագրության, հնագիտության ու պատմության բոլոր հնարավոր տվյալները և հանգել այն հետևության, թե Արա Գեղեցիկը Հայաստանում ներկայացրել է բուսականության, բերքի և բնության, մահվան ու հարության աստվածությունը: Գր. Ղափանցյանը գտնում է, որ Հայաստանում «Վիշապ» կոչված քարակոթողները Արա Գեղեցիկի արձաններն են եղել, որոնք լեռներում, աղբյուրների ակունքներում կանգնեցվել են արհեստական ոռոգման ջրերով բերքերն ապահովելու համար:

Տուրք Անգեղը Մ. Խորենացու հաղորդմամբ Հայկի թոռ Պասքամի որդին էր: Նա «Մի տգեղ, բարձր, կոպիտ կազմվածքով,

տափակ քթով, փոս ընկած աչքերով, դժնյա հայացքով» մարդ էր. որին այդ տգեղության պատճառով Անգեղյա են անվանել: Ստ. Մալխասյանցը, Գարագաշյանը և Գր. Խալաթյանը գտնում են, որ Տուրքը դուրացուկ կամ աստվածության անուն է և ժողովրդական ստուգաբանության հետ կապ չունի: Բանասերները «Տուրք»-ը շնորհք, պարգև իմաստներից են մակաբերում, որից՝ Պարգև ու Շնորհք անձնանունները: «Անգեղեայ» կոչումն ըստ երևույթին մատնանշում է, որ Տուրքը համարվել է Անգեղի սերունդ, Անգեղի սուրբ: Փոքր Ասիայում Տուրք Անգեղի բարձրաբանդակի ձեռքի ողկույզներն ու հասկերը հետազոտողներին թույլ են տվել պնդել, թե նա պտղաբերության ու բուսականության աստվածություն է եղել:

Տուրք Անգեղի մասին պահպանված երգերում ժողովուրդը նրան վերագրել է վիթխարի ուժ և հզորություն: Նա եղունգներով որձաբարեից տախտակներ էր ձևում, ժայռերի վրա արծիվներ քանդակում: Նրան համարել են Հայաստանի հզոր պաշտպան և թշնամիներին հալածող: Պոնտոս ծովի ափից նա թշնամական նավերի ետևից ժայռեր է նետել և շատերին խորտակել. հատկություններ, որոնք իրավունք են վերապահում պնդել, թե Տուրք Անգեղը Հայաստանում ոչ թե պտղաբերության, այլ առանձնապես ուղմի աստվածություն է եղել: Տուրքի հզորությունը և հայրենանվեր ոգին հիշեցնում են ոչ միայն Վահագն աստծուն, այլև կարծես լրացնում են նրա պակասավոր կողմերը:

Մ. Աբեղյանը իրավացիորեն Տուրք Անգեղին տեսնում է հետազայում ձևավորված «Սասնա ծռեր» էպոսի մեջ՝ հանձին Դավթի ու Մհերի, որոնք կարծես նույն հսկաներն են, նույն ժայռեր ձեղքողները և նույն հայրենասեր դուրացազունները:

Տ Ա Խ Տ Ա Կ Ն Ե Ր



Տախտակ IX.

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

241



Տախտակ X.

1. Տնամերձ հողամաս վարելու եղանակը Բյուրականում (1965), 2. Երկաթե դու-
թանով վարը Մարտունու շրջանի վարդենիկ գյուղում (վերականգնումը 1965 թ.),
3. Գութանավարը Լոռիում XX դ. սկզբին:



Տախտակ XI.

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



Տախտակ XII.

1. Օդա կամ տուն (սարի կացարան) Շամշադինի շրջանի Նավուր գյուղի Աղամատ կոչվող սարում, 2. Հովվի քոխ (կացարան) Վ. Սամանշենի ուխարի ձմեռանոցում, 3. Ուխարակիթը Ախալքալաքի Սուլդա գյուղի կոլտնտեսությունում (1936):



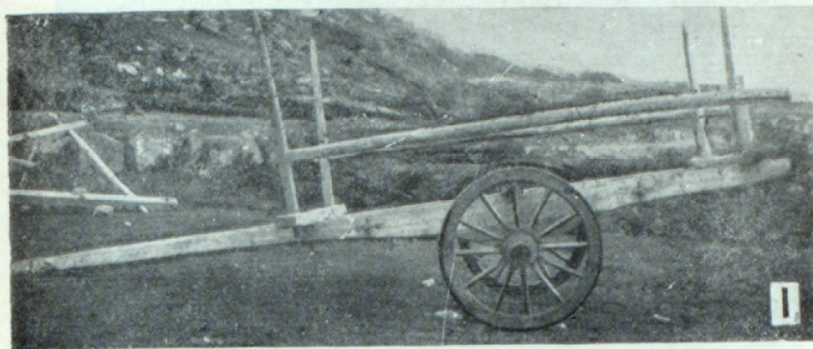
Տախտակ XIII.

Արհեստներ. 1. Վանեցի կանաչ բել են մանում Մ. Քեմալի բացած արհեստանոցում (XX դ. սկիզբ), 2. Մեղրու շրջանի Կուրխ գյուղի երկաթագործներն ըստ նկարիչ Լանսերի (XX դ. առաջին քառորդ), 3. Կոշկակարկատը Լենինականի շուկայում (1959), 4. Պայտարը մեխեր պատրաստելիս (Բյուրական, 1965):



Տախտակ XIV.

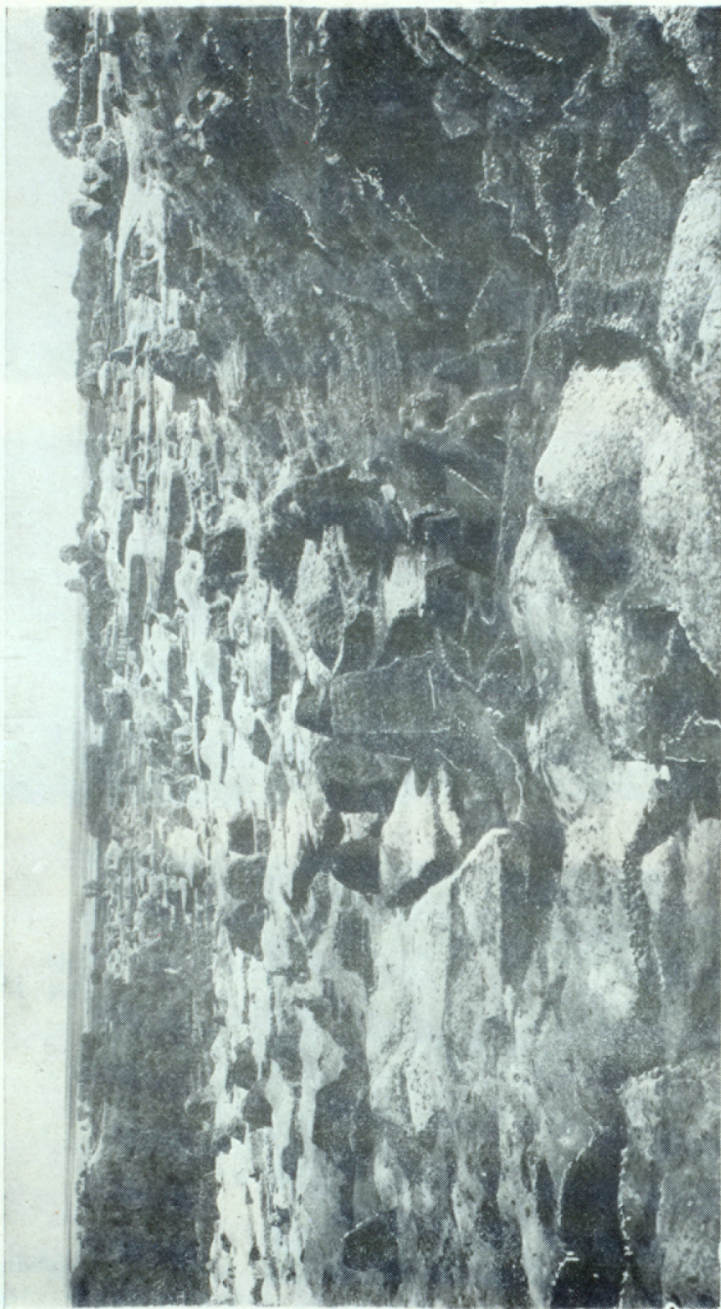
Փոխադրամիջոցներ. 1. Քառանկի եզնասալլ Բյուրականում (1965), 2. Ֆուրգոնով խոտ կրելը Ախուրյանի Ազատան գյուղում (1965), 3. էշի սալյակ էջմիածնում (1958):



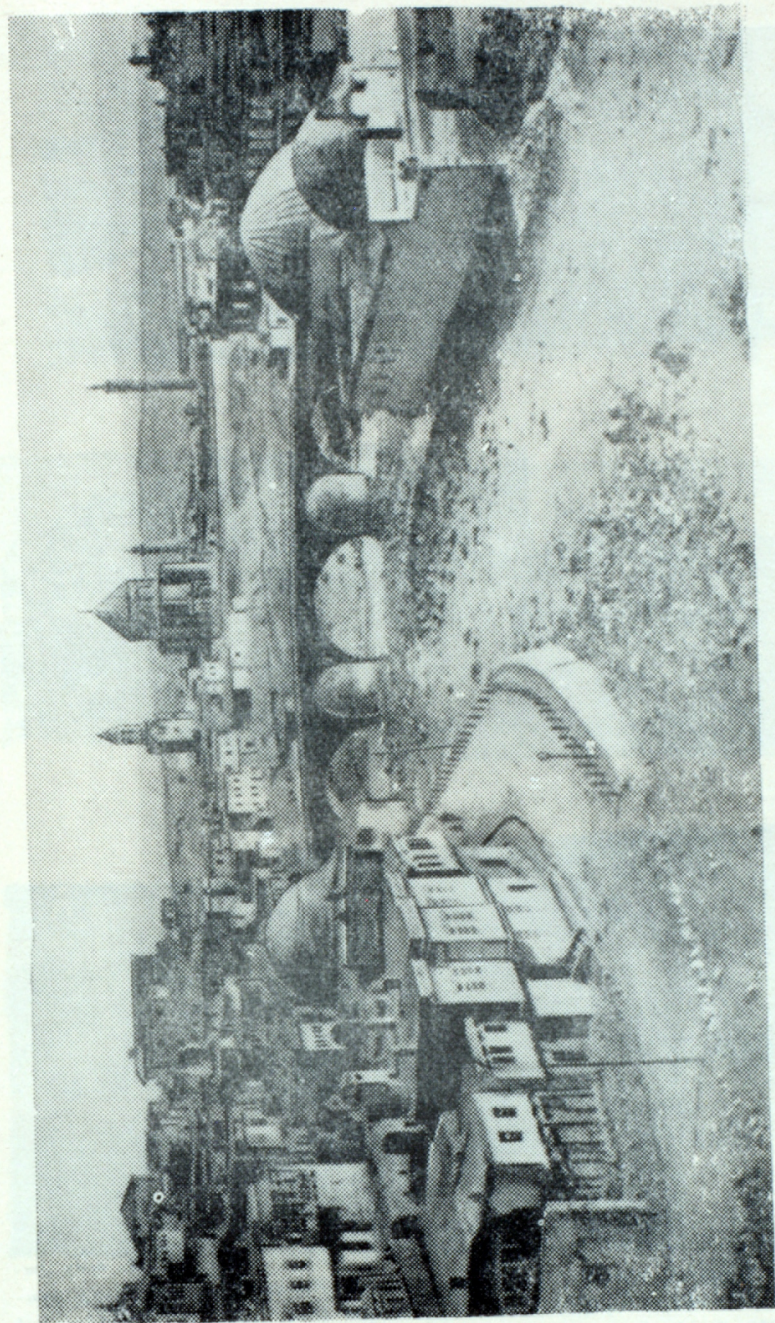
Տախտակ XV
Փոխադրամիջոցներ. 1.
Օրանի սալլ Ախալքուս-
քի Կարծախ գյուղում
(1936), 2. Հոռ (չաթան)
կալից հարդ կրել:



3. Կենգաղային Իադ.
ղամա Աշտարակ (1971):



Տախտակ XVI. Գյուղական բնակավայր Արեւիկա՝ Հայաստանում:



Տախտակ XVII. Կարս բաղաբլի:



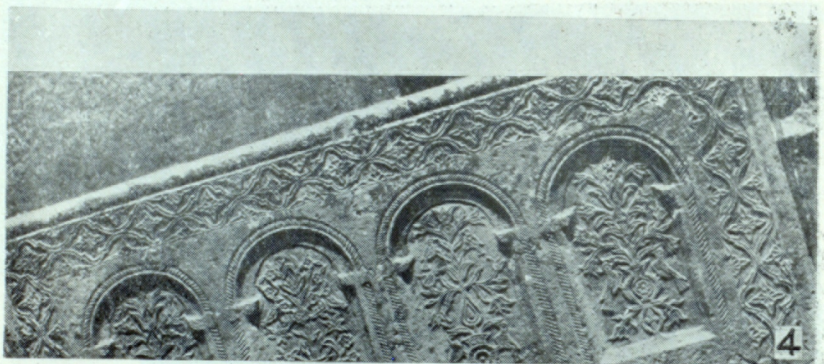
Տախտակ XVIII.

Շենքեր. 1. Վեդրն թալինցի Ռազմիկ Աղեկյանի տունը, որտեղ 1927 թ. որոշ Ժամանակ ապրել և աշխատել է ճարտարապետ Թ. Թորամանյանը, 2. Գոմի օդայի ներքին ճակատ Ապարանում (XX դ. առաջին կես), ավերակը լուսանկարված է 1965 թ., 3. Բակ և աթարը շորացնելու եղանակ Բյուրականում (1965):



Տախտակ XIX.

Ճիպոտահյուս ցանկապատերի տարատեսակներ Արցախի Վարանդա գավառում:



Տախտակ XX.

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



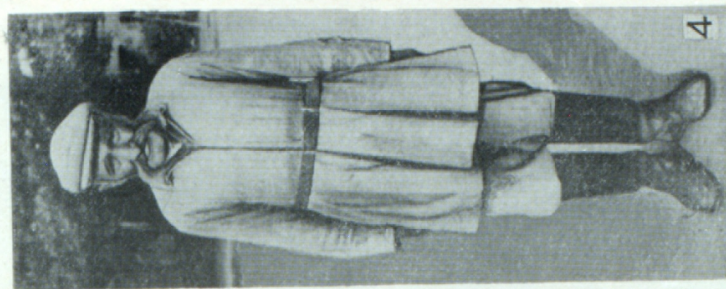
Տախտակ XXI.

Պղնձամանեքներ. 1. Ջրի սափար Արցախի գյուղերում, 2. Կովկաս-գույլ Համգաշիմանում, 3. Գույլ-պարոշ Արարկիրում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.), 4. Մաճնի պարոշ Արարկիրում և էջմիածնում (գործածվում էր մինչև 1940-ական թթ.):



Տախտակ XXII.

Հայկական տոհմական տարազի ձևերը XIX դարում և XX դ. սկզբին. 1. Բարձր Հայքի կնոջ տարազ (Ախալցխայի փոփոխակ), 2. Սյունյաց կնոջ տարազ, 3. Վասպուրականի կնոջ տարազ, 4. Երևանի կնոջ տարազ, 5. Սասունցի տղայի տարազ, 6. Զեյթունցու տարազ:



Տախտակ XXIII.

Տրամադրվածը գգեսաներ. 1. Մարտունու շրջանի Մարտունի գյուղ, 2, 4. Մարտունու շրջանի Զոլաբար գյուղ, 3. Մարտունու շրջանի Վարդենիկ գյուղ:



Տախտակ XXIV.

Կանացի զգեստներ. 1. Խնձարեակ, 2. Ալափարս, 3. Զոլաբար, 4. Վարդենիկ



Տախտակ XXV.

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



Տախտակ XXVI.

Գերդաստանը Արարատյան հովտում. նահապետը ժառանգազրկում է գերդաստանի հետ կապերը խզած թուանը. վերջինս կինը աղերսում է սկեպորը՝ միջնորդություն խանապետի որդունը բեկանեցու համար:



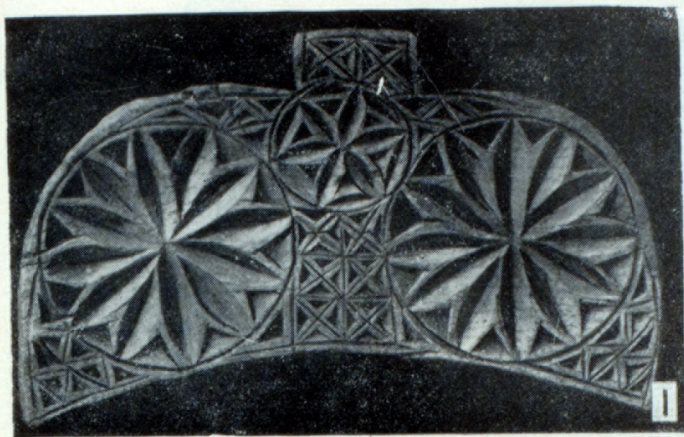
Տախտակ XXVII

Մի ազգախումբ Աբուաշատի շրջանի Շահումյան գյուղում, 1930 թ., Նարեկենդանի անունովի ընտանիքի անդամները:



Տախտակ XXVIII.

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



Տախտակ XXIX.

Դաղղաղաներ՝ անասունները կարծեցյալ շարակնությունից ազատ պահելու
համար:



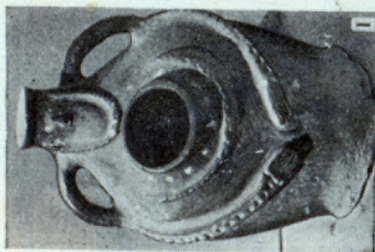
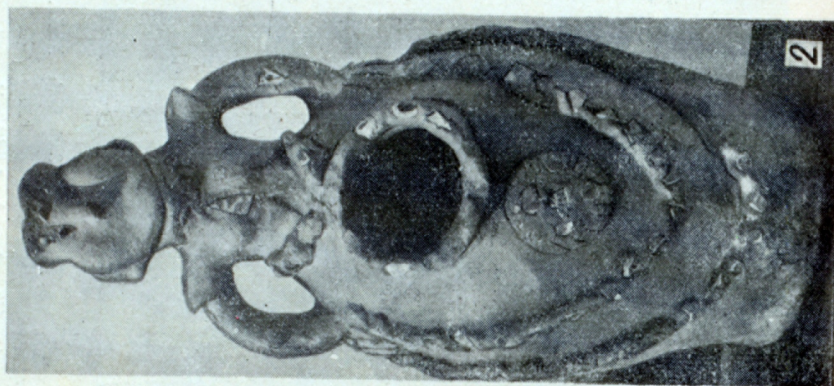
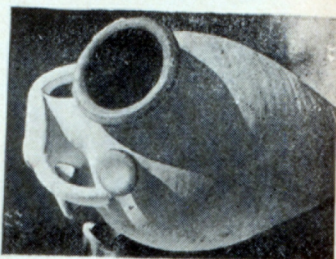
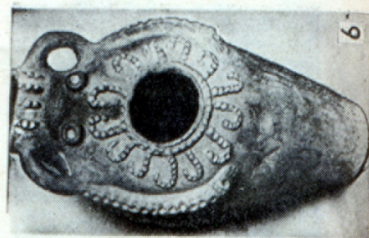
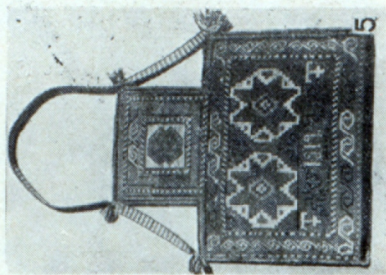
Տախտակ XXX.

1. Բնության մեծնող և հարություն առնող աստվածություն Ակլատիզն ըստ ախալ-բալաբցիների պատկերացման, 2. Անձրևաբեր Նուրին-Պուրպատիկ, 3. Կանայք վարում են շորացած գետի հունը, որպեսզի անձրև դա (Վալոց ձոր):



Տախտակ XXXI.

Հալոց աստվածություններ. 1. Հերակլես-Արտաբենա (Վաճագն), Արեն, 2. Ապոլլոն-Հեկիոս-Միթրա-Հեթանա 3. Ջև-Օրոմազդես (Արամազդ), 4. Անահիտ դիցուհի, 5. Լուսին աստծո դիմաքանդակ.



Տախտակ XXXII.

Ազգամանեքը որպես Անա-
հիտ զիցունտ արձաններ.
1. Աշտարակ, 2. Բամբա-
կաշատ, 3. Աշտարակ, 4.
Արտաշատ, 5. Շամշազին,
6. Անիճական:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

«ԱՂՔՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ»
ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Աղբյուրներ

Ա. Բ., Ընտանեկան կյանք և բարոյականություն [Վարանդա] («Ազգագրական հանդես», II գիրք):

Արովյան Խաչատուր, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. IV, Երևան, 1947:

Արովյան Խաչատուր, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. X, Երևան, 1961:

Արբանամ կարողիկոսի Կրեոացոյ, Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:

Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882:

Արարեգյան Լ. Ստատիստիքական տեղեկություններ [Շուշու ամբողջ գավառի մասին], («Ազգագրական հանդես», II գիրք):

Ալլանվերդյան Շ. Շ., Ունիա կամ Զեյթուն, լեոնային ավան ի Կիլիկիա. նկարագիր տեղական, կենսական, բանասիրական և լեզվաբանական, Կ. Պոլիս, 1884:

«Ազգագրական հանդես», խմբագրութիւմը Ե. Լալայանի, I—XXVI գրքեր, Թիֆլիս, 1896—1917:

Անաոյաններ Հրաչյա և Արմենովի, Հավաքածո պոլսահայ ուսմական անգիր գրականության («Ազգագրական հանդես», IX գիրք):

Առաքել Վարդապետի Գաւրթեցոյ, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896:

Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմութիւն Արիստակեսայ վարդապետի Լաստիվերտցոյ, Թիֆլիս, 1912:

Բարայան Լ. Պարսկաստանի կրակապաշտները («Ազգագրական հանդես», XVII գիրք):

Բարսեղյան-Մելիքյան Արտաշես, Ազգագրական և բանահյուսական անտիպ նյութեր (Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ու Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսության բաժնի արխիվներ):

Բենեթ (Սահակ Մովսիսյան), Բուլանըխ կամ Հարր գավառ («Ազգագրական հանդես», V—VI, գրքեր և առանձին հրատարակություն):

Բժշկյան Միքաս, Ճեմարան գիտելիաց որ է համառօտ տեղեկութիւն հարկաւոր գիտութեանց, ազատական արուեստից: Ի պէտս ուսումնասէր մանկանց Ի հայր Միքաս վարդապետէ Բժշկեան Տրապիզոնցոյ, յաշակերտութենէ ամենապատիւն. մեծին Մխիթարայ, Վենետիկ, 1815, էջ 239—278:

Բժշկյան Միքաս, Հմտութիւն մանկանց ի պէտս ազնուազարմ Տիրան մանկան Աղեքսանեան ի հայր Միքաս վարդապետէ Բժշկեան ի Մխիթարեան միաբանութենէ, բաժանեալ ի շոր մատունս, ի Վենետիկ, 1818, էջ 56—57, 70—96:

Բժշկյան Միքաս, Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեաւ ծով ստորագրեալ տեառն հ.

Մինաս վարդապետի Բժշկեան Տրապիկոնցոյ ի Մխիթարեան միարանու-
թիւն, ի Վենետիկ, 1819, էջ 58—148:

Բժշկեան Մինաս, ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան և յալլ կողմանս բնակեալս
ի հայկազանց սիրելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին, ի Վենետիկ, 1830, էջ
96—97, 121—133, 156, 178—181, 195, 227, 244 ևն:

Գրիգոր Տարեացի, Գիրք հարցմանց... Գրիգորի Տաթևացոյն, Կ. Պոլիս, 1729:

Գրիգոր Տարեացի, Գիրք բարոյութեան որ կոչի Զմեռան հատոր... Գրիգորի Տա-
թևացոյն, Կ. Պոլիս, 1730:

Գրիգոր Տարեացի, Գիրք բարոյութեան որ կոչի Ամառան հատոր... Գրիգորի Տա-
թևացոյն, Կ. Պոլիս, 1741:

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

Եղիշի Պատմութիւն վարդանանց ըստ Անձնացեացն օրինակի, Թիֆլիս, 1912:

Զաֆառեայ Սարկաւազի Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1870:

Զաֆառեայ Ազուլեցոյ Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:

Թաղիաղյան, Ճանապարհորդութիւն Մեսրոպրայ Գ. Թաղիգեանց վ. Ա. Սարկաւազի
սրբոյ էջմիածնի ի Հայս, հ. առաջին, ի Կալկաթա, 1847:

Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

Խրիմյան Մ., Պապիկ և թոռնիկ, գրեց Հայոց Հայրիկ, գլուզական ժողովրդի
թոռնիկներու համար, էջմիածին, 1894:

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

Կիրակոս Դանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961:

Հակոբյան Հովհ. Ուղեգրութիւններ, հ. Ա, ժգ-ժզ դար (1253—1532), Երևան, 1932
[Եվրոպացի ճանապարհորդների հաղորդումները հայերի մասին], էջ
16—214, 255—460:

Հեթում պատմիչ թաթարաց, Վենետիկ, 1842:

Հ. Վ., Տղարբք և կնունք [վարանդա] (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», II գիրք):

Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան,
Տփլիս, 1904:

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

Ճուլարտայան Ս., Առածք ազգայինք. խմբագրյաց հ. Սիմոն վ. Ճուլարտայան, Վե-
նետիկ, 1880:

Մատթեոս Ուոհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898:

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

Միքայիլոյան Մանուել Կ., Նկարագրական ուղեորութիւն ի հայաբնակ գավառս
Արևելյան Տաճկաստանի, մասն Ա, Կ. Պոլիս, 1884, մասն Բ, Կ. Պոլիս,
1885, մասն Գ, Կ. Պոլիս, 1885:

Մխիթար Գոշ, Առակներ, Երևան, 1951:

Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880:

Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, Երևան, 1940:

Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղան-
կատուացոյ, Փարիզ, 1860:

Մուրադյան Հ. [Հակոբ], Համընցի հայեր. ազգագրական նյութեր (տե՛ս «Ազ-
գագրական հանդես», IV—VI գրքեր):

Յակոբ Կարնեցի, Տեղագիր Վերին Հայոց, յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշա-
պատ, 1903:

Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:

Յովհան Մանդակունի, Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ հայոց հայրապետի ճառք,
Երկրորդ տպագրութիւն, ի Վենետիկ, յամի 1860:

Հովհաննու Կարողիկոսի Դասալանակերտցոյ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912:

Նազարյան Հովհաննես, Նախապաշարմունք, հ. I, Տփլիս, 1878:

Նազարյան Հովհաննես, Անկեղոսներ, հ. I, Տփլիս, 1876, հ. II, 1877:

Նժդեհյանց Գրիգորիս, Այլաշկերտի բանավոր գրականութիւն («Ազգագրական հան-
դես», V—VII, IX, XI—XIII, XVII—XVIII գրքեր):

Շահագի Երվանդ, Նոր Նախիջևանը և նոր Նախիջևանցիք («Ազգագրական հան-
դես», VII—IX գրքեր):

Շեքեհ Գեորգ Գ., Վանա սաղ, հավաքածուք վասպուրականի ժողովրդական եր-
գերի, Տէքիթների, առածների և հանելուկների (տեղական բարբառով),
առաջին մաս, Թիֆլիս, 1885, Երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899:

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

Սարգսյան վ. Արիստակիս, Պանդուխտ վանցիյն, նամակներ, երգեր, առածներ,
առեղծվածներ, Կ. Պոլիս, 1875:

Սեդրակյան Արիստակիս վ., Քնար մշտցոյց և վանեցվոց, Վաղարշապատ, 1874:

Սիմէօն Երեւանցի, Ջամբո գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացոցիչ, հայելի
և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն աթոռոյս, և իւրոյ շրջա-
կայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873:

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

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

Ստրաբոն, Քաղեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1911:

Մովսէստայանց Գ., Գրոց ու բրոց և Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, Կ. Պոլիս,
1874:

Մովսէստայանց Գ., Մանանա, Կ. Պոլիս, 1876:

Մովսէստայանց Գ., Թորոս Աղբար Հայաստանի ճամբորդ, մասն առաջին, Կ. Պո-
լիս, 1879, մասն երկրորդ, Կ. Պոլիս, 1884:

Մովսէստայանց Գ., Համով-հոտով, Թիֆլիս, 1904:

Տակիտոս Կ., Քաղեց և լատիններենից թարգմանեց Պ. Սոտնիկյան, Երևան, 1941:

Տեր-Աղեֆաւանդրյան Գեորգ, Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, մասն Ա, Բանաստեղ-
ծութիւն, Թիֆլիս, 1886:

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

Տեր-Ղազարյանց Ղ., [վարանդացի] տնտեսական դրութիւն. երկրագործութիւն.
այգեգործութիւն, անասնապահութիւն, շերամապահութիւն, մեղվաբու-
ծութիւն, ձկնորսութիւն, որսորդութիւն, արհեստներ, գործարանական ար-
դունաբերութիւն, առևտուրը գավառում («Ազգագրական հանդես», II
գիրք):

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

Տեր-Սարգսեանց Երեմիա (Տեվկանց), Տոհմային հիշատակարան, գիրք ա և բ,
Վարազ, 1881 (Մատենադարան, N 4184 ձեռագիր):

Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

Փավստոս Բուզանդ, Մատենագրութիւն նախնեաց, Փաստոսի Բուզանդացոյ Պատ-

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

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

Քսենոփոն, Անարասիս, Թարգմանությունը Սիմոն Կրկյաշարյանի. Երևան, 1970: (տե՛ս նաև Հակ. Մանանդյանի «Քենական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության» Ա հատորի հավելվածը, ուր զետեղված են Քսենոփոնի «Անարասիս»-ից և «Կիրոսպոլիս»-ից հայերին վերաբերող հատվածները թարգմանությունները):

Геродот, История в девяти книгах, Москва, 1886 (кн. VII, гл. 73). Позорище старинных и смешных обрядов при брако-сочетаниях разных чужеземных и в России обитающих народов и при том нечто о холостых и женатых, СПб, 1797.

ՌՍՍՈՒՄԵԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ատուպետ, Եզան պաշտամունքը («Ազգագրական հանդես», XVIII գիրք):

Բդոյան Վ. Հ., Ազգագրություն [խորհրդահայ ազգագրության հիսնամյակը] («Հայագիտությունը 50 տարում», պրակ առաջին, Երևան, 1971):

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

Թաղիադյան Մ., Դիցաբանություն արար Մեսրոպը Դավթյան Թաղիադյանց սարկավագ արրո էջմիածնի, Կալկաթա, 1830:

Թառայանց Ս., Հայ ժողովրդի արհեստագործությունը. գյուղական ընտանիքի արհեստագործությունը. վարպետի արհեստագործությունը. վարձկան արհեստավոր. գումարատեր արհեստավոր. համբարությունը («Ազգագրական հանդես», III գիրք):

Ինճիկյան Ղ., Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի տն. Հ. Ղուկաս աթոռակալ վարդապետի Ինճիկեան, հատոր երկրորդ, Վենետիկ, 1833, էջ 235—403:

Ինճիկյան Ղ., Ազգասէր ճառ ասացեալ ի փոյթ յորդորանաց՝ յընտելութիւն սիրոյ ազգի, և ի զգուշութիւն նորին ընդդիմակցած ախտիցն հակառակաց..., Վենետիկ, 1815, էջ 29—30:

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

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

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

Խալաբյանց Գր., Մրազիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների, Մոսկվա, 1887:

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

Կոստանյան Կարապետ, Պոուզ և տուայր («Ազգագրական հանդես», XIII գիրք):

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

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

268

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

Հացունի Վարդան վ., Հայուհին պատմության առջև, Վենետիկ, 1936:

Ղլտեյան Արսևն, Հայ հին իրավունքը. առաջաբան. հայկական ընտանիքի կազմակերպությունը. հայկական տանտիրությունը. հայկական տանտիրության աշխարհիկ և հոգևոր տարրերը. օտարի միջոցով իր սեփական կնոջից ծառանկ հարուցանելու սովորությունը. տնտեսայություն, որդեգրություն. ամուսնական իրավունք. ամուսնությունն ու հայոց եկեղեցին. հայերի միակին լինելն ու բազմակնության սովորությունը. առևանգման միջոցով ամուսնություն. գնման միջոցով և դասակարգային ամուսնություն. ազգակցություն և խնամիրություն. ընտանիքի մեջ ամուսինների իրավական դիրքը. կուսություն. մանկահասակների նշանադրություն և ամուսնություն («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIV գրքեր):

Մանանդյան Հակոբ, Ֆեոդալիզմը Հին Հայաստանում, Երևան, 1934:

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

Սամուելյան Խաչիկ, Արյան վրեժ և փրկանք («Ազգագրական հանդես», X գիրք). նույնի՝ Հին հայոց իրավունքը և նրա հետազոտության մեթոդը («Ազգագրական հանդես», XI գիրք). Առևանգմամբ և գնմամբ ամուսնություն («Ազգագրական հանդես», XII—XIV գրքեր). Հայ ընտանեկան պաշտամունք («Ազգագրական հանդես», XII—XIV գրքեր). Հայոց ժառանգական իրավունքը (տե՛ս «Ազգագրական հանդես», XV—XVI գրքեր). Մայրական իրավունքը («Ազգագրական հանդես», XVII, XXI գրքեր). Ֆոլկլորի միջազգային դաշնակցություն («Ազգագրական հանդես», XXI գիրք). Սիմբոլը հայ սովորույթներում («Ազգագրական հանդես», XXII—XXIII գրքեր):

Վարդույան Գ. Ս., Ազգագրություն [հայ ազգագրությունը խորհրդային շրջանում] (ՊՐՀ, 1970, № 4):

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

Քալանթար Ա., Կաթնային արդյունքներ («Ազգագրական հանդես», IV գիրք): Օղարաշյան Ա., Խաչիկ Սամուելյանը ազգագրագետ («Տեղեկագիր» հաս. գիտ., № 11, 1958):

«ՏԵՏԵՍԱԿԱՆ ԿՆՆՑԱՂ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Ազրյուրներ

Արբանամ Կաթողիկոսի Կրետացույ Պատմութիւն անցիցն իւրոց և նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:

Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Թիֆլիս, 1882:

Առաբել Վարդապետի Դաւրիժեցույ Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896:

Արիստակես Լատիվերցուի, Պատմութիւն Արիստակեսայ վ. Լաստիվերցույ, Թիֆլիս, 1912:

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

Դիրս վաստակոց, Վենետիկ, 1877:

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

եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Քիֆլիս, 1912:
 Եփրեմ, Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնը, հ. IV, Վենետիկ, 1836:
 Զաւարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870:
 Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից, Երևան, 1957:
 Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Քիֆլիս, 1917:
 Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդներին մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961:
 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961:
 Կաստանյան Կարապետ, Վիճակն տարեգիր, ՍՊԲ, 1913:
 Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Տփլիս, 1904:
 Մանր ժամանակագրություններ, II, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956:
 Մատթէոս Ռոմանեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898:
 Մխիթար Կոչ, Առակներ, Երևան, 1951:
 Մովսէս Խոբենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1940:
 Մովսէս Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացոյ, Փարիզ, 1860:
 Յակոբ Կարենցի, Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշապատ, 1903:
 Յովհաննու Կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն հայոց, Քիֆլիս, 1912:
 Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
 Յովհան Մանդակունի, Տեառն Յովհաննու Մանդակունոյ Ճառք, Վենետիկ, 1860:
 Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք սրբոյն ներսէսի Շնորհալոյ, Երուսաղեմ, 1871:
 Սիմէօն Երևանցի, Զամբռ գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչը, հայելի և պարունակեալ բնաւից որպիսութեանց սրբոյն աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, ի Վաղարշապատ, 1873:
 Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան, Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885:
 Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելյան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Քիֆլիս, 1911:
 Սարգսոն, Քաղեց և թարգմանեց Հր. Աճառյան, Երևան, 1940:
 Սրապյան Արմենունի, Հովհաննէս Երզնկացի, Երևան, 1958:
 Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832:
 Քսենոփոն, Անարասիս..., Երևան, 1970:

ՌԻՍՏՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Ֆ., Ընտանիքի, մասնավոր սեփականութեան և պետության ծագումը, Երևան, 1948:
 Լենին Վ. Ի., Երկեր, հ. 3, Երևան, 1947:
 Ալիշան, Շիրակ. տեղագրություն պատկերացուց. հավաքյալ հ. Ղևնդ Վ. Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1881:
 Բրոյան Վ., Շարացան սիստեմը Վանա լճի ավազանում (ՊԲՀ, 1964, № 1):
 Հափանցյան Գր., Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940:
 Ռեկլյու Էլիզե, Ռուսական Հայաստան կամ Արարսի ավազանը, Ուրմիա լիճ և Առաջավոր Ասիա, Վաղարշապատ, 1890:
 Սարգսյան Ս. Հ., Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Երևան, 1967:

Арутюнян Н. В., Земледелие и скотоводство Урарту, Ереван, 1964.
 Гуммель Я. И., К проблеме археонатамики Закавказья, т. I («Сообщения Груз. фил. академ. наук», I, № 10, 1940).
 Лисициан Ст., Армянская этнография за 15 лет (СЭ, 1936, № 4—5).
 Мартиросян А. А., Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964.
 Меликсет-Беков Л., Армянский этнограф-археолог (Եր. Լաւրյանի գործունէութեան մասին) (СЭ, 1936, № 4—5)
 Мкртумян Ю. И., Некоторые формы сообществ в армянской деревне (ՊԲՀ, 1967, № 4).
 Пиотровский Б. Б., Ванское царство, Москва, 1959.
 Пиотровский Б. Б., Развитие скотоводства в древнейшем Закавказье (СА, XXIII, 1955).

«ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅՔ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Արովյան Խ., Երկեր, հ. X, Երևան, 1961:
 Արքանամ Կարողիկոսի Կրեւացոյ Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին, Վաղարշապատ, 1870:
 Ազարանգեղայ Պատմութիւն, Քիֆլիս, 1882:
 Առաքել Դավիթեցի, Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դարիժեցոյ, Վաղարշապատ, 1896:
 Արիստակեայ Վ. Լատիվերտցոյ Պատմութիւն, Քիֆլիս, 1912:
 եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Քիֆլիս, 1912:
 Զաւարեայ Ազովեցոյ Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:
 Զաւարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, Բ, Գ հատորներ, Վաղարշապատ, 1870:
 Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Քիֆլիս, 1917:
 Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդներին մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961:
 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961:
 Հայկական մանրանկարչություն, Երևան, 1967:
 Անուագրեր Մաշտոցի անվան մատենադարանի, №№ 184, 198, 206, 349, 3722, 5472:
 Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն հայոց, Տփլիս, 1904:
 Մովսէս Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացոյ, Փարիզ, 1860:
 Յակոբ Կարենցի, Տեղագիր Վերին Հայոց. յիշատակարան ժէ դարու, Վաղարշապատ, 1903:
 Յովհաննու Դարղելի Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊԲ, 1891:
 Յովհաննու Կարողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն հայոց, Քիֆլիս, 1912:
 Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
 Յովհաննու Մանդակունոյ Ճառք, Վենետիկ, 1860:
 Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք ներսիսի Շնորհալոյ, Երուսաղեմ, 1871:
 Սեբեոս, Պատմութիւն Սեբեոսի Էպիսկոպոսի ի Հերակլն, Քիֆլիս, 1912:
 Սիմէօն Երևանցի, Զամբռ, Վաղարշապատ, 1873:
 Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885:

Առեփանենու Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփան-
նոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Քիֆլիս, 1911:
Մրապլան Արմենոսի, Հովհաննէս Երզնկացի, Երևան, 1958:
Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Ա և Բ, Վաղարշապատ, 1871:
Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832:

ՌԻՍՈՒՄԵՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Առաքելյան Բարկեն, Քաղաքները և արհեստները, հ. Ա, 1958, հ. Բ, 1864, Երևան:
Արաքանձյան Վ. Ա., Հայ Տաճարութիւնները Անդրկովկասի քաղաքներում, Երևան,
1971:
Քոռամանեան Քոռոս, Նյութեր հայկական ճարտարապետութեան, հ. Ա, Երևան,
1942, հ. Բ, 1948:
Պատրիկ Առաքել, Հայկական տարազ, հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրե-
րը, Երևան, 1967:
Վաղանյան Սողոմոն, Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապե-
տութիւն, Երևան, 1959:
Ахвердов Ю. Ф., Тифлисские амкары, Тифлис, 1883.
Егизаров С. А., Исследования по истории учреждений в Закавказье,
ч. II, городские цехи. Организация, внутреннее управление Закав-
казских амкаров. Казань, 1891.
Март Н. Я., Ани, Москва, 1934.
Пиотровский Б. Б., Ванское царство, Москва, 1959.

«ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱԿ» ԳԼԽԻ ՀԱՄԱՐ

Աղբյուրներ

Արաքանձ կաթողիկոսի Կրեւացոյ, Պատմութիւն անցիցն իւրոց և Նատր-Շահին,
Վաղարշապատ, 1870:
Ազաբանգեղայ Պատմութիւն, Քիֆլիս, 1882:
«Ազգագրական հանդէս», I, V:
Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն Առաքել վ. Դավրիժեցոյ, Վաղարշապատ, 1896:
Արիստակէս վ. Լաստիվերտոյ Պատմութիւն, Քիֆլիս, 1912:
Անտարան ըստ Գուկասու, գլ. ժր, 42—45:
Բրոյան Վ., Հարսանեան ծեսերի ու սովորութիւնների նկարագիր, գրանցված 14-րդ
դարում («Բանբեր Մատենադարանի», 1956, № 3):
Բրոյան Վ., Խաղեր, I, Երևան, 1963:
Բենան, Բուլանքի կամ Հարթ գավառ («Ազգագրական հանդէս», V գիրք):
Եղիշէ, Պատմութիւն Վարդանանց, Քիֆլիս, 1912:
Զաֆարիա Ազուլեցու Օրագրութիւնը, Երևան, 1938:
Զաֆարիայ Սաբիազի Պատմագրութիւն, հ. Բ, Վաղարշապատ, 1870:
Էջեր հայ միջնադարյան արձակից, խմբագրութեամբ և առաջաբանով Կ. Մելիք-
Օհանջանյանի, Երևան, 1957:
Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Քիֆլիս, 1917:
Քուրեանկան աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդ-
ների մասին, հ. Ա, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961:
Լալայան Ե., Զավախք («Ազգագրական հանդէս», I, II գրքեր):
Լալայան Ե., Վարանդա («Ազգագրական հանդէս», II գիրք):

Լալայան Ե., Վայոց ձոր («Ազգագրական հանդէս», XIII գիրք):
Լալայան Ե., Բորչալուի գավառ («Ազգագր. հանդ.» IX գիրք):
Լալայան Ե., Գանձակի գավառ («Ազգագրական հանդէս», VI գիրք):
Լալայան Ե., Զանգեզուր («Ազգագր. հանդէս», IV գիրք):
Լուրգրեր, «Արևելք», 4. Պոլիս, 1908, № 6761, 6764,
«Բյուզանդիոն», 4. Պոլիս, 1898, № 430: «Հորիզոն», Քիֆլիս, 1913, № 55,
1920, № 20: «Մասիս», 4. Պոլիս, 1897, № 51: «Մեղու Հայաստանի», Քիֆ-
լիս, 1873, № 44, 1881, № 68. 1883, № 18, 24: «Մշակ», Քիֆլիս, 1893,
№ 15. 1901, № 49. 1903, № 217. 1904, № 64. 1912, № 17: «Մուրեմ», Քիֆ-
լիս, 1901, № 10. «Նոր-Դար», Քիֆլիս, 1885, № 27, 87. 1886, № 56,
146. 1887, № 3, 30, 99, 207. 1888, № 4, 8, 87, 167. 1890, № 20, 116,
127, 137, 207. 1891, № 17, 155, 156. 1893, № 120. 1894, № 213, 214.
1895, № 150. 1896, № 187. 1899, № 163, 1903, № 189, 190:
Կալվածագրեր, պրակ I, կազմեց Հար. Արրահամյան, Երևան, 1941:
Կանոնագիրք հայոց, հ. Ա, աշխատասիրութեամբ՝ Վազգէն Հակոբյանի, Երևան,
1964:
Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961:
Կուն. Ն. Ա., Հին Հունաստանի լեզուներն ու առասպելները, Երևան, 1956,
Հայ ժողովրդական հեփիաքներ, հ. III, կազմեց Ա. Մ. Նազիկյան, Երևան, 1962:
Հայ ժողովրդական հեփիաքներ, հ. II, կազմեց Ա. Մ. Նազիկյան, Երևան, 1959:
Հովսէփյան Գ., Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսութիւնից, Քիֆլիս, 1893:
Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն հայոց, Տիֆլիս, 1904:
Միտախոյան Մ. Կ., Նկարագրական ուղևորութիւն, 4. Պոլիս, 1885:
Միսիբար Գոշ, Առակներ, Երևան, 1951:
Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմութիւն, գիրք Բ, գլ. Ս:
Մովսէս Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից, Փարիզ, 1860:
Յովհաննու Դարդելի, Ժամանակագրութիւն հայոց, ՍՊԲ, 1891:
Յովհաննու կաթ. Գրասխանակերտոյ Պատմութիւն հայոց, Քիֆլիս, 1912:
Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941:
Յովհաննու Մանդակունոյ Ճառք, Վենետիկ, 1860:
Պելլերյան Ա. Կ., Գեղըկական հարսանիք ի Հայաստան, 4. Պոլիս, 1870:
Պրոկոպիոս Կեսարացի, Բյուզ. աղբյուրներ, Երևան, 1967:
Սասնա Մուր, հ. Ա, Երևան, 1936:
Սերէոս, Պատմութիւն, Քիֆլիս, 1912:
Սիմէոն Երեւանցի, Զամբու, Վաղարշապատ, 1873:
Սմբատ Սպարապետ (Գունդստարլ), Դատաստանագիրք, հողված ձգ:
Ստեփաննոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊԲ, 1885:
Ստեփաննու Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Քիֆլիս, 1911:
Սրվանձտյանց Գ., Գրոց ու բրոց..., 4. Պոլիս, 1874:
Ուխտանէս Եպիսկոպոս, Պատմութիւն հայոց, Ա, Վաղարշապատ, 1871:
Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832:
Свадебные обряды у ахалихских армян («Этнографическое обозрение»,
1889, № 1).

ՌԻՍՈՒՄԵՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Էնգելս Զ., Հնտանիքի, մասնավոր սեփականութեան և պետութեան ծագումը, Երե-
վան, 1948:

Աղոյան Ա. Գ., Հայկական ամուսնա-ընտանեկան հարաբերությունները միջա-
դարյան օրենքներում (ՊՔԶ, 1964, № 3):

Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881:

Աճառյան Հ., Անձնատեսիների բառարան, Ա, Երևան, 1942:

Աճառյան Հ., Արմատական բառարան, Բ, Գ հատորներ:

Բդոյան Վ., Կոլտնտեսային ընտանեկան հարաբերություններ («Տեղեկագիր» հաս-
գիտ., Երևան, 1956, № 7):

Ինճիկյան Ղ., Հնարիտություն..., հ. Բ, Վենետիկ, 1835:

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

Լալայան Ե., Միսական կարգերը հայոց մեջ, Ա պրակ, Թիֆլիս, 1913:

Կանանչանց Կ. Սեփան, Մերձստանությունը և բազմակնությունը քրիստոնյա Հա-
յաստանում («Արարատ», 1917, № 8):

Հակոբյան Ա. Ե., Սոցիալական հարաբերությունների արտացոլումը «Կանոնագիրք
հայոց»-ում), ՊՔԶ, 1966, № 4):

Մանանդյան Հակոբ, Տիգրան Բ և Հոռմը, Երևան, 1940:

Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. III, Երևան, 1941:

Վարդումյան Գ., Կարագետյան Է., Հայաստանի կոլտնտեսականների ընտանիքը և
ընտանեկան կենցաղը, Երևան, 1963:

Бдоян В., Кровнородственный «азг» и родственные отношения у армян
(СЭ, 1952, № 1).

Карапетян Э. Т., Родственная группа «азг» у армян, Ереван, 1966.

Карапетян Э. Т., Об одном персонаже армянской свадьбы (ՊՔԶ 1965,
№ 2).

Косвен М. О., Этнография и история Кавказа. Москва, 1961.

Лисициан Србуи, Старинные пляски и театральные представления армян-
ского народа. т. I. Ереван, 1958.

«ՀՈՂԵՎՐԴԱԿԱՆ ԳԼԵՒ ՀԱՄԱՐ»

Աղբյուրներ

Ազգաբանագիտական Պատմություն, Թիֆլիս, 1882:

«Ազգագրական հանդես», I—XXVI գրքեր:

Անանիայի Շիրակացույ Մնացորդք բանից, ՍՊՔ, 1877:

Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն և տոմար, Երևան, 1940:

Առաֆել վ. Գավրիսեցի, Պատմություն, Վաղարշապատ, 1896:

Արիստակես վ. Լաստիվերտցույ Պատմություն, Թիֆլիս, 1912:

«Բազմավեպ», հանդես, 1883:

Եզնկայ վ. Կողբացույ Եղծ աղանդոց, Կ. Պոլիս, 1879:

Զաֆարիա Ազուլցու Օրագրությունը, Երևան, 1938:

Զաֆարեայ Սարկապի Պատմագրություն, Վաղարշապատ, 1870:

Թովմա Արժունի, Պատմություն տանն Արժունեաց, Թիֆլիս, 1917:

Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, Երևան, 1961:

Կուն Ն. Ա., Հին Հունաստանի լեզվաբանությունը, Երևան, 1956:

Հովսեփյան Գ., Փղանքների ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892:

Ղազարայ Փարպեցույ Պատմություն հայոց, Տիֆլիս, 1904:

Մխիթար Գոշ, Առականք, Երևան, 1951:

Մովսես Խոռենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1940:

Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, Փարիզ, 1860:

Յովհան Մամիկոնեան, Պատմություն Տարսույ, Երևան, 1941:

Յովհան Մանգակունի, Ճառք, Վենետիկ, 1860:

Լեւոնիս Շեռեֆալույ Ընդհանրական թուղթք, Երուսաղեմ, 1871:

Շեռեֆ Կեռզ Գ., Վանա սազ, Ա, Թիֆլիս, 1885:

Պոռոյան ՊԼԵԵ, Հացի խնդիր:

Սասնա ծռեր, հ. Բ, I մաս, Երևան, 1951:

Սեփանեան Օրբելյան, Պատմություն նահանգին Միսական, Թիֆլիս, 1911:

Սուրբուն. Քաղչի և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1940:

Սեփանյանց Գ. վ., Գրոց ու բրոց..., Կ. Պոլիս, 1874:

Սիստանե Սախիկուպոս, Պատմություն հայոց, Վաղարշապատ, 1871:

Փատոսա Բուզանդ, Պատմություն հայոց, Վենետիկ, 1832:

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Տ. Էնզելս, Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և դերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախ-
ճանը (Կ. Մարքս և Ֆ. Էնզելս, Ընտիր երկեր երկու հատորում, հ. II, Երու-
վան, 1950):

Արեղյան Մ., Ազգային վեպը («Մուրճ», 1890, № 1):

Արեղյան Մ., Երկեր, Ա, Երևան, 1966:

Արեղյան Մ., Վիշապներ կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Գերկեսո դիցուհու առ-
ձաններ, Երևան, 1941:

Ալիշան Ղևոնդ, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1895:

Ալիշան Ղևոնդ, Այլարատ, Վենետիկ, 1890:

Աճառյան Հ., Անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, հ. Ե, 1962:

Առաֆելյան Ա. Գ., Հայ ժողովրդի մտավոր մշակույթի զարգացման պատմություն,
հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 52—92:

Ավդալբեկյան Թ., Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, և Հայագիտական հետազո-
տություններ, Երևան, 1969:

Ռարսելյան Լ., Ուշ բրոնզե կալիսայի մի քանի նորահայտ պաշտամունքային հուշ-
արձաններ (ՊՔԶ, 1962, № 3):

Բդոյան Վ., Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայերի մեջ, Երե-
վան, 1950:

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

Բդոյան Վ., Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972:

Դարագաշյան Ա. Մ., Քննական պատմություն հայոց, Ա, Թիֆլիս, 1895:

Կելգե Նեմեիկոս, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1897:

Գրիգորյան Գրիգոր Ա., Հայ ժողովրդական բանահյուսություն, Երևան, 1967:

Կոստանյան Կ., Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879:

Ղափանցյան Գ., Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940:

Ղաֆաղայան Կ. Գ., Դվին քաղաքի հիմնադրման ժամանակի և միջնաբերդի հե-
թանոսական մեհյանի մասին (ՊՔԶ, 1966, № 2):

Մեխի-Փաշայան Կ., Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963:

Մեխի-Օհանջանյան Կ. Մ., Միթրա-Միհրի արքայականներն ու գործակալները
(«Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք առաջին, Երևան, 1946):

Մնացականյան Հ., Արևապաշտության հետքերը հին Հայաստանում ըստ բրոնզե

պեղած իրերի («Աշխատություններ Հայաստանի պետական պատմական թանգարանի», 5. I, Երևան, 1948):

Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, 5. I, Երևան, 1931,

Սարգիսյան Թ., Ազաթանգեղոս և յուր բազմադարյան գաղտնիքն, Վենետիկ, 1890

Սարգսյան Գ. Խ., Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966:

Капанцян Г., Хеттские боги у армян («Երևանի պետական համալսարանի գիտական աշխատություններ», XIV):

Лисициан Србуи, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, 1958.

Лисициан Србуи, Запись движения («кинетोगрафия»), Изд-во «Искусство», 1940.

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

Тревер К. В., Очерки по истории культуры древней Армении, Москва, 1953.

Халатянц Г., Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского Москва, 1896.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿ

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ

Արեղյան Մ. 217, 222—227, 234—237, 275

Արովյան Խ. 14, 15, 19, 21, 78, 83, 265, 271

Աբրահամ Կրևտացի 6, 68, 265, 269, 271, 272

Աբրահամյան Հ. 273

Աբրահամյան Վ. Ա. 57, 272

Ազաթանգեղոս 6, 20, 33, 38, 40, 47, 48, 49, 119, 197, 198, 203, 202, 216, 217, 218, 221, 226, 227, 228, 230, 231, 233, 265, 267, 271, 272, 274, 276

Ադոյան Ա. Գ. 274

Աբարեգյան Լ. 25, 265

Աթանաս Աղեֆանդրիացի 176

Ալավերդյան Հակոբ 20

Ալիշան Վ. 21, 205, 206, 217, 222, 223, 224, 228, 229, 231, 270, 274, 275

Ալավերդյան Հ. Հ. 265

Ախվերդյան Գ. 21

Ախվերդով Յու. Փ. 57, 272

Աղեկյան Ռազմիկ 250

Անատյան Արմենուհի 25, 265

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

Այվազ 120

Անանիա Շիրակացի 207, 226, 274

Անթառամ 19

Անշիտիլո Ջիովան Մարիա 10

Անտիոխոս Առաչին 117, 227

Անտոնիոս զորավար 51, 218

Աշոտ արքա 177

Աշոտ իշխան 173

Աշոտ Շանեշան 156

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

Առաֆելյան Ա. Գ. 275

Առաֆելյան Բարկեն 57, 272

Ասողիկ, տե՛ս Ստեփաննոս Տարոնեցի Ասող 223

Ասուրի զորավար 198

Ավդալբեգյան Ք. 228, 275

Ատրպետ 268

Արիստակես Լաստիվեցի 6, 33, 39, 98, 119, 156, 265, 269, 271, 272, 274

Արմոզ 160

Արշակ Առաչին 217

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

Արտաշես Առաչին 33, 53, 217, 221, 222

Արտաշես Երկրորդ 216, 223, 230, 232

Արտաշիւր թագավոր 206

Արտավազ թագավոր 51

Բարայան Լ. 265

Բազամ 160

Բախշենց Հայրապետ 156

Բարբարո Ջուզեֆա 10

Բարթիկյան Հր. 267

Բարսեղ Կեսառացի 159

Բարսեղյան Լ. 275

Բարսեղյան-Մելիֆյան Արտ. 26, 27, 265

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

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

Բժշկյան Մինաս 12, 13, 265, 266

Գազրենց Անդրիաս 156

Գարագաշյան Ա. Մ. 237, 275

Գեղեր Հեռիկոս 275
Գեղեր Հ. 227
Գեղ իշխան 159, 173, 174
Գրիգոր Լուսավորիչ 118, 176, 193,
200, 202, 218, 219, 224, 227
Գրիգոր Մագիստրոս 204
Գրիգոր Նարեկացի 224
Գրիգոր Տառնացի 6, 226
Գրիգորյան Գ. Գ. 275
Գուման 3ա. Ի. 271
Գավիթ Ալավկա 204
Գարեհ Վշտասայան 216

Եզնիկ Կողբացի 40, 43, 47, 200, 203,
205—210, 222, 266, 269, 274
Եղիազարյան Հ. 68
Եղիազարով Ս. Ա. 57, 272
Եղիշե 40, 69, 87, 88, 89, 159, 266,
270, 271, 272
Եփրեմ 270

Զարեհ 170
Զաֆարե գորավար 173
Զաֆարիա Ազուկեցի 69, 120, 175,
266, 271, 272, 274
Զաֆարիա Մարկավազ 67, 69, 70, 89,
98, 119, 134, 135, 266, 270, 271,
272, 274
Զաֆարիա Սպասալար 8
Զաֆարիա Քանաֆեցի, տե՛ս Զաֆա-
րիա Մարկավազ
Չենոն Կատերինա 10

Էնգելս Զ. 35, 123, 127, 139, 214,
270, 273, 275

Քաղևոսյան Արամ 245
Քաղիադյան Մ. 15, 266, 268
Քառայանց Ս. 25, 268
Քեմուրեցյան Վ. 57
Քովմա Արծրունի 6, 33, 67, 97, 173,
177, 178, 216, 266, 270, 271,
272, 274
Քորամանյան Ք. 27, 67, 250, 272
Քումանյան Հովհ. 26

Իննիկյան Ղ. 11, 12, 268, 274

Իսահակյան Ավ. 252
Իփեկյան Գ. 151, 268, 274

Լալայան Եր. 23, 24, 26, 27, 103,
142, 143, 145, 148, 149, 161,
165, 166, 170, 200, 265, 268, 269,
271—274
Լանսերե 245
Լենգրեմուր 204
Լենին Վ. Ի. 54, 270
Լիպարիտ իշխան 177
Լիսիցյան Ստեփան 27, 28, 268, 269,
271
Լիսիցյան Սրբունի 177, 184, 274,
276
Լևոն արքա 173, 178

Խալաթյանց Գր. 22, 237, 268, 276
Խաչիկ կաթողիկոս 156
Խերմյան Մ. 16, 21, 27, 268

Կանայանց Ստ. 133, 274
Կարապետյան Է. Տ. 274
Կիրակոս Գանձակեցի 6, 33, 67, 70,
119, 159, 178, 199, 266, 270,
271, 273, 274
Կլավիտո Ռոյ Գոնցալես 9, 10
Կղեմես Աղեֆանդրիացի 218
Կյուրուս 96, 120, 121
Կոնտարինի Ամբրոսիո 10
Կոսվեն Մ. Օ. 151, 274
Կոստանյան Կ. 221, 230, 231, 233,
268, 270, 275
Կորյուն 178
Կրկյաշարյան Ս. 268
Կուն Ն. Ա. 273, 274

Հակոբ Կարենցի 39, 69, 266, 270,
271
Հակոբ Մծբենցի 200
Հակոբյան Հովհ. 266
Հակոբյան Ս. Ե. 274
Հակոբյան Վ. Ա. 270, 273
Հակոբյան 119, 120
Հարությունյան Ն. Վ. 271
Հացունի Վարդան 8, 268, 269
Հախտահաուզեն 15

Հերոմ պատմիչ 5, 6, 266
Հերոդոտ 4, 220, 268
Հովհան Մանդակունի 6, 33, 38, 43,
167, 172, 177, 207, 208, 267, 270,
271, 273, 275
Հովհան Մամիկոնյան 6, 67, 69, 87,
98, 118, 119, 172, 175, 199, 200,
204, 206, 210, 267, 270, 271, 275
Հովհան Օձնեցի 6, 118
Հովհաննես Գարդլի 271, 273
Հովհաննես Դասխանակերտցի 33,
38, 40, 47, 48, 177, 267, 270,
271, 273
Հովհաննես Երզնկացի 34, 43, 270
Հովհաննես Իմաստասեր 209
Հովսեփյան Գ. 273, 274
Հրանույշ 156
Հուսիկ կաթողիկոս 159
Հուստինիանոս կայսր 121, 122, 123

Ղազար Փարպեցի 6, 38, 47, 68, 39,
98, 119, 174, 178, 206, 208, 266,
271, 273, 274
Ղափանցյան Գր. 217, 220, 226, 228,
236, 270, 275, 276
Ղաֆադարյան Կ. Գ. 275
Ղլտեցյան Արսեն 269

Ճանիկյան Հ. Կ. 21
Ճուլարտյան Ս. 266

Մածան 216, 232
Մալխասյան Հովհ. 24, 266
Մալխասյանց Ստ. 97, 147, 237
Մանանդյան Հ. 268, 274
Մանկու խան 8
Մառ Ն. Յա. 272
Մատթևոս Ուոհայեցի 40, 47, 266,
270
Մար-Արաս 234, 235
Մարգար 129
Մարիամ 120
Մարկո Պոլո 9
Մարտիրոսյան Հ. Ա. 271
Մարքա Կ. 214, 275
Մարկվարտ 235
Մելիֆ-Փաշայան Կ. 28, 169, 275

Մելիֆ-Օհանջանյան Կ. 229, 272, 275
Մելիֆսեբ-Քեկ Լ. 28, 271
Մեսրոպ Մաշտոց 178
Միհրան գորավար 167
Միրախարյան Մ. Կ. 20, 266, 273
Միխայիլ Եպիսկոպոս 157
Մխիթար Ապարանցի 204
Մխիթար Դոշ 6, 33, 39, 40, 43,
209, 266, 270, 273, 274
Մկրտումյան Յու. Ի. 271
Մնացականյան Հ. 275
Մովսես Խորենացի 6, 20, 53, 134,
177, 197, 205, 217, 218, 222,
223, 225, 227, 229, 232, 231,
235, 236, 266, 270, 273, 274,
276
Մովսես Կաղանկատվացի 6, 88, 135,
207, 266, 270, 271, 273, 275
Մորզան ժակ 48—49
Մուշեղ գորավար 167
Մուրադյանց Հ. 25, 167, 266

Նազարյանց Հովհ. 21, 267
Նազիբյան Ա. Մ. 273
Նատր-Շահ 265, 269, 271, 272
Ներսես Մեծ 159, 174, 175, 199
Ներսես Շնորհալի 33, 204, 208, 270,
275
Նժդեհյանց Գր. 25, 267
Շահադիզ Երզնկացի 25, 267
Շապուր արքա 197, 199
Շեքենց Գեորգ Գ. 20, 267, 275

Չամչյան Մ. 220

Պապ քաղավոր 167
Պատրիկ Առաքել 100, 272
Պարրոտ Զ. 15
Պելլեբյան Ա. Կ. 273
Պետրոս Գետադարձ 200
Պետրոս Կալկոնեցի 20, 266
Պիտարովսկի Բ. Բ. 32, 50, 271, 275
Պոռչյան Պ. 19, 26, 275
Պրոկոպիոս Կեսարացի 5, 120, 121,
123, 167, 273
Պուրլիոս Կորնելիոս Տակիտոս 5

Ռեկլյու էլիզե 45, 270
Ռոբրուֆ Ուլիյամ 8

Սաթենիկ տիկին 223
Սահակ Պարթև 89, 118, 178
Սամուելյան Խ. 26, 139, 145, 151,
198, 269, 274, 276
Սարգիսյան Բ. 220, 227, 230, 276
Սարգսյան Գ. Խ. 276
Սարգսյան Ե. 57

Սարգսյան Ս. Հ. 270
Սաֆրաստյան Ա. Խ. 270, 271, 272
Սեբեոս 272, 273
Սեդրակյան Արիստակես 20, 267
Սեդրոսյան Կ. 57

Սիմեոն Նեևանցի 34, 40, 69, 70,
157, 267, 270, 272, 273
Սիոն կաթողիկոս 200
Սմբատ 198
Սմբատ իշխան 177
Սմբատ Սպարապետ 6, 134, 273
Սոտնիկյան Պ. 267

Սոփիա 173
Սպենսեր Հ. 165, 170
Սուկիաննոս Տարոնեցի 33, 39, 69,
159, 267, 270, 272, 273
Ստեփաննոս Օրբելյան 6, 33, 40, 67,
69, 87, 88, 99, 177, 267, 270,
272, 273, 275

Ստրարոն 4, 5, 32, 51, 96, 97, 219,
220, 267, 270, 275
Սրայյան Արմենուհի 270, 272
Սրվանձտյանց Գ. 16—22, 137, 221,
224, 225, 226, 267, 268, 273, 275
Սրվանձտյանց Սիմեոն 19

Վագներ 15
Վալերիուս Մաքսիմուս 170
Վահան 198
Վահան Ամատունի 178
Վահան Մամիկոնյան 266
Վահունիներ 222

Վաղարշակ բագավոր 205, 206, 222
Վանական վարդապետ 223, 224
Վաչե գորավար 158
Վասակ Սյունի 158
Վարաժ 53

Վարդանյան Սողոմոն 272
Վարդույան Գ. Ս. 269, 274

Վակիտոս Կ. 267
Վարսային իշխան 156
Վեր-Աղևաանդրյան Գ. 21, 267
Վեր-Հովհաննիսյան Հ. 25, 267
Վեր-Ղազարյան Ղ. 25, 267
Վեր-Մինասյան Վ. (Պարտիզակցի)
21, 267

Վեր-Սարգսենց Արիստակես 20, 267
Վեր-Սարգսենց (Տեկանց) Երեմիա
21, 267
Վիգրան Երեմոզ 96, 170, 217, 221,
222, 229, 274
Վիգրան Երեմոզ 213, 232

Վիրիբ իշխան 174
Վոլվար-Քեկ 120
Վրդատ Երեմոզ 156, 176, 177, 216,
218, 219, 226, 228, 230
Վրեկեր Կ. Վ. 228, 276

Րաֆֆի 19
Ռիստանես Եպիսկոպոս 267, 272,
273, 275

Փառանձեմ 159, 174, 210
Փառնավազ բագավոր 160
Փավստոս Բուզանդ 6, 7, 33, 38, 48,
69, 70, 97, 133, 135, 156, 158,
159, 167, 173, 174, 175, 197, 199,
200, 207, 210, 211, 220, 267, 272,
273, 275

Փափազյան Վ. 25, 269
Փեշիկ-Իբրահիմ 40

Քալանթար Ա. 25, 269
Քաշբերունի 25, 268
Քենայ Մ. 245
Քյուրդյան Հ. 57
Քսենոփոն 4, 5, 50, 51, 67, 68, 96,
120, 121, 229, 268, 270

Օդարաշյան Ա. 269
Տոյերբախ Լ. 214, 275
Տրմանենց Գալուստ 156

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ

Ագուլիս 25
Ադրբեջան 111
Ազատան գյուղ, 246
Ալաշկերտ 9, 25, 212, 267
Ալափարս 256
Ալևաանդրապոլ 25, 102
Ախալցխա 82, 105, 254
Ախալխալաբ 23, 24, 52, 82, 103,
105, 109, 143, 244, 247, 262
Ախթալա 48
Ախուրյանի շրջան
Ակն 21, 34, 266
Ակներ 178
Ակոռի 15
Ահեհալան, գյուղ, 227
Աղձնիք 20, 37, 39, 41, 58, 60, 61,
62, 64, 109
Աղվանի 32, 266, 273, 275
Ամասիայի շրջան 68
Ամերիկա 167
Ամիդ 34
Այաս 9
Այծից բերդ 208
Այծսան ձոր 208
Այրարատ 37, 41, 102, 234, 236
Անգլիա 219
Անդրկովկաս 32, 48, 112, 120, 270,
272
Անի 27, 102, 217, 266
Անի, ամրոց, 222
Անձևացյաց գավառ 216
Աշտարակ 59, 86, 112, 241, 243,
247, 264
Աշտիշատ 118, 156, 178, 218, 222
Ապահունիք 210

Ապարան 103, 110, 112, 250
Առաջավոր Ասիա 46, 48, 70, 81,
270
Ասիա 55, 113
Ասուրեստան 224, 235
Ավստրալիա 167
Արաբիկ 56, 253
Արաբիկ (Երևանում) 57
Արագածոտն 34, 45
Արածանի, գետ, 34
Արարատ լեռ 8
Արարատյան աշխարհ 234
Արարատյան գավառ 9
Արարատյան հովիտ 5, 15, 32, 34,
45, 38, 49, 54, 63, 64, 73, 73,
103, 104, 132, 258
Արախ գետ 20, 32, 34, 54
Արախի հովիտ 32, 33, 45, 270
Արդահան 34
Արենջ 32
Արմավիր 205, 218
Արշակավան 133
Արշարունիք 218
Արտամետ 223
Արտաշատ 33, 218, 230, 264
Արտաշատի շրջան 77, 259
Արցախ 34, 39, 53, 83, 103, 104,
112, 195, 209, 251, 253
Արևելահայաստան 10, 15, 16, 37,
53, 44, 64, 67, 103, 112, 125,
173, 228, 248
Արևելյան Տանկաստան 266
Արևելք 8, 134
Արևմտահայաստան 16, 44, 56, 64,
88, 103, 105, 109, 112, 125, 257

- Աֆրիկա 167
- Բարելոն 210, 216, 224, 234
Բարերդ 9
Բագահառին, գյուղ, 228, 229
Բագավան 213, 232
Բագարան 34, 177, 218
Բագրևանդ 105, 232
Բալանովիտ 34
Բաղնշ 34
Բամբակաշատ 264
Բայազետ 9, 34
Բասն 20, 25
Բարձր Հայք 20, 37, 41, 56, 96, 102, 105, 109, 188, 216, 218, 222, 228
Բաբու 102
Բյուրանիա (Երևանում) 57
Բյուրական 242, 245, 246, 250
Բուշալուի գավառ 273
- Կալ գետ 221
Կանձա, գյուղ, 82
Կանձակ 195, 200
Կանձակի գավառ 142, 273
Կաննի 228
Գեղարձունիք 103, 110, 210, 234
Գողթն գավառ 104, 105, 195
Գուգարք 32
Գուդգուռա 221
- Դաղոնաց սար 221
Դարանաղլաց գավառ 216
Դերեղ գետ 34
Դերջանի գավառ 228
Դևսիմ 34, 109
Դինարիգամ 76
Դոնի մարզ 13
Դվին 33, 102, 202, 275
- Եգիպտոս 200
Եկեղիք 220
Եվրոպա 8, 17, 50, 55, 111, 113, 228
Երզնկա 8, 9, 10, 34, 218
Երիզա, տե՛ս Երզնկա
Երուսաղեմ 8, 172, 270, 271, 275
- Երևան 8, 17, 25, 27, 28, 32, 51, 57, 68, 102, 103, 104, 157, 173, 179, 220, 254, 265—275
Եփրատ գետ 20, 34, 39, 54, 221, 227
- Ջանգելուր 34, 45, 49, 53, 83, 103, 112, 193, 273
Ջեյթուն 20, 109, 265
Ջմյուննիա 22
Ջոլաբար, գյուղ, 255, 256
- Էջմիածին 15, 22, 26, 27, 34, 63, 69, 246, 253, 266, 268
- Փարոս, լեռ, 224
Փալին 34, 38, 45, 90
Փավրիք 9, 104
Փեսալիա 4
Փիլ ավան 221
Փիֆլիս 9, 14, 22, 26, 27, 28, 103, 103, 104, 112, 178, 265, 268, 267, 269—275
Փորդում 9, 34
Փուրֆիա 112
- Իսպիր 9
Իսրայել 173
Իտալիա 10
Իրան 112, 177, 228
- Լեհաստան 13, 14, 101, 266
Լենինական 57, 245, 252, 264
Լեռաշեն 63
Լոնդոն 218
Լոռի 34, 45, 73, 103, 188, 242
- Խանլար 49
Խարբերդ 34
Խլաք 41, 34
ԽնձորԼսկ 41, 252, 256
Խոյ 9
Խորին Հայք 104, 135, 187
Խորվաթիա 12
Խուբ 18
- Մակա 82, 105
- Մոսկ 39, 41
- Սալկարա 266, 268
Սամախ 8
Սապազովկիա 235
Սավակերտ, գյուղ, 68
Սարբի 15, 119, 120
Սարին 9, 80, 102, 106, 109, 209, 210
Սարձախ, գյուղ, 247
Սարմիր բլուր 85
Սարնո բարձրավանդակ 39
Սարնո նահանգ 20, 52, 76
Սարս 25, 52, 105, 249
Սեբեղի 13
Սեսարիա 8, 9, 227
Սիլիկիա 9, 34, 108, 109, 173, 265
Սիլիկյան պետություն 64
Սենան սարեր 221
Սոգովիտ 109
Սոմխետեն 51
Սոմմագեն 217, 227
Սոպկա 26, 97, 276
Սոտայք 15, 45, 103, 112, 268
Սորգուք 109, 234
Սորենք 227
Ս. Պոլիս 16, 22, 23, 25, 102, 265, 266—269, 273, 274, 275
Սուր գետ 32, 34
Սուրիս, գյուղ, 245
- Տաղպատ 243
Տամգաշիման 253
Տամշեն 105
Տայաստան 4, 8—11, 15, 17, 20, 24, 27, 30, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 43—46, 48—51, 53—56, 61, 63, 83, 88, 92, 93, 96, 97, 100, 103, 109, 111—115, 121—125, 131, 134, 141, 142, 143, 145, 151, 164, 166, 170, 173, 175, 177, 183, 186, 188, 196, 197, 201—205, 208, 209, 211, 213, 215—218, 220—225, 227—230, 235, 236, 237, 265, 267, 269, 270, 271, 273—276
Տայկական լեռնաշխարհ 50, 57, 64.
- 66, 85, 86, 102, 158
Տայկական Միջագետք 32
Տանի ամրոց 216
Տաշտից գավառ 222
Տավլար 103
Տարք գավառ (Քուլանըխ) 25, 41, 144, 145, 265, 272
Տյուսիսային Հայաստան 187
Տեղկաստան 228
Տոմ 274
Տոմսկական կայսրություն 122
ՏՍՍՀ 131, 268
Տրագան 112
Տրագան գետ 34, 44
Տունաստան 96, 120, 217, 221, 233, 273
Տունգարիա 14, 101
- Չորսպուր 210
- Ղազախ 25
Ղրիմ 12
- Ճորոխ գետ 34
- Մալաթիա 34, 56
Մակու 9
Մանագլերտ 8, 107, 204
Մասիս լեռ 97
Մարանդ 210
Մարաշ 109, 191
Մարաստան 33, 51, 97
Մարտունի 38, 255
Մարտունու շրջան 242, 255, 260
Մելիտին 32
Մեղրի 15, 62, 90, 245
Մերզին 9, 204
Միջագետք 204, 215, 223, 228
Միջին Ասիա 5
Միտանի Լեկի 228
Միջլան գյուղ 77
Մշո դաշտ 221
Մոկս 48, 103, 107
Մոսկովա 22, 196, 268, 272, 276
Մուշ 9, 22, 102
- Նախիջևան 8, 25, 34

Նափուր, գյուղ, 244
Նարեկ, գյուղ, 26
Նեմրոս լեռ 217, 227
Ներսիս Բասեն 34
Նիկոմիդիա 110
Նոր Քայազետ 209
Նոր Նախիչևան 27, 110, 189, 267
Նորայրուղ 69

Շակաշեն 32
Շահապիվան 118, 134, 176
Շահումյան, գյուղ, 259
Շամախի 25
Շամշադին 244, 264
Շատախ 56, 103, 107
Շարուր-Խարալազյազ 25, 34
Շիրակ 25, 40, 45, 52, 56, 63, 64,
72, 105, 154, 188, 274
Շոշ 218
Շուշի 17, 22, 23, 52, 252
Շուշիգյուղ 52

Ոսկեվազ, գյուղ, 86
Ոստան 33
Ոստան գավառ 218, 230
Որոտան գետ 34

Չարսանջակ 34
Չինաստան 9, 12
Չորրորդ Հայք 37

Պալսլի (Գյուլի) գյուղ 68
Պարատ լեռ 216, 223
Պարսկահայք 49, 103, 104
Պարսկաստան 50, 103, 104, 112,
120, 216, 228, 229, 265, 270
Պետերբուրգ 22, 272, 273
Պոնտական Հայաստան 37
Պոնտոս 5, 13, 39, 70, 71, 73, 103,
200, 206
Պոնտոսի ծով, տե՛ս Սև ծով

Ջավախք 23, 142, 143, 148, 149,
188
Ջրվեժ, գյուղ, 15
Ջուրա 25

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

Սալմաստ 34, 195
Սամարա 173
Սամարղանդ 9
Սամբավրո 49
Սամսոտիա 204
Սամսոն 9
Սանահին 27
Սասուն 18, 48, 53, 56, 61, 63, 70,
71, 102, 107, 112, 182
Սատաղ 219
Սեբաստիա 8, 9, 34, 56, 106
Սիս 8, 178
Սիսական ճահանգ 267, 270, 272,
273, 275
Սյունիք 15, 17, 33, 37, 39, 41, 56,
58, 62, 104, 177, 195, 200, 228,
234
Սպահան 68, 69
Սուլդա, գյուղ, 244
Սուրմալու 34
Սև ծով 73, 265, 237
Սևանա լիճ 9, 54, 64, 65, 112

Վաղարշապատ 265, 266, 267, 269--
275
Վայոց ձոր 262, 273
Վան 19, 20, 32, 107
Վանա լիճ 18, 20, 34, 36, 46, 49,
54, 65, 107, 230, 270
Վասպուրական 18, 27, 34, 37, 41,
46, 56, 67, 102, 107, 108, 109,
148, 173, 216, 228, 234, 254,
267
Վարազ 16, 22, 267
Վարազա լեռ 85
Վարանդա, գավառ, 25, 52, 251,
265, 266
Վարդենիկ, գյուղ, 242, 255, 256
Վենետիկ 10, 21, 265—276
Վերին Սասնաշեն, գյուղ, 244
Վիեննա 22, 275
Վրաստան 33, 68, 85, 111, 206
Տաթև 33, 156
Տավրոսի լեռներ 227

Ճավուշ 73, 103, 104
Տարոն 34, 56, 156, 178, 210, 218,
228, 234, 267, 270, 271, 273, 275
Տիգրանակեռտ 34, 102, 120
Տիգրիս գետ 20, 34, 54, 64
Տասուշ 227
Տրապիզոն 9, 20
Տարուբերան 20, 105

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

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

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

Քանաբեկ 14, 15, 83
Քասախ գետ 34
Քարե լեռ 227

Օն գետ 210
Օն Բաղաբ 210
Օնաբերդ 210
Օձատեղ 210
Օձին 210
Օձնոր 210
Օձնի 210
Օձուն 210
Օշական 15, 86, 178
Օրփսոսինեն 51

| | |
|---|-----|
| Ընտանեկան կենցաղը մինչև XIX դարը | 117 |
| Ընտանիքը և ընտանեկան կենցաղը XIX—XX դդ. | 123 |
| Ամուսնությունը միջնադարում | 132 |
| Ամուսնությունը և ամուսնական սովորությունները XIX—XX դդ. | 136 |
| Հարսանիք | 143 |
| Ազգակցական համակարգ | 155 |
| Միսական կարգեր | 165 |
| Նուղարկավորության սովորություններ | 171 |

ԲՈՎԱՆԻԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Աղբյուրների և գրականության տեսություն 7

Առաջին գլուխ

| | |
|---|-----------|
| Տեսեսական կենցաղ | 50 |
| Բրիչալին երկրագործություն | 30 |
| Արոբալին երկրագործություն | 34 |
| Հարթիչներ | 42 |
| Ցանքերի խնամքը | 43 |
| Շարացան համակարգը վանա լճի ավազանում | 46 |
| Բերքահավաք և կալտոց | 47 |
| Անասնապահություն | 50 |
| Որսորդություն և ձկնորսություն | 53 |
| Տնային արդյունաբերություն և արհեստներ | 54 |
| Հաղորդակցության և կապի միջոցներ | 58 |

Երկրորդ գլուխ

| | |
|---|-----------|
| Նյութական մշակույթ | 66 |
| Բնակավայրերն ու շենքերը հին շրջանում | 66 |
| Բնակավայրերն ըստ XIX և XX դդ. տվյալների | 70 |
| Շենքեր | 79 |
| Արտադրական շենքեր | 84 |
| Փոխադարձ օգնություն | 86 |
| Կահարասի | 87 |
| Ամաններ | 92 |
| Զգեստ և զարդարանք | 95 |
| Զենքեր | 112 |
| Սնունդ | 114 |

Երրորդ գլուխ

Հասարակական կենցաղ 117

Չորրորդ գլուխ

Նոգևոր մշակույթ

Բաճահյուսություն, ժողովրդական երգեր, պարեր ու խաղեր 180

| | |
|---|------------|
| Հավատք | 196 |
| Գետնի տարրերի պաշտամունք | 197 |
| Լուսատուների պաշտամունք | 203 |
| Կենդանիների հետ կապված սնահավատություններ | 207 |
| Երկրագործական պաշտամունք | 211 |
| Հայկական հեթանոսական դիցարան | 214 |
| Տախտակներ | 239 |
| Գրականություն | 265 |
| Անվանացանկ | 277 |
| Անձնանուններ | 277 |
| Տեղանուններ | 282 |

ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Համառոտ ուղագիծ

Հրատարակության և ներկայացրել հնագիտության և
աղբյուրագիտության ամբիոնը

Հրատ. խմբագիր՝ Հ. Բ. Պետրոսյան
Դեղ. խմբագիր՝ Ն. Ա. Թովմասյան
Տեխն. խմբագիր՝ Փ. Խ. Հայրովյան
Վերստ. սրբագրիչ՝ Ս. Է. Մկրտչյան

ՎՖ 03505

Պատվեր 899

Տպաքանակ 5000

Հանձնված է արտադրության՝ 24/VIII 73 թ.:

Ստորագրված է տպագրության՝ 16/I, 1974 թ.:

Թուղթ՝ 60×90¹/₁₆: Տպադր. 18,0 մամուլ:

Հաշվ.-հրատ. 15,0 մամուլ:

Գինը՝ 80 կոպ.:

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն: Երևան, Արթուրյան փող. № 52

Երևանի համալսարանի տպարան: Երևան, Արթուրյան 52: