

А К А Д Е М И Я Н А У К А Р М Я Н С К О Й С С Р
И Н С Т И Т У Т А Р Х Е О Л О Г И И И Э Т Н О Г Р А Ф И И

А Р М Я Н С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я И Ф О Л Ь К Л О Р

М А Т Е Р И А Л Ы И И С С Л Е Д О В А Н И Я

9

А. А. ОДАБАШЯН
НОВОГОДНИЙ ПРАЗДНИК В АРМЯНСКОМ
НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ
ИЗ ФОЛЬКЛОРА ЭЧМИАДЗИНА И АШТАРАКА
Записала А. Л. НАЗАРЯН

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
Е Р Е В А Н • 1 9 7 8

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀԱՊԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԱԶԳԱՅԻՐՈՒԹՅՈՒՆ Ի ԱՆ ԱՀՅՈՒՄՈՒԹՅՈՒՆ

ՆՅՈՒԹԵՐ ԵՎ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

9

Ա. Ա. ՕԴԱՐԱՇՅԱՆ

ԱՄԱՆՈՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏՈՆԱՑՈՒԹՅՈՒՄ

ԷՋՄԻԱԾՆԻ ԵՎ ԱՇՏԱՐԱԿԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գրի առաջիկա ԱՍՏՂԻԿ ՆԱԶԱՐՅԱՆԸ

Խ մ ր ա գ ր ա կ ա ն կ ռ լ Ե գ Ի ա

Բ. Ն. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ, Է. Տ. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Ս. Բ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Կ. Վ. ՄԵԼԻՔ-ՓԱՇՅԱՆ, Ա. Մ. ՆԱԶԻՆՅԱՆ, Դ. Ս. ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

Պատասխանատու խմբագիրներ
պատմական գիտ. բեկնածու Դ. Ս. ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ
բանասիրական գիտ. բեկնածու Ա. Մ. ՆԱԶԻՆՅԱՆ

Գիրքը հրատարակության են հրաշխավորել գրախոսներ պատմական գիտ. դոկտոր
Վ. Հ. ԲԴՈՅԱՆԸ ևՎ Թ. Հ. ԳԵՎՈՐԳՅԱՆԸ

Ա. Ա. ՕԴԱԲԱՇԵԱՆ

ԱՄԱՆՈՐԸ
ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏՈՆԱՅՈՒՅՑՈՒՄ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Ներկա աշխատությունը նվիրված է հայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի քիչ ուսումնասիրված բնագավառներից մեկին՝ Ամանորի տոնակատարություններին ու ծիսական սովորություններին: Աշխատության նպատակն է պատմա-ազգագրական, տոմարական ու բանագիտական քննություններով պարզել Ամանորի տեղը հայ ժողովրդի երկրագործական տոնախմբում, նրա պատմականորեն անցած փուլերը, բացահայտել Ամանորի ծիսական համալիրի էական կողմերը, կապն ու առնչակցությունը ժողովրդի առօրյա ճիշտ, քննարկել Ամանորի ծիսակարգին ուղեկցող ժողովրդական բանահյուսությունը, ընդ որում ժանրի առանձնահատկություններն ու առաջ քաշել Ամանորի երգաշարի հետ կապված ծագումնաբանական որոշ հարցեր:

Էրոտոլոգիան՝ ժողովրդական տոներն ուսումնասիրող գիտությունը, XIX դ. սկզբին գրեթե լիովին ձևավորված մի մասնաճյուղ էր ընդհանուր ազգագրության մեջ: Հայագիտությունը, որ նշված ժամանակաշրջանում զարգացում էր ապրում՝ ընդգրկում էր այդ ասպարեզը ևս:

Ձանազան ուսումնասիրողներ տարբեր առիթներով անդադարաձև են հայ տոմարի և տոնացույցի հետ առնչվող այս կամ այն հարցին: Եվրոպացի գիտնականներից կարելի է հիշատակել Վ. Լանգուային, Հ. Գեյցերին, Ա. Կարիերին, Ս. Վեբերին, Հ. Հյուբշմանին, Ֆ. Գինցելին, է. Դյուլրերին, Ցա. Մարկվարտին և ուրիշներին: Հայ գիտնականներից ավելի շատերն են զբաղվել այս հարցերով՝ Մ. Չամչյան, Մ. Էմին, Գր. Խալաթյան, Հ. Գաթրճյան, Ս. Գարազաշյան, Ղ. Ալիշան, Մ. Քաջունի, Մ. Օրմանյան, Ե. Դուրյան, Ե. Սարգսյան, Ե. Պողոսյան, Գր. Ղափանցյան, Ստ. Լիսիցյան, Ն. Ակինյան, Սրբ. Լիսիցյան, Աշ. Աբրահամյան, Աս. Մնացականյան, Կ. Մելիք-Փաշյան, Վ. Բղոյան, ինչպես նաև հայագետ Լ. Սեմյոնովը և ուրիշներ:

Հիշատակված հեղինակների ուշադրության առարկան է եղել կամ հայ տոմարը՝ տոմարական կարգը, կամ հայ դիցարանին առնչվող առանձին հարցեր, կամ տոնացույցի առանձին հատվածների հետ կապված ծեսերը, սովորություններն ու խաղերը, օգտագործելով դրանք որպես օժանդակ նյութ այլևայլ հիմնական հարցեր փաստարկելու համար: Ամբողջական մի ուսումնասիրություն, որ նվիրված լիներ հայ ժողովրդի երկրագործական տոնացույցին, գրված պատմա-ազգագրական նյութերի համակողմանի ուսումնասիրության հիման վրա, մեզ հայտնի չէ¹:

Սույն աշխատության համար հիմք են ծառայել առավելապես ազգագրական գրավոր աղբյուրները: Սակայն երկարամյա հավաքական աշխատանքի շնորհիվ հեղինակին հաջողվել է ի մի բերել Ամանորի մասին Սովետական Հայաստանում հավաքած դաշտային նյութերը և դրանք ևս օգտագործել աշխատության մեջ:

Ժողովրդի կենցաղում գործող պաշտոնական տոնացույցը դարերի զարգացման արդյունք է, և թեպետ արտաքինապես կապվում է քրիստոնեության գաղափարախոսության և եկեղեցու հետ, դժվար չէ այդ տոնացույցի մեջ տեսնել նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանի գաղափարների, ծեսերի և արարողությունների հետքեր:

Նախաքրիստոնեական շրջանի տոնացույցը և նրա հետ կապված ըմբռնումների ու հավատալիքների ծիսափունջը սկզբնական շրջանում

¹ 1952 թ. Վիննալում հրատարակվել է հ. Եփրեմ վ. Պողոսյանի «Նոր տարուղ տոնը հին ու նոր հայոց քույր քննական հակիրճ ուսումնասիրությունը, որը նույնքան արժեքավոր է, որքան Ամանորի տոնական փնջի նկարագրություններն պարունակող, ազգագրական զրավոր աղբյուրներից բաղված նյութերի նպաստը ժողովածուն: Աշխատության այդ մասը առանձնապես արժեքավոր է դառնում հեղինակի նախաձեռնությամբ սփյուռքի վերապրողների միջոցով հավաքված նյութերով, որոնք հրատարակվում են առաջին անգամ:

շնալած դարձան քրիստոնեական տոնակարգի և տոների ծագումնաբանական հիմքը և ձևավորման ատաղձը, սակայն լիովին չծուլվեցին նրանց։ Նախաքրիստոնեական տոնացույցը շարունակեց իր ինքնուրույն և անկախ գոյությունը որպես ժողովրդի առօրյան, արտահայտելով մասնավորապես տնտեսական բարեկեցության վերաբերյալ ժողովրդական սպասելիքները։ Այդ տեսքով շարունակվում է պաշտոնական-քրիստոնեական տոմարին և տոնացույցին զուգահեռ նրա գոյությունը։ Այդ հարատևությունը պայմանավորված է նրանով, որ ժողովրդական տոնացույցն, իր կրած փոփոխություններով հանդերձ, միշտ մընացել է ժողովրդի աշխարհմեղմունքն, շրջապատը բացատրելու ձևերից մեկը։

Տոմարն ու տոնացույցը որոշակիորեն կապված են աստղագիտական, տիեզերագիտական իմացությունների ու փորձի կուտակման հետ։

Դարերի ընթացքում կուտակված տիեզերագիտական դիտողական փորձի ու ըմբռնումների հիման վրա ստեղծվում է տոմարը, որն աստիճանաբար կատարելագործվում է։ Տնտեսական, բաղադրական այլևայլ նկատառումներով ընդունված պաշտոնական տոմարական կարգն էլ իր հերթին փոխադարձաբար ազդում է ժողովրդի ըմբռնումների, հետևաբար նաև երկրագործական տոնացույցի վրա՝ առաջացնելով մի շարք տեղաշարժեր։ Աշխարհի բոլոր ժողովուրդների նման հայերը ևս, զարգացման որոշակի աստիճանում, հեռանելով բնության մեջ կատարվող պարբերական փոփոխություններից, առանձնացրել են ժամանակի այսպիսի ըմբռնումը, ինչպիսին տարին է։ Սակայն ինչպես տարվա ըմբռնումը, այնպես էլ տարվա եղանակների, ամիսների, շաբաթների բաժանումները առաջացել են ուշ, տոմարական տեսական մտահանգումների ճանապարհով։ Բրեյտանյան մեջ կատարվող փոփոխությունները չունեն այդպիսի որոշակի սահմանագծումներ, դրանք կատարվում են աստիճանաբար։ Այդ պատճառով էլ ժողովրդական երկրագործական տոնացույցը բացատրելիս տոմարական բնութի այդ բաժանումները հիմք դարձնելը սխալ է և կարող է ոչ ճիշտ երկրակացությունների հանգեցնել։

Բնության մեջ կատարվող աստիճանական փոփոխություններն արտահայտվում են ժողովրդական-երկրագործական տոնացույցում։ Վերջինիս հիմքում ընկած է ոչ թե տարվա եղանակների կամ ամիսների տոմարական բաժանումը, այլ երկրագործի առօրյան իր հաջորդական փոփոխությունների ընթացքի մեջ կատարվող տե-

ղաշարժերին, երկրագործը դարերի ընթացքում իր աշխատանքային գործունեությունից հանած եղրակացությունները ձևակերպել է տոնացույցի մեջ։

Հայ ժողովրդի երկրագործական տոնացույցը հասկանալի է դառնում, երբ այն դիտում ենք որպես զարգացման նախնական փուլում գտնվող երկրագործի տնտեսական գործունեության ընդհանրացում, գործունեություն, որը կապված էր բնության մեջ կատարվող աստիճանական շարժման, փոփոխությունների հետ։ Այդ ընդհանրացումների մեջ, ինչպես ժողովրդի կենցաղում, այնպես էլ տոմարական հաշվումների համար, վաղուց անտի երկու կարևոր հենակետերը եղել են զարնանային և աշնանային օրահավասարները։ Ժողովրդի երկրագործական տոնացույցը բացատրելիս, այն պետք է դիտել որպես մարդկանց, տնտեսական-արտադրական հարաբերությունների կրեմա-ծխական արտացոլում։

Ըստ այնմ, երկրագործական տարեկան տոնացույցն առաջարկում ենք դասակարգել հետևյալ կերպ.

1. Տնտեսական տարվա նախապատրաստմանը, ցանքին ու բերքաձին նվիրված տոներ ու ծեսեր։

2. Բերքահավաքի, տնտեսական տարվա արդյունքների ամփոփմանը նվիրված տոներ ու ծեսեր։

Առաջին խումբը ժամանակի տեսակետից կարելի է բաժանել ևս երկու մասի.

ա) ձմեռվա վերջին շրջանն ու զարնան սկիզբն ամփոփող ծեսեր, որոնց բնորոշ են բնության զարթոնքի գաղափարն արտահայտող և նոր սկսվող տնտեսական տարվա բարեհաջողությունն ապահովելուն նվիրված ծխական արարողությունները։ Ամանորի տոնակատարությունն, ահա, կապված է երկրագործական տոնացույցի այս փուլի հետ։

բ) զարնան երկրորդ կեսն ու ամռան մեծ մասն ամփոփող ծխական սովորույթներ, որոնց բնորոշ է բերքի աճմանն աջակցելու համայնական միտումը։

Ամանորի տոնակատարության մեջ առկա են նախնական-կրոնական, սոցիալ-բարոյական ըմբռնումների այն բոլոր տարրերը, որոնք զարգացման հաջորդ փուլում դառնում են ամբողջական կրոնա-բարոյական կազմակերպված միասնական աշխարհայացքի ատաղձը։ Այդ է պատճառը, որ տոնացույցի ծխական համակարգի մեջ ի հայտ են գալիս մարդու կյանքի գրեթե բոլոր կողմերն արտահայտող բազմազան ու-

բազմապիսի բմբուռները: Հենց այդպիսի բնույթ էլ ունին ժողովրդական տոնակարգի ծեսերն ու արարողությունները, սովորություններն ու բմբուռները: Ժողովրդական տոնակարգի յուրաքանչյուր տոն ներընդունել էր այդ բարդ ու բազմազան երևույթների գրեթե բոլոր տարրերը:

Մասնավորապես զարնանային և աշնանային օրածմասարի հետ կապված տոնները, որոնք մեծ մասամբ Նոր տարվա տոն էին, միատարր և կարճատև չէին, ինչպես նաև ալլեալ ժողովուրդների մեջ: Դրանք տևում էին մի քանի օր, երբեմն նույնիսկ ավելի: Տոնին նվիրված տվյալ ժամանակամիջոցում ամեն մի օրը ունենում էր իր որոշակի խնդիրը, որն արտահայտվում էր համապատասխան ծիսական արարողություններով: Այդպես էր, օրինակ, Նոր տարվա տոնակատարությունը ճապոնացիների, չինացիների, հույների, վրացիների, ռուսների և այլ ժողովուրդների մեջ: Հայերի մեջ ևս Նոր տարվա տոնը տևում էր մի քանի օր: Այսպես, Բարեկենդանը՝ 1—2 շաբաթ, Նավասարդը՝ 3 օր, քրիստոնեական Ամանորը նույնպես, որոշ տեղերում՝ 3 օր:

Ինչպես երկրագործական տոնական օրացույցն, այնպես էլ Ամանորի տոնակատարումը ամբողջ պատմական Հայաստանի համար եղել է ընդհանրական, արտահայտելով հոգեւոր և տրևտեսական միասնական կյանքով ապրող ժողովրդի աշխարհայացքը: Աղագրական տարբեր շրջաններում Ամանորի հետ կապված որևէ ծես, սովորույթ կամ արարողություն երբեմն ունեւ ինչ-որ առանձնահատուկ նրբերանգ, բայց արտահայտում էր տվյալ միջավայրին յուրահատուկ առանձնահատկությունը միայն և էական նշանակություն չունեւ ընդհանուր բովանդակության տեսակետից:

Ամանորի հետ կապված սովորույթների մեջ ակնհայտորեն նկատվում է երկու ուղղություն. ա) կենցաղային բովանդակությամբ ծիսական սովորույթներ և բ) պաշտամունքային ծիսական սովորույթներ, որոնց մի մասը կրոնական բովանդակություն ունի և հիմնվում է խոսքի կամ գործողության հմայական զորության հավատալիքի վրա: Այդ սովորույթներն իրարից տարբերելու շահանիշ կարող է լինել միայն այն, թե ծեսն ի՛նչ դեր ունի տոնի ընթացքում, արդյո՞ք խոսքի կամ գործի հմայությամբ բնության վրա ներգործելու հավատի արտահայտություն է, թե՞ մարդկանց կենցաղային, հասարակական կամ ընտանեկան հարաբերությունների յուրօրինակ

զրուստում: Կրոնական համարվող ծեսերը միշտ առնչվում են կենցաղի հետ և զուրի չեն կենցաղային բովանդակությունից, իսկ կենցաղային ծիսական սովորույթները նույնպես ինչ-որ չափով ունենում են կրոնական երանգ: Սակայն որևէ ծեսի կամ սովորույթի մեջ կրոնական տարրի առկայությունը բավական չէ բովանդակությունը որոշելու համար: Կենցաղային ծեսի կամ ծիսական սովորույթի հիմնական բովանդակությունը մնում է գլուղական և ընտանեկան համայնքի, ընտանիքի և հասարակության նկատմամբ մարդու հարաբերությունները, աշխատանքային և կենցաղային վարքագծի սահմանները որոշելուն և նորմավորելուն աջակցելու:

Ձարգացման հետագա փուլերում կրոնական երանգ ունեցող ծիսական սովորույթները աստիճանաբար իրենց տեղը դիջում են կենցաղային բովանդակություն ունեցող ծիսական սովորույթներին: Այս երկարատև պրոցեսը մեր օրերում գրեթե ավարտված է, եթե նկատի չունենանք կրոնական երանգ ունեցող որոշ ծիսական սովորույթների վերապրուկները, որ դեռևս գոյություն ունեն մեր կենցաղում:

Երկրագործական տոնացույցը և, դրա հետ միասին՝ Ամանորի տոնը ձևավորվել են պատմական այն հեռավոր ժամանակաշրջանում, երբ հասարակության զարգացման ցածր մակարդակի պատճառով բնության և հասարակության երկվություններին տրվող բացատրություններն ու ընդհանրացումները, որոնք արտահայտում էին հասարակական գիտակցության տվյալ վիճակը, ունեին կրոնա-հմայական երանգ: Սրանով պետք է բացատրել կրոնական բովանդակություն ունեցող ծեսերի ու սովորույթների առկայությունը տոնական օրացույցում:

Հայկական երկրագործական տոնացույցի մեջ Ամանորի կարևորությունն ու նրա հետ կապված սպասելիքների բազմակողմանիությունը մատնանշող ծիսական սովորույթներն իրենց ծագումով հասնում են առաջին օրվա, առաջին պտղի, առաջին հանդիպման, առհասարակ ճառաչին՝ նկատմամբ ունեցած բնապաշտական հավատալիքին, երբ կարծում էին, թե, ճառաչին՝ ունի իրենից հետո եկող նման առարկաների և գործողությունների էություն ու խնդիրների վրա ներգործելու հմայական հատկություն: Առաջին օրվան՝ դյուրական նշանակություն վերագրելու գաղափարն է, որ հանդիսավոր է դարձնում Ամանորի տոնակատարությունը, մասնավաճ որ առաջին օրվա՝ հմայական իմաստն արտահայտ-

վում էր այդ օրն ամբողջ տնտեսական տարվան վերաբերող գուշակութիւնների կատարման միջոցով: Բնապաշտական գաղափարախոսութեամբ, Ամանորի տոնակատարութեան հիմնական խընդիրն էր՝ նմանողական-հմայական ծեսերով ապահովել նոր սկսվող տնտեսական տարին:

Բնապաշտական աշխարհայացք ունեցող անասնապահի և երկրագործի տնտեսութեան մեջ բնականաբար այդ հիմնական նշանակութիւն ունեւր: Այստեղից էլ բխում է ժողովրդական երկրագործական տոնացույցի ընդհանուր համալիրում Ամանորի հետ կապված տոնակատարութիւնների գրաված կենտրոնական տեղը:

Նոր սկսվող տնտեսական տարվան, Ամանորին նվիրված ծիսական սովորութիւններն ունեն երկու հիմնական ուղղութիւն՝

1) գալիք տնտեսական տարվա բարեկեցութեան ապահովմանը նվիրված ծեսեր,

2) այդ ապահովումը խանգարող շար ուժերի դեմ պայքար արտահայտող ծեսեր:

Ամանորի ծիսափնջի այդ երկու կողմերը միշտ այդպես հստակորեն տարանջատված չեն:

Երբեմն նույն ծեսի մեջ կարելի է հանդիպել այդ երկու գաղափարների միաժամանակյա դրսևորումների, որպես նրա բովանդակութեան երկու կողմեր, որ բավականին դժվարացնում է նրանց տարբերակումը և ուսումնասիրումը:

Աշխատութեան մեջ փորձել ենք վեր հանել Ամանորի տոնակատարութեանը կապվող ծեսերի մեջ ակնհայտորեն նկատվող վերահիշյալ դժբեր, հետեւելով դրանց մեջ պատմականորեն կատարված փոփոխութիւններին:

Դեռևս XIX դ. վերջերին կուռ և ամբողջական ժողովրդական տոնացույցի ծիսակարգից կենցաղում մնացել էին միայն որոշ վերապրումներ և ավագ սերնդի ներկայացուցիչների հիշողութիւններ:

Սոցիալ-տնտեսական կյանքում կատարված արմատական տեղաշարժերի հետեւնքով, վերջին 50 տարվա ընթացքում, ժողովրդի հոգևոր կյանքում ևս տեղի ունեցան փոփոխութիւններ, որոնք արագացրին տոնացույցի հետ կապված ծիսակարգի կենցաղից դուրս մղվելու պրոցեսը:

ԱՄՄԱՆՈՐԻ ՏՈՆԱԿԱՏԱՐՈՒԹՅԱՆ ԴԱՄԱՆԱԿԸ

Աստղագիտությունն ու նրա ուղեկից տոմարագիտությունը վաղ ժամանակներից ի վեր լուրջ տեղ են զբաղվել զարգացած երկրագործություն վարած բոլոր ժողովուրդների գործնական կյանքում:

Գիտության զարգացման ցածր մակարդակի պատճառով նախնական աստղագիտությունն ու տոմարագիտությունը հանդես են եկել կրոնատառասպելական պատկերացումների հետ միահյուսված: Հայ տոմարին վերաբերող սուղ նյութերն, օրինակ, պահպանած մատենագրական աղբյուրներն, անկախ բովանդակությունից («Հայամավուրք», «Տոնացույց», տոմար, տիեզերագիտական և մաթեմատիկական աշխատություններ և այլն), ինչպես միջնադարում հոգևոր մշակույթի ամեն մի արտահայտություն առհասարակ, ունեն կրոնական երանդ:

Այս էր պատճառն, անշուշտ, որ չնայած տոմարագիտությունը ժողովուրդների զարգացման վաղադուլն աստիճաններում արդեն ձգտում էր ճշգրիտ, մաթեմատիկական որոշակիության, այնուամենայնիվ, անսպառ ժամանակի պահանջներին, միջնադարյան Հայաստանի տոմարագետ-գիտնականներն աստղագիտության նվաճումների հետևանք տոմարագիտությունը ոչ միայն կապում էին աստվածաբանությանը, այլև իրենց գիտական հայտնագործությունները պարուրում էին աստվածաբանական առասպելներով:

Տիեզերագիտական առաջին գիտելիքներից էր զարնանային և աշնանային օրահավասարը, որոնց համընկում էին երկրագործական աշխատանքների ամենակարևոր փուլերը: Գարնանային օրահավասարով սկսվում էր ամբողջ տարվա բարեկեցությունը պայմանավորող տնտեսական նոր տարի՝ երկրագործական-անասնապահական աշխատանքների սկիզբը, իսկ աշնանային օրահավասարով՝ բերքահավաքով, փակվում էր այն: Բնականաբար, պետք է միտք առաջանար տարին

և տարեպտույտ տոներն սկսել այդ կարևոր իրադարձությունները նշանավորող օրերով: Այդպես էլ ժողովուրդների մի մասը նոր տարին սկսված է համարում զարնանը, մյուսը՝ աշնանը: Եվ, անկախ տոմարական բոլոր կարգի փոփոխություններից, ինչպես վկայում են պատմագագագրական տվյալները, ժողովուրդների կենցաղում հիշյալ երկու օրերը միշտ էլ պահում են իրենց տնտեսական նշանակությունը, հետևապես նաև տոնականությունը:

Ինչպես վկայում են դաշտային նյութերը, զարնանային և աշնանային օրահավասարի մասին ժողովրդական պատկերացումները դեռ պահպանվում են ժողովրդի հիշողության ընդերքում: 1957 թ. Բերդ գյուղից (Շամշադինի շրջան)՝ Բինո բիձան, որ այն ժամանակ 108 տարեկան էր, հետաքրքիր տեղեկություններ հաղորդեց: Գարնանային օրահավասարը դնում էր մարտի 10-ին, որտեղից սկսած «...օրը կրաբերարանա», այսինքն՝ գիշերն ու ցերեկը կհավասարվին: Այդտեղից սկսած, «...ըրեքնակը աղաք կընգնի», սեպտեմբերի 10-ին (որ համարում են աշնանային օրահավասար) կհասնի քշերվա հենա: Մինչև դեկտեմբերի 10-ը քշերը կաղնըմ ա, տարին փոխվիլ պտի՞ն»:

Այս մտայնությունը նույն ձևով հանդիպում է Հայկական ՍՍՀ բոլոր շրջաններում՝ պատմական Հայաստանի ամենատարբեր շրջաններից տեղահանված հատվածների կենցաղում:

Գարնանային օրահավասարի հետ բնության մեջ կատարվող փոփոխությունները մարդիկ սկսել են նկատել դեռ վաղ ժամանակներից: Ամենակարևոր փոփոխությունը, որ օրահավասարի անմիջական հետևանքն է՝ աստիճանաբար

¹ Տե՛ս ՆՍՄՀ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի արխիվ (այսուհետև՝ ԱԲԱ), Ա. Ա. Օդաբաշյան, 1957 թ. Շամշադինի դիտարկում, ա. Ձ 3, էջ 27:

ցերեկվա երկարելն ու գիշերվա կարճանալն է՝ իսկ առավել կարևորը՝ որն անդադառնում էր մարդու տնտեսական ամբողջ գործունեության վրա, արևի կենարար ձառագայթների աստիճանաբար զորեղացումն էր, որ ազդարարում էր գարնանային աշխատանքների սկիզբը՝ թե՛ անասնապահության և թե՛ երկրագործության մեջ։ Բնության այդ փոփոխությունները նկատելով, զարգացման ցածր աստիճանի վրա գտնվող մարդն, այդուամենայնիվ, իր նկատած երևույթների առաջացման պատճառները և դրանց ճիշտ բացատրությունը չէր կարողանում գտնել, ուստի և ժամանակի դիտական գրականության մեջ գործնական ճիշտ դիտողությունները հանդես են գալիս կրոնադիցաբանական պաճուճանքով։

Հայ միջնադարյան ձեռագրերից մեկում Ամանորը (Նոր տարի) դիտվում է մարտ ամիսը և կապվում արարչության սկզբնավորման հետ։ «Յառաջ քան զինքն մարդոյն թուեցաւ թուական վերադիր հաստատեցաւ նահանջն և Թ. Ժ երրական յեղանակեցաւ և ապա ստեղծաւ մարդն։ Յառաջին ամիսն Ադամս հանդիպի վերադիրն ԺԾ, է-երրակն Ա. հասարակածն ի մարտի յԹ և առաջին աւր արարչութեան, ի մարտի ԺԽ»²։

Այստեղից հետևում է, որ մարտ ամիսը դարերի ավանդությունը Հայաստանում տարվա սկիզբ է համարվել։ Ծարունակության մեջ պատմվում է, որ մարտի 20-ին աստված ստեղծել է արեգակն ու լուսինը, և որ այդ օրը նաև դարնանային հասարակածի (օրահավասարի) օրն է։ Սա մոտավորապես համընկնում է պաշտոնապես ընդունված դարնանային օրահավասարին՝ մարտի 21-ին։

Սակայն հայկական Ամանորի տոնակատարության ժամանակի հարցի մասին որևէ եզրակացության հանգելուց առաջ փորձենք ի նորոգնարկել տոմարագիտական հայտնի փաստերը։

Հայագիտության մեջ պարզաբանված է հայկական օրացույցում նավաստիքի գրաված տեղի հարցը։ Հայտնի է, որ հայկական ամիսների հերթական ցուցակում առաջին ամիսը կոչվում էր Նավասարդ³, Նավասարդ ամսվա հետ

են կապված հին հայերի Նոր տարվան՝ Ամանորին նվիրված տոնակատարությունները։

Հայկական ամիսների հերթական ցուցակն է. Նավասարդ, Հոռի, Սահմի, Տրե, Քաղոց, Արաց, Մեհակի, Արեգ, Ահնիկ, Մարերի, Մարգոց, Հրոտից և Ավելեաց վերջին ամիսը, որ 5 օր է։ Համարն տարվա շրջապատվածի մեջ այս ամիսների հերթափոխման հարցը պարզաբանելիս հայ պատմագիրները դիմել են այլ ժողովուրդների տոմարների, հատկապես հռոմեական տոմարի համեմատությանը։ Հայտնի է, որ հռոմեական տոմարի առաջին ամիսը Մարտն էր⁴, իսկ հայկականում, ինչպես նշվեց՝ Նավասարդը։

Արդ, տեսնենք, իրո՞ք այդ ամիսները միշտ զուգակշիռ են համարվել հայկական տոմարական գրականության մեջ։

Ընթերցողի ուշադրության ենք ներկայացնում տարբեր տարեթվերի միջնադարյան չորս տարբեր ձեռագրերից վերցրած հայկական ամիսների ցանկերը, համեմատած հռոմեական անշարժ ամսացուցակի հետ։

Աղյուսակ 1

Հռոմեական	Տոնացույց և տարեթիվ, վաղ թվեր, ձեռագր. ձև. № 8181	Տոմար, տեղն ահալ, ԺԳ-ԺԿԳԳ, ձև. № 1339	Մարտի ամիսը և տոնացույց, թվեր, ձև. № 720	Տոնացույց, թվեր, ձև. № 6118
Հունվար	Հոռի	Մարգոց	Քաղոց	Արաց
Փետրվար	Սահմի	Հրոտից	Արաց	Մեհակի
Մարտ	Տրե	Նավասարդ	Մեհակի	Արեգ
Ապրիլ	Քաղոց	Հոռի	Արեգ	Ահնիկ
Մայիս	Արաց	Սահմի	Մարերի	Մարգոց
Հունիս	Մեհակի	Տրե	Մարգոց	Հրոտից
Հուլիս	Արեգ	Քաղոց	Հրոտից	Նավասարդ
Օգոստոս	Ահնիկ	Արաց	Նավասարդ	Հոռի
Սեպտեմբեր	Մարերի	Մեհակի	Մարերի	Սահմի
Հոկտեմբեր	Մարգոց	Արեգ	Արեգ	Տրե
Նոյեմբեր	Հրոտից	Մարերի	Քաղոց	Քաղոց
Դեկտեմբեր	Նավասարդ			

Ինչպես երևում է զուգահեռներից, Նավասարդը միշտ չի զուգակշիռում մարտ ամսին, որովհետև հայկական արեգակնային տարին ուղիղ 365 օր էր. մնացած 5 ժամ, 4 րոպե, 46

² Մարտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ Մատենադարան), ձև. № 1999, էջ 48բ։

³ E. Dulaupier, Recherches sur la Chronologie Armenienne Technique et historique, t. I. Paris, 10—182 F. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie das zeltrechnungswesen der völker, Leipzig, 1914, III B., 319. Թե՛ վերոհիշյալ հեղինակների

և թե՛ հայ տոմարի հարցերով զբաղվող այլ հետազոտողների (Մ. Օրմանյան, Լ. Սեյդինով, Աշ. Աբրահամյան և այլք) համար հիմք են ծառայել հայ մատենադարանի տոմարական նյութերը՝ հիմնականում Ան. Շիրակացու և Հովհ. Իմաստասերի աշխատությունները։

⁴ В. А. Росовская, Календарная дадь веков, М.—Л., 1936, стр. 31; О. Wimmer, Handbuch der Namen und Heiligen. Mit einer Geschichte des christlichen Kalendares, 1959, 29.

վարկյանք տարիների ընթացքում կուտակվելով, տարբերություն էր առաջացնում օրացուցային և արևելակենային տարիների միջև, որի հետևանքով էլ սխալներ էին առաջանում հայկական տոմարի մեջ: Դրանք այնքան ակնհայտ են եղել, որ Հովհ. Խմատուսները XII դ. ստիպված, տոմարագիտական վիճարանություն է ծավալել հիշյալ խնդրեր պարզաբանելու նպատակով:

Չնայած օրացուցային և արեգակնային տարիների միջև եղած տարբերության պատճառով տարեմուտի ամսվա տեղաշարժի և դրա հետ կապված տոմարական հաշիվների խառնվելու հնարավորությանը, հայ տոմարագետները միշտ էլ գիտական բարձր մակարդակով էին կատարում տոմարական բարդ հաշվարկները, հատկապես տարեմուտը որոշելիս, որ հայ տոմարի ամենաբարդ խնդիրներից էր⁵:

Անանիա Շիրակացին իր «Վասն ընթացից արեգական» ըստ կենդանատեսակացն եւ է դատեցան, դոր կատարէ ի տունջե/ախ յաւուրս ՏԿԵ եւ ժամս Դ» աշխատության մեջ⁶ աստղագիտական տեղեկություններ է հաղորդում, թե երկնակամարում արեգակի զրաված դիրքի հետ կապված ինչպիսի փոփոխություններ կարող էին տեղի ունենալ տարվա ամիսների հետ, ըստ հերթական կարգի: Փաստորեն այդ ամիսների հերթական ցուցակն սկսվում է Մարտ ամսից: Պատահականություն չպիտք է համարել սա, և չի կարելի կարծել, թե Անանիա Շիրակացու նման խոշոր աստղագետ-տոմարագետն այդպիսի կարևոր մի հարց կլուսաբաներ, սկսելով որևէ պատահական ամսից:

Այս ամբողջը ենթադրել է տալիս, թե միջնադարյան հայերի գիտակցության մեջ դեռևս այնքան ամրոք էն նստած Մարտ ամսի, այսինքն՝ զարնանային օրահավասարը կրող նավասարդ ամսի տարեմուտի հետ կապված լինելը, որ նույնիսկ Շիրակացու ժամանակ տարվա հետ առնչվող հարցերի մասին խոսելիս, տարեսկիզբը,

հնագույն ժամանակներից մնացած սովորության համաձայն, ընդունել են Մարտ ամիսը՝ զարնանային օրահավասարը: Ինչպես կոնսենսը հետո, այդ մտայնությունը ժողովրդի մեջ մնում է մինչև XIX դարը:

Տոմարական բնույթի աշխատությունների հետ առաջին իսկ ժանրությունը ցույց է տալիս, որ մեր երախտավոր նախահայրերին հայտնի էին ոչ միայն աստղագիտության հետևանք տոմարագիտության նրբին զաղտնիքները, այլև իրենց տեսական գիտելիքները գործնականում կիրառելը: Այդ երևում է մանավանդ այնտեղ, որտեղ նրանք տոմարական հաշվարկներով հայկական տոմարի թվերը վեր են ածում հուլյան տոմարի և հայկառակը, մի բան, որ նրանց առօրյալում խիստ անհրաժեշտ էր՝ տոնական յուրաքանչյուր օր որոշելու կապակցությամբ: Եվ եթե նրանց տոմարական այլևայլ բնույթի ցուցակներում հայկական ամիսը համապատասխանում է այլ ժողովուրդների զարնանային օրահավասարը կրող տարեմուտի ամսին, ապա դա ոչ թե պատահականություն է, այլ հետևանք այն մտայնության, որ մի ժամանակ հայերի մեջ էլ զարնանային օրահավասարի ամիսը համարվել է տարվա սկիզբ՝ Ամանոր:

Հին ժողովուրդների մեջ զարգացման այն աստիճանում, երբ օգտագործում էին լուսնային տոմարը, նոր տարվա սկիզբը համարվել է զարնանային օրահավասարի օրը⁸:

Մասենադարանի 1999 ձեռագրի 26-րդ էջում հոռմեական և հայկական ամիսների զուգահեռ մի ցուցակ է ղեկնողված, որտեղ նավասարդ ամիսը դրված է հոռմեական Մարտ ամսի դիմաց:

«Ամիսը հայոց և հոռմի հանդէպ մի մէ.

Նաւասարդդ, որ է մարտի, հոռի, պարիլի, սահմի, մալիս, տրեայ, յունիս, քաղոց, յուլիս, Արաց, ախոստոս, սեպտեմբեր, արեգ, հոկտեմբեր, ահեկի-նոյեմբեր, մարերի-դեկտեմբեր, մարգաց-յունուար, հրոտից-փետրուարի»:

⁵ «Հովհ. Խմատուսների մատենագրությունը», աշխատասիրությամբ՝ Աշ. Արբահամյանի, Երևան, 1956, էջ 240, 266:

⁶ «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը», աշխատասիրությամբ՝ Աշ. Արբահամյանի, Երևան, 1944, էջ 315—334: Հայ տոմարի պատմության և կրած փոփոխությունների մասին նորապյան ուսումնասիրություններից են՝ Երևան, 1964, 2. Ս. Բաղդյան, Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1964, 2. Ս. Բաղդյան, Օրացույցի պատմություն Երևան, 1970:

⁷ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտական և տոմար, Երևան, 1940:

⁸ Հին հրեաները պահպանել էին և՛ զարնանային, և՛ աշնանային օրահավասարին համընկող նոր տարվա տոներ: Դրանցից առաջինով (Նիսան ամիս) սկսվում էր կրեոնական նոր տարին, երկրորդով (Քշրի ամիս)՝ քաղաքական նոր տարին (տե՛ս Ս. Պոլոյան, Նոր տարւոյ տոնը հին և նոր հայոց թով, Վիեննա, 1952, էջ 24, ինչպես նաև՝ Մ. Ալեք-շուլեր, Спор в иудейский новый год, М., 1961, стр. 59; Н. М. Никольский, Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история, М., 1931, стр. 29—31; И. Г. Баранов, Китайский новый год, Харбин, 1927; М. М. Икхлов, Горские евреи, М., 1949 (диссертация); М. М. Матье и Н. Шолло, Настоящее, прошедшее и будущее календаря, Л., 1931, стр. 4.

Այստեղ, նախ, ուշադրավ է հատվածի վեր- նագրերը. որն ինքնին խոսում է այն մասին, թե «Ցուցակ» հեղինակը նույնությամբ է տեսնում նավասարդի՝ հայկական Ամանորի, և Մարտի միջև:

Տոմարի հեղինակին հասկանալի է եղել, որ նավասարդ ամասնունը, որը հայերի մեջ հնուց ի վեր կապված է նոր տարվա սկզբի հետ, բնա- կանորեն հոռմեական ամսացանկում Մարտ ամսի դիմաց էր դրվելու, այն ամսի, որ հոռմեացիները տարեմուտ էին համարում և որի հետ կապված էր զարնանային օրահավասարը:

Պարզ է նաև, որ զարնանային օրահավա- սարի ամիսը՝ Մարտ, և հայկական Ամանորի կրողը՝ նավասարդ ամիսը, այդ ձևագրի հեղի- նակի համար իմաստային նույնություն ունեն:

Դրա լրիվ ապացույցը գտնում ենք նույն 1999 ձևագրի 95բ—96ա էջերում: Այստեղ տո- մարի հեղինակը հերթական կարգով խոսելով տարվա բոլոր ամիսների մասին, նշում է, թե ինչպիսի տարի է սպասվում, եթե տարվա տվյալ ամսի առաջին օրն այս կամ այն եղանակը լինի: Այդտեղ մեզ համար կարևորն այն է, որ հեղի- նակը ոչ միայն ամիսների բնորոշումն սկսում է Մարտից, այլև Մարտի և նավասարդի մեջ հավասարության նշան է դնում:

«Ի մարտի, որ նաւասարդի, եթե որոտա և գա անձը/և մարդուն հիւանդութիւն է և մահ և դատումն և հալածանս հասանէ...»:

Նույն՝ 1999 ձևագրի 1ա էջում, XI դարի հեղինակը Հովհաննես Կողբեռնի տոմարի «Պատո- ճառք կրկնակի» զլխում ասվում է, թե ինչպիսի պետք է գտնել ամիսների կրկնակը: Բնորոշ է, որ տոմարագիտական այդ բարդ հարցի մասին խոսելիս, հեղինակը դարձյալ հաշվումներն սկը- սում է նավասարդից, որն, ինչպես վերը տեսանք, հոռմեական անշարժ օրացույցում Մարտ ամիսն է: Այստեղ հեղինակը, նախ, շոշափում է նավա- սարդի կրկնակ շունենալու հարցը և բացատրում. «Կանս դի արարչութեան աւուրքն, որ յառաջ քան զլինելութիւն մարդոյն էին, որ են Ե աւր, և կոչին աւել աւուրք, այն նաւասարդի ամսոյ կրկին է»:

Ձեռագիր այս հատվածում մեզ համար էա- կանն այն վկայությունն է, որ նավասարդը տար- վա առաջին ամիսն է համարվել և, ամենակարևորը, որ այստեղ տրամաբանական նույնություն կա նավասարդի՝ տարվա առաջին ամսվա և Մարտի միջև: Այդ պատճառով կարծում ենք, շարունա- կության մեջ «Կալ զնաւասարդի ամիս և զիւր կրկին» տողում «զնաւասարդի ամիս» բառերը

պետք է հասկանալ ոչ թե որպես որոշակի ամսը- վա անուն, այլ որպես տարվա առաջին ամիս, ինչ անուն էլ որ այն կրելու լինեի: 1999 ձևա- գրի 75ա էջում հիշատակություն կա նաև, որ հենքը Մարտ ամիսը դիտել են իբրև նոր տարվա սկիզբը՝ Ամանոր: Այստեղ ամիսների անունների առաջացմանը վերաբերող հարց ու պատասխանի մեջ ասված է. «Ամսոց անուանք ի սկզբան ոչ էին, այլ սկսեալ յԱրամայ մինչև ի Մովսէս, զգարնանամուտ առնէին ամենայն ազգք, և ամ- սոց անուանք ոչ գոյր»:

Այնուհետև պատմում է երբայական ու հոռ- մեական ամիսների անունների առաջացմանը վերաբերող այն բոլորը, ինչ հայտնի է իրեն: Ուշադրավ է, որ, խոսելով բոլոր ազգերի զարնա- նամուտը տարեմուտ համարելու սովորության մասին, հեղինակը հայերի այդ սովորությունը բացառելու վերաբերյալ ոչ մի խոսք չի ասում: Անկասկած, եթե հայերը սովորություն չունեա- լին զարնանամուտը տարեմուտ համարել, ան- պայման հեղինակը կհիշատակեր: Անշուշտ, չի կարելի սա պատահականություն համարել, քանզի հայտնի է, թե մեր մատենագիրներն ինչպիսի դպրություններ ու կրթոթություններ են ցուցաբերում այն ամենն ընդգծելու հարցում, ինչն առանձնա- հատուկ ազգային-հայկական է: Հենց այդ նույն բնագրի շարունակության մեջ, խոսելով այլ ժողովուրդների ամիսների անունների առաջաց- ման մասին, հեղինակն ավելացնում է. «...նոյն- պէս և այլ ամիսք անուանեցան յում և իցէ՛: զոր անելորդ համարով կարգաւ պատմել. Բայց հայոցս ասացիցս»։ Այս պատմում է Հայկի ուստրերի և դուստրերի անունով հայկական ամիսները կոչելու հայտնի առասպելը: Հնարավոր չէ, որ նույն հեղինակը, նույն հատվածում, մի ավելի փոքր հարցի նկատմամբ այդքան որոշակիորեն նշեր հայկական սովորության մասին խոսելու իր պատրաստակամությունը, իսկ մի այլ, ավելի կարևոր հարցի՝ տարեմուտի վերաբերյալ, նման անփութություն ցուցաբերի:

Պատմելով վերահիշյալ առասպելը, հեղինա- կըն ամիսների հերթական թվարկումն դարձյալ սկսում է նավասարդից: Նավասարդը, որ հայկա- կան ազգային տոմարի առաջին ամիսն էր և զուգակիչն հոռմեական անշարժ ամսացուցակի Մարտ ամսին, դիտվում էր որպես զարնանային օրահավասարի՝ տարեմուտի ամիս: Հետևաբար, հիշյալ հատվածը պետք է հասկանալ որպես ուղ- ղակի ցուցում այն մասին, որ հնագույն ժամա- նակներում իսկապես հայերը տարեմուտ, հետե-

վարար և հայկական տոմարի նախասարգ ամիսը, համարել են զարնանային օրահամարի օրը⁹։

Կան նաև այլ փաստեր, որոնք ավելի ամրապնդում են հայագիտության մեջ արված այդ եղբայրակցությունը։

Դիմենք դարձյալ նույն՝ 1999 ձեռագրին։ Մրա 5-րդ էջում Նովհաննես վարդապետ Կոզեռնի «Մեկնութիւն տօմարի» մեջ, ուր խոսվում է տարվա շրջա եղանակների սկիզբը որոշելու մասին, բացատրությունը սկսվում է զարնանամուտից։ Այդ արդեն ինքին փաստ է, որ դեռ XI դ. զարնանամուտը որպես տարվա սկիզբ էր ընկալվում, այլապես ամբողջ տարվան վերաբերող տոմարական հաշվումներն անհրաժեշտ չէին համարի սկսելը զարնանից։

Կամ Նովհաննես Իմաստասերի Շնորհին (Յոհաննու) յաղագս ամսոց հայոց եւ տաւնից եւ յաղագս ԴԺ աներորդաց զատկի» աշխատության մեջ կարգում ենք։

«Բայց արդ՝ հաստատպէս ոչ գիտելով զտցէ վրիպեալս ոչ միայն յայսմ ի միում Թուրք եկամտութեան յաղագս անոր առաջին ամսին հասարակատրութեան անցանելով ըստ յեղանակին դարնանու, այլ և յուրմակի, թէպէտ յանցելուն ոչ, վասն ոչ հնակարգութեան»¹⁰։

Մասնադարանի 6118 ձեռագրի (Տոնացույց) ՏՕա էջում մի հետաքրքիր բնկոր է պահպանվել։ Այստեղ ասվում է, թե ամեն տարի տոները կարգավորվում են մարտ ամսին։ Ինչպես երևում է, այդ սովորությունը դալիս էր դեռևս այն վաղնջական ժամանակներից, երբ նոր տարին զարնանամուտն էր համարվում և ամեն տարի, հայկական տոնացույցի առանձնահատկության համաձայն, անշարժ ամիսների մեջ շարժական տոներն անհրաժեշտ էր լինում կարգավորել։

Աներկբայորեն պարզ է դառնում, որ զարգացման վաղ փուլերում հայերը զարնանամուտը որպես տարեմուտ էին դիտում։

Բացի տոմարականից, կան նաև մատենագրական այլ տեղեկություններ, որոնք վկայում

են, թե զարնանամուտը շատ երկար ժամանակ հայերի մեջ ընկալվել է որպես նոր տարվա սկիզբ։

Չանդադանալով Ագաթանգեղոսի մոտ բաղաբական պատմության հետ կապված փաստերի ժամանակագրական արժանահավատության խնդրին, հիշենք նրա հաղորդած տեղեկությունները հայոց հոսրով թագավորի պարսից դեմ վարած պատերազմների մասին։ Հայոց հոսրով թագավորը, լուր առնելով, թե Պարսկաստանում Սասանյանները Պարթևներին զահնկեց են առնում, զորք է հավաքում և հարձակվում Պարսկաստանի վրա՝ Սասանյաններից վրեժխնդիր լինելու նպատակով։ «Այդ՝ ի միւս ևս ի գլուխ տարւոյն սկսանէր հոսրով թագաւորն Հայոց գոռոգ կազմել և զօր բովանդակել...»¹¹։ Այդ վրեժխնդրության պատերազմը շարունակվում է տասը տարի։ Բնագրից բխող եզրակացությունն այն է, որ այդ տարիների ընթացքում հայոց թագավորի արշավանքն սկսվում էր տարվա սկզբին՝ վարնանը։ Ըստ երևույթի, որպեսզի ժամանակ ունենա մինչև հայոց սաստկաշունչ ձմռան սկսվելը ռազմական հաջող գործողություններ ծավալել։ «Իսկ իբրև եկին հասին աւուրք ջերոտ հաւրաւահողմն գարուն դրանցն բանալով՝ համբարձաւ թագաւորն ի կողմանցն յանցանէ...»¹²։ Սակայն կարևորը մեզ համար այն է, որ հեղինակն այդ պատմությունն աննիս գաղտնի նույնացնում է տարվա սկզբի հետ։

Դարնան և նոր տարվա տոնի կապը պահպանված ենք գտնում նաև առավել ուշ շրջանի ժողովրդական հոգեբանության և կենցաղի մեջ։

XVII դ. բանաստեղծ Նաղաշ Հակոբն, օրինակ, իր մի տաղում զարնան հետ է կապում նոր տարվա տոնը։

«Այսօր գարուն է, նոր տարի

Քեզ գրել եմ հազար բարի,

Դու զարդարած ինձ մոտ արի։

է՛ր նաղ կանես, քեզ ինչ արի»¹³։

Այդ մտայնությունն աճփոփոխ հասնում է մինչև XIX դար, որի մասին պահպանվել են բազմաթիվ ազգագրական վկայություններ և որոնք կապվում են Բարեկենդան տոնի հետ։ Սակայն այդ հարցի քննարկումից առաջ շարունա-

⁹ Տոմարական հաշվումների հիման վրա Դյուլբերին մարտի 22—նախասարգի 1-ը՝ զարնանային օրահամարը, տարվա սկիզբ, Ամսնոր դարձնելը դնում է մ. թ. ա. 529—532 թթ. 4-ամյա շրջանի տարիներից մեկում։ E. Dulaurier, նշվ. աշխ., էջ 182։ Հնարավոր ենք համարում ենթադրել, որ Նախասարգի որոշակի ամսվա անուն դառնալը ևս կարելի է վերագրել այդ ժամանակին, կապված հայկական ամիսների շարքում նրա որոշակի, հաստատուն տեղ գրավելուն։

¹⁰ «Եւօհի. Իմաստասերի մատենագրությունը», աշխատասիրություն՝ Աշ. Արրահամյանի, էջ 281։

¹¹ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, Տփղիս, 1909, էջ 16։

¹² Նույն տեղում, էջ 21։

¹³ Նաղաշ Հովնաթան, Բանաստեղծություններ, Երևան, 1951, էջ 237։

կենք հետեւել Ամանորի հետ կատարված տոմարական փոփոխությունների ընթացքին:

Տեսանք, որ հայ տոմարական գրականության մեջ հռոմեական Մարտ և հայկական Նավասարդ ամիսները նույնացվել են:

Նավասարդ բառը, որ հնդեվրոպական ծագում ունի և մտել է հայերենի մեջ Նոր տարի, Տարեմուտ իմաստով, բարդ բառ է, բաղկացած նավա (նոր) և սարդ (տարի) արմատներից¹⁴: «Սարդ-ը» հայերենում մնացել է երիտասարդ, ավասարդ բառերի մեջ նույն իմաստով: Գ. Ա. Մելիքիշվիլին գրում է. »Sardi - ուրարտացիների աստվածուհիներից մեկը (տե՛ս 'Darubani): Ակըն-հայտ է, որ sarduri (տե՛ս 'արքայական անունը կազմված է այդ աստծո անունից և քանի որ այն գրվում է Իշտար աստվածուհու աստրական գաղափարագրով, ապա ուրարտացիների sardi-ն, հավանորեն, ասորեստանցիների Իշտար աստվածուհուն համանման աստվածուհի է եղել»¹⁵:

Ուշագրություն է արժանի նաև, որ ուրարտերեն կաšelardi բառը, որ լուսնի աստծո անունն էր «...SIN Շելարդի աստվածը (լուսնի աստվածը): Այդ գաղափարագրի համար šelardi ընթերցումը ստացվում է № 27 արձանագրության 41-րդ տողից (այդ տողի Dsl — e — la — ar — di համապատասխանում է նույն արձանագրության 7-րդ տողի Dsln)¹⁶:

Նավա կամ նավ բառը, որ նշանակում է նոր և նավասարդ բառաբարդությամբ պարսկերենից է փոխանցվել հայերենին, միջին պարսկերենի բարբառներում նշանակել է նաև լուսին¹⁷:

¹⁴ Ը. Պողոսյանը իր «Նոր տարույ տոնը հին և նոր հայոց քով» (Վիեննա, 1952) աշխատության մեջ նաև պատահաբար բառի բացատրության համար այս ծանոթագրությունն է տալիս (էջ 11, մեթ. 25): «Նավասարդ պարսկերենի փոխ անված բառ մըն է և կը նշանակէ ընոր տարի» (2. Հյուսիս, 2-րդ թեր., էջ 202): Նավասարդ սանսկրիտ նավասարատա (նոր տարի, ամառ) բառին հայացած ձևն է: Նավա արիական ժողովուրդներու հասարակաց բառ մըն է: հայերեն՝ նոր, հին պարսկերեն՝ նեվի, նոր պարսկերեն՝ նեվ, հունարեն՝ նեոս բնի է: Իսկ սարդ-ը (տարի), որուն նոր պարսկերեն ձևն սալ, մեր լեզվի էրիտասարդ բառին մեջ անեղծ մնացել է (Դ. Խաչկոնց, Բյուշակե, Կ. Պոլիս, 1938, էջ 53: Հմմտ. Հնգ. նախալեզու, էջ 70): Հակոբոս Տաշյան, Ուտումն դասական հայերեն լեզվի (Վիեննա, 1920, էջ 511): Սեյդ գտնում է, որ սարդը պահելով իր նշանակությունը, խաղաղան «տարի» բառից է փոխանված (տե՛ս Զ. Անտյան, Հայերեն արձագանքային բառարան, հ. 5, էջ 69):

¹⁵ Գ. Ա. Меликшвили, Урагские клинообразные надписи, М., 1960, стр. 440.

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 382.

¹⁷ P. Horn, Sammling Indogermanischer Wörterbuch, IV, Grundriss der V neuerepersischen Etymologie, 233, 1045.

Իրանական հիշյալ նավա-ն ծագում է հնդեվրոպական *neuo* հիմքից: Հնդեվրոպական նույն արմատից է ծագում և նոր բառը, որը կազմված է հիշյալ *neuo* հիմքից և *ro* մասնակից, որ ինչպես պարսկերեն, այնպես էլ հայերեն բարբառներում նշանակում է նորոգված լուսին¹⁸:

Այդ ընկալումը իր արտահայտությունն է գտել նաև ազգագրական սովորություններում: Վասպուրականում, օրինակ, ընդունված էր, որ մեծ մայրը նորածին երեխային դուրս էր բերում նորած լուսնի դեմ և ասում՝ «Նոր, նոր, թագաթագավոր»¹⁹: Այլ նույն սովորությունը կար նաև Հայաստանի մյուս շրջաններում²⁰: Մարդիկ հավատում էին, թե նորարարները կարող է բախտավորություն տալ նորածին երեխային: Նույն հավատալիքի դուզահեռ մի արտահայտություն է եղունգի վրա դուրս եկած և որոշ բարբառներում «նոր» կոչվող բծերը նոր հագուստ ունենալու նախանշան համարելը: Ժողովրդի մեջ նոր նշանակում է նաև ավագ ուրբաթ (Հուլայի՝ ուրբաթ) օրը դարբինների կողմից չար աչքի դեմ պատրաստվող մետաղյա նշանը, որ անպայմանորեն լուսնի ձևն էր ունենում²¹: Ինչպես տեսնում ենք, նշված բոլոր դեպքերում նոր բառը կապվում է լուսնի հետ: Կարծում ենք, որ նավասարդ բառի մեջ նավա բաղադրիչը երբեք ունեցած պետք է լինի նաև լուսին իմաստը: Այդ բանը հաստատող մատենագրական վկայություններ ևս կան. «...զգարնանամուտն տարեմուտ առնէին ամենայն ազգը, և ամսոց անուանաբ ոչ գոյր, բայց միայն զառաջին լուսինն, զարնան լուսին, անուանէին առաջին և զինի երկրորդ լուսին, և երրորդ և չորրորդ մինչև ցերեկոտասներորդն»²²:

Եթե սրա հետ նկատի ունենանք նավասարդի մեջ նավա բառի կապը լուսնի, նորի հետ, դուրս է գալիս, որ նավասարդ թերևս նշանակել է լուսնի տարի, որ միաժամանակ նշանակել է նոր տարի, տարեմուտ, ամառնոր:

¹⁸ Զ. Անտյան, Գավառական բառարան, Թիֆլիս, 1913, էջ 815: Ս. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 505.

¹⁹ Գ. Մովսեսյան, Մանանա, Կ. Պոլիս, 1876, էջ 105.

²⁰ «Ազգագրական հանգես», 1897, դիրք Բ, էջ 270: Օ. Նիզադյան Կարապետյան, Սասուն ազգագրական նյութեր, Երևան, 1962, էջ 96:

²¹ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1956 թ. Մարտունի գիտաբանական, ԱՐԱ, տ. № 5, էջ 64: Նաև՝ Կ. Մելիք-Փարաշյան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, 1963, էջ 70—71:

²² Մատենադարան, հետ. № 1999, էջ 75ա:

²³ Նոր բաղադրիչ Հայկական լեզվի, հ. 1, էջ 50: Զ. Անտյան, Հայերեն արձագանքային բառարան, հ. 1,

Նավասարդի լուսնի տարի իմաստը ամենից շատ կա ամանոր բառի մեջ (որ նավասարդ բառի հայերենն է)։ Այստեղ նոր բառը (շմռանանք, որ այն բարբառներում նշանակում է լուսին) ամ տարի բառի հետ արտահայտում է նույն տարեմուտ կամ նոր (նորի, լուսնի) տարի իմաստը։

Եթե դարձյալ հիշենք, որ № 1999 ձեռագրի վերջ հիշված հատվածում «նոր լուսին», «առաջին լուսին» համարվում է զարնանային լուսինը, որ է զարնանային օրահավասարի լուսինը, ապա հասկանալի կդառնա, թե ինչու մեր մատենագրության մեջ նույնություն են տեսնում զարնանային օրահավասարը կրող մարտ ամսի և նավասարդի՝ տարեմուտի ամսվա միջև։ Այն ժամանակից, երբ մենք գրավոր կամ բանավոր տեղեկություններ ունենք նավասարդի մասին, այն ընկալվում էր իբրև նոր տարվա սկիզբ, տարեմուտ, Ամանոր, Հատկանշական է, որ հենց այս, ամենանախնական իմաստով, բառը պատմական Հայաստանի որոշ շրջաններում պահպանվել է մինչև մեր օրերը²⁴։

Հայտնի է, որ հայկական ամիսների ցուցակում նավասարդ կոչվում է առաջին ամիսը։ Սակայն հարցն այն է, որ նավասարդ միշտ որոշակի ամսվա անուն չի եղել։

Ազգային արեգակնային տոմարի առանձնահատկության համաձայն, Ամանորը թափառիկ էր։ Նավասարդ (Ամանոր) անունը կրում էր այն ամիսը, որի հետ համընկնում էր նոր տարին։ Ազգային լուսնային, ապա լուսնարեգակնային տոմարի համաձայն Մարտ-Նավասարդ ամիսն իր զարնանային օրահավասարով Ամանորի կրողըն էր և որովհետև նավասարդ սկզբում նշանակել է միայն նոր տարի, նոր տարվա սկիզբ, կամ, որ միևնույն է՝ առաջին լուսին, այդ պատճառով այն ամիսը, որի ընթացքում տեղի էր ունենում զարնանային օրահավասարը, համարվում էր նավասարդ, մասնավորապես որ զարգացման այդ փուլում ամիսներն անուններ չունեին։ Հետագայում միայն, երբ կանոնավորվում և հաստատուն են դառնում տոմարական հաշվումները, նավասարդ է անվանվում տարվա առաջին ամիսը։ Տարվա ամիսների հերթական շարքում նավասարդը առաջինը դարձնելով, տոմարագետները այլ, տոմարական կարգի նկատառումներից բացի, ամենայն հավանականությամբ, նկատի են ու-

նեցել այդ անվան նաև տարեմուտ՝ Ամանոր իմաստը։

Հովհան Մամիկոնյանը Նավասարդը հիշատակում է որպես ամսանուն։ «Եւ սաւն արբոյ կարապետին տայր կատարել, որ աւր մի էր նաւաւարդի»,—կարդում ենք Նրա «Պատմութիւն» մեջ²⁵։ Փալստոս Բուզանդը, Արշակի յորդից Գնելի շաւանէնդ սպանութիւնն պատմութիւնն անելիս, նույն հատվածում Նավասարդն առաջին անգամ օգտագործում է որպես ամսանուն, երկրորդ անգամ՝ իբրև տոնի անուն²⁶։ «...Ապա զնաւասարդաց ժամանակօքն առնէր խորհուրդ թագաւորն Արշակ, կոչել առ ինքն...» և ապա «...Եթէ թագաւորն Արշակ ոչ կամեցեալ զտօնս նաւասարդաց առանց քո անցուցանելու։ Ինչպես ցուց են տալիս բերված վկայութիւնները, հայոց հնագույն մատենագիրներին նավասարդն արդեն հայտնի էր և օգտագործվում էր իբրև ամսանուն։ Իսկ երբ ցանկանում էին օգտագործել այն իբրև տոնի անուն, անպայման այդ նշում էին։ Ավելին, Ազաթանգեղոսը ուղղակի ասում է, որ նավասարդը հենքը ըմբռնում էին իբրև ամսանուն, իսկ նոր տարվա տոնը անվանում է «Ամանորոյ ամենաբերն նոր պտուղ տոն», նվիրված «Հիւրերնկալ դիցն Վանատրի» և նշում է, որ այդ տոնը կատարվում էր նավասարդի օրվան (տարվա առաջին օրը) նվիրված ուրախության առթիվ։ «Եւ զհիշատակս վկայիցն բերելոց ի տօն մեծ հուշակել, սնոտեացն պաշտօնս ի ժամանակի՝ դիցն Ամանորոյ ամենաբերն նոր պտուղ տօնին, հիւրերնկալ դիցն Վանատրի, զոր յառաջագոյն իսկ ի նմին տեղոջ պաշտէին յուրախութեան նաւասարդ աւուր։ Զի ժողովել ի յիշատակ մեծի երանելոյն Յովհաննու և արքայ վկային Աստուծոյ Աթանահինէի՝ յայնմ աւուր խմբեալ ի նմին յաւանին տօնեսցին»²⁷։

Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ նավասարդի որոշակի ամսանուն դառնալը տեղի է ունեցել ավելի ուշ, քան երբ այն Ամանոր նշանակությամբ մտել է հայոց լեզվի մեջ, այսինքն՝ երբ հայերն ընդունելով լուսնա-արեգակնային տոմարը, պետք է որոշակիորեն սահմանազծեին տարվա մեջ մտնող ամիսները և նրանց տարին առանձին անուններ, Դրա արձագանքն ենք գտնում Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութիւն» մեջ, ուր

էջ 179։ Ստ. Մալխասյան, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1, էջ 55, 179։

²⁴ Տե՛ս ԱՌԱ, 1956—1972 թթ. գիտարշավների ժամանակ մեր գրի առած նյութերը։

²⁵ Հովհան Մամիկոնյան, Պատմութիւն Տարեմուտ, Երևան, 1941, էջ 106։

²⁶ Փալստոս Բուզանդ, Պատմութիւն հայոց, Քիֆիս, 1912, էջ 181—182։

²⁷ Ազաթանգեղոս, նշվ. աշխ., էջ 435, 836։

պատմվում է, որ երբ Արտաշես թագավորի օրոք ստեղծվում է հայկական տոմարը, Արտաշեսը առանձնակի ուշադրություն է դարձնում շաբաթ-ներին, ամիսների հերթականության և տոմարական տարվա հաստատման վրա:

«Զի թեպետ և այլն ամենայն, զի յիշատակեցաք յառաջագոյն ճառիցն կարգք և սովորութիւնք զգեղեցիկք հաստատեացն ի Վաղարշակայ և յայլոց առաջնոց թագաւորացն՝ այլ ի մեծամեծ արուեստից և ի գիտութեանց ունայնացեալք էին, որպէս հէնից և ասպատակաց պարապեալք, և այսպիսի գիտութեանց կամ անփութ արարեալք և կամ ոչ հասեալք. զշաբաթուց ասեմ և զամսոց և զտարեաց բոլորմանցն»²⁸:

Մովսես Խորենացու հայտնի հատվածում, ուր նա պատմում է հայոց Տիգրան թագավորի կողմից իր եղբայր Մաթանի գերեզմանի վրա բազին կառուցելու մասին, նավասարդն արդեն օգտագործվում է իբրև ամսանուն:

«Յորում պատմէ մեհենիցն պաշտամանց՝ վերջին Տիգրանայ աբայի հայոց պատուեալ զգերեզման եղբորն իւրոյ Մաթանայ բրմապետի ի Բագնանց աւանի, որ ի Մագրեանդ գաւառի, Բագին ի վերայ գերեզմանին շինեալ զի ի զոհիցն ամենայն անցաւորք վայելեցցեն, և ընդունեցին հօրք երկնիթիւք: Յորում և զկնի Վաղարշ տօն աշխարհախումբ կարգեաց ի սկզբան ամին նորայ, ի մուտն նաւասարդի»²⁹:

Ակնեբեր է, որ Մովսես Խորենացու մոտ պահպանված են այն ժամանակների արձագանքները, երբ նոր էր ձևավորվում հայկական տոմարը, երբ աստղագիտական, տիեզերագիտական նախնական գիտելիքները տոմարի ու տոմարագիտության տեսք էին ընդունում:

Նավասարդի և ամսանուն, և տարեմուտ իմաստով օգտագործման օրինակի հանդիպում

²⁸ Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1913, զիբր 2, զվ. ԾԹ, էջ 186:

²⁹ Նույն տեղում, զիբր 2, զվ. ԿԶ, էջ 200: Մեհենական գրականությունից Պատմահորը ժառանգված այս տեղեկությունը անգնահատելի մի մասունք է հայոց նախաքրիստոնեական կենցաղի, ավանդությունների, մտածողության մասին: Ըստ այդ հաղորդման, հայոց Ամանորն իսկպկես աստաւութեան և զհորեբերական հմայութեամբ զայիք տարին ապահովելու շնչու ունի, մասնակից անելով դրան պատահական անցորդներին, մի սովորություն, որ մնացել էր հայոց կենցաղում որպէս Ամանորի տոնական ցիկլի հատկանիշ՝ մինչև մեր օրերը:

Խորենացու պատմության այս հատվածը բազմիցս եղել է ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնում և կարելի է կարծել, թե այն սպառված է: Սակայն հեթանոս Հայաստանի զիջարանի ուսումնասիրությունը մեզ դարձյալ վերադարձնում է Պատմահորը:

ենք նաև ավելի ուշ՝ XVI դարում, Առաքել Դավրիժեցու մոտ: «Այդ՝ զայն Զաւաթողի Սարգարին երկու անգամ եղև. առաջին զայն ի սկզբան ՌԾԴ (1605) թուին, յորում նոր էր մուտ նաւասարդի ամսոյն... Եւ երկրորդ զայն այս է՝ որ եկն... եւ դարձաւ, ՌԾԵ (1606) թուին, ի սկիզբն տարեմուտին ի ժամանակս առաջնոյ աշնան», — հաղորդում է նա³⁰:

Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերում» պահպանված Արտաշես Ա թագավորին վերագրվող երգը շատ է հիշատակվել հայագիտության մեջ³¹: Հատկանշական է, որ նավասարդյան այդ երգը դարձյալ կրում է ուրախ, առատ, շնն ու հարուստ օջախի, որսորդության, խնջույքի, երգի և երաժշտությունից նույն պատկերը, ինչը այնքան բնորոշ է առհասարակ ամսանորայ հմայական երգերին:

Մ տայր ինձ զծովս ծխանի

Եվ զառուստն նաւասարդի

Զվազեցն եղանց

Եվ զվարգեցն եղջերուաց.

Մեք փող հարուստք

Եվ թմբկի հարկանէաք,

Որպես օրէն է թագաւորաց³²:

Ակնեբեր է, որ դարերի ավերածությունից փրկված նավասարդյան տոնակատարության փրշուրները, որ մեզ են հասել այս երգի մեջ, դարձյալ տալիս են Ամանորի նույն պատկերը, ինչ ունենք այլ աղբյուրներից:

Անհրաժեշտ է ավելացնել միայն, որ պատահական շայտք է համարել, որ Մովսես Խորենացու մոտ հայոց տոմարը հաստատելը այդ նույն թագավորին է վերագրվում: Հնարավոր է, որ հայ պատմագրությունը այդքան կարևոր դիր կատարած մի խոշոր իրադարձություն կապեր լեզենդար թագավորի անվան հետ, անուշ, որի շուրջ այնքան սիրով և երախտագիտությամբ հյուսվել էին հերոսական և ողբերգական վիպապատկերներ և որոնք դարձրան պատմվում էին, հարստացվում, զեղեցկացվում:

Հայոց աղգային տոմարի ձևավորման այդ վաղնջական ժամանակների արձագանքը մեր մատենագրության մեջ պահպանվել է նաև մի այլ ավանդության ձևով, որ հաղորդում է Անանիա Շիրակացին:

«...Զի Հայկ ոմն անուն աղեղնաւոր հսկայ՝

³⁰ «Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դարիժեցւոյ, Վաղարշապատ, 1896, էջ 78:

³¹ Մ. Արեղյան, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 121—122: Աբաղի ալն վերագրվում է Արտաշես II-ին:

³² Կ. Կոստանեանց, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 87:

յազգէ Զարեթի որդւոյ, Նոյի, եկեալ ի բաբելոնէ՝ տիրեաց հայոց: Եւ բնակեալ ի Հայս. և յանուն նորա կոչեացն հայք. նոյնպէս որդւոց և դստերաց նորա եղբի ի վերայ ամսոյդ՝ վասն մեծարանաց Կօրն և դասականն. և են յսորբիկ. Նաասաորդի, Հոռի, Սահմի և Մահակի, Արիգ և Մարերի, զըստերք էին Հայկին, Տրէ, Քաղոց, Արաց և Հրոտից, որդիք էին Հայկին: Իսկ մարգաց և Հարավանց, զոր ասլծմ Ահնկի կոչին, այս ի գործոց անունանցան, զի ընդ այն ժամանակս ամառնայինք էին սորբա³³:

Ավանդութիւնը հարեանցիորեն հիշատակում է նաև Հովհ. Իմաստասերը. «...Հայկին,—ասում է նա,—առաջին նահապետն հայոց, զամիսբոգ կարգեաց և զանունս ուստերաց և դստերաց իւրոց ամսոյդ կոչեաց»³⁴:

Ավանդութիւնը տվյալ դեպքում հետաքրքիր է նրանով, որ հնարավորութիւն է տալիս ենթադրելու, որ իսկական նավասարդ անունը (Ամասնորի նշանակութիւնը) մեր լեզվում ինչ-որ որոշակի ժամանակ է դարձել որոշակի ամսվա անուն, և ոչ թե ի սկզբանե ունեցել է այդ իմաստը: Իսկ մեղ հասած ավանդութիւնները պետք է համարել այն ժամանակների արձագանքներ, երբ նավասարդը հայկական ազգային տոմարում գրավում էր իր հաստատուն տեղը, դառնում էր տարվա առաջին ամիսը:

Տոմարական կարգի մեջ կատարված փոփոխութիւնների հետևանքով նավասարդը որոշակի ամսվա անուն դառնալով (Ամանոր, Տարեմուտ իմաստով), ամիսների հիթթական շարքում համարվեց առաջինը և զուգակշիռ զարնանային օրահավասարին՝ հոռնական մարտ ամսին:

Հայոց տոմարի պատմութիւն, ինչպես նաև տոմարական ու տոմարագիտական այդ բարդ խնդիրների մասին հայագիտութիւն մեջ արտահայտվել են առ ասոր իրենց գիտական արժեքը պահպանած տեսակետներ: Դեռևս Ղևոնդ Ալիշանը կարծիք է հայտնել, որ հայերը հնում Ամանորը տոնել են զարնանային օրահավասարին³⁵, Նույն խնդրին անդրադարձել են Լ. Սեմյոնովը³⁶ և Աշ. Աբրահամյանը³⁷:

Սակայն զարնանային օրահավասարով սկզբնոր տոմարական այդ կարգը հետագայում, Հայաստանի պետական-քաղաքական կյանքի զարգացման հետևանքով դարձեց գոհացուցիչ լինելուց, և տոմարագետների առաջ նոր խնդիր ծագեցավ՝ գտնել կյանքի նոր փուլին համապատասխանող տոմար:

Այդ նոր տոմարը տարեկիզբը զարնանային օրահավասարից տեղափոխեց շշնանային օրահավասար:

Միջնադարյան հայկական տոմարի մեջ արտահայտութիւն է գտել տոմարի զարգացման ինչպես առաջին, այնպես էլ հաջորդ փուլը: Մաղաքիա Օրմանյանն, օրինակ, գտնում է, որ հայկական տոմարի մեջ խառն օգտագործվում են տոմարական երկու կարգն էլ՝ արեգակնայինը, որով հաստատվում էին Աստվածահայտնութիւն բոլոր տոնները (հունվարի 13—15-ը) և լուսնայինը՝ որով որոշվում էին մնացած տոնական օրերը³⁸:

Տոմարական հաշվումների հիման վրա Լ. Սեմյոնովը գտնում է, որ լուսնա-արեգակնային տոմարը, որի նոր տարվա տոնը նավասարդի 1-ն է (օգոստոսի 11-ը), հայերը ընդունել են մ. թ. ա. 406 թ.³⁹, Հետևաբար, նավասարդը տարվա ամիսների շարքում հաստատուն տեղ ունեցող ամիս դառնալուց առաջ, արդեն ունենալով միայն Տարեմուտ-Ամանորի նշանակութիւնը, տեղաշարժվում էր լուսնա-արեգակնային տոմարի առանձնահատկութիւն հետևանքով:

Ըստ տոմարական հաշվումների Դյուլյորեն մարտի 22—նավասարդի 1-ը՝ զարնանային օրահավասարը, տարվա սկիզբ, Ամանոր դարձնելը դնում է մ. թ. ա. 529—532 թթ. 4-ամյա շրջանի տարիներից մեկում⁴⁰: Հնարավոր է ենթադրել, որ նավասարդի որոշակի ամսվա անուն դառնալը կարելի է վերագրել այդ ժամանակին, կապված նրա հայկական ամիսների շարքում որոշակի, հաստատուն տեղ գրավելուն:

Նավասարդ բառից բացի, հայերը Նոր տարվա տոնի համար ունենին նաև Ամանոր բառը⁴¹, Նրբ նրանք ընդունեցին ավելի կատարյալ տոմար, նավասարդը դարձավ տարվա առաջին ամսվա

³³ Անեհա Երեմիայի, Տիեզերագիտություն և տոմար, էջ 76—77:

³⁴ Հովհ. Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 224:

³⁵ Ղ. Ալիշան, Յուլիոս հայրենեաց հայոց, հ. 1, Վենետիկ, 1869, էջ 88: Նույնի՝ «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց», Վենետիկ, 1895, էջ 139:

³⁶ Լ. Սեմյոնով, Հայկական տոմարի մի քանի հարցերի մասին, Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, Երևան, 1941, № 1, էջ 24:

³⁷ Աշ. Աբրահամյան, Տարեմիսների և ամսամիսների գոր-

ծածութիւնը հայ մատենագրութիւն մեջ, «Էջմիածին», 1956, № 1—3, էջ 55:

³⁸ Մաղաքիա Օրմանյան, Միսական բառարան, Անթիլիաս, 1957, էջ 11—12:

³⁹ Լ. Սեմյոնով, Նշվ. աշխ., էջ 24:

⁴⁰ Dulaurier, Նշվ. աշխ., էջ 189:

⁴¹ Հիշատակված անուններից բացի, Նոր տարվա տոնը հայտնի է եղել նաև այլ՝ Տարեգութ, Տարեմուտ, Տարեհալս, Նորաբեր, Ամանորաբեր անուններով:

անոնց: Սակայն Ամանորը շարունակում է «թափառել» նաև այս տոմարում: Այդ պատճառով, ինչպես մեր քննարկած մատենագրական տոմարական նյութերը ցույց են տալիս, նավասարդը օգտագործվում էր և որպես տարվա առաջին ամսի, և որպես Տարեմուտի, Ամանոր տոնի անվանում: Նավասարդը, որ կապված էր տարվա առաջին ամսի հետ և ավելի հասկանալի էր իր Տարեմուտ, Ամանորի իմաստով, աստիճանաբար դուրս է մղում Ամանոր բառը և բռնում նրա տեղը:

Հայկական տոմարի առանձնահատկության համաձայն, Ամանորը շարժական էր: Սակայն հեթանոս Հայաստանում տոմարական հաշվումները ճիշտ կատարելու համար պայմանականորեն Ամանորը համարում էին օգոստոսի 11-ը, Հայկական շրջանի ապոկաստաղի օրը⁴²: Վերջինս նավասարդի մեկին համընկնում էր մ. թ. ա. 428 թ.: Այս թիվն էլ հեթանոսական Հայաստանում

պայմանականորեն հիմք էր ընդունված տոմարական հաշվումների համար: Պաշտոնական տոնացույցներում այդ օրը շարժական էր: Սակայն նույն տոնացույցի առանձնահատկության համաձայն, ամիսներն արդեն իրենց հերթական տեղն ունեին, և նավասարդը հայկական անշարժ ամացուցակում առաջին ամիսն էր, նոր տարվա տոնի կրողը:

Ամանորի այս պայմանական սկիզբն էլ մտնում է տոմարագիտության մեջ և անցնում գրավոր աղբյուրներին:

Պաշտոնական տոմարի մեջ կատարվող փոփոխությունները, բնականաբար, աստիճանաբար մտնում էին նաև ժողովրդի կենցաղի մեջ և ամրանում այնտեղ: Մանավանդ այդպես էր այն տոնների հետ, որոնք պաշտոնական տոմարից անկախ պոլյություն ունեին ժողովրդի կենցաղում, ինչպիսին էր նավասարդը:

ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆ ՏՈՆԱԽՄԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐԸ XIX—XX ԴԴ.

XX դ. սկզբին Հայաստանի մի քանի ազգագրական շրջաններում նավասարդը դեռ հիշվում և տոնվում էր որպես նոր տարվա տոն: Միայն վերջին 50 տարվա ընթացքում է այն դուրս մղվել ասպարեզից և իսպառ մոռացվել նույնիսկ այն շրջաններում, ուր մինչև այդ տոնվել էր որպես նոր տարի: Այսպես, Եր. Լալայանի հաղորդման համաձայն, Սիսիանում և Զանգեզուրում նավասարդի մեկը տարեմուտ է համարվել¹: Սակայն 1959 թ. այդ շրջաններում կատարած մեր շրջագայությունների ժամանակ նման ոչ մի բանի չհանդիպեցինք: Ըստ որում, հատկապես եղանք այն գյուղերում, որոնք մատնանշում է Եր. Լալայանը: Գորիսի շրջանի գյուղերում (Քարահունջ, Շինուհայր, Խանածախ) մի քանի ծերունիներ

հիշում էին, որ մինչև 1920-ական թվականները նավասարդը համարվել է նոր տարի: Դրանից հետո նավասարդի տոնը, որպես նոր տարվա տոն, մոռացել են: Բայց նրա հետ կապված ծիսական որոշ սովորույթներ հիշվում են տակավին²: Դրանցից են հատկապես տների երդիկներից շարոց կախելը, նվերներով իրար այցելելը և մանավանդ այդ օրը անպայման հարսիս Երեկու սովորությունը:

Նույն երևույթը տեղի է ունեցել նաև Հին Նախիջևանի հայերի կենցաղում: Եթե Ս. Զեյնսկու հաղորդած տվյալներով դեռևս անցյալ դարի վերջերին նավասարդի տարեմուտ լինելու վերաբերյալ հավատարմիքները այդ շրջանի բնակչության կենցաղում որոշակի տեղ էին գրավում, ապա այժմ, մեզ հայտնի հինգ ընտանիքներից ոչ մեկում, որոնք բոլորն էլ XX դ. 20-ական թվականներին վերաբնակվել են Երևանում, նույնիսկ 60—70 տարեկան ծերունիները չեն հիշում, որ իրենց երիտասարդության ժամանակ նավասարդը տոնված լինի որպես նոր տարի:

Այն քիչ ազգագրական շրջաններում էլ, որտեղ նավասարդը տակավին հիշվում է որպես նոր տարվա տոն, մոռացված են այդ տոնի հետ

⁴² Ապոկաստաղ-Տարին 365 և $\frac{1}{4}$ օր ընդունելով, արեգակային տոմարում 4 տարին մեկ անգամ Ամանորը 1 օրով առաջ էր բերվում (այստեղից, այդ տոմարի մեջ տոնների շարժական լինելը), և հաջորդաբար համընկնելով տարվա բոլոր օրերին, որոշ ժամանակից հետո վերադառնում էր իր նախկին տեղը: Այդ կետն էլ ապոկաստաղն է: Իսկ այդ ամբողջ ժամանակամիջոցը, որի մեջ թափառում էր Ամանորը, հայերն անվանում էին «շալկյան շրջան», որ տևում էր 1468 տարի: Ապոկաստաղի տարին հայերն անվանում էին «նահանջներու նահանջ» տարի (տե՛ս Մ. Օրմանյանի և Լ. Սեմյոնովի նշված աշխատությունները):

¹ «Ազգագրական հանդես», 1938, հ. 9, գ. 1, էջ 249, դ. 2, էջ 106:

² Ա. Ա. Օզաբաշյան, 1959 թ. գիտաբանական, ԱՊԱ, տ. Պ 4, էջ 32:

կապված ծխական սովորութիւնները, որոնք առանձին բովանդակութիւն ու երանգ պետք է տալին տոնին: Տեղի է ունեցել նաև հակառակը. պահպանվել են տոնի հետ կապված որոշ սովորութիւններ, իսկ տոնն ինքը մոռացվել է: Սակայն անկախ այն բանից, նավասարդը դեռ հիշվում էր որպես նոր տարվա տոն, թե ոչ, նրա ծխակարգի մեջ մտնող որոշ սովորութիւններ համընդհանուր էին պատմական Հայաստանի բոլոր արգարական շրջանների համար: Օրինակ, այդ օրն ամենուրեք կորկոտ (հարստ) էին եփում, որպես նոր սկսվող տարվա դաշտավարական տնտեսութեան առատութիւնն ապահովող խորհրդանշան: Այդ օրվա համար համընդհանուր սովորութիւն էր նոր խնամիների երգիկից շարաց կախելը: Այլ տեղերում ընդունված էր շոր մրգեղենի կապոցներ կախել ծանոթ-ազգականների, մանավանդ քաղորանց և խնամոնց երգիկներից և աննկատելիորեն հեռանալ: Ըստ երևութիւն, այդ սովորութիւնը մնացել էր այն ժամանակներից, երբ այդ օրը նոր տարվա առթիւ նմանօրինակ նվերներով շնորհավորում էին միմյանց³, Նույնքան համընդհանուր սովորութիւն էր նշանված աղջիկներին այդ օրը սկեսերանց տանից նվերներ (շոր մրգեղենի հետ գլխաշոր, գուլպաներ և այլն) ուղարկելը: Ուրիշ շրջաններում նավասարդի օրը այդպիսի նվերներ հարսնացուի տնից էին ուղարկում փեսացուի տուն: Այլ դեպքերում կանաչ սրբազան համարվող ծառերի վրա կարմիր կտորներ էին ձգում և կարմիր թելեր կապում ի նշան ուրախութեան և այն բանի, որպեսզի գալիք տարին առատ, ուրախ լինի և կարմիր (ուրախ) օրեր շատ լինեն⁴:

Ձանգեզուրում, օրինակ, այդ օրվա գիշերը

³ Վարդան, Հայոց սովորութիւններից (հիշողութիւններ), «Նոր-Դար», 1886, № 211, Տե՛ս նաև՝ ԱՐԱ (Ա. Օղարաշյանի հավաքած նյութեր):

⁴ «Ազգագրական հանդես», 1900, հ. 2, էջ 249, 1898, հ. 7, գ. 2, էջ 71:

⁵ Հիշենք նաև նոր տարվա երգերի մեջ՝
Լիքը հորեր շատ ունենաք,
Կարմիր օրեր շատ ունենաք,
Կարմիր օրով, կարմիր շորով,
Ուրախ կենաք միշտ կուշտ փորով:

Հմայական քնապաշտական մտայնութիւնը, սրբազան ծառերին հագուստներից պոկված գունավոր, մասնավորապես կարմիր կտորներ կապելով կարծում էին, թե կարելի է անհաղադելիութիւն, հիվանդութիւնից ազատվել: Այսպիսի սրբազան ծառեր պատմական Հայաստանում շատ են եղել և հիմա էլ որոշ տեղերում դեռ կան: Տե՛ս ԱՐԱ, Ա. Օղարաշյանի դաշտային նյութեր:

Կոմերը մաքրում էին, անասունների տակ զարի ցանում, իսկ եղջուրներին կարմիր թել էին կապում, որպեսզի տարին առատ լինի և «կարմիր օրերով» անցնի⁵:

Պատմական Սյունիք նահանգում, որտեղ մեծաքանակ տներն իրենց գոլութիւնը պահպանեցին շատ երկար, սովորութիւն կար, որ նավասարդի օրը գլուղի յուրաքանչյուր օջախից ամենատարեքովորը և պատկառելին վերցնում էր մի շիշ օղի կամ գինի, մի խնձոր՝ վրան 15—30 կոպեկ և գնում Մելիքի նոր տարին շնորհավորելու: Սա էլ երախտահատույց լինելու համար մի երկու եղ էր մեծել տալիս և դաշտում բոլորին հյուրասիրում ճաշով: Մելիքական տները վերանալուց հետո նավասարդին նվերներով շնորհավորելու գնում էին տանտերերի տուն և նրա կողմից հյուրասիրվում: Վարանդայում ընդունված էր այդ ձևով շնորհավորելու գնալ քահանայի տուն, դարձյալ արծառնալով վերջինիս հյուրասիրութեանը⁶:

Ս. Զինիսկին հաղորդում է, որ Նախիջևանի շրջանում ապրող հայերը ունեն նավասարդի տոնակատարութեան հետ կապված ավանդութիւններ: Պատմել են, օրինակ, որ նավասարդը նոր տարվա սկիզբն է համարվում, որովհետև այդ օրը հայերը մեծ հաղթանակ են տարել: Այս ավանդութիւնն, ինչպես հայտնի է, առկա է Մովսես Խորենացու մոտ, ուր նկատի է առնված Բելի դեմ Հայկ Նահապետի տարած հաղթանակը: Ուշագրավ է հատկապես նավասարդի հետ առնչվող և ժողովրդի մեջ հարատևող նաև հետևյալ ավանդութիւնը, որ դարձյալ հիշատակում է Զինիսկին: Մի անգամ Գրիգոր Լուսավորչին հայտնում են, թե Տարոն գավառում մի խումբ հայեր դեռևս շարունակում են երկրպագել ընդարձակ տաճարում դրված երեք ոսկյա կոռքերին: Լուսավորչին իր հետ վերցնելով մի սրբի մասունքների, գալիս է Տարոն և հասնում տաճար նրա մեծ տոնակատարութեան օրը: Ուխտավորների բազմութեան առաջ նա հրամայում է ջարդել արձանները և նրանց տեղը կանգնեցնել խաչ, իր բերած մասունքների հետ: Սակայն որպեսզի ժողովրդին միանգամից չրարկացնի, թույլ է տա-

⁶ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 7, գ. 2, էջ 112:

⁷ Նույն տեղում, 1898, հ. 7, գ. 1, էջ 259:

⁸ Նույն տեղում, 1898, հ. 7, գ. 1, էջ 25 և «Ազգագրական հանդես», 1898, № 2, էջ 112, «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 7, գ. 1, էջ 257—258:

⁹ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 7, գ. 1, էջ 349:

լիս շարունակ այդ օրը նշել տոնակատարութիւնը, իսկ տոնը վերանվանվում է Սուրբ Խաչ¹⁰:

Հատկանշական է, որ մինչև այժմ էլ այդ օրը, մանավանդ այն շրջաններում, որտեղ մոռացվել է Նավասարդի նոր տարվա տոն լինելը, անպայման նշվում էր հատուկ արարողութիւններով: Ավանդութիւնը հատկապես վկայում է, որ Նավասարդը նախաքրիստոնեական Հայաստանի ամենատարածված և սիրված տոներից է եղել, որի հետ հաշվի են նստել նոր տարածվող քրիստոնեական վարդապետներն անգամ և նոր կրոնի անվան տակ այն պահպանել: Ճիշտ է, թեև դարերի ճանապարհին մոռացվել էր տոնի հետ կապված ծիսական սովորութիւնների հիմնական մասը, այնուամենայնիվ ժողովրդական կենցաղում և հավատալիքներում շարունակել են հարատեւել դրա հիթանոսական բնապաշտական վերապրոկները: Նավասարդյան տոնախմբութիւնների հիթանոսական ծիսակատարութիւնների միջոցով հին հայերը նպատակ էին հետապնդում երախտահատուց լինել բարեհաջող բերքահավաքի, վերահաս ձմռան տնտեսական ապահովածութիւն համար այն աստվածութեանը, որի հետ զարգացման տվյալ փուլում հայ ժողովուրդը կապում էր նոր տնտեսական տարվա ապահովութիւն ակնկալիքները: Մինչև մեր օրերը պահպանված ազգագրական սովորութիւնները վկայում են, որ Նավասարդի տոնը ժողովրդի կողմից իրոք դիտվել է որպէս բերքահավաքի տոն, գլուխը աշխատանքային տարվա փակում, որն սկզբնավորվում էր զարնանը և նշանավորվում տնտեսական տարվա սկիզբը հանդիսացող Բարեկենդանի տոնով:

Ս. Զելինսկու հաղորդման համաձայն, Նախիջևանի հայերի մեջ գոյութիւն է ունեցել մի այսպիսի սովորութիւն. Նավասարդի օրը 10—12 տարեկան տղա երեխաները շրջել են տնետուն և երգիկից գուլպան իջեցնելով, երգել:

Ակլը մարեմ, մարեմ.

Ձեր տղայի սուը կարեմ.

Չամիչ տվեք

Ատամներս շարեմ,

Ընկույզ տվեք

Ճակտիս դնեմ

Նուշ տվեք պորտս ուրեմ:

Իսկ տնեցիք ներքեկց մրգեղեն են լցրել

¹⁰ «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (այսուհետեւ՝ СМОМПК), вып. II, отд. II, էջ 20.

գուլպան, որը նրանք վերե են բարձրացրել և բուլբուլը միասին կերել¹¹:

Հիշյալ երգն ու սովորութիւնը որոշ ազգագրական շրջաններում նույնութիւնը կրկնվել են Բարեկենդանին, Նավասարդին և քրիստոնեական նոր տարվան և իրենց նմանողական-համայական բովանդակութիւնը առնչվել են վերահիշյալ տոների ժամանակ կատարվող նույնանման ծեսերին ուղեկցող երգերին և հավանաբար ժամանակին եղել են տնտեսական բարեկեցութիւնն ապահովող համայական ծեսերի պարտադիր ուղեկցներ: Այն ամենը, ինչ պահանջվում էր երգով, յուրաքանչյուր գլուխը տան մեջ կարող էր գտնվել միայն բերքահավաքից հետո, երբ ամբողջ տնտեսական տարվա արդունքն արդեն ամբարված էր շտեմարաններում: Երգն ստեղծողները հենց այդ էլ նկատի են ունեցել, իսկ այդ նույն օրը երեկոյան կորկոտ և շոր մրգեղեն ուտելու պարտադիր սովորութիւնն արդեն ակնհայտորեն խոսում է այն մասին, որ դրանք իսկապես եղել են բարեհաջող բերքահավաքից հետո բնութիւն ու ժերին նվիրված շնորհակալական-զոհաբերական նախկին ծեսերի արտահայտութիւններ:

Բարեկենդանին, Նավասարդին և քրիստոնեական Ամանորին ուղեկցող ծիսական երգերի բովանդակութիւնն նույնութիւնը և հաճախ էլ դրանց բնագրերի ուղղակի կրկնութիւնը կարելի է բացատրել նրանով, որ դրանք արտահայտել են նույն մտայնութիւնը և ժամանակին ուղեկցել են զարնանային նոր տարվա տոնակատարութեանը: Նոր տարին պաշտոնապես աշուն տեղափոխելուց հետո մինչև այդ նրան ուղեկցող ծիսական երգերը նույնպես տեղաշարժվեցին: Այդ միևնույն ձևով նրանք հետագայում միացան նաև քրիստոնեական Ամանորին՝ հունվարի 1-ին, իսկ ապա նաև Քրիստոսի ծննդյան տոնին:

¹¹ Նույն տեղում, նրդի տարբերակն ունենք նաև Սալմաստից, ուր իսկիկի տոնին (Նավասարդ) 8—12 տարեկան երեխաների խումբը տնետուն շրջելով, երգիկներից գուլպա էր կախում և երգում.

Ակլե մարեմ, մարեմ, մարեմ,

Ձեր տղայի սուը կարեմ.

Չամիչ տվեք առամներս շարեմ,

Ընկեղ տվեք՝ փորս լարեմ,

Շաքար տվեք՝ չայ խմեմ,

Պնդուկ տվեք՝ սիրտս ուղեկ,

Կարկուտ տվեք՝ փորս լցնեմ.

Քոխվաք տանտեր, մի խնայի

Աստված ձեր խարս ու փեսան պախի

Մ. Սալմաստցի, իսկիկ, «Արձագանք», 1893, № 1 (տե՛ս Վ. Բոգյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, Երևան, 1963, էջ 141):

Այս առիթով պետք է նշել, որ Ամանորի նախաբրիստոնական տոներից Բարեկենդանի հետ կապված ծիսական սովորություններն անհամեմատ ավելի լավ պահպանված վիճակում են մեզ հասել, քան Նավասարդինը՝ Նկատենք, որ Նավասարդի հետ աղերսվող սովորություններից մեզ հասել են այնպիսիք, որոնք իրենց ծագման պատճառներով և բովանդակությամբ նույնական են Բարեկենդանի ծիսական սովորություններին։ Բացի այդ, ինչպես արդեն հիշատակվել է, կան նաև այնպիսի սովորություններ, որոնք կրկնվում են և՛ Բարեկենդանի, և՛ Նավասարդի ծիսաշարքում։ Նման կրկնությունները բնապաշտական նույն կամ նման մտայնության արտահայտություններից բացի, նույնական լինելու համար ունեցել են նաև այլ հիմքեր։

Նավասարդ ամսին կատարվող տոներ մինչև արեգակնային տոմարով Նոր տարվա օր դառնալն արդեն գոյություն ունեւ որպես բերքահավաքի տոն։ Այդ են վկայում Նավասարդի հետ առնչվող ծիսական այն սովորությունները, որ հայ գյուղացին դարերի խորքից բերել, հացսերել է մինչև մեր օրերը։ Եվ պատահական չէ, որ Նավասարդը այդ ճանապարհին կորցնելով շատ հատկանիշներ, պահպանել է հենց այն ծիսական սովորությունները, որոնք ակնարկում են բերքահավաքի հետ ունեցած նրանց և տոնի բացահայտ առնչակցությունը։

Նավասարդյան բերքահավաքի ծիսական փնջի վերապրուկների մի մասը, միաձուլվելով Աստվածածնի տոնին, հասել է մինչև մեր օրերը։ XIX դ. Աստվածածնի տոնին կատարվում էր խաղողօրհնների ծեսը, որը հատկապես տնտեսական բրանդ էր ձեռք բերել Արարատյան դաշտում, ուր միայն այդ օրվանից սկսած էր թուլլատրվում վաճառել կամ օգտագործել արդեն հասունացած խաղողը։ Այժմյան Մարտունու շրջանում ապրող նախկին ալաշկերտցիների մեջ տարածված է եղել դրա հետ առնչվող մի սովորություն ևս։ Մինչև XX դարի 30-ական թվականներն էլ ընդունված էր համայնքից (Վերին Ղարախուղ) դրամ հավաքել և այդ նպատակով հատուկ ընտրած մարդկանց ուղարկել Արարատյան դաշտ՝ խաղող բերելու, որը ճանապարհին Սևանի վանքում օրհնել տալուց հետո բաժանվում էր գյուղի բնակիչներին։ Այնուհետև միայն կարելի էր գյուղ բերած խաղողը գնել և ուտել¹²։ Ալաշկերտցիները մինչև բարձրագույն և խստաշունչ Սևանի ավազան գաղթելը,

իրենց նախկին բնօրրանում, զբաղվել են խաղողագործությամբ և այդ պատճառով էլ պահպանել դրա հետ կապված ծիսական հուշը։

Ինչ վերաբերում է Նավասարդյան տոնախմբությունների և Մարիամ Աստվածածնի տոնի խաչավորման փաստին, ապա այն համընդհանուր էր ամբողջ Հայաստանի համար և կապվում էր քրիստոնեության մուտքի հետ։ Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, որ այնքան տարածված էր նախաքրիստոնեական Հայաստանում, նորամուտ քրիստոնեության համար ամենամեծ վտանգն էր։ Պետական կրոն դառնալու առաջին քայլերի հետ, քրիստոնեությունը ներառավ ժողովրդական զանգվածների մեջ առանձնահատուկ տեղ ունեցող Անահիտ դիցուհու տոնական ցիկլը և մոռացնել տալու նպատակով այն կապեց Մարիամ Աստվածածնի հետ¹³։

Նավասարդի տոնակատարության ստույգ ժամանակը նույնպես որոշ շրջաններում մոռացվել է, իսկ որոշ տեղերում՝ տեղաշարժվել։ Այսպես, Խնձորեսկ, Շինուհայր, Խանաժախ գյուղերում Նավասարդի տոնակատարությունը, որ իր ծիսական արարողություններով ժողովրդի մեջ պահպանվել էր մինչև XX դ. 20-ական թվականները, տեղաշարժվելով, վերջնականապես հաստատվել է նոյնմեբերի կեսերին, որոշ տեղերում այն տոնվում է օգոստոսի կեսերից մինչև դեկտեմբեր ընկած ժամանակամիջոցում։ Ներկայումս Մարտունու շրջանում ապրող պատմական Դարոյնք, Կոզովիտ և Բազրեանդ գավառներից գաղթված հայերի մեջ, թեպետ Նավասարդն իբրև Նոր տարվա տոն կենցաղից բոլորովին դուրս է եկել, սակայն ոմանք մինչև այժմ էլ հիշում են, որ այն հեռավոր անցյալում հայերի մեջ եղել է Նոր տարվա տոն։

Նավասարդը թե՛ ժամանակի, թե՛ բովանդակության տեսակետից եկել, մոտեցել է քրիստոնեական Նոր տարուն՝ հունվարի 1-ին և իր հատկանիշները հաղորդելով վերջինիս, ձուլվել է նրան։ Միայն թե հունվարի 1-ը քրիստոնեական այլ անունների կողքին (Նոր տարի, Կառնանդ) ունի նաև «Նավասարդ» անունը՝ «Նոր տարի» իմաստով։ Բացի այդ, Նավասարդ տոնի՝ որոշ ծիսական սովորություններ գրեթե նույնությամբ անցել են Նոր տարվա տոնին¹⁴։

¹³ Մ. Օրմանյան, Միսական բառարան, էջ 36, 4. Մեխի-Փաշայան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, էջ 138—156։

¹⁴ Տե՛ս Ա. Ա. Օղաբաշյան, Նոր տարվա տոնակատարության ժամանակի հարցի շուրջը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1963, № 2։ Նույնի՝ Քրիստոնեական ամսերի մի

¹² Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1959 թ. Մարտունու գիտաբանական հանձնարարություն, Երևան, 1963, № 3, էջ 18։

Որոշ շրջաններում էլ մոռացվել է նավասարդի տոն լինելը և այն հիշատակվում է որպես միայն տնտեսական պայմանագրությունների սահմանագիծ: Այդպես է, օրինակ, Իջևանի շրջանի Աշաղուր և Ուլունթալա (այժմ՝ Ագեհոժիտ) գյուղերում, ինչպես նաև Արարատյան դաշտում, այժմյան Հոկտեմբերյանի շրջանի Փշատավան և Զանֆիդա գյուղերում ապրող, Արևմտյան Հայաստանից գաղթած հայերի մեջ, Չնայած Գորիսի շրջանի մի շարք գյուղերում նավասարդը դեռ հիշվում է որպես տոն և նոր տարվա սկիզբ, սակայն հարևան Քարահունջ գյուղում մոռացվել է նրա տոն լինելու հանգամանքը. գիտեն միայն, որ դա մի օր է սեպտեմբերի սկզբից մինչև հոկտեմբերի ընկած ժամանակամիջոցում: Եվ գարնանը, երբ անասունները պահ տալիս պայման են դնում, պարտականությունների և իրավունքների սահմանագիծը համարում են մինչև նավասարդ:

Ազգագրական որոշ շրջաններում այս երեվոյթն սկսվել էր արդեն XIX դ. երկրորդ կեսերից: Այդ առթիվ հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում Ս. Քամալյանցը՝ Արցախի, Ուտիքի, Սյունիքի, Աղվանքի և Այրարատի վերաբերյալ: Պնդկով, որ վերը նշված շրջաններում ժողովուրդը նավասարդը որպես նոր տարի տոնում է խոր աշնանը, այգեկութից հետո, նա ավելացնում է, որ այդ նույն գավառներում նավասարդը համար-

վում է տնտեսական պայմանագրությունների սահմանագիծ¹⁵:

Այս սովորության մեջ ևս տեսնում ենք վերապրուկային արձագանքն այն ժամանակների, երբ բերքահավաքին նվիրված նավասարդ տոնը դիտվում էր որպես տնտեսական տարվա ավարտին նվիրված տոն: Ըստ որում այն վերաբերում էր ոչ միայն երկրագործական աշխատանքներին, այլ նաև անասնապահությանը:

Հայտնի է, որ անասնապահության ընդգավառում տնտեսական տարին սկսվում էր ավելի շուտ և վերջանում ավելի ուշ, քան երկրագործության: Թերևս այս է պատճառը, որ երկրագործության մեջ նավասարդը տնտեսական տարվա ավարտ ընկալելուց հետո, տեղական պայմանների համաձայն, հաճախ տեղաշարժերի էր ենթարկվում: Նավասարդի տնտեսական պայմանագրությունների ժամանակակիտ լինելը մեզ հայտնի է XIX դ. երկրորդ կեսերից սկսած, երբ ժողովուրդն արդեն մոռանում էր նավասարդի ամանորյա ծիսական սովորությունները, իսկ կենցաղում քրիստոնեության հաստատման հետևանքով մոռացվում էր նաև նավասարդի նոր տարվա տոն լինելը: Այդ բոլորի հետևանքը լինում է այն, որ տնտեսական պայմանագրությունների ժամանակակիտ ընկալվող նավասարդն սկսվում է տվյալ միջավայրի պայմաններին համապատասխան տեղաշարժեր կատարել:

ԲԱՐԵԿԵՆԴԱՆՆ ԻՐԲԵՎ ԱՄԱՆՈՐԻ ՏՈՆ

Ազգագրական նյութերի անգամ թեթևակի քննարկումը ցույց է տալիս, որ ժողովրդի կենցաղում Բարեկենդանն անվերապահորեն կապվում է Մարտ ամսի հետ, սակայն որոշ տեղաշարժումներով: Պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում Բարեկենդանը տոնվում էր Առաջավորաց պատից (սուրբ Սարգիս) հետո, Մեծ պատին նախորդող վերջին երկու շաբթվա ընթացքում:

Որոշ շրջաններում Բարեկենդանը տևում էր երկու շաբաթ, Մեծ պատին նախորդող վերջին երկու շաբաթվա ընթացքում: Այսպես էր, ըստ մեր հավաքած դաշտային նյութերի, այժմյան Գորիսի, Մեղրու, Ղափանի, Ապարանի, Մարտու-

նու, Շամշադինի, Հրազդանի, Իջևանի, Աշտարակի, Հոկտեմբերյանի, Արտաշատի, Նոյեմբերյանի շրջաններում, ըստ գրավոր աղբյուրների՝ Գանձակում¹, Զավաթի գյուղերում², Զանգեզուրում³:

Այլ շրջաններում Բարեկենդան համարվում էր Մեծ պատին նախորդող մեկ շաբաթ: Այդպես էր, ըստ գրավոր աղբյուրների, Վարանդայում⁴, Երևանի նահանգի Նախիջևանի գավառում⁵, Զավաթում⁶ և այլուր:

¹⁵ Ս. Քամալյանց, Երկասրույթներ, առաջին կապուկ, Թիֆլիս, 1896, էջ 153:

¹ «Ազգագրական հանդես», 1900, հ. 2, էջ 364:

² «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 254:

³ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. Դ, գ. 2, էջ 107:

⁴ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. Դ, գ. 1, էջ 341:

⁵ СМОМПК, выпуск II, стр. 21—22.

⁶ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 254:

քանի ծիսական վերապրուկների մասին, ՀՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ), 1965, № 3:

Պատմական Հայաստանի որոշ ազգագրական շրջաններում Մեծ պատին նախորդող վերջին երեք օրը համարվում է Բուն Բարեկենդան, իսկ վերջին կիրակին Բուն Բարեկենդան էր համարվում ևս նույնօրեք: Բարեկենդանի տոնակատարությունն, այսպիսով, ազգագրական վկայությունների համաձայն, աննշան տատանումներով կատարվել է Մարտ ամսին: Նույնն են հաստատում նաև արդի ազգագրական նյութերը: Հայաստանի տարբեր շրջաններում, մեր դիտումների համաձայն, ժողովուրդը ավանդաբար իրեն հասած տեղեկություններն լրա անսխալ և հաստատապես Բարեկենդանը դնում է Մարտ ամսին:

Մատենագրական տեղեկություններով նույնպես Բարեկենդանը Մարտ ամսին է կատարվել: Ձևագիր տոնացույցներում ու տոմարական բերնովի ալ ձևադրերում, ինչպես նաև տպագիր օրացույցներում, Բարեկենդանը դրվում է Փետրվարի վերջերից մինչև Մարտի կեսերը:

Հաս Անադյանի, Բարեկենդան (երբեմն Բարեկենդան) բարդ բառ է և բաղկացած է բարի ու կենդանի բառերից: Բառի սկզբնական ձևը եղել է բարի-ա-կենդան, որը հնչյունափոխությամբ դարձել է բարեկենդան⁶: Բարեկենդան բառի առաջին մասը կամայական է բազ արմատից «ի» ածականակիրու ածանցով, ինչպես աղ-ի լեղ-ի բառերը և ունի մի շարք խոսմաներ:

Անհրաժեշտ է ասել, որ ժողովուրդը բարին, բարությունը, հրեանկությունը սերտորեն կապում է բերքի, սեռմի, առատության, աշխատանքի, արդյունքի հետ: Միեւն ճիմա էլ ընդունված են աշխարհի լիզվական արտահայտություններ, որոնք որոշակիորեն այդ իմաստն ունեն: Աշտարակի շրջանում, օրինակ, «Բարիկենդանի բարին տանիցդ անպատա լինի» մաղթանքի մեջ բարին, բացի իր ուղղակի իմաստից, ընկալվում է նաև որպես սնունդ, պարեն, պահար:

Աղգագրական տեսակետից հետաքրքիր են բարի բառի հետ կապված բառաձևերը: Այսպես՝ բարեկի նշանակում է պտղատու ծառ, իսկ գրաբարում բարեկի նշանակել է բարիքով լի: Բառի այդ իմաստի հետ է կապված նրա բար գալ, բար տա հարադիրը, որն, իրանական փոխառութուն լինելով, արտահայտում է անաշխտ անգամ պոռնկավորելու, երախտարիքի իմաստ, ինչպես, օրինակ՝

⁷ XVIII դարից հետո դրանք կրկնում են Սիմեոն կաթողիկոսի օրացույցը, որը կազմված էր Հուլյան տոմարին համապատասխան:

⁸ Հր. Անադյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 422:

նակ, «մեր խնձորենինն այս տարի բար կուզայ»: Օշականում ասում են. «Տղիդ հառսանի՛ր տեսար, բարն էլ տեսնես»: «Քարը» այստեղ ունի պտուղ-երեխա իմաստը, ինչպես, օրինակ՝ «Քերթից կը-տրվել» բարբառային ձևի մեջ: Այդ նույն իմաստով կա նաև բառի զավառական բարել ձևը, որը նշանակում է պտղաբերել, բերք կամ պտուղ տալ, օրինակ՝ «Եսկի չբարես» կամ «Քերթք չորանա» անծնոթների մեջ:

Ս. Ամատունու «Հայոց քառ ու բանի» մեջ քար-ղենի հարադիրը բացատրվում է որպես նոր բողոքշած բանջարանոցային բույսերի (վարունգ, սևխ, ձմերուկ, լոբի և այլն) զորանալու նպատակով՝ արմատի հոգը փխրեցնել, որ իմաստի զուգորդությամբ հանձնվալ նույնանում է բեռք, պըտող տալու հերթ:

Բար բառը հայերենում հանդիպում է նաև այլ՝ բեր ձևով, որից կազմված է բերրի բառը, որ մատենագրության մեջ օգտագործվում է «Բարեբեր», «արգասաբեր», «պտղաբեր» նշանակությամբ¹⁰, Ժամանակակից հայոց լեզվի մեջ այդ բառը մտել է նույն նշանակության շարքում¹¹,

Սակայն, մասնավորապես բանավոր խոսքում եւ բարբառներում, բառի բեր ձևը որոշակիորեն ունի ոչխաբներ կրելու տեղ, կրելու գործողության իմաստը, պտուղ-կաթ տալու նշանակությամբ¹²; Բեր ածել, բեր գալ կապակցությունների մեջ բառը կապվում է հղիություն գաղափարի հետ եւ բառացիորեն նշանակում է հղիանալ¹³;

Բարեկենդան բառի կենդան-ի բաղադրիչը Նոր Հայկազյան բառարանում բացատրվում է հետևյալ կերպ. կյանք ունեցող, ողջ, ապրող¹⁴։ Ստ. Մալխասյանի բառարանում նույնպես գրտա-նում ենք բառի նման բացատրությունը. կենդան-նախան գոտնություն ունեցող, ապրող, ղեշող, սրհ-

⁹ Ս. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 90:

¹⁰ Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, էջ 423.

¹¹ Ստ. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1, էջ 366:

¹² Ս. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, էջ 102:

¹³ ՀՀ Անալիտիկ, Գաղափարական բաղադրանք, Թիֆլիս, 1913, էջ 18; Հիշեհիք, որ վրացերենում առ քերի բառը պահպանվել է առասպելական մարգարեկրպ արարածի անվան մեջ (բերիկ-կա), որը հռոմեականություն էր մարդկային, աստուածային եւ երկրի պողպատեբերությունը: Քեր բառը վրացերենում մնացել է նաեւ հիշեհիքով աստուածների զոտի, ինչպես նաեւ գարնանային երկրագործական տերիկային տոնի անվանումների մեջ, Տէւս Дж. Рухадзе, Из истории хозяйственного быта грузинского народа, Автореферат, Тбилиси, 1954, стр. 16:

¹⁴ Նոր Հայկազյան բառգիրք, հ. 2, էջ 1087:

վող, անձող¹⁵։ Բոլոր դեպքերում էլ այն կապվում է կյանքի, գոյության հետ։ Այդ տեսակետից հետաքրքրական է հետևյալ փաստը. Բալուում ընդունված էր Բարեկենդանի սեղանին՝ կերուխումի ժամանակ «կենդանությունն ձեռք բարե-մաղթությունն անել»¹⁶։ Օշականում մինչև հիմա էլ բաժակաճառը վերացնելուց հետո ասում են. «կենդանություն» և հետո միայն խմում¹⁷։ Բարեկենդան բառաբարդման մեջ ևս կենդան-դես է գալիս նույն իմաստով, որը և հաղորդվում է ամբողջ բառին¹⁸, Բարեմաղթության այդ եղա-նակը ընդհանրական է ամբողջ պատմական Հա-յաստանի համար։ Նրա ծիսականությունը ցույց է տալիս ծագման հնությունը, կապը խոսքի հմայության հետ։ Այդ և նման բարեմաղթու-թյուններով ենթադրվում էր իրականում առաջաց-նել բարեկենդանության և կյանքի անխափան գո-ւթյան մասին խոսքի միջոցով արտահայտված ցանկությունները։

Միանգամայն պարզ է, որ քննարկվող տոնի Բարեկենդան անվան մեջ ստուգաբանական առու-մով որոշակիորեն արտահայտվում է նրա կապը պտղաբերության, սերմի, բերքի (արգասիք), պտղի, որ է՝ բարի (բարիք) և գոյություն ունե-ցողի՝ կյանքի, զաղափարի հետ։ Այս տեսակետից հետաքրքրական է նաև տոնի անվան ժողովրդա-կան բացատրությունը, որը թեպետ որոշ շեղում է բառի ստուգաբանական իմաստից, բայց ըստ էության մատնանշում է այն։ Այսպես, Զավախ-բում այդ օրերին ժողովրդի մեջ երգվում էր.

Բարեկենդան, փորեկենդան.

Բարեկենդան օրեր է,

խելքս գլխիս կորեք է¹⁹։

Կեսարիայում ընդունված է եղել «բարեկեն-դանի, ամեն փոր կենդանի» արտահայտությունը²⁰,

¹⁵ Ստ. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառա-րան, հ. 2, էջ 424.

¹⁶ Հ. Սարգսյան, Բալու, իր սովորությունները, կրթական

ու իմացական վիճակ և բարբառը, Գահրե, 1932, էջ 18.

¹⁷ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1962 թ. Աշտարակի գիտարկով, ԱՌԱ, տ. № 6, էջ 32.

¹⁸ Ժողովրդի կենցաղում մեծ դեր խաղացած գրավոր հմայիկների մեջ շատ հաճախ է հանդիպում բարի և հովա-նավոր ոգի, կենդան, կենդանի, կենդանամիլ անունով (Մատենադարան, Հմայիկներ № 4, 32, 46, 78 և այլն). Դժվար չէ ժողովրդական մտայնության այդ և վերջ նշված արտահայտությունների մեջ տեսնել ներքին, իմաստային կապի առկայությունը.

¹⁹ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 254.

²⁰ Ա. Ալպոյաճեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, հ. 2, Գահրե, 1937, էջ 1764.

իսկ նախիջևանցիք տոնակատարության ընթացքն անվանել են «Բարեկենդանը նստել»²¹։ Աշտարա-կում այն բացատրում են որպես «բարի բան»։ 50 տարեկան Յուզաբեր Նահապետյանն, օրինակ, ասում է. «Բարեկենդանը բարի բան էր։ Բարի էինք անց կացնում, որ սաղ տարին բարի բան տեսնենք, փիս բան չուտենք, փիս բանի չհան-դիպենք»²²։ Այժմ Մարտունու շրջանում ապրող և պատմական Կոզովիտ ու Բագրևանդ գավառնե-րից զաղթած հայերը Բարեկենդանը բացատրում են այսպես. բարի մարդ լինեք, բարի կենդանի լինեք։ Բառն այդպես է բացատրվում նաև Շամ-շադինի, Իջևանի, Գորիսի, Արտաշատի, Հոկտեմ-բերյանի, էջմիածնի, Սևանի շրջաններում²³։

Թեպետ ժողովրդական ստուգաբանությամբ տոնի անվան բացատրությունը փոքր-ինչ շեղվել է նրա սկզբնական իմաստից, բայց ծիսական համալիրի ընկալումը նույնն է։

Այսպիսով, բարեկենդան տոնի անվան լեզ-վական իմաստն ու ժողովրդական ըմբռնումը ցույց է տալիս, որ տոնը նվիրված էր բերքին, բարի-քին, կենդանացնողին, գոյություն ունեցողը դո-րացնելու, արգասիքը շատացնելու գաղափարին։ Այդ հանգամանքը ավելի հստակորեն արտահայտ-ված է ազգագրական նյութերի մեջ, և Բարեկեն-դանի ծիսական համակարգի վերլուծությունն ակնհերե է դարձնում, որ այն եղել է Ամանորի-նավասարդի տոն։

* * *

Բարեկենդանի տոնակատարության ծիսա-կան սովորությունները հիմնականում ունեն նույն առանձնահատկությունները, ինչ բնորոշ է զար-գացման միևնույն մակարդակի վրա գտնվող այլ ժողովրդների նոր տարվա տոնակատարությու-ններին։ Դրանք են.

ա) Բնության զարթոնքի, տնտեսական տար-վա սկիզբը սահմանադատող ծիսական սովո-րություններ։

բ) Բնության տարրերի և երևույթների պաշ-տամունքն արտահայտող ծեսեր։

գ) Գալիք տնտեսական տարին ապահովելուն նվիրված հմայական-նմանողական բովանդակու-թյուն ունեցող ծիսական սովորություններ։

դ) Նախնիների պաշտամունքն արտահայտող ծիսական սովորություններ։

²¹ «Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 18.

²² Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1957 թ. Աշտարակի գիտարկով, ԱՌԱ, տ. № 9, էջ 63.

²³ Նույն տեղում, 1959 թ. Մարտունու գիտարկով, ԱՌԱ, տ. № 8, էջ 26.

վերը նշված ծիսական սովորությունները հանդես են գալիս կամ տոնի էությունն արտահայտող հիմնական ծեսերի միջոցով և կամ տոնին ուղեկցող այլևայլ ծիսական սովորությունների տեսքով: Նկատի պետք է ունենալ նաև, որ ծեսերը տոնական համալիրի մեջ այդպես որոշակի բաժանված հանդես չեն գալիս: Ինչպես ցույց կտա հետագա շարադրանքը, գրեթե միշտ, տոնի մեջ մտնող կամ նրան ուղեկցող որևէ ծեսի մեջ կարելի է միաժամանակ դրսևորված տեսնել մատնանշված գրեթե բոլոր գեղերը:

Համեմատական ազգագրությունից հայտնի է, որ զարնանային օրահայասարով նոր տարին սկսող ժողովուրդների մեջ նոր տարվա տոնակատարությունները համընկնում էին բնության դարձումների պաշտամունքին նվիրված ծիսական արարողություններին²⁴: Բնության դարձումների նվիրված տոնի խորհրդանշանային ծիսակատարությամբ ներկայացվում է մեռնող և հարություն առնող բնության խորհուրդը, որը միշտ արտահայտվում էր բնության վերադարձումով նոր սկսվող տնտեսական տարին նախորդից սահմանազատող նոր տարվա տոնի միջոցով: Հայերն այդ տեսակետից բացառություն չեն կազմել²⁵: Այդ են վկայում Բարեկենդանի հետ առնչվող մի շարք ծիսական վերապրուկներ: Այսպես՝ Բարեկենդանի ծիսական փնջի գլխավոր գործող անձի հետ կապված արարողություններից մեկում պահպանված ենք գտնում մի հետաքրքիր և պար-

տադիր սովորություն: Բուն Բարեկենդանի օրը կատարվող ծեսի գլխավոր գործող անձն իր թիկնապահների ուղեկցությամբ փողոցներում շրջելու ընթացքում մերթ ընդ մերթ ընկնում է գետնին և մահացած ձևանում: Որոշ տեղերում գյուղի հարուստները պարտավոր էին մոտենալ և նվերներ մատուցելով խնդրել, որ նա բարձրանա, իսկ այլ ազգագրական շրջաններում նա ինքն էր տեղից բարձրանում, առանց կողմնակի միջամտության:

Մատենադարանում պահվող 4184 ձեռագրում²⁶ Տեկանցը պատմում է, որ Բուն Բարեկենդանի օրը, Վանա գյուղերում հետևյալ սովորությունը կար. 4—5 հոգի մի «մահացած» մարդու դնում էին որևէ մեկի շնամբին և լաց ու կոծով դուռը ծածուկ, պատանք ու գինի էին պահանջում տանտերերից: Երբ նրանք սկսում էին տանտիրոջ դուռ բերած գինին խմել, «մահացածը» պարկած տեղից գինի էր պահանջում և խմելով այն, կենդանանում էր, բարձրանում տեղից և ամբողջ խումբը կատակներով ու ծիծաղով գնում էր՝ նույնը մի այլ տան շնամբին կրկնելու:

Այդ ծեսը առանձնակի հետաքրքիր տեսքով պահպանվել էր Տաթևում և հասել XX դ. սկիզբը: Տարվա մեջ երկու անգամ զարնանք՝ Բարեկենդանին, և աշնանը՝ Նավասարդին, գյուղերում հայտնվում էին Քյոսան²⁷ և Գյալին²⁸, իրենց ուղեկիցներով: Քյոսան երթի ընթացքում անընդհատ կերպարանափոխությունների էր ենթարկվում և հաճախ մեռած ձևանում²⁹, Վերջին դեպքում գյուղի հարուստները պարտավոր էին ներկրարհել զանազան ուտելիքներ, մասնավորապես հացահատիկ: Ուշագործության արժանի է, որ Քյոսայի կերպարանափոխություններից ամենահաճախակին արևելյան բռնապետի կերպարը ընդունելն ու զանազան հրամաններ տալն է եղել:

Այս հանգամանքը նրան կապում է ազգագրական այլ շրջաններում հանդես եկող Շահ-խան-փաշա-ի հետ: Ըստ երևույթին, այդ էլ նկատի է ունեցել այդ տեսարանը գրանցող հեղինակը, երբ այն համեմատում է Թիֆլիսում ընդունված Ղեյնորայի հետ³⁰:

²⁶ Տեկանցի ձեռագիր ինքնակենսագրություն է: Այստեղ, այլ բնույթի ազգագրական բազմաթիվ արժեքավոր նյութերի հետ, հետաքրքիր տեղեկություններ են հաղորդվում նաև Վանի շրջանի ժողովրդական տոների մասին:

²⁷ Քյոսա՝ անմորու (տե՛ս Պետրոս Աբեֆի Կարապետյան, Մեծ բառարան. Օսմաներեն հայերեն, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 690):

²⁸ Գյալին՝ հարս, նույն տեղում, էջ 679:

²⁹ СМОНП, выпуск XIII, 1892, стр. 108—109.

³⁰ Նույն տեղում:

²⁴ В. Т. Богораз-Тан, Христианство в свете этнографии, М.—Л., 1928; Д. П. Шантепи де-ля Соссеа, История религии, М., 1899, т. I, стр. 9, 182 и т. д. Otto Nimmer, Handbuch der namen und Heiligen. Mitteleiner geschichte des christlichen Kalendares, 1939.

²⁵ Ն. Աղոնցը Բարեկենդան տոնի իր անվամբ կապում է Աստուխի հարության տոնին: Ըստ նրա՝ բնության դարձումներն, զարնան պաշտամունքին նվիրված ամբողջական տոնաշարը (ցիկլը) բաժանված է երկու հատվածի՝ Բարեկենդանի և Ջատիկի: Այդ արհեստական բաժանման, ձևափոխման, հետքերը կորցնելու համար ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցին Բարեկենդանն անվանել է պանբուրթ, որպեսզի ուրիշ օրերի անվան տակ թացցվի տոնի իսկական էությունը (Ն. Աղոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Հին հայոց աշխարհագրացք, Փարիզ, 1948, էջ 288): Հետևաբար, Բարեկենդանը կարելի է դիտել որպես մեռնող և հարություն առնող բնության պաշտամունքին նվիրված տոնաշարի սկիզբը: Առայժմ զգվար է որոշակի սահմանագծել այդ ցիկլի սկիզբն ու վերջը: Սակայն համեմատական ազգագրությունից հայտնի է, որ զարգացման այդ նույն աստիճանում գտնվող բոլոր ժողովուրդների մեջ էլ մեռնող և հարություն առնող բնության պաշտամունքին նվիրված տոնաշարը երկար է տևում՝ սկսած զարնան սկզբի առաջին նշաններից, մինչև բերհաճավաթի վերջը: Տե՛ս նաև՝ Ղ. Ալիշան, Ցուղիք..., հ. Ա, էջ 87—88:

Գանձակի այլ գյուղերում այդ տեսարանը կրկնվել է Քյոսա-գյալդի (անմորուան եկավ) անունով, և ունեցել նույն բնույթը: Երբեմն այն առանձնացվում է Շահ-շահի խաղից, սակայն ունի նույն բովանդակությունն ու խնդիրները: Իսկ այլ գավառներում այն ավելի հաճախ փոխարինել է Շահ-շահ-ին:

Ուշագրավ է այն, որ շատ ազգագրական շրջաններում մեծնող և հարուստն առնող բնության խորհուրդը ներկայացնող զույգը միաժամանակ արական և իգական տարրերի խորհրդանիշ էր, մի բան, որ իր արտահայտությունն է գտել նաև Բարեկենդանի օրերին կենցաղավարող ծիսական բնույթ ունեցող երգերի և պարերի մեջ:

Այդ տեսակետից բնորոշ է հատկապես Բալուի շրջանում կատարվող մի պար, որն ունի թատերայնության բացահայտ կնիք և կատարվել է Բարեկենդանի օրերին, ամբողջ գյուղական համայնքի մասնակցությամբ: «...Հետզհետե պարը կը մեծնա, կընդարձակվի,—հաղորդում է բանահավաք Հ. Սարգսյանը,—տենդոտ ոգևորությամբ մը ամենքը կը հետևին Նղսա-խաթունին վարժ շարժումներուն, կրկնելով անոր ըսածները, որ հետևյալն է.

Մնկն (ծունկն) ածո, ծնկն ածո,
Մնկն ածոին քնարը,
Կրպո ելիր տենեբը (տանիք)
Կրպո ելիր տենեբը,
Տես Սրոին (Մարիամ) թշերը
Կարմիր խնձորի պես ը (է)
Մազերը ձոնի (ձյունի) պես ը,
Մազերը ոսկու պես ը,
Պոյը շինարի պես ը,
Նինի, նինի, նինի, նի,
Նինի, նինի, նինի, նի,

Կր փոխն այս անգամ դրվատիքը Սրոին կողմն որպես թե ուղղված Կրպոին.

Մրո Կրպոն շինար ը,
Մրո Կրպոն շինար ը,
Ան քու ուզած լավ յարն է,
Երեսկ քիզի (քեզի) որ ունիս
Երեսկ քիզի որ ունիս,
Կրպոին պես նշանած,
Աչքեր ունի եղնիկի,
Աչքեր ունի եղնիկի,
Միրտ մը ունի սրբի պես
Միրտ մը ունի սրբի պես» ևլն, ևլն³¹:

³¹ Հ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 22:

Երիտասարդ, ամուսնացող տղայի և աղջկա գովքն ըստ էության կապվում է մի կողմից նոր տարվա տոնին յուրահատուկ սիրային գուշակության սովորությունի, մյուս կողմից առհասարակ պտղաբերության, բեղմնավորության գաղափարի հետ: Վերագրվող, կյանքի կոչվող բնության հետ նոր կյանքի էր կոչվում նաև մարդը, որպես կենդանական աշխարհի անբաժանելի մասը: Պատահական չէ, որ Բարեկենդանի մեկ-երկու շաբաթը տարվա մեջ համարվում էր հարսանիքի, ամուսնության, այսինքն՝ պտղաբերության, նոր կյանք սկսելու ամենացանկալի և ընդունված ժամանակաշրջանը³²: Այդ գաղափարները տոնի ծիսական փնջում գտնում էին իրենց սիմվոլիկ արտահայտությունը, որպես տոնի հիմքում ընկած արական և իգական սկզբունքների, առհասարակ բեղմնավորության, պտղաբերության գաղափարների արտահայտություն: Բարեկենդանյան տոնական ծիսական փնջի արական և իգական սկզբունքների սիմվոլիկ ընկալումը տարբեր դեպքերում ընդունում էր արտահայտման տարբեր եղանակ, խորքում, սակայն, ըստ էության պահպանելով նույն իմաստը: Այլ դեպքերում արական և իգական տարրի սիմվոլիկան Բարեկենդանի ծիսական փնջի մեջ արտահայտվում էր հարսանիք ներկայացնող ծեսերով: Գանձակում, օրինակ, Բարեկենդանի օրերին գյուղում շրջող կանացի հագուստով հարսի դերակատարն³³ ու փեսան, ներկայացնում էին զարնան, վերադարձնող բնութիւն հետ սկսվող կենդանական և բուսական աշխարհի բեղմնավորության, հարության գաղափար³⁴:

Այս դեպքում հարսն ու փեսան լինելով ամեն մի պտղաբերության, արգասավորության համար անհրաժեշտ արական և իգական տարրերի խորհրդանշան, միաժամանակ արտահայտում էին

³² «Ազգագրական հանդես», 1903, հ. 10, էջ 257—259, նույնը՝ 1899, հ. 5, գ. 1, էջ 97, 1900, հ. 2, էջ 102: Ա. Ավոյանյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 1764:

³³ Կարծում ենք հարսի դերակատարի տղամարդ լինելուն որևէ սիմվոլիկ իմաստ կարելի է չվերաբերել, դիտելով այն որպես ծեսի մեջ սոցիալական պատճառներով ուշ շրջանում առաջացած ձևափոխություն:

³⁴ «Ազգագրական հանդես», 1899, հ. Գ., Ե 1, էջ 365: Գարնանը վերադարձնող բնության պաշտամունքին նվիրված հեղեղական հինդուիզմի ժամանակաշրջանի նոր տարվա ձուլի տոնին ուղեկցող ծիսական խաղի մեջ ևս հիմնական պերսոնաժները հարսն ու փեսան էին, որ ուղղակի հրապարակում հավաքված ժողովրդի ներկայությամբ ցուցադրում էին բեղմնավորման սիմվոլիկ ակտը: Տե՛ս Մ. Ս. Минаев, Народные драматические представления в праздник Холн в Альморе, СПб., 1891, 8-я игра, стр. 8.

նաև տոնի ծիսական փնջի մեջ մտնող շարի և բարու, մահվան և հարության հետ կապվող դադափարները, մի բան, որ նույնքան բնորոշ է նաև այլ ժողովուրդների նույն գաղափարներն արտահայտող ծիսական արարողություններին:

Բարեկենդան-Ամանորի գալիք տարվա բարեկեցությունը հմայական ծեսերով ապահովագրվելուն, առողջություն, կյանք, պտուղ առաջացնելու նմանողական հմայության գաղափարների և մասնավորապես մենոող և հարություն առնող բնության ամանորյա ծիսական փնջի հետ որոշակիորեն աղբյւրվում է նրուսաղծմի վանքում Աբեղաթողի (Բարեկենդան) կիրակի լույս երկուշաբթի գիշերը կատարվող արարողությունը, որի նպատակն է օրհնել (այսինքն՝ հմայությամբ ապահովագրել) վանքի դիմու կարասը, աղբ, ցորենի շտեմարանը և վանքի աղբյուրներն ու առուները, այն ամենը, ինչ ժողովրդի կենցաղում Բարեկենդան-Ամանորի հմայական ծեսերի մտահոգության հիմնական առարկաներն էին³⁵:

Այդ տեսակետից առանձնահատուկ նշանակություն է ստանում Բարեկենդանի (Աբեղաթող) օրերին նրուսաղծմի վանքում կատարվող արարողությունն վերջաբան³⁶:

Վանքի բարեկեցությունը ապահովագրող հմայական օրհնանքի ծեսը կատարելուց հետո, թափորապետին, որ մինչ այդ հրամայող և ուղղություն տվողն էր ամբողջ ծիսակատարության (և որն իր ֆունկցիաներով հիմ է նման էր ժողովրդի մեջ կենցաղավարող Շահ-շահի, խան, Ղադի, Ռես խաղի գլխավոր գործող անձին), ծաղրելով ու ծիծաղելով տանում են գերեզմանոց և թաղում: Մի քիչ հետո վանքի եպիսկոպոսը կամ վարդապետներից որևէ մեկը մոտենում է և նրան կյանքի կոչում: Թափորապետը գերեզմանից դուրս գալով, համարյա մերկ, փախում է վանք, որով Աբեղաթողի այդ հանդեսը վերջանում է³⁷:

Պատմական Հայաստանի այլ և այլ աղգադրական շրջաններում Բարեկենդանի օրերին խաղացվում էր Ռես կամ Գդիր կոչվող խաղը, որի սիմվոլիկ լինելն ակնհայտ է: խաղի և՛ անունը, և՛ որոշ գծեր որոշակի կապվում են XIX դ. հայ գյուղի սոցիալական միջավայրին և ըստ

էություն արտահայտում այն: Սակայն խաղի էական գծերը նույնպես ակնարկում են Բարեկենդան-Ամանորի հիմնական գաղափարախոսությունն. առնչվող ծիսա-հմայական, նախնի-բնապաշտական ըմբռնումները:

Այս տեսակետից հետաքրքիր է Ռես կամ Գդիր խաղի ժամանակ երգվող այս երգը.

Այլ իմն գել (գալ), թալ (թէ ալ) իմն գել,
Գացք, բերք նատրի տել (բաժ շուն).
Նատրն քնի խոր քուն³⁸,
Կեղկեն (բաժ) ծռի վեր գլխուն.
Անծեղ³⁹ փախի, մտի տուն,
Ջարկեց կտրեց գելի ճան.
Փախավ, ելավ, մտավ աճմու դեղ,
Մինժ խորժ քաշեց վրեն թեղ:
Կնիկ, կնիկ, ճուլ վերու⁴⁰
Թուլիներ (շան լակոտ) թինտրան տար.
Փշու մը դրինք վըր շշին,
Ջնն էլ ճամբինք քեշիշին,
Փշու մը դենք վըր լուղուն (փայտ ջարգող
դործիք)
Ջնն էլ ճամբենք կիկողին (գդիր)⁴¹:

Աներկբայորեն զարերի խորքից եկող այս ծիսական երգը, իհարկե, շատ է փոխվել և հետացել իր սկզբնական վիճակից: Սակայն զոհաբերական մաղթանքի կնիքը զգացվում է ոչ այնքան ուղղակիորեն, որքան որպես երգի ընդհանուր տրամադրություն: Այն մասնավորապես ուժեղ է երգի երկրորդ հատվածում, որն կապվում է քրիստոնեական Ամանորին անցած երգերի հետ: Ամենից հետաքրքիրն այստեղ երգի ընդհանուր տրամադրության և Բարեկենդան տոնի ամենակարևոր հատկանիշներից մեկի՝ կատակային ծիսականության, ընդհանրությունն է:

Նրզում հիշատակվող կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչները (գալ, էգ շուն, գոմեշ, անծեղ) հայ ժողովրդի կենցաղում վաղուց եղել են բեղմնավորության, վերածնության խորհրդանիշ,

³⁵ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրություն և հին սովորույթներ, հ. Բ, 4. Պոլիս, 1904, էջ 68—70:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 70: Հեղինակը վկայում է, որ այս ծեսը հար և նման կատարվում էր նաև էջմիածնում, Մշո ս. Կարապետում և այլ մեծ վանքերում:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 67:

³⁸ Միսական ակնարկ չէ, արդյոք, քնի (մահվան) և արթնության (կյանքի) հավերժական շրջանի նկատմամբ:

³⁹ Կաշաղակի նման թռչուն, որ զարնան հետ է ներսում:

⁴⁰ Անաղյան, Արմատական բառարան, հ. 1, էջ 334: Անծեղ անունով բարի, հովանավոր ոգի հանդիպում է հմայիչներում: Մատենադարան, Հմայիչ № 14, 32, 175:

⁴¹ Կրկնում է Ամանորի երգերում հաճախ հանդիպող նույն միտքը (Ա. Օ.):

⁴² Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրություն..., էջ 70—71:

տոտեմներ: Ըստ երևույթին երգում հատկապես շեշտված է եղել թնի (մահվան) և արթնացման (կյանքի) հավերժական փոխանցման գաղափարը, որից մնացել է միայն ծիսական ականարը երգի առաջին հատվածի երրորդ և չորրորդ տողերում:

Իսկ եթե նկատի ունենանք Ռես կամ Գզիր խաղի վերջը, երբ կատարվում է երգը, հիմք կունենանք ենթադրելու, որ այն, իսկապես, ժամանակին կապված է եղել մահվան և հարուժյան հաջորդականության գաղափարի ամանորյա դրսևերումները հանդիսացող ծիսական փնջի հետ: Խաղը որոշ ազգագրական շրջաններում վերջանում էր նրանով, որ հաղթանակող զգրին կամ ռեսին նստեցնում էին էշին, պղը ձեռքը տալիս, ուսերին դրված խրճերը վառում, կատակներով ու ծիծաղով էշն ու հեծյալը նստում էին գետը, մոտակա առուն կամ ցորենի հորը, որն էլ ավելի է ծեսը կապում գալիք տարվա բարեկեցությունն ապահովագրող ծիսական փնջի հետ: Քրիստոնեական հավելումով, բեղմնավորող, վերածնունդ-կյանք պարգևող այդ կերպարները՝ էշն իր հեծյալով, գերնթյունից ազատվում են, այսինքն՝ նոր կյանքի են կոչվում քահանայի միջամտությամբ⁴²:

Տոնի այդ բնորոշ գիծը ցայտուն արտահայտվում է նրա ծիսակարգի մեջ մտնող մի այլ ծեսի մեջ:

Խոսքը Բարեկենդանի ուրախությունների վերջում տեղի ունեցող «Մուռ էշ», «Էշու պար» կոչվող ծես-խաղի մասին է:

Գանձակում Շահ-շահի խաղի մեջ պարտված Շահին նստեցնում են էշին, ագին ձեռքը տալիս, երեսին մուր քսում, կատակներով, ծիծաղով պըտեցնում գլուխը և մթերք ժողովում՝ ուրախության սեղան բացելու համար⁴³:

Առանձնապես հետաքրքիր է Վարանդայում մինչև XIX դ. վերջը կենցաղում գոյություն ունեցող հետևյալ ծեսը: Բարեկենդանի ուրախության

շաբաթը վերջանում է կիրակնօրյա հետևյալ տեսարանով: Մինչ այդ առանձին գործող երիտասարդական խմբերը միանում են, ընտրում մեկին, հագցնում ցնցոտիներ, վրայից կախում ոսկորներ, հին սրեր, մի հրացան զցում ուսովը, գլխին մի հին, զգզված գլխարկ դնում, երեսը մրտոտ, նստեցնում մի էգ էշի (պարտադիր պայման) և աղմուկ աղաղակով «բեակը եկավ», «էշակ պարոնը եկավ» կանչելով, հզու-զուռնայի ուղեկցությամբ, ծամածռություններով և սրախոսություններով, շրջում են տնից տուն և, որպես պարտադիր սուրբ, գինի, ուտելիք, դրամ հավաքում: Հավաքածով երեկոյան քեֆի են նրստում⁴⁴:

Նույն շրջանի Խաչմազ գյուղում մի էշ են թամբում, մի կնոջ՝ երեսը մրտոտ, նստեցնում են էշին, հզու-զուռնայի ուղեկցությամբ շրջում են տնե-տուն և դրամ հավաքում, որով Զատիկն մատաղ են անում: Սևերես կինը, ըստ գլուխացիների պատկերացման, Մեծ պասն է և նրան պատիվներ են անում, որպեսզի Մեծ պասը առանց փորձանքի անցնի⁴⁵:

Ուրիշ ազգագրական շրջաններում այդ ըմբռնումները արտահայտվում էին իրենց բուն վիճակից ավելի հեռացած, բողբոջված: Այսպես, Զանգեզուրում Բարեկենդանի կիրակին գլուխը շրջող Փաշան անպայման էշի վրա նստած պետք է շրջագայեր⁴⁶: Այսպես էր նաև Սիսիանում⁴⁷:

Վարանդայից գրեթե հայկական ամբողջ լեռնաշխարհով բաժանված Չոմախուտում (Կեսարիա) այդ նույն սովորության առկայությունը հատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում: Այստեղ Բարեկենդանի կիրակի երեկոյան անպայման կատարում էին «էշու պարը»: Գլուխը աշուղը մոտակա ժամանակներում սատկած էշերի վրա խաղ էր կապում և ըստ բովանդակության համապատասխանության բաժանում տերերին, որ երգեն⁴⁸: Սրգը կատարելուց հրաժարվել չէր կարելի:

Այդ նույն ծեսի մինչև 1930-ական թվականները հարատևելու մասին մեզ հաղորդեցին Գուգարքի ինժեներու գլուխում (այժմ Կիրովական քաղաքի թաղամաս)⁴⁹:

Անհայտ է, որ ժամանակին այս ծեսները ար-

⁴² Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրություն, հ. Բ, էջ 73-74, վերադարձնող բնության, բեղմնավորության, կյանքի, պտղի հավերժական խորհրդանշելու հանդիսացող այս կենդանու (էշ) հետ կապվող սովորությունները հայերի մեջ բոլորովին չեն ուսումնասիրված, չնայած հարուստ ազգագրական վերապրակային նյութերի առկայությանը: Պատահական չէ, որ մենք և հարություն առնող բնության ամենամշակված խորհրդանշել-գաղափարը՝ Քրիստոսը, նույնպես սերտորեն կապված էր այս կենդանու հետ: Տե՛ս Ավետարան ըստ Մատթևոսի, գլ. ԻԱ, ըստ Մարկոսի, գլ. ԺԱ: Анулей, Метаморфозы в XI книгах, М., 1959, стр. 148-151, 203-316. Նա՛հ М. Бахтин, Творчество Фр. Рабле, М., 1965, стр. 13, 83-84.

⁴³ «Ազգագրական հանդես», 1900, հ. 2, գ. 1, էջ 366:

⁴⁴ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 341:

⁴⁵ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 343:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 342:

⁴⁷ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 2, էջ 107:

⁴⁸ Ար. Ավագյանյան, նշվ. աշխ.

⁴⁹ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1974 թ. Գուգարքի գիտաբանական, ԱՌԱ, № 1, էջ 17:

տահայտել են մեծնող և հարուժվում առնող բնության մասին ժողովրդի բնապաշտական անխիստական ըմբռնումները: Նոր տարվա կատարվող ծիսական արարողությունների կենտրոնական դործող անձի մահվան և հարուժվան ծեսը որպես մեծնող և հարուժվում առնող բնության խորհրդանշել էին բնական ոչ միայն հայերը, այլև շատ ուրիշ ժողովուրդներ: Բնապաշտական այդ դադափարախոսությունն վերապրում է Բարեկենդանի օրը կատարվող ծիսական նման արարողությունը, որ վկայում է տոնի սկզբնական բնույթն ու խնդիրները, միաժամանակ ապացույց է Բարեկենդանի նոր տարվա տոն լինելու:

Բնության մահվան և հարուժվան վերաբերյալ ժողովրդական պատկերացումներն ունեն նաև մի այլ հատկանշական կողմ, որ երևան էր գալիս զարնանային օրահավասարով տարին սկսող ժողովուրդների Ամանորի ծիսախմբում: Զոհաբերությունների միջոցով ամբողջ տնտեսական տարվա հաջողությունն ապահովելու ձգտումն էր այդ:

Զոհաբերության ծիսական սովորությունների առաջացման պատճառները պետք է որոնել դեռևս վաղորոնդեդարյան ժամանակներում, երբ, ըստ մարդու անիմաստական ըմբռնումների, անզրաշխարհ ուղևորվող ազգակցից հեռանալուց կամ նրան թաղելուց առաջ, նրա մոտ թողնում էին սննդամթերք, կենցաղային զործածություններ և, մասնավոր, զինք, որ ամբողջ մյուս կյանքում ևս չըրկվի զոյության միջոցներ հայթայթելու հնարավորությունից⁵⁰:

Հետագայում, սոցիալական այն նոր միջավայրում, ուր արդեն մոռացվել էին զոհաբերության ծիսական սովորության առաջացման բուն պատճառները, այն ընդունել էր առատ կերուխուսի, զվարճությունների և ապա կազմակերպված միստերիաների ամբողջական ցիկլի տեսք:

Այսպիսով, այդ ամենն ըստ իր գեներտիկ հիմքի կապվում է նախնիների պաշտամունքի հետ, այն մտայնության հետ, թե նրանք (մեռած նախնիները) կարող են աշխարհը կառավարող ուժերից առաջ միջնորդ դառնալ այս աշխարհում ապրողների բարեկեցությունն ապահովելու համար:

XIX դ. Բարեկենդանի միջոցով արտահայտվող այդ գաղափարներն ամենից առաջ արտա-

հայտվում էին արտակարգ առատ կերուխուսի միջոցով, որ առհասարակ բնորոշ չէ ժողովուրդի և ավանդական հայ գյուղացու կենցաղին: Բարեկենդան տոնի օրերը համընդհանուր կերուխուսի օրեր էին: Աղքատ թե հարուստ, խորտիկների պեսպիսություններ, առատություններ և օտար մարդկանց ցույց տրվող հյուրասիրություններ, աշխատում էին գերազանցել մեկը մյուսին: Բարեկենդանի օրը որևէ մեկի հյուրասիրությունից հրաժարվելը մեծ վիրավորանք էր համարվում, որովհետև հայ գյուղացու պատկերացմամբ Բարեկենդանի սեղանից (զոհաբերությունից) օգտվելը նշանակում էր աջակցել նոր տնտեսական տարվա հաջողությունն ապահովելուն:

Բարեկենդանի օրերի համար ամենաբնորոշ կերակուրների առատությունն ու բազմազանությունն է: Այդ օրերին բոլորի տանն անխտիր միս էր լինում, մի բան, որ բնորոշ չէ հայ գյուղացու առօրյա խոհանոցին առհասարակ:

Հատկապես Բարեկենդանին բոլորն անխտիր, ըստ կարողության, մոթթում էին ոչխար, գառ, կով, զանազան թռչուններ, գնում ձկնեղեն: Ծանոթիկները պահած անկույններից հանում էին յուղի կճուճները, դավուման և ձմեռվա համար պատրաստած այլ մթերքներ: Լիարուռ բացվում էին մթերանոցների դռները և մի քանի օր առաջ սկսում էին պատրաստել բարեկենդանյան խորտիկներ:

Որոշ ազգազրական շրջաններում, Բարեկենդանի առաջին օրից սկսած, յուրաքանչյուր օրվա հերթական թվին համապատասխան, նույնքան քանակի նոր խորտիկներ էին պատրաստում, որ երկրորդ շաբաթվա վերջին, կիրակի օրը, հասնում էր տասներկուսի:

Այս ամենը կատարվում էր հետևյալ նմանության հմայության հավատալիքով՝ նոր տարվա առաջին օրը պետք է շատ և լավ ուտել, որպեսզի ամբողջ տարին այդպես առատ և ապահով անցնի, այսինքն՝ այն, ինչ կապված է սովորաբար նոր տարվա առատ կերուխուսների ու ծիսասեղանի հավատալիքների հետ: Դա առաջին օրվա, սկզբնականի հմայական զորության հավատալիքն է, որով պայմանավորված էին ամբողջ տարվա հաջողություններն ու առատությունը:

Որ այդ համընդհանուր կերուխուսը զոհաբերության վերապրում է, տեսնում ենք ժողովրդի կենցաղում մինչև վերջերս հարատևած սովորություններում:

Վսարիալի էվերեկ-Ֆենեսեում, օրինակ, Բարեկենդանը կոչում են «բեպպաի կիրակի»,

⁵⁰ Մ. Մեցգալեյան, Հնագիտական պեղումներ Սևանա լճի ցամաքած տերիտորիայում, «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ.), 1952, № 8: К. Х. Кушнарева, Ходжалинский могильник, «Чума-паша-паша-паша» հանդես, 1970, № 3: Б. Б. Пиотровский, Археология Закавказья, Л., 1949, стр. 89.

որովհետև այդ օրվա գիշերը հավաքվում էին խոսմբ-խոմբ ազգական, բարեկամ՝ խորոված ուտելու, որ ընդհանրապես նրանց կենցաղում հազվագյուտ և ծիսական կերակուր էր⁵¹։

Այս մտայնության հետ ուղղակիորեն կապվում է նոր տարվա տոնի մի այլ հատկանիշը ևս։ Ինչպես այլ ժողովուրդների, այնպես էլ հայերի մեջ մեծնող և հարուստն առնող ընտելության խորհրդանշանը հանդիսացող նոր տարվա տոնակատարություններն արտահայտվել են խենթ ու անդուսպ ուրախություններով, պարային-կատակախառն ծիսական արարողություններով, որոնց հիմնական հատկանիշը դիմակավորվելն էր⁵²։

Բարեկենդանի տոնախմբություններին դիմականեր կրող մասնակիցների հետ կապված ծիսակատարությունները ևս մատնանշում են տոնի նոր սկսվող տարվան նվիրված լինելը։ Այսպիսի ծիսակատարությունները պատմական Հայաստանի ազգագրական տարբեր շրջաններում տարբեր տեսք ունեն և տարբեր անուններ են կրում, սակայն իրենց ներքին բովանդակությամբ և խնդիրներով նույնն են։

Բարեկենդանի արարողություններում դիմակավորված անձանց խնդիրն ամենից առաջ եղել է ծիսականորեն արտահայտել տոնի բովանդակությունը։ Ժամանակի ընթացքում տոնեսական-հասարակական կյանքում կատարված փոփոխությունները Բարեկենդանը խիստ հեռացրել էին նախնական վիճակից, բնականաբար փոխվել էր նրա բովանդակությունը արտահայտող գործող անձանց տեսքը և ծիսական պարտականությունները, դառնալով ավելի խորհրդանշական և երբեմն նույնիսկ իսպառ կորցնելով կապն իրենց առաջացման պատճառների հետ։

Այս երևույթը առավել ակնառու երևում է Բարեկենդանի դիմակախաղերի քննարկումից։

Դիմակաների մասին հայ ազգագրական աղբյուրների վկայությունները խիստ ազդատիկ են։ Մեզ են հասել միայն հատ ու կենտ ընդհանուր կարգի նկարագրություններ, որոնք պահպանված են հիմնականում նախասովետական հայ ազգագրական գրականության մեջ⁵³։

Այդ նկարագրությունները մեզ բերում են այն համոզման, որ հայ իրականության մեջ XIX դ. արդեն դիմակները կորցրել էին իրենց հիմնական նպատակն ու բովանդակությունը, աստիճանաբար մոռացության տալով նաև իրենց ծիսա-հմայական զորության նկատմամբ ունեցած անմիջական պաշտամունքային վերաբերմունքը։ Դրանք մեծ մասամբ կիրառվում էին թատերական նոր ըմբռնմամբ, դիմակ կրող զեմբը հիմնականում թաքցնելու, անճանաչելի դարձնելու նպատակով։

Կիրառական հիմնական նպատակը կորցնելու հետ միասին, դիմակները կորցնում են նաև իրենց արտաքին բարդոր տեսքը։ Այդ է պատճառը, որ դիմակաների՝ ազգագրական նյութերի մեջ պահպանված նկարագրությունները խստորեն տարբերվում են մանրանկարական, հնագիտական հարուստ նյութերից, որոնք վկայում են հնում հայ իրականության մեջ դիմակների լայն տարածվածությունն ու դրանց գեղարվեստորեն բարձր մշակվածությունը։

Ինչպես մատնանշում են բառարանները, դիմակ բառը ծագումով պահլավերեն է և նշանակում է կեռպարանգ, դիմակ⁵⁴։ Հայերենում պահպանելով իր սկզբնական իմաստը, այն ձևեր է բերել նաև այլ իմաստներ՝ պատկեր, նմանություն, կեղծ երես, դիմացը կանգնող, հակառակորդ։

Առանձնապես հետաքրքիր է դիմակ բառին տրվող մասխաբա բացատրությունը⁵⁵, որը որոշակիորեն այն կապում է թատերական ներկայացումների և ծիսական արարողությունների հետ⁵⁶։

⁵¹ Ար. Ավոյանյան, *Եղ. աշխ.*, էջ 1764։

⁵² Ծաղոնիայում, օրինակ, նոր տարվա տոնակատարությունը շատ է հիշեցնում մեր Բարեկենդանի սովորույթներին։ Ձինաստանում նոր տարվա զարնանային տոնը՝ նույնպես։ Վեղայի հաղորդած տեղեկությունները (Չնգիստան) ձիու չհարկություն հետ կապված ծեսի մասին, նույնպես հիշեցնում է մեր Բարեկենդանը։ Իսկ հինգուիզմի ժամանակաշրջանում նոր տարվա տոն Հոլլեն ոչ միայն կատարման ժամանակով (Փարիսնային օրահավասար), այլև ծեսերով, իր ընդհանուր, խենթ ուրախությամբ, հենց փողոցում, բուրի մանակցությամբ ցուցադրվող նույնանման պարային ծիսական տեսարաններով նույնանում է մեր Բարեկենդանին։ Տե՛ս Ժ. Ս. Шантэпн де-ля Соссея, *История религии...*, т. I, стр. 89; И. Г. Барановский, *Китайский новый год*, Харбин, 1927; П. С. Попов, *Китайский пантеон*, СПб., 1907.

⁵³ Գրավոր աղբյուրներից հայտնի բարեկենդանային դիմակների բոլոր նկարագրությունները, ինչպես նաև հնդկական կատարած գրառումները խի են բերված՝ Վ. Բոգյանի շեշտ ժողովրդական խաղեր» (Որևան, 1963) աշխատության մեջ։

⁵⁴ «Նոր Հայկազյան բառարան», հ. 1, էջ 624, Ըր. Անադյան, Հայոց լեզվի արմատական բառարան, հ. Բ, էջ 553։

⁵⁵ «Նոր Հայկազյան բառարան», էջ 624։

⁵⁶ Այս հանգամանքի վրա ուղղորդվում է հրավիրել Սրբաբի Լիսիցայի։ Տե՛ս Սրբ. Лисциян, *Старинные пляски и театральные представления армянского народа*, т. I, Ереван, 1958, стр. 76.

Այլ ժողովուրդների ազգագրությունից հայտնի է, որ նոր տարվան նվիրված տոնակատարությունները ուղեկցվում էին այլևայլ բնույթի դիմակախաղերով, որոնց նպատակն էր՝ ծննդն ու պահպանել նոր սկսվող տնտեսական տարիները⁵⁷։ Լսող երևույթին, հայերի մեջ ևս ամանորին ուղեկցող դիմակախաղերի առաջացման հիմնական շարժառիթն այդ է եղել։

Պատմական Հայաստանի գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններում մինչև XIX դ. պահպանված են եղել բարեկենդանային դիմակահանդեսները։ Սկզբում ծիսական լուրջ արարողություններ, իսկ հետո խաղ դարձած այդ դիմակախաղերը XIX դ. արդեն հանդես էին գալիս կամ ծիսական բովանդակությունից զուրկ զվարճալիքների, կամ էլ՝ ծիսական ներքին բովանդակությունը պահպանած սովորությունների տեսքով։

Միասական կողմը կորցրած դիմակահանդեսի օրինակ կարող են ծառայել նոր Նախիջևանում (Դոնի Ռոստով) XIX դարում պահպանված Բարեկենդանի սովորությունները։ Այստեղ դիմակավորված երիտասարդների խմբերը կոչվում էին Շաւմալ⁵⁸, դիմակավոր։ Սրանք թաղեցի կամ ազգական երիտասարդ տղաներից և աղջիկներից կազմված խմբեր էին, որ Բարեկենդանի օրերին շրջում էին տնից տուն։ Այդ խմբական այցելություններին մասնակցողները պարտադիր կերպով դիմակավորված էին լինում այնպես, որ ոչ ոք նրանց չհանաչեր։ Դիմակները որևէ պարտադիր կամ որոշակի տեսք չունեին։ Մոռացվել էր նրանց վերագրվող նմանություն հմայությունը բնության ու ժանտյանի միջև ազդեցությունը, որի պատճառով դիմակավոր խմբերն առանձին նշանակություն չէին տալիս իրենց դիմակների տեսքին, այլ նրանց հիմնական նպատակն էր ծպտվելն ու անհանաչելի դառնալը։ Այդ խմբական այցելությունների ժամանակ, ոմանք հագնվում էին հարսու և փեսայի և նրանց մեծածավոյների նման, մուսները՝ հողատրականների (կուլա, քահանա, արեղա), բողաների, զորականների և այլն և այլն⁵⁹։ Բուն Բարեկենդանի օրը, ոմանք ձիավորված կամ

սալերի նստած ցերեկն էին փողոց դուրս գալիս՝ դափ ու զուռնալով, հարմոններով, ուրախ երգ ու պարով շրջում էին տնից տուն և դրամ հավաքում, և հետո այդ դրամով խնջույք կազմակերպում։

Բալուում Բարեկենդանի օրերին ռեսի դատավարությունը ներկայացնող տեսարանում (ինչպես նոր Նախիջևանում) դիմակավորման միակ նպատակն անհանաչելի դառնալն էր։ Այդ պատճառով էլ դիմակներն այդտեղ ևս կորցրել էին իրենց ծիսական տեսքը։ Այդտեղ բարեկենդանային դիմակախաղերի մեջ լիպին ինչպես այլ ժողովուրդների ազգագրությունից, այնպես էլ Հայաստանի այլ ազգագրական շրջաններից հայտնի ամանորյա տոնական դիմակախաղերին բնորոշ ծիսական դիմակավորումների գծերը։

Կեսարիայում դիմակավորումներն էլ ավելի անպահճույճ և անբովանդակ էին, քան Բալուում։ Այստեղ նրանք մոտավորապես այն մակարդակին էին, ինչ նոր Նախիջևանում։ Չմոխրալուում միայն, ծպտված դիմակավորներն առևանգման, դուրսագնական և զանազան այլ տեսարաններ էին ներկայացնում, որոնց մասնակցում էին զուրականի, բժշկի, քահանայի զգեստներ հագած անձինք⁶⁰։ Այս դիմակավորված խաղերն ավելի շուտ հետապնդում էին հասարակությանը զվարճացնելու նպատակ և ըստ էության կապվում էին մասսայական-հասարակական խաղերի հետ։

Կան, սակայն, ծիսական ներքին բովանդակությունը պահպանած, բայց դիմակախաղ լինելուց դադարած առանձին սովորություններ, որոնք վերապրուկային ձևով արտահայտում են Բարեկենդանի նախնական բովանդակությունը։ Նման դեպքերում տվյալ սովորությունը կամ ծեսը կրող անձը հանդես է գալիս դիմակով, որ նույնպես պահպանել է իր ծիսական տեսքը։ Այդ վերաբերում է Բուն Բարեկենդանի օրվա երեկոյան տներում հայտնվող, այսպես կոչված, «մեծունին», որ ազգագրական տարբեր շրջաններում տարբեր անուններ կրելով հանդերձ, ըստ էության տոնակատարության մեջ միևնույն դերն էր կատարում։ Դիմակը «մեծունին» պարտադիր հատկանիշն էր։ Բարեկենդանային արարողություն-

⁵⁷ Дж. Рухадзе, Из истории хозяйственного быта грузинского народа, Автореферат, 1954; В. Г. Богораз-Тан, Христианство в свете этнографии, М., —Л., 1928; М. Альшуллер, Спор в нудейский новый год, М., 1932; И. Г. Барановский, Китайский новый год, Харбин, 1927; Д. П. Шантели де-ля Соссе, История религии, М., 1899.

⁵⁸ Զամալ՝ պատկեր, գեղեցկություն (արարերին), Պետրոս Աղվեսի Կաթախայան, Նշվ. աշխ., էջ 263։

⁵⁹ «Ազգագրական հանդես», 1902, հ. 9, IX, էջ 19։

⁶⁰ Ար. Ալաջանյան, Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1763։ Հնդիսակը սխալվում է, կարծելով, թե դիմակավորվելու սովորությունը հայերին անցել է այլ ժողովուրդներից։ Դրա լավագույն ապացույցը հենց այդ երկու այդքան իրարից հեռու և կըտրված ազգագրական շրջաններում, ինչպես նաև պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում, հնչում է, պահպանվածության տարբեր մակարդակով, այդ ծիսական սովորությունի առկայությունն է։

ների կենտրոնական դեմքերից է այդ տարօրինակ հագուստներով մեյմունը, որին դիմակավորելիս աշխատում էին նմանեցնել կամ պառավ սատանայի, կամ հրեշի, կամ դեի, կամ շվոտի:

Ջավախքում բարեկենդանային «մեյմունի» պարտականությունների մեջ երկփեղկում է նկատվում. կա «մեյմունի» զվարճացնող տեսակը, որ բերկրյան մուկն ընկնելուց հետո, շրջում է տները: Ջավախքում այդ սովորույթը մթազնվել է խստորեն հեռացել իր բուն էությունից: Այդ «մեյմունը» այնպիսի հագուստներ է հագնում, որ ներկաներից չճանաչվի. տուն մտնելիս այս ու այն կողմ է թռչկոտում, աշխատում է զվարճացնել ներկաներին և, ի վերջո, նվեր ստանալով հեռանում⁶¹: Դիմակավոր այդ «մեյմունը» միջանկյալ օղակն է ծիսական բովանդակությունը կորցրած և բարեկենդանի էությունն արտահայտող ծիսական դիմակախաղերի միջև: Մյուսը, որ Ջավախքում կոչվում է դադի, առավել լուրջ տեսք ու բովանդակություն է պահպանել⁶²:

Բարեկենդանի արարողություններին մասնակցող «մեյմունի» մյուս տեսակին դիմակավորելիս աշխատում էին նմանեցնել Շվոտի, որը որոշ ազգագրական շրջաններում այժի տեսքով էր հանդես գալիս⁶³:

Տոմարական բնույթի հայերեն ձեռագրերում ասորական ամիսներից հինգերորդն անվանվում է Շվոտ: Ան. Շիրակացին հաղորդում է, որ հոռմեական առաջին ամիս հունվարը զուգակշիռ է ասորական չորրորդ ամսին, որ կոչվում է Քանուն խաբ⁶⁴:

Ասորական ամսաշարքում սրան հաջորդում է Շվոտը, հետևապես այն համապատասխանում է հոռմեական փետրվար ամսին:

Որպես ամսանուն այն մինչև XIX դ. վերջը և XX դ. սկիզբը հիշվում էր Մոկսում, միշտ զուգակշիռ մնալով հոռմեական փետրվար ամսին⁶⁵: Սակայն յաստիղ արդեն հանդես է գալիս հնչունափոխված՝ Սուրբաթ ձևով: Հատկանշական է, որ VI դարում ասորական ձեռագրում այն կրում է Շեբատ ձևը⁶⁶, իսկ հայկական ձեռագրե-

րում՝ Շուաուտ⁶⁷, հետևաբար կարդացվել է Շվոտ: Այդ նույն արտասանությամբ բառը պահպանվել է ժողովրդական լեզվում, բարբառների ազդեցության տակ, սակայն ենթարկվելով որոշ փոփոխությունների: Մոկսից բացի, պատմական Հայաստանի մնացած բոլոր գավառներում այդ բառը կորցրել է ամսանուն լինելու իմաստը և ձևը բերել նոր նշանակություն: Ազգագրական որոշ շրջաններում ժողովուրդը շվոտ անվանում է այն ոգիներին, որոնք, նրա կարծիքով, զարնան գալուց առաջ նրա տնտեսության մեջ ինչ-որ բացասական դեր են կատարում⁶⁸:

Նոր Բայազետի գավառում շվոտներին պատկերացնում էին իբրև բարձրահասակ, բարակ ոգիներ, սպիտակ շապիկ հագած: Սրանք սատանաների պես անմահ չեն, թեև ծնվում և բազմանում են: Աստծուն ոչ թե հակառակ են, այլ պաշտում են նրան. Ձմեռը ապրում են մարդկանց բնակարաններում, ամռանը գնում են հանգիստ: Փետրվարին սրանց արյունը տաքանում է, որի պատճառով մարդկանց հրապուրում են էրոտիկ երազներով: Փետրվարին կատուններն սկսում են մլավել, որովհետև շվոտը հաճախ դուրս ու ներս աննկիս երևում է սրանց աչքին⁶⁹:

Հայտնի է, որ զարնան առաջին նշանների հետ, մասնավորապես փետրվարի վերջին, մարտի սկզբին սկսվում է կատունների բեղմնավորման շրջանը, որը ժողովուրդը կապում է շվոտի երևալու հետ: Չմոռանանք, որ կատուն բեղմնավորման խորհրդանշի-տուտն էր հին աշխարհի շատ ժողովուրդների հավատալիքներում: Թևակտ հայերի հավատալիքային համակարգում վերջինս որոշակիորեն ընդունված չէր, սակայն վերորբերյալ ըմբռնումների առկայությունը XIX դ. ժողովրդական մտայնության ընդերքում պարզորոշ խոսում է ժամանակին այդ կենդանու հետ կապված ավելի բնորոշ կրոնական պատկերացումների մասին: Ուտի, այդպիսի իմաստային կապը ժողովրդական վաղ կրոնական պատկերացումների վերապրուկներում ամենևին պատահական չպետք է համարել:

Ըստ այդ պատկերացումների, ինչպես պարզ երևում է, շվոտը կապվում է էրոտիկ զգացումների, այսինքն՝ բեղմնավորության, վերածննդի, սերունդը (կյանքը) շարունակելու գաղափար-

⁶¹ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 257—258.

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ «Ազգագրական հանդես» 1913, հ. 25, գ. 2, էջ 58.

⁶⁴ «Ան. Շիրակացու մատենագրությունը», էջ 119:

⁶⁵ Ալ. Դարբինյան, Նյութեր Մոկսի ազգագրության, ԱՔԱ, էջ 19:

⁶⁶ Н. Пигулевская, Сирийская хроника Иешу Стилата как исторический источник, М.—Л., 1940, стр. 142, § 36, стр. 149.

⁶⁷ Մատ., ձև. № 1939, էջ 53:

⁶⁸ Ս. Ստեփանե, Հայերի նախնիները, «Հայկական աշխարհ», 1888, էջ 256:

⁶⁹ «Ազգագրական հանդես», 1908, XVII, հ. գ. 1, էջ 108:

ներին, մի գիծ, որ ամենաբնորոշն էր Ամանորի տոնական ծիսափնջի համար:

XIX դարում բնականորեն ծիսական այդ բնկալումները կարող էին լինել հատվածական և իրենց նախնական վիճակից շատ հեռացած:

Շվոտի հետ կապված մի այլ հետաքրքիր ծիսական սովորույթ ևս գոյություն ունի, որ տաժարված է համարյա բոլոր ազգագրական շրջաններում:

Փետրվարի վերջին, օրինակ, նոր Բայազետում, ամեն ընտանիքում տան տերերը հորթի կաշվով խփում էին պատերին ու ասում.

Շվոտը դուրս
Մարտը ներս:

Ժողովրդական պատկերացումներով գտնելի շվոտներն ավելի անհրաժեշտ են, դրա համար տվե՞նք մեզ մանր քարեր էին լցնում և նրանով խփում անասուններին և դոմի պատերին, կրկնելով՝ «շվոտը դուրս, մարտը ներս»⁷⁰:

Վասպուրականում նույն ծեսը կատարում էին, սակայն շվոտին անվանում էին Փուռդի⁷¹ կամ Պոպուշիկ: Այստեղ տանտերը գլուխն այծի մորթի փաթաթած, մի ձեռքը վերցնում էր մի այլ մորթի, մյուսը՝ մանգաղ: Մորթիով խփելով տան բոլոր պատերին, ասում էր. «Փուռդիկ դուրս, փուռդիկ դուրս» և հասնելով փողոցի դռանը, ասում. «Փուռդիկ, գնա դռանը»⁷², պաղ աղբյուրներ, կանաչ դաշտեր, բրդի տներ» և անմիջապես դուրս փակում⁷³: Իսկ որպեսզի փուռդիկը երդի-

կից ներս չգա և փուռդիկը խաչից հայածվի⁷⁴, նախապես փայտի երկու ձող էին խաչած դնում երդիկի վրա:

Շվոտը դուրս անելու ծեսի՝ տնտեսության շահերին ծառայած լինելու ապացույցներին հանդիպում ենք ժողովրդական այլ պատկերացումների մեջ ևս: Լոռիում, Նոր Բայազետում հավատում էին, որ զարնան անձններն աղբարարող ամպի առաջին գոռոցը եթե տեղի ունենա փետրվարին, այդ տարի բերքը սակավ կլինի, իսկ եթե մարտին՝ շատ առատ:

Այս պատկերացումների մեջ ևս շեշտված ենք տեսնում փետրվարի (ձմեռ) վնասաբեր լինելու, հետևաբար այն անհրաժեշտաբար հեռացնելու և մարտի (զարնան) օգտակար լինելու, հետևաբար առաջացնելու, ունենալու զաղափարները:

Ի՛նչ է նշանակում այս ամբողջ արարողությունը, որն, անշուշտ, սկզբնական շրջանում անիմաստ չի եղել, այլ, ըստ հրեույթին, ունեցել է որոշակի բովանդակություն և հետապնդել որոշակի նպատակներ⁷⁵:

Ինչպես հայտնի է, պատմական Հայաստանի բոլոր շրջաններում բնակչության պայմանները միանման չեն, բայց գրեթե ամենուրեք մարտի կեսերից սկսած զարուն է: Այդ պատճառով էլ, ժողովրդական պատկերացումներով, զարնան պալում նվիրված ծիսական սովորությունները մարտ ամսի հետ են առնչվում: Ուստի հետաքրքիրն այն է, որ Շվոտ (Փետրվար)-ձմեռը դուրս անելու և Մարտը (զարուն) ներս անելու (տուն բերելու) ժողովրդական ծիսական սովորությունը կատարման ժամանակով Բարեկենդանի հետ է աղերսվում, որով ընդգծվում է նոր սկսվող տարվա սկիզբը:

Բացի այդ, Շվոտը դուրս անելու ծիսական սովորույթի մեջ պահպանված է մնացել ժողո-

⁷⁰ «Ազգագրական հանդես», 1908, հ. XVII, գ. 1, էջ 108, Ղ. Ալիբաև, Հին հայագր... էջ 200—201:

⁷¹ Փուռդիկ-Փուռնիթ՝ պատմական Հայաստանի շատ ազգագրական շրջաններում (Բասեն, Արարատյան դաշտավայր, Մուշ, Վան, Շիրակ, Հարթ) անվանում էին նաև լավաշ թխելու ժամանակ թոնիքը թափված հացը, որ համարվում էր հրեշտակի բաժինը, ինչպես նաև եղբորը հաստ, ձվածե, ռափաթայով թխած հացը, որը տեղերում էլ կոնձի վրա, թոնրի մեջ թխած հացը (Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, էջ 660): Այս ըմբռնման է աղբյուրվում նաև Լոռիում Բուն Բարեկենդանի օրն աղանձ (բոված ցորեն) պատրաստելու և ուտելու սովորույթը: Հատկանշական է, որ այդ աղանձը պատրաստվում էր մեկ էլ ակահատիկին («Ազգագրական հանդես», 1903, գ. 1, էջ 257—259), ծես, որով նշվում էր երեխայի աճման կարևոր փուլի փուլերից մեկը՝ ատամի դուրս գալը:

⁷² Զուղան (թրդ.)-արտավայր, կանաչ դաշտ, նաև ամառանոց:

⁷³ Այդ տեսարանը շատ է հիշեցնում Ամանորի ծիսական երգերի մեջ հիշատակվող հետևյալ հիմնական ցանկությունը.

Պարուն էնի վեր էսա տուն, ավետիս, Զարուն էնի վեր սարերաց, ավետիս:

Զարոցն երթեր վեր սարերաց, ալելուիա, Բարոցն ի գեր ձեռ տան վեր ձեռ տեղաց, ալելուիա: «Երևնյան մամուլ», 1884, № 11, էջ 584—585:

⁷⁴ «Ազգագրական հանդես», 1913, հ. XXX, գ. 2, էջ 58:

⁷⁵ Նախնական Տեսանկյունառաջի օրը Ժվիտա այրելու սովորույթը, ըստ երևույթին, Բարեկենդան-Ամանորից պոկված և այդ տոնին միացած ծիսական սովորույթ է: Այդ ժիվոտը, որ նույն շվոտն է՝ բարբառային աղբերության ենթադրված, ունի մոտավորապես նույն զաղափարը, կապված զարնան գալու, բնության զարթոնքի պաշտամունքի արտահայտող ծիսական արարողությունների հետ, որոնց հիմնական նպատակն էր շար ուժերից ապահովել նոր սկսվող տնտեսական տարին («Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 18):

վերջական պատկերացումներով զարնան գալուստն ավետող, այդ գարունը օգտակար-պտղաբեր դարձնող, նոր սկսվող տնտեսական տարին հմայական ծիսակատարություններով ապահովող մի ծես, որը հենց իր այդ բովանդակությամբ ու նշանակությամբ անմիջականորեն առնչվում է Բարեկենդան տոնին⁷⁶:

Այդ ծիսական սովորության խնդիրն էր ոչ միայն պահպանել նախորդ տարուց դեռևս մնացած սնունդ-պաշարեղենը, զերծ պահելով այն վնասակար ոգիների ազդեցությունից, այլև պատշաճորեն դիմավորել Մարտ ամսի, զարնան հետ սկսվող նոր տնտեսական տարին, և այն նույնպես հեռացնել նույն վնասակար ոգիների ներգործությունից: Եթե նկատի ունենանք նաև այդ ոգու «փուռղիք» անվանումը, որը, ինչպես ասվեց, մի քանի բարբառներում նույնանում է որոշ տեսակի հացի անվան հետ, ապա հնարավոր է ենթադրել, որ այդ ոգին սկզբնապես կապված է եղել նաև գյուղացու տնտեսության մեջ ամենակարևոր դեր խաղացող հացի հետ: Փուռղիք՝ Շվոտը, դուրս անելով և նրան նվիրված զոհաբերական բնույթի նույնանուն հաց թխելով, ցանկացել են խանդավարել զարնան մոտենալու հետ հացի պակասող պաշարների վրա այդ ոգու բացասական ներգործության հնարավորությունը:

Բարեկենդանի հետ կապվող այդ ծիսական սովորությամբ, ինչպես տեսնում ենք, հին և նոր տարվա հետ աղերսվող հավատալիքների միջանկյալ օղակն է: Վերջինիս հետ առնչված են ոչ միայն ծիսական սովորություններ, այլ նաև հին և նոր տարին կապող միջանկյալ տոներ⁷⁷:

Շվոտ-փուռղիք դուրս անելու սովորությամբ ամսին ուշագրավ է Ա. Ղանալանյանի մեկնաբանությունը:

«...Հայաստանի մի շարք շրջաններում գրի առնված «Շվոտը դուրս, մարտը ներս» ասացվածքը, որ գրած է ածել հայ գյուղացին փետրվար

⁷⁶ Հին հրեաների մեջ նույնանուն սովորության առկայության մասին տե՛ս Н. М. Никольский, Еврейские и христианские праздники, их происхождения и история, М., 1931, стр. 27.

⁷⁷ Հին և նոր տարին կապող միջանկյալ տոների վերլուծությունը սույն աշխատանքում չի տրվում: Շվոտի հետ կապված հին և նոր տարին կապող այդ միջանկյալ ծեսի մասին անհրաժեշտ էր խոսել, որովհետև, ինչպես վերևում արգեն ասվել է, Բարեկենդանի արարողություններին մասնակցող ծիսակատարներից մեկին դիմակավորելիս աշխատում էին նրան մոտենցնել շվոտի, դրանով ընդգծելով նոր տարվա տոնի՝ Բարեկենդանի, կապը նախորդ տնտեսական տարվա հետ:

ամսի վերջերին՝ ձմեռը ճանապարհելու և զարնանը դիմավորելու առիթով:

Վերահիշյալ ասացվածքը կապված է Շվոտ կոչվող շար ոգիների մասին ժողովրդի մեջ գոյություն ունեցող այն նախապաշարում-հավատալիքի հետ, ըստ որի, հիշյալ շար ոգիները գաղտնի մտնում են գյուղացու տունը՝ վնասում նրա պաշարեղենը և բանող ու կթան անասուններին: Ձմեռվա վերջին, երբ պակասում է գյուղացու պաշարը, առանձնապես զգալի է լինում շվոտների հասցրած վնասը, ուստի և նա ձեռնարկում է վերջիններիս վտարումն իր տանից, ասելով՝ «Շվոտը դուրս, մարտը ներս»: Ակներև է, որ ասացվածքն իր ծագումով կապված է երկրագործական-անասնապահական շրջանի անիմիզմի հետ, երբ նախնադարյան մարդը զանազան մոգական միջոցներով (բանաձևերով, ծեսերով ու արարողություններով) ենթադրում էր ներգործել բնության վրա և նրա երևույթներն ու ուժերը ծառայցնել իրեն⁷⁸:

* * *

Բարեկենդանը ամառորի տոն լինելն են մատենանշում հատկապես բարեկենդանի արարողությունների կենտրոնական դեմք՝ Շահ-ի կամ Խան-ի հետ կապված ծիսական խաղ-սովորություները:

Այս կերպարի հետ կապված ծիսական սովորությունները երևան են գալիս մի յուրահատուկ խաղի միջոցով, որ, շնայած մասնակի տարբերություններին, պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում, ըստ միջանուն, է եղել, հիմնականում տարբերվելով միայն անվամբ կամ ծեսի այս ու այն նրբերանգի առանձնահատկությամբ:

Ըստ XIX դ. ազգագրական գրավոր աղբյուրների, Շահ-շահի ծես-խաղին մասնակցում էին մշակ գյուղի (գյուղական-տեղիտորիալ համայնք) բոլոր երիտասարդները, Եթե գյուղը փոքր էր, ապա բոլորն ընդգրկվում էին մեկ խմբի մեջ, իսկ չեթ մեծ էր՝ երկու կամ ավելի խմբերում, ըստ թաղերի: Որոշ դեպքերում հենց խաղի սկզբից գյուղը բաժանվում էր երկու մասի: Խաղի իմաստն այն էր, որ մի խմբի Շահը պատերազմ էր հայտարարում մյուսին, երբեմն բավական լուրջ կռիվներ էին տեղի ունենում դազանակներով զինված խմբերի միջև:

⁷⁸ Ա. Ղանալանյան, Առաժանի, Երևան, 1960, էջ XXI—XXII:

Այլ շրջաններում երկու հարեան գլուխներ
իրար դնել էին հանում իրենց ընտրյալ փաշանե-
րին, որոնք նույնանման ծխական խաղերով պա-
տերազմ էին հայտարարում մեկ-մեկու

Բարեկենդանային խաղերի գործող անձանց
մեջ կենտրոնական կերպարն անսահմանափակ
խշխանություն ունեցող արեւելյան բռնակալն է,
որը հանդես է գալիս որպէս միանձնյա տեր, բո-
լոր ծխական արարողություններին տոն ու
բնթացք տվող:

Նրանով է, որ դրսևորվում է Բարեկենդանի
մեծնող և հարություն առնող բնության և պրո-
դարերության պաշտամունքին նվիրված լինելը⁷⁹։
Միասական այդ կերպարը, պատմական Հայաս-
տանի տարբեր ազգագրական շրջաններում նույն-
նությամբ պահպանելով իր գաղափարական բո-
վանդակությունը, կրում է տարբեր անուններ։
Սակայն բոլոր դեպքերում տոնակատարության
գլխավոր գործող անձին անվանում են իշխա-
նալորի, հրամայողի, առաջնորդի իմաստ:

Թեպետ այդ ծես-խաղի ամենատարածված
անունը Շահ-ը կամ Շահ-շահին է, որոշ ազգա-
գրական շրջաններում այն ունի այլ անվանում-
ներ ևս:

Նախիջևնում այն անվանվում է Խան⁸⁰,
Վարանդայում՝ Բեակ (Բեկ) կամ էշակ պարոն⁸¹,
Ջանգեղուքում և Սիսիանում՝ Փաշա⁸², Բալուտում՝
Իկն⁸³, Զավախում՝ Ղադի⁸⁴:

Հիշյալ անուններից ամենատարածվածն ու
բնորոշներն են՝ Շահ, Խան, Փաշա անվանումները։
Վերջիններիս հետ կապված ծեսերն ու խաղերը
ավելի բովանդակալից և հստակ են պահպանվել։
Իսկ անվանումների համեմատաբար լավ գոյա-

տեւում իր հերթին պետք է բացատրել այդ գոր-
ծող անձին առնչվող ծխական արարողություն-
ների առավել պահպանված լինելով:

XIX դ. սկսած, գրավոր և բանավոր աղ-
բություններից մեզ հայտնի բարեկենդանային արա-
րողությունների ընդհանուր համակարգի մեջ
Շահ-Շահին (Խան, Փաշա) հանդես է գալիս որ-
պէս խաղ, սակայն ծխական որոշակի հատկա-
նիշներով: Արտաքին տեսքով այդ խաղը հիշեց-
նում է երկու թշնամի բանակների ընդհարումը և
հաղթանակից հետո պարտվողին պատժելը: Դրա
հիման վրա էլ այն բացատրվել է որպէս երկու
թշնամի կողմերի ընդհարման և պարտվողին
պատժելու իմաստն արտահայտող խաղ⁸⁵:

Բարեկենդան տոնի ծխական համակարգի
քննարկումը համոզել կերպով ցույց է տալիս,
որ այն մի ժամանակ եղել է հմայական խնդիր-
ների հետապնդող ծխական արարողություն: Վեր-
ջինիս նպատակն էր բնության ուժերի հովանա-
վորություն ստանալը: Այստեղից էլ այդ ծխական
արարողության սիմվոլիկ բնույթը: XIX դարում՝
դրվելով սոցիալ-տնտեսական հիմքից, այն ար-
դեն կորցրել էր իր ծխական նկարագրի և զնա-
լով ավելի շատ էր նմանվում խաղի:

Բնապաշտական ծագում ունեցող Բարեկեն-
դան տոնի գլխավոր գործող անձի վերահիշյալ
անուններն անհամեմատ ուշ ժամանակի արդյունք
են, բան տոնն ինքուր հայտնի է, որ փաշա և Խան
բառերը հայերենի մեջ մուտք են գործել ուշ
միջնադարում, թուրքերենի և նոր պարսկերենի
ազդեցությամբ: Այդ մասին է խոսում և այն, որ
ազգագրական այլ շրջաններում բարեկենդանային
արարողությունների այդ գլխավոր մասնակցի
անունն ունեցել է այլ իմաստ: Ասվեց, որ Հայաս-
տանի որոշ շրջաններում բարեկենդանային արա-
րողությունների այդ գլխավոր գործող անձը
կոչվում է շահ, խաղը՝ Շահ-Շահին:

⁷⁹ Հրամայող տիրակալի գրոտեսկային տիպին ուղեկցող
ժողովրդական ըմբռնումների և ծխականության կապը մեծ-
նող և հարություն առնող բնության, պողաբերության և
հարակից գաղափարների հետ ընդարձակ համեմատական
նյութով, խորն ուսումնասիրել է միջնադարյան գաղափարա-
խոսության գիտնիկ Մ. Բախտինը նշված աշխատության մեջ:
Վերահիշյալ խնդրի մասին տե՛ս, մասնագիտագետ, 213—215
էջերը: Ավելացնենք, որ հիբոլոգիկ նոր տարվա շուրջ ան-
վամբ տոնի ծխական գործող անձանց մեջ ևս առկա են
սոցիալական բարձրաստիճան անձն՝ Փադիշահ, Սաիր,
անգլիացի պաշտոնյա ներկայացնող կերպարներ: Տե՛ս
И. П. Миняев, №24. աշխ., 8-ая игра, стр. 8.

⁸⁰ СМОМПК, вып. II, отд. II, стр. 204.

⁸¹ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 9, գ. 1, էջ 342:

⁸² Նույն տեղում, 1898, № 2, էջ 107: Նույն տեղում,
1898, հ. 9, գ. 1, էջ 252:

⁸³ Հ. Սարգսյան, Բալու..., էջ 25:

⁸⁴ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 9, գ. 2, էջ 258:

⁸⁵ Վ. Բղդյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, Երևան,
1963, էջ 48: Վ. Բղդյանը հայտարարում է. «Տիրապետի
ծխային մրցման լավ օրինակներ են խան-փաշա խաղերը:
Հատկապես այն փոփոխակները, որ առավել շատ են
պահպանել հին ձևերը, առանց այլալուրյան բուն ֆրա-
րիալ մեծերի կրկնումներ էլ: (Հնգգծում մերն է.—Ա. Օ.)»:
Խան-փաշաները պահպանել էին իրար դեմ դուրս գալու,
կատարյալ ճակատամարտեր սարքելու հնագույն ավանդույթ-
ները, որոնք հաճախ արյունահեղության էին հանգեցնում:
Ասենք որ, այսօրինակ անվերապահ հայտարարությամբ
կարելի է միայն հին ծագում ունեցող ծեսերը մոգեմանդե-
լու վտանգին ենթարկել և արժեքրկել նույնիսկ այն քիչը,
ինչ դարերի խորքից մեզ է հասել միայն և միայն որպէս
վերապրուկ, միաժամանակ լինելով այն միջավայրի արտա-
հայտիչը, որտեղ տվյալ ծեսը գործում է:

Շահ բառը պարսկերեն է և նշանակում է թագավոր, արքա: Սակայն հայերենում այն ունի ուրիշ իմաստներ: Նախ, այն նշանակում է օգուտ, արդյունք, հետևանք: Շահ արմատով կազմված բառեր հայերենում շատ կան⁸⁶: Սակայն առավել հետաքրքիր է այդ բառի կիրառությունը բոլորովին այլ իմաստով: Նոր Հայկազյան բառարանի ցուցումով, Հակոբ Մծբնեցուն վերագրվող աշխատության մեջ⁸⁷ գտնում ենք այդ բառին այլ բացատրություն տալու բանալին: Հ. Մծբնեցուն վերագրվող ճանապարհ մեկում⁸⁸, խոսելով եգիպտացիների և հրեաների պաշտամունքային արարողությունների տարբերությունների մասին, հեղինակը պատմում է, թե ինչպես Ծգիպտոսում երկար ժամանակ ապրելու հետևանքով, հրեաները շեղվել էին իրենց ազգային հավատից և եգիպտացիների նման երկրպագում էին խաղողի որթին: Այդ առթիվ նա ասում է. «...և մեծախումբ ժողովօք խաղացին վերտեցին և շահս արարին առաջի որթագլխին»⁸⁹:

Բացի այն, որ այստեղ առկա է բնապաշտական արարողության մի նկարագրություն, գրտնում ենք նաև պատմության խորքերից մինչև XIX դ. հասած Շահ-Շահի խաղի ծագման ու էության մեկնության բանալին:

Սկսենք վերոհիշյալ հատվածի լեզվական բացատրությամբ: Նախ՝ խաղալ բառը, ի թիվս այլոց, ունի նաև ծիծաղել իմաստը⁹⁰ և շարադրանքը թելադրում է մտադել, որ այն օգտագործվում է հենց այդ իմաստով: Հաջորդ՝ վերտել բառը նշանակում է շղթայի պես շարժվել, պարել (վերտ՝ շղթայի պես հյուսված, միահյուսված)⁹¹, իսկ շահս առնել նշանակում է խաղալ, պարել, հորս քաշելով շարժվել⁹²:

Ուրեմն՝ վերոհիշյալ հատվածը կարելի է թարգմանել հետևյալ կերպ. «...և մեծ խմբերով ժողովվածները ծիծաղում, շղթայի պես միահյուսված շարժվում և որթագլխի առաջ խաղում, պարում էին»:

⁸⁶ Հմմտ. շահել, շահվիտ, շահավոր, շահդիտական և այլն:

⁸⁷ «Գիրք որ կուի Զգոն...», Կ. Պոլս, 1824, էջ 242: Հակոբ Մծբնեցու մասին տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, «Զգոն» կոչված գրքի հեղինակի հարցը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 1, էջ 257—264:

⁸⁸ «Գիրք որ կուի Զգոն», ԺԳ, «Օրինակ ցուցանի վան ընտրության կերակրոց», Կ. Պոլս, 1824, էջ 235—250:

⁸⁹ Նույն տեղում:

⁹⁰ «Նոր Հայկազյան բառարան», հ. առաջին, էջ 913:

⁹¹ Նույն տեղում, հ. երկրորդ, էջ 817:

⁹² Նույն տեղում, էջ 458:

Հեղինակը ցանկացել է նկարագրել պարային-համայնական գործողություններով ուղեկցվող ծիսական մի արարողություն, որ ուներ բնապաշտական, նմանողական հմայության բովանդակություն և նվիրված էր խաղողի բերքն ապահովելուն:

Թարգմանության մեջ վերը նշված բառերն օգտագործվել են բառերի պատահական ընտրություն չէր կարող կատարվել: Հիմնական նպատակը պետք է լիներ հայ ընթերցողին հասկանալի դարձնել բնագիրը: Իսկ այդ նպատակին հասնելու համար պետք է ընտրվեին հայերենում այն համապատասխան բառերն ու դարձվածքները, որոնք ճշտորեն կարտահայտեին բնագրի իմաստը: Իսկ այդ նշանակում է, որ տվյալ բառերին համապատասխան ըմբռնումներն ու իրողությունները նույնպես պետք է առկա լինեին հայերի մեջ, խորթ լինեին կենցաղին: Այսօրվա ազգագրական վերապրուկային նյութերն անգամ հիմք են տալիս ենթադրելու, որ բնապաշտական նույնանման արարողություններ կային հին հայերի պաշտամունքային սովորույթներում:

Ուշագրավ է Կեսարիայում Բարեկենդանի կիրակիին կատարվող մի ծիսական արարողություն, որը թեպետ խաղողի որթի փոխարեն գինու հետ է աղբրվում, բայց գրեթե նույնությամբ կրկնում է Հ. Մծբնեցու նկարագրած ծեսը:

«Անոնք,—վկայում է Արշ. Ալպոյաճյանը,— ունեին հետաքրքրաշարժ սովորություն մը ևս այդ կիրակի օրվան համար. երբ եկեղեցիեն կելնին, ծեր մարդիկ ձեռք-ձեռքի բռնած հորս քաշելով գլուղին մեջ կը շրջեին, հետզհետե ավելի շղթան մեծացնելով, և ամեն դուռն առջև մեծարված գինիի ճնկելով»⁹³:

Այս ծիսական արարողության հիմնական նպատակը ևս վերտելով, շղթայակապ շահս առնել, պարելն էր: Տեսարանն ուղեկցվում էր շորս կողմից լավող կատակներով, երգ ու պարով: Սակայն Կեսարիայում մինչև XIX դ. վերջը հասած բարեկենդանային այդ արարողության անունը չի պահպանված: Մյուս ազգագրական շրջաններում, որտեղ ավելի լավ է պահպանված եղել խաղը, նաև՝ անունը, հաճախ այնպես է ձևափոխվել ծեսը և հեռացել իր բուն էությունից, որ դժվար է հանգել որևէ եզրակացության:

Կեսարիայում սա Բարեկենդանից մնացած միակ ծեսն է և այն հնարավորություն է տալիս բացահայտելու այլ ազգագրական շրջաններում

⁹³ Ար. Ալպոյաճյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1763:

արմատապես փոխված, ծխական տեսքը կոր-
ցրած Շահ-Շահի խաղ-ծեսի նախնական հու-
թյունն ու խնդիրները: Մի բան ակնհայտ է, որ
կենսաբանի հիշյալ ծեսը նմանողական հմայու-
թյան միջոցով բնության ուժերի վրա ազդելու և
դալիք տնտեսական տարվա բարեկենցկոյունն
ապահովելուն նվիրված արարողություն է եղել:
Ինտրոդ է նաև այն, որ ծեսից հետո նույն գիշերը
ավանդաբար հավաքվել են զոհաբերական «թե-
պապ» ուտելու⁹⁴, Այլ ազգագրական շրջաններում
ծեսը կորցրել է իր անպաճույճ տեսքը և դարձել
խաղ, պահելով միայն իր առաջացման հիմքի
հետ կապվող Շահ անունը, սակայն դարձյալ
վերախմտապարզված: Բուն Բարեկենդանի կերա-
կին տեղի ունեցող Շահ-Շահի կատակախառն
տեսարանները վերաբերում էին ոչ թե մասնակի
մի երևույթի, սակայն, խաղողի բերքատվությունը
սուղահովելուն, այլ ունեին ավելի լայն ընդգրկման
շրջանակ, վերաբերում էին ամբողջ գալիք տըն-
տեսական տարվան, նրա բարեկենցկոյունն ապա-
հովելուն:

Շահ-Շահի խաղը պետք է բացատրել որպես
ծխական գործողություններով, նմանողական հը-
մայության ճանապարհով նոր սկսվող տնտեսա-
կան տարվա արդյունքը, բերքը, ամբողջ տարվա
չարքաշ աշխատանքի հետևանքն ապահովելուն
նվիրված ծխական սովորությունների վերապրու-
կի խաղի անունը, կարծում ենք, պետք է հա-
կանալ ոչ թե որպես Շահ-արքա, այլ որպես
շահն արաբել, պարել, խաղալ, օգուտ ստանալ
բառակապակցության իմաստափոխում: Հնարա-
վոր է ենթադրել, թե խաղն ըստ երևույթին սկզբ-
բուն կոչվել է շահն արաբել, այսինքն՝ շահի,
օգուտի ակնկալությամբ, բերքն ապահովելու նը-
պատակով խաղաղ, պարել: Հետագայում, արարո-
ղություն ծխա-հմայական իմաստի մթագնման
հետևանքով, շահ բառը վերախմտապարզվել է
պարսկերեն շահի, արքայի առումով, մասնավաճ, որ
արարողականը հանդես է գալիս իբրև ծեսի
զխավոր դերակատար և ծեսը սկսել է կոչվել
նրա անունով: Այսինքն՝ երևույթի անունը վերա-
խմտապարզվել է անձի անվամբ: Եվ քանի որ
զխավոր գործող անձը սկսել է կոչվել հասարա-
կական իշխանավորի անունով, ապա զփվար չէր,
որ նա տարբեր գավառներում ունենար իր հոմա-
նիշները կամ մերձիմաստ տարբերակները, որպի-
սիք են՝ «Պարոն», «Փաշա», «Աղդի», «Ռես» և
այլն:

⁹⁴ Նույն տեղում:

Նման ենթադրությունը հիմք է տալիս կար-
ծելու, որ Շահ-Շահի խաղի, հատկապես այդ
խաղի կենտրոնական անձի միջոցով, արտա-
հայտվել են նմանողական-հմայական արարո-
ղություններ՝ գալիք տարվա բարեհաջողությունն
ապահովող Բարեկենդան անվան բուն իմաստի
մեջ, որ է՝ նոր սկսվող տնտեսական տարվա
սկզբում հայցել-շահս արարել, բերք, բարիք,
պտղաբերություն, ծնունդ, օգուտ, աշխատանքի
արդյունք, կենդանություն, մի խոսքով՝ գոյության
աղբյուր:

Սրբ. Լիսիցյանը իրավամբ Բարեկենդանի
ծխա-հմայական պարերի վերապրուկները բա-
ցատրում է որպես ժողովրդի անասնապահական
և երկրագործական տնտեսության ապահովու-
թյունը երաշխավորող արարողություններ⁹⁵: Այդ
են ապացուցում Շահ-Շահից զատ Ամանորի
տոն-Բարեկենդանի հետ կապվող ծխական վերապ-
րուկներն ու այլ սովորություններ: Պատմական
Հայաստանի գրեթե բոլոր ազգագրական շրջան-
ներում ընդունված էր բարեկենդանային տոնա-
խմբություններն ավարտել բոլոր պարով (կյոր
պար): Վերջինիս բնորոշ արտահայտությունը տես-
նում ենք Միսիանում, ուր ընդունված էր ընտրել
հատուկ պարաշի (պարի առաջնորդ), որը պար-
տավոր էր ղեկավարել այդ համընդհանուր բոլոր
պարը: Սրա կարգադրությամբ պարողները կազ-
մում էին մեկ փակ շրջան, որի կենտրոնում կանգ-
նում էին երաժիշտները: Պարի առաջնորդը⁹⁶, մի
ճիպտա ձեռքն առնելով, սկսում էր պարը: Սկզբ-
բուն պարում էին շատ դանդաղ, ապա գնալով
արագացնում պարը և ապա հասցնում թռչկո-
տումներին: «Պարի ժամանակ առաջնորդը զանա-
վան ձևեր է անում, օրինակ՝ ծափ է տալիս,
պզգում է, իր տրեխը հանում, զանազան կենդա-
նիքների ձայներ հանում և այլն: Պարողները
նույնությամբ կրկնում են նրա արածները, իսկ
պարի առաջնորդը խստությամբ հսկում է նրանց
վրա և ճիպտով խփում՝ եթե սխալ կամ ուշ են
կատարում»⁹⁷:

Ակնում, Բարեկենդանի կերակրին, այսինքն՝
Բուն-Բարեկենդանին, որևէ տան մեջ հավաքած
հոծ բազմություն առջև 80—90-ամյա «մամիկ-
ները» ձեռք-ձեռքի բռնած, ընդհանուր պար էին

⁹⁵ Срб. Лисицян, 224. 225., 6, 1, էջ 42, 44—45, 100.

⁹⁶ Առաջնորդի, պարաշու մասին տե՛ս նույնը, էջ 114-ի
և 2 ծանոթագրությունը:

⁹⁷ «Ազգագրական հանդես», 1898, 6, 9, գ. 1, էջ 253.

պարում: Հեղինակի վկայությամբ, նշանավոր է եղել Ապաշխի պառավ կանանց պարը⁹⁸։
Պարին վերագրվում էր հատուկ նշանակություն, որ հուշում է նրա ծիսային և հնագույն ծագումը: Այն հանգամանքը, որ պարը դիտվում էր որպես պառավ, մայրացած, ճշողավորված կանանց մենաշնորհը, անշուշտ, նույնպես ժամանակին ունեցել է որոշակի պատճառ և նկատառում: Թերևս այն կարելի է դիտել որպես համայնքի կյանքում կանանց խաղացած մեծ դերի յուրօրինակ արձագանք, վերապրուկ: Հիշյալ պարի ժամանակ պարտադիր կերպով երգվող երգի բովանդակության քննարկումն ավելի է ամրապնդում վերոբերյալ թեզը ոչ միայն տվյալ որոշակի պարի, այլ ընդհանրապես Բարեկենդանի կատարվող պարերի բացատրության տեսագծով:

Ահա այդ երգը.

Մտանք ի Բարեկենդանք,
Կերթանք ի Զատիկ,
Իճապ մէկզմէկէ ինտո՞ր տի զատինք.
Եկէք պար մի բռնենք, ոսկեկ մի կ'աժե.
Ոսկեկ մաման նստեք, շոր թանը կոշտ է:
Եկէք, բռնենք հոթը շաբաթ մեծ պահքը,
Զատիկ ելլանք, ուտեն խմեն տղաքը,
Հագնին, կապեն Հոռոմներուն կտտաքը:
Ըհը եկալ Հայոց ազգին օրերը,
Հաճեցեմ հիները, հագեմ ճարերը,
Բարեկենդան օրերը, Զատիկուն կիրակին.
Եկանք ի Բարեկենդան, կերթանք ի Զատիկ,
Տնավեր բարեկենդանք, վրան բաց Զատիկ:
Մենք ալ մեր հարերեն ինտո՞ր տի զատինք⁹⁹:

Ընդգծված տողերում (Ըհը եկալ հայոց ազգին օրերը, հանեցեք հիները, հագեք նորերը) Բարեկենդանը դիտվում է իբրև ազգային մեծ տոն, որը երջանկություն է բերելու իսկ ամենակարևորը, որ ազգային այդ մեծ տոնը կոչ է անում՝ դեն նետել հինը, անցածը և ընդունել նորը, գալիքը: Այստեղ ուղղակի անկարկվում է Բարեկենդանի նոր տարվա տոն լինելը, տոն, որն իր հետ բերելու է նո՞ր հաջողություններ:

Բարեկենդանի հետ կապված ծիսական պարերն ու արարողությունները, սակայն, նախնական հմայական հավատալիքների մակարդակին կանգնած չեն մնացել, այլ ժամանակի ընթացքում

կյանքի նոր պայմանների ազդեցությամբ կերպարանափոխվել են և զգալիորեն հեռացել իրենց սկզբնական նպատակից և իմաստից: Այդուհանդերձ, կերպարանափոխված արարողությունների մեջ վերապրուկների տեսքով շարունակում են պահպանվել դրանց վաղնջական նկարագրին յուրահատուկ գծեր: Այդ իսկ պատճառով, Բարեկենդանին ուղեկցող պարային ծիսական արարողությունների մեջ ևս հիմնականը նոր սկսվող տնտեսական տարին ու բարեբերությունն ապահովող հմայական գործողությունների վերապրուկներն են:

Թեպետ հայ ժողովրդի կենցաղում պարերը վաղուց են կորցրել իրենց պաշտամունքային նշանակությունը, հեռացել իրենց ծագման սկզբնական հիմքերից, սակայն հասարակական պարերի վերը բերված և այլ նմուշներ տակավին իրենց մեջ պահպանել են դրանց ծիսահմայական նկարագրի վաղնջական գծերը: Այս հանգամանքը նկատի ունենալով է, որ, իրավամբ, Սրբ. Լիսիցյանը թատարայնացված պարային ներկայացումների համարում է հմայական արարողությունների վերապրուկներ¹⁰⁰:

Ամփոփելով Բարեկենդանին ուղեկցող ծիսահմայական պարերի մասին բերված քննարկումները, կարելի է ասել. բարեկենդանային ծիսափնջի մեջ ծիսական երգերի, պարերի և արարողությունների մի հետաքրքիր համաձուլվածք է առաջացել, որոնցով արտահայտվում էր տոնի բովանդակությունը:

Վերևում փորձեցինք վեր հանել հիշյալ ծեսախաղի ծագման և նախնական բովանդակության հետ կապված հանգամանքները: Այժմ փորձենք բացահայտել պատմականորեն անցած ճանապարհին ոչ միայն տվյալ ծեսի, այլև նրա միջոցով Բարեկենդան տոնի հետ առհասարակ կատարված ձևափոխությունները:

Սակայն նույնիսկ այն վիճակում, ինչպես խաղը հասել էր XIX դ., պարզորոշ ակնարկվում է տվյալ ծիսակատարության նախնական ամենակական կողմի մահվան և կյանքի, ձմեռվա և գարնան, չարի և բարու պայքարի և հավերժական փոխանցման գաղափարի մասին: Այդ է վկայում նույնիսկ միայն որպես խաղի արտաքին հատկանիշը մնացած վերը մատնանշված բաժանումները խմբերի: Նոր միջավայրում խաղի կրած փոփոխությունները բնականորեն որքան ավելի մոտ են մեզ, այնքան սոցիալական գծերը

⁹⁸ Ա. Քեչեյան, Այն և ակնցիք, Փարիզ, 1952, էջ 501:

⁹⁹ Նույն տեղում:

¹⁰⁰ Срб. Лисицян, 224. աշխ., էջ 35:

շատանում և խորանում են, արտահայտելով հասարակական նոր մշակութային-պատմական միջավայրում կատարված սոցիալական բնութիւն փոփոխութիւնները: Այս իմաստով առանձնակի հետաքրքրութիւն են ներկայացնում Կեսարիայի և Բալուի շրջաններում Բուն Բարեկենդանի օրը, գյուղի հրապարակում կատարվող դատավարութեան տեսարանները: Հատկապես Բալուում այդ սովորութիւնը կրում է սոցիալական երանգ: Բարեկենդանի օրը կազմակերպվում էր գյուղի ռեսիդատավարութիւնը ներկայացնող մի տեսարան¹⁰²:

Գյուղի կենտրոնում ավազների համար բացվում էր մի ընդհանուր սեղան, ուր նախապես սեղանակիցների տանից համադամ կերակուրներ ու խմիչք էր բերվում: Կերուխումի ամենաթունդ պահին հայտնվում էր դատավորի զգեստով, փայտե ձի հեծած մեկը, ոստիկանների, զբաղիւնների և այլ պաշտոնյաների հագուստներ հագած մարդկանց ուղեկցութիւնը: Նրանք իրենց հետ բերում էին նույնպես կեծ զգեստավորված «ռեսիսի» և գյուղի ավազներին որպէս բանտարկյալներ:

Սաղի մասնակիցները բոլորն էլ ծպտված էին լինում անձանաչելութեան աստիճան:

Սկսվում էր «մեղադրյալների» հարցաքննութիւնը, որ վերաբերում էր նախորդ տարվա ընթացքում գյուղի ռեսի թույլ տված իրական սխալներին: Հարցաքննութեան ժամանակ ռեսի և գյուղի ավազները ենթարկվում էին հանդիմանութեան ու մեղադրանքների:

«Մեղադրյալներին» ուղղված հարցերը իրենց բնույթով բաժանվում էին երկու խմբի՝ հասարակական և անձնական: Առաջինը վերաբերում է ամբողջ գյուղի շահերին, հավաքված հարկին, ջրարաշխմանը, հողաբաշխմանը, գյուղում կատարված անիրավութիւններին, գողութիւններին և այլն, մյուսը՝ առանձին անհատների կամ ռեսի և որևէ մեկի միջև ծագած վիճաբանութիւններին:

Անբերյուղ քննարկվում էին նաև թուրք ու քուրդ պաշտոնյաների գործած անիրավութիւնները¹⁰³, որոնց նկատմամբ ռեսի աչք էր փակել, կամ գործակցել նրանց, ընդդէմ գյուղի շահերի:

Հարցաքննութեան ընթացքում կեղծ ռեսի աշխատում էր արդարանալ, սակայն ապարդու: Դատավարութիւնը վերջանում էր ռեսի պաշտոնից հեռացնելու տեսարանով և մեղադրական ընթերցումով: Որպէս վճռի կատարում ռեսից ետ էին վերցնում ռեսիութեան արան: Ապա ի տես լուրերի, ռեսի և նրա պաշտոնակիցներին նախապես պատրաստված մեղադրական աստիճաններին նստեցնելուց հետո, նրանցից գյուղին հասած վնասի փոխհատուցման երաշխիքն ստանալով, ազատ էին արձակում: Դրանով ավարտվում էր ամբողջ ներկայացումը:

Հիշյալ ծիսական խաղը Բալուի գյուղերում և այլուր սոսկ Բարեկենդանի օրը կենցաղավարելու փաստը վկայում է, որ այն իսկապէս անկախ իր շնչոված սոցիալական բովանդակութիւնից, նախապես ծիսապաշտամունքային հիմքով կապված է եղել բնութիւնը զարթոնքը խորհրդանշող չոր տնտեսական տարեկալի՝ Բարեկենդանի հետ, և բնականաբար ունեցել է հմայական երանգ: Վերջինիս սոցիալական վերափոխատավորումն է, ռեսի նախորդ տարվա շարագործութեան դատապարտումն ու վնասի դիմաց ստացվող երաշխիքը, որն այլ բան չէ, քան նախորդ տարվա (ձմեռանմահվան) չարիքը դատապարտող և գալիք տարվա (գարնան-կյանքի) բարիքն ապահովող նմանական հմայութեան մի նախնական ծիսական արարողութեան կերպարանափոխութիւն, որի արտաքին հատկանիշներէից պահպանվել է միայն դիմակավորման սովորույթը:

Վերը արված քննարկումներից պարզ է, որ Բարեկենդան տոնի ծիսական կազմի մեջ սկզբնական շրջանում փնջված են եղել վերագարթնող բնութիւնը, զուցե այդ գաղափարն արտահայտող որևէ աստծո կամ ոգու նմիրված տնտեսական տարվա սկիզբը նշանակողորդ միստերիաներ, որոնք իրենց ծագմամբ կապված են նախնական բնապաշտական-անիմիստական ըմբռնումների, դրանց նմիրված հմայական-նմանողական ծիսակատարութիւնների հետ: Այդ ամենը մեղ է հասել մեջն առնելով պատմականորեն երկարատև ճանապարհին ժողովրդի կյանքում կատարված փոփոխութիւնները, որոնք իրենց հերթին ներառ-

102 Հ. Սարգսյան, Բալու..., էջ 25—29:

103 Հիշենք, որ Բարեկենդան տոնի ընդհանուր գաղափարախոսութեանն ունեցող հինգուկից շրջանի Շուի տոնի ժամանակ ժողովրդական թատերական ծիսական խաղերի զխաղը գործող անձանց մեջ հիմնականներից մեկը անգլիացի պաշտոնյան էր, որին վերջում ծծնում և անպատիվ ապարհեից հեռացնում էին: (ՏՆՆ Ի. Ս. Մինաև, էջ 41—42):

աշխ., էջ 8): Ազգային դիսկրիմինացիայի դեմ բողոքի ծիսական արտահայտութիւնները թափանցել են նաև գրավոր հմայիւնների մեջ, մի բան, որ այնտեղ կապվում է Թուրքիայի կառավարող շրջանների հետ: Փրկութիւնը էր հայցվում սուլթանից, շահայից, մուֆտիից, խոնթկարից և այլն: Իսկ հաճախ հիշատակվում էին թուրքը, քուրդը, ասորիին:

դել են Բարեկենդանի թե՛ գաղափարական, թե՛ ծիսական կողմի վրա, հաղորդելով նրան մի նոր երանգ:

* * *

Այժմ քննարկենք Բուն Բարեկենդանին՝ Մեծ պատին նախորդող վերջին ուտիք կիրակին հաջորդող երկուշաբթի օրը կատարվող մի ծես, որի հնագույն, նախաքրիստոնեական ծագումն աներկբա է: Մեսը եկեղեցական, պաշտոնական գրականության մեջ անվանվում է Փակեալ խոհան, իբրև Մեծ պատի առաջին օրը փակված խորանով պատարագ մատուցելու սովորությունից առիթով: Սակայն, ինչպես իրավագիտընեն նկատում է Մ. Օրմանյանը, խորանը փակում է Մեծ պատին նախորդող շաբաթ երեկոյան է կիրակի օրն արդեն պատարագը մատուցվում է փակված խորանով: Հետևաբար հաջորդ երկուշաբթի օրվա համար փակյալ խորան եկեղեցական անունը հարմար չէ: Մ. Օրմանյանն առաջարկում է մեկնել այն, ելնելով ծեսի Բակլախորան անունից և կապելով Մեծ պատի նախընթաց երեկոյան մեծ վանքերում բակլախորովելու (կամ՝ եփելու) և հանդիսավորությունը բաժանելու սովորությունից հետո, որ XIX դ. ամենուրեք կատարվում էր Հայաստանում¹⁰⁴, Մեսի անվանը տրված բացատրությունից անկախ, այն չի կապվում քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ, այլ որոշակիորեն առնչվում է ընդհանրապես հմայական զոհաբերության գաղափարն արտահայտող բարեկենդանյան ծիսակարգին, բայց ոչ փակված խորանով պատարագ մատուցելու հնարովի սովորությունին: Սակայն կարևորն այն է, թե ժողովուրդը ինչպես է հասկանում ծեսը, ինչպես է իրեն պահում այդ օրը, մի խոսքով, ինչպես է կապվում ծեսն ինքր բարեկենդանյան ծիսական համակարգին:

Ըստ XIX դ. ազգագրական աղբյուրների, ծեսը շատ հետաքրքիր տեսք էր ստացել, դառնալով Բարեկենդան տոնի ամենաբնորոշ կողմերից մեկը: Կան ծեսի անվան հետևյալ տարատեսակները՝ Բախլախորան, Փաճլախորան, փախլախորանները օր, փախլա ուտողների օր, որոնք, ինչպես երևում է, Բակլախորանի բարբառային ձևափոխումներն են: Մեսը հատկապես մեծ տարածում ունի պատմական Հայաստանի հարավային շրջաններում, թեպետ, օրինակ, Զավախքում ևս դրա առկայությունը մասին տեղեկություններ ունենք, որն, անշուշտ, վկայում է ժամանակին համահայկական տարածում ունեցած լինելու

մասին: Ժողովրդի պատկերացմամբ, այդ օրը փոխվածի օր էր: Այդ օրը (Բուն Բարեկենդան) հասարակության սեռա-տարիքային, և, մասնավորապես, սոցիալական խմբավորումների միջև նահապետական կենցաղին յուրահատուկ սահմանազատումները, կաշկանդումներն ու արգելքները մեկ օրով շեղյալ էր համարվում: Տեղի էր ունենում մեծերի և փոքրերի, կանանց և տղամարդկանց, հարուստների և աղքատների, պաշտոնավորի և հնթակալի դերի, պարտականությունների փոխադարձում կամ, ինչպես ժողովուրդն է ասում՝ «Բարսելը», օրն էլ անվանվում էր «թարս օր»¹⁰⁵:

Հատկապես հետաքրքիր է սեռերի հարաբերությունների մեջ այդ օրը կատարվող փոփոխությունների պատկերը: Հին Արևելքում, հունահռոմեական աշխարհում և Հայկական լեռնաշխարհում ապրող ժողովուրդների կենցաղում¹⁰⁶, զարնանային բնության զարթոնքին նվիրված տոներին բնորոշ դրսևորումները վերասերվել և XIX դ. ընդունել էին սեռերի հարաբերությունների մեջ մեկօրյա, բարեկենդանային ազատությունների տեսք: Նահապետական ընտանիքի կենցաղային յուրահատուկ սահմանափակումներն այդ օրը անտեսվում էին. ջահն, շամունացած տղաների և աղջիկների հանդիպումները դիտվում էին միանգամայն թուլատրելի: Պարերի հրապարակներում նրանք կարող էին ազատորեն մոտենալ, ձեռք-ձեռքի պարել, զրուցել: Մեծերի դիտողություններին կարող էին պատասխանել կատակներով, և, որ ամենակարևորն էր, չենթարկվելով: Բարեկենդանյան ծիսական խաղերի մասնակցողներին դիմակավորելու մեջ ևս զգացվում էր այդ սկզբունքը: Հիշենք, որ դիմակավորների մեջ սովորական էին կանանցի զգեստներով զարդարված տղամարդ՝ հարսի դերակատարները¹⁰⁷:

¹⁰⁵ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 255—256; Ար. Ալադյանյան, նշվ. աշխ., Բ հատոր, էջ 1765; Հ. Սարգսյան, Բաղու..., էջ 30; Տեկանց, Մատ., ձեռ. № 4184, էջ 92:

¹⁰⁶ Հին ժողովուրդների այդօրինակ պատկերացումների մեջ ևս սեռափոխության վերաբերող հավատալիքները կապվում էին զարնանային ցիկլի տոների հետ, որոնք զբնթանալու են արաբական տոնի էին: Տե՛ս Վ. Փ. Միլլեր, Очерки Арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, М., 1876, т. I (տեղեկությունները վերաբերում են Ռիգ-վեդային, Հունահռոմեական աշխարհին, Ջնեդ-Ավեստային, ալեկալ համամատական տեղեկություններով):

¹⁰⁷ Դիմակային տեսակատարությունների մեջ պահանջվում էր միայն սոսկ հագուստների փոխանակում, այլև այն ըրացվում էր արտաքին ձևավորման ուրիշ ատրիբուտ-

¹⁰⁴ Մ. Օրմանյան, Միսական բառարան, Անթիլիաս, 1957, էջ 15 և 64:

Անոնի հարաբերությունների մեջ տոնական այդ տեղաշարժը ստացել էր նաև սոցիալական երանգ:

XIX դ. ազգագրական գրավոր աղբյուրների համաձայն, նահապետական ընտանիքի ամենախրավաղուրդի ներկայացուցիչը՝ կինը, ձեռք էր բերում մեկօրյա հատուկ արտոնություններ: Նա հրամայում էր տան տղամարդկանց, իր ամուսնուն, ստիպելով կատարել «կանացի գործեր»՝ աման լվանալ, շուր բերել, եփել, կարել, գործել, երեսխեններին խնամել և այլն¹⁰⁸. Իհարկե, այդ ամենն արտահայտվում էր սիմվոլիկ եղանակով: Միայն բաղադրելով կանայք ավելի իրական տեսք էին տալիս այս սովորույթին, որն արդեն կապվում էր նոր ժամանակներում հասարակության ընդերքում կատարվող տեղաշարժերին:

Հետաքրքիր տեսք էր ընդունել նաև եկեղեցի չգնացած տղամարդկանց պատժելու ծես-սովորույթը, որ առանձնահատուկ ծիսականություն ուներ հարավային շրջաններում: Այսպես, ըստ Ար. Ալպոլաճյանի, էֆեբերում ժամերգությունը ավարտվելուց անմիջապես հետո, փնտրում, գտնում էին հանցավորին և կապելով սանդուղին, հարախրոցով շրջում էին փողոցից փողոց, մինչև որ կապվածի ազգականներից մեկը երաշխավորությամբ չազատեր նրան¹⁰⁹:

Նիրգեում հանցավորին առաջարկում էին ընտրություն կատարել հետևյալ պայմանների միջև՝ 1. էջ հեծնել և պողը ձեռն առնել, 2. սանդուղին կապել, 3. եկեղեցուն տուգանք տալ, 4. հավաքվածներին մի-մի նվեր մատուցել, 5. ծես-խաղը նախաձեռնողներին կաշառել, ըթն ոչ մի պայմանի չհամաձայնվել, բռնություն էին

ներով՝ զարգարաններ կրել, դեմը ներկել, շարժունք փոխել և այլն: Բարեկենդանյան դիմակահանդեսներում այդ հատկանիշը շատ ցցուն է: Ավիացիներ, որ այդ ամենի մեջ հատկորեն զգացվում են նաև Ադոնիս—Փամեուզ ցիկլին յուրահատուկ դերը:

Հին արևելյան Ադոնիս—Փամեուզի ցիկլի հետ առնչվող ծիսակարգը թափանցեց քրիստոնեության մեջ և դարձավ նրա հիմնական տարրերից մեկը: Այդ ներթափանցմանը ենթարկեց նաև մահմեդականությունը, իր հետ հիմնականում տանելով այդ ծիսակարգի գարնան, զարթոնքի և մահվան պաշտամունքի հետ կապված ծիսաշարքը, մեռնող և հարուստ առնող աստծո պաշտամունքի հետ (Նովրուզ): Տե՛ս D. Karaka, History of the Parsis, London, 1884, 144 fol. Նաև K. A. Иностранцев, Древнейшие арабские известия о празднованиях Новруза в Сасанидской Персии, СПб., 1904, էջ 629.

¹⁰⁸ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. 3, գ. 2, էջ 96; Ար. Ալպոլաճյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1796:

¹⁰⁹ Նույն տեղում:

գործադրում և, ի վերջո, պատժում հանցագործին¹¹⁰:

Կերմիրցիները (Գամիրք) և էվերեկցիները պարտադիր կերպով հանցագործին թարս նստեցնում էին էշին և հայհույելով գլուղում շրջում¹¹¹:

Չոմախլուում այդ պատժը կոչվում էր «ծուռ էշ» և էշին նստած հանցագործի հետ աղմկով շրջող ամբոխն իր հետ ունենում էր նաև մի մեծ ամանով թթու, որը բոլորից պահանջում էին ուտել, երգելով:

Կաղանդի պղպեղի այս ընտիր թթուն, Հրամեցեք կերեք բախլալի առտուն, Կերցուցեք նույնիսկ վատառողջ մարդուն Որ շուտ կազդուրվի և մնա արթուն¹¹²:

Հայտնի է, որ Բարեկենդանի առատ կերուխումից հետո, սկսվում էր Մեծ պասի ժուժկալ շրջանը, երբ գլուղացու սեղանի հիմնական ուտելիքը բաղկաթթուն էր¹¹³: Ավելին, որպես պարտադիր կանոն, Մեծ պասը բացում էին բաղկաթան կամ բաղկաթթու ուտելով¹¹⁴:

Ինչպես երևում է բարեկենդանի տոնի ծիսային համակարգի քննարկումից, առհասարակ կրիտասարգները մեծ դեր էին կատարում ամբողջ տոնակատարության ընթացքում, և այդ բոլորն այնպիսի եղանակով, որ դուրս է մնում նրանց առօրյա կյանքի նորմերից:

Ջավախքում այդ օրը երիտասարդները, ըստ ընդունված սովորույթի, ծերերին կես կատակ կարող էին ասել այն ամենը, ինչ մտածում էին նրանց արարքների մասին: Մաղրական երգեր էին երգում, որից ոչ-ոք իրավունք չուներ նեղանալու Օրինակ՝

Արի պառավ քեզի գովմե. չաղացն ելած դե կլըմանիս.

Աչքդ փոս է, քիթդ դուս է. թխալին փոխած հավ կլմանիս¹¹⁵:

Հնդունված էր նաև ծերերին, ինչպես նաև գլուղի ղեկավարներին պառկեցնել և ճիպտորով

¹¹⁰ Նույն տեղում:

¹¹¹ Նույն տեղում:

¹¹² Ար. Ալպոլաճյան, նշվ. աշխ., էջ 1760: Հիշյալ երգը հեղինակը ներկայացնում է որպես ժողովրդական բանահյուսության նմուշ, Սակայն ավելի հավանական է կարծել, թե այն ժողովրդականի նմանությամբ հեղինակային ստեղծագործություն է:

¹¹³ Թթու դրած բաղուկի կոթուններով և թանով պատրաստած ճաշ: Տե՛ս Ն. Ամատունի, Հայոց բառ ու բան, էջ 82:

¹¹⁴ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 7, գ. 2, էջ 256:

¹¹⁵ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. 3, էջ 256:

ստեբերին մի քանի անգամ խփել: Որպես արդա-
բացում, երիտասարդները երգում էին.

Վարդապետաթող է.

Բարեկենդան օրեր է,
հեկթս գլխես կորեր է:

Կամ՝

Բարեկենդան, փորեկենդան.

Բարեկենդան օրեր է,

հեկթս գլխես կորեր է:

Ինչպես արդեն նկատվեց վերը, Բալուի գյու-
ղերում Բարեկենդանի օրերին ռեսի դատավարու-
թյան տեսարանը ևս իր մեջ պահել է նոր տարվա
տոնակատարության այդ վաղնջական գիծը¹¹⁶,
Որքան էլ խիստ կերպարանք ընդունեի այդ խաղի
ժամանակ գյուղի ավազների հասցեին արվող
քննադատությունը, որ կազմակերպում էին երիտա-
սարդները, նրանք իրավունք չունեին նեղանալու:

Բարեկենդանն իր մեջ պահել է նաև մի այլ
հատկանիշ, որ շատ պերճախոս վկայում է սոցիա-
լական ազատությունների ծեսի աստիճանի հասց-
ված սովորույթի հնագույն ծագումը: Խոսքը վերա-
բերում է գյուղական համայնքի աղքատ անդամ-
ներին տոնական օգնություն ցույց տալու սովո-
րույթին, որն ունի որոշակիորեն բոլորի հավա-
ւարությունը ընդգծելու շեշտ:

Բալուում, օրինակ, աղքատներին նախօրոք
եղնում էին անասնակերի պաշար կուտակելու,
կալի ժամանակ բերքահավաքից բաժին հանելու
ձևով, իսկ տոնական օրերին ծիսականորեն պար-
տադիր, բավական թանկ ուստիլեներին
(հատկապես քաղցրեղեն, խմորեղեն, միրգ) բաժին
հանելու եղանակով: Հարուստ ընտանիքների կա-
նայք պարտավոր էին աղքատ երեխաների հա-
մար հագուստ հայթայթել և նվիրել¹¹⁷:

Վերևում նկարագրված Կեսաբալի «Քե-
սպալի կիրակի» ծեսը նույնպես կապվում է բարե-
կենդանության ծիսակարգի այս շարքի ծեսերի
հետ: Հիշյալ ծեսը կատարվում էր ազգակցական
և կողոնքով մի քանի ընտանիքներ ի մի խմբելու
պարտադիր պայմանով: Ինչպես Քեսպալի կի-
րակի» հետ կապված ծախսերը, այնպես էլ

ծեսն ինքը, կատարում էին խմբի մեջ մտնող
ընտանիքները, հավասարաշափ մասնակցելով
ամենին: Ըստ որում՝ տվյալ խմբի մեջ մտնող
ընտանիքների սոցիալական վիճակին ոչ մի նշա-
նակություն չէր տրվում, հարուստ թե աղքատ,
հավասար էին թե պարտականությունների, թե
մասնակցության մեջ¹¹⁸: Ինչպես արդեն ասվել
է, այդ ծեսը կարելի է հասկանալ միայն որպես
հեռավոր ժամանակների արձագանք, վերապրուկ,
երբ տոհմի բոլոր անդամները հավասար իրա-
վունքներով և պարտականություններով մաս-
նակցում էին տոհմի տնտեսական կյանքին և հու-
վասար բաժին ստանում ձեռք բերած արդյունքից:

Այդ մտայնությունը Կասպուրականում ար-
տահայտվում էր այն հատուկ վերաբերմունքով,
որ ավել է «արահայատիվ»¹¹⁹ կոչվող խնջույթ-
ների հավասարապես բոլորին մասնակից անե-
լու մեջ: Այս սովորույթն իր մեջ խաչավորում է
Բարեկենդան տոնի երկու հատկանիշ գծեր՝
հյուրընկալության (որ է՝ զոհաբերություն) պար-
տադիր սովորույթը և սոցիալական հավասա-
րության երևութական վիճակ ստեղծելու ծեսը:

«Սրահայատիվը» հիմնականում կազմա-
կերպում էին հարուստ տնտեսությունները, հա-
մայնքի ամեն մի ընտանիքից ներկայացուցիչ,
իրպես սկզբունք՝ տան նահապետին հրավիրելով:
Այդ խնջույթներին աղքատներին բազմեցնում էին
ամենապատվավոր տեղը և հատուկ «պատիվներ»
տալիս:

Այդ սովորույթի մեջ կա նրբորեն թաքնված
մի այլ միտում ևս, որ կապվում է բարեկենդանի
կերվածությունների զոհաբերական իմաստին, այն է՝
համայնքի բոլոր անդամներին մասնակից դարձ-
նել ամբողջ համայնքի բարեկենցությունն ապա-
հովելու նպատակ հետապնդող զոհաբերական
խնջույթներին¹²⁰:

Քրիստոնեական եկեղեցին յուրահատուկ վի-
րաբերմունք է մշակել Բարեկենդան տոնի նկատ-
մամբ: Ոչ մի կերպ չընդունելով այն որպես տոն,
իբրև վերջին օրը, այնուամենայնիվ, անվանվել է
Բուն Բարեկենդան և մտել եկեղեցական տոնա-
յություն մեջ, համարվելով Մեծ պասից առաջ
ուտիքի վերջին օրը¹²¹:

Բացի դրանից, տոնի նախնական իմաստն ու
նշանակությունը մոռացնելու նպատակով, եկե-

¹¹⁶ Հ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 30:

¹¹⁷ Հ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 30—31, Հետաքրքիր է
նյութերը հաղորդող բանասերի կարծիքը, որ բերում ենք
ստորև: «...Այս ընկերական բարձր զաղափարականը գյու-
ղացիին սրտին ու ուղեղին մեջ արմատացած է ավանդա-
բար, այն գյուղացիին՝ որ տակավին իր տեղին մեջ մնալով
պատեհություն կամ հարկադրանք չի ունեցած անկէ հեռանա-
լու և չփվելու քաղաքակրթություն ըսված պիտակին հետո:
Տե՛ս էջ 33:

¹¹⁸ Ար. Ալոյաճյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1764:

¹¹⁹ Վ. Վ. Պարթիզակցի, Բարեկենդան և արեղաթող,
«Մասիս», Կ. Պոլիս, 1901, փետրվար:

¹²⁰ Նույն տեղում:

¹²¹ Մ. Օրմանյան, Միսական բառարան, էջ 16:

ղեցին փորձում էր իր համար ցանկալի նոր իմաստ ու նշանակություն վերագրել դրան: Բարեկենդանը համարվում է նախահայրերի դրախտային երջանիկ կյանքի հիշատակին նվիրված տոն, իսկ այդ տոնին յուրահատուկ շնչով անոթախոսությունն ու կերուխումի առատությունը նրանց երջանիկ կյանքը վերաբարդրելու, վերակրկենքու ցանկություն: Հիւրավար, Բարեկենդանի մեջ ժամանակին արտահայտվել է հետագա դարերում պահպանվել է բնապաշտական աշխարհայացքի դրսևորումը՝ նախահայրերի պաշտամունքի տեսքով: Այնպես որ, Բարեկենդանի բնապաշտական ծիսակառարությունների հետ կապվող բովանդակությունը ծխտելու ցանկությունը իրականացնելու համար կենդանի ստիպված էր լինում ոչ միայն ընդունել, այլ նույնիսկ շնչունել նրա մի ուրիշ, դարձյալ բնապաշտական բովանդակություն ու նշանակություն ունեցող կողմը՝ նախնիների պաշտամունքը¹²²:

Բուն Բարեկենդանի (մեծ պասից մեկ շաբաթ առաջ) շաբաթն իր կերուխումով և սոցիալական աղատություններով, ըստ կենդեղու սանկցիայի, նկատվում է նույնիսկ վանքերում, որի հետևանքով տոնը նաև Արեղաթող անունն է ստացել¹²³:

Ջավախքում ժողովուրդը Բարեկենդանն անվանում էր նաև «Վարդապետաթող»¹²⁴, որովհետև այդ օրերին, ըստ հնավուրց ավանդության, նույնիսկ վանքներում վանականները, արեղալից մինչև վարդապետ, հավասար իրավունքներով մասնակցում էին բարեկենդանյան ուրախություններին: Մի քանի ազգագրական շրջաններում էլ այն անվանվել է «Արեղաթող», որը պատճառ է դարձել, որ որոշ հեղինակներ սխալմամբ այն դիտեն իբրև առանձին տոն¹²⁵: Հնից եկող հեղուկ կենցաղավարող սովորությունների քրիստոնեական երանգ տալու դրդապատճառով, Բարեկենդանը թափանցում է նաև հոգևորականության կենցաղը: Նվաճելի նկատի ունենալ, որ ինչպես ամենուր, այնպես էլ Հայաստանում, քրիստոնեության մուտքի սկզբնական շրջանում, հոգևորականության հիմնական զանգվածը ներառված է հեթանոս քրմությունից, որը սովոր էր կյանքը, մարմինը, սերը և սեռը փառաբանող ծիսական սովորությունների, ապա պարզ կլինի, թե ինչպես

հեթանոս Բարեկենդանը պահպանելով իր հիմնական գծերը, ներթափանցեց նաև վանքերն ու դարձավ Արեղաթող:

Ստրկատիրական հասարակության կործանումով սկսվեց և քրիստոնեության մուտքով ավարտվեց հայոց հեթանոսության պարտությունը: Սակայն այդ կենսունակ կրոնափոխության համակարգը վրեժխնդիր եղավ հաղթող ախույսից, ներթափանցելով քրիստոնեության մեջ և դառնալով դրա ձևավորման գեներտիկ հիմքը, մի հանգամանք, որ Հայաստանում ավելի հաճախ ընդունում էր ազգային հողի վրա ստեղծված ծիսական սովորությունների և քրիստոնեական, պաշտոնական կրոնի փոխադարձ ձուլման տեսքը:

Այդ պրոցեսը շատ բարդ էր և բազմատարր: Մի կողմից առկա էր բուն ժողովրդական, մայր միջավայրում պատմական էվոլյուցիայով առաջացած սովորությունների ավանդության ուժը, մանավանդ, որ այդ սովորություններն, այնուամենայնիվ, բուն ժողովրդական կենցաղում շարունակում էին հարատևել, մյուս կողմից այդ ժողովրդական սովորությունների հիմքի վրա ստեղծված և ձևավորված գաղափարաբանություն, որը դարձել էր հայոց հեթանոսական կազմակերպված կրոնափոխության և սոցիալական աշխարհըմբռնման հիմքը: Այդ ամենը քրիստոնեություն ընդունած Հայկական աշխարհի առօրյան էր, նոր գաղափարական կյանքի հետ ձուլված դրսևորումով:

Քրիստոնեական դոգմայի համաձայն, հատկապես վանական հոգևորականությանը ընդորոշ էր ասկետիզմն ու կենցաղավորության առանձնահատուկ լրջությունը: Այդ մթնոլորտի մեջ հեթանոս, խենթ Բարեկենդան-Արեղաթողը գալիս է դիստանս մտցնելու, հիշեցնելու նախաքրիստոնեական գաղափարներն ու սովորությունները, ծեւերն ու արարողությունները: Սակայն դա միայն հայկական երևույթ չէր, այլ ընդորոշ ամբողջ քրիստոնեություն ընդունած աշխարհին:

Այդ բարդ և երկարամյա պրոցեսի այլ բաղամասերի արտահայտությունների մեջ ամենագունազեղը վանքերում Բարեկենդան տոնի օրը կատարվող Արեղաթողի ծեսն էր, որն իր մեջ ունի թե՛ այդ տոնի և թե՛ նախաքրիստոնեական շատ ըմբռնումների որոշակի հետքեր:

Արեղաթողի ամենակատարյալ նկարագրությունը հաղորդող Վ. Վրդ. Պարտիզակցին հատուկ ուշադրություն է հրավիրում վանականների և մի կողմից հանդեսին հրավիրված գուսանների, ինչպես նաև նրանց և ներկա հանդիսականներին

¹²² Նույն տեղում, էջ 17:

¹²³ Արեղաթող, նույն տեղում, էջ 16—17, նաև Վ. Տեր-Սիմեոյան, նշվ., աշխ., էջ 63:

¹²⁴ «Ազգագրական հանդես», 1897, Հ. Բ, էջ 256:

¹²⁵ Ա. Արշարունի, Հայ ժողովրդական թատերախաղեր, Երևան, 1961, էջ 43:

միջև հաճախ, իբր պատահաբար, առաջացած կատակախառն ընդհարումների փաստի վրա, որ գրեթե միշտ առաջանում էր գինու տկերի շուրջ: Այսպես, Արեղաթողի թափորապետը, որ տվյալ վանքի վանահայրն էր, շորս տիրացուներով լծված գահավորակի վրա, որպես հանդեսի սկզբի ազդանշան, գինու տիկը ձեռքն էր առնում և արտասանում: «Այս է այն տիկը, որմէ խմեց Նոյ նահապետը, խմեց և գինովցավ. ան ըրաւ առաջին Արեղաթողը. մերկացաւ...»: Հանդիսականները հերթով տիկը ձեռքից ձեռք տալով, գինի են խում: Այդ պահին գուսանները երգում են.

Թողեր են Աւետարան,
Առեր են Թամպուրան:

Վանականներն էլ իբր բարկանալով, հարձակվում են և սկսվում է կատակ-կոխվել, մինչև որ թափորապետը կանչում է. «Խաղաղություն ամենեցուն», և ավելացնում. «Խմեցեք տիկեն. Նոյ նահապետի այգիին գինին էր, զոր խմեց Քրիստոս»:

Այնպես, ինչպես աշխարհիկ միջավայրում բարեկենդանյան տոնակատարությունների ամբողջ ընթացքը գլխավորում էր Շահը, Ռեսը, Ղադին և այլն, նույնպիսի ֆունկցիա ունենում և վանականների բարեկենդանի օրը կատարվող Արեղաթողի զվարճությունների մեջ թափորապետը, որ, որպես կանոն, տվյալ վանքի վանահայրը պետք է լիներ:

Խաղաղության շրջակայքի վանքերում Արեղաթողի օրերին տեղի ունեցող խաղերի մեջ թափորապետը հանդես էր գալիս գահավորակին բաղմած, քրջերով ծածկված ամպհովանիի տակ, գլխին թղթե թագ, ձեռքին շոր խոտերից հյուսված և քակորով ներկված գավազան, որը և գլխավորում էր վանականների զվարճությունները:

Թափորապետի գահավորակը արևելքից, որ կողմից սկսվել էր ծեսը, անցնում է արևմուտք, ապա հարավ և հյուսիս, որտեղ տեղավորված են գուսանները: Սրանք թափորը դիմավորում են սոցիալական որոշակի շեշտ ունեցող երգով, որտեղ շատ բացահայտորեն պախարակվում են աշխարհիկ և հոգևոր իշխանավորները.

էն դիզան բետ-բետ դիզան, տեսեք թե էն ո՞րն է.
էն դիզան բետ-բետ դիզան գեղի համբերն է.
Կատուններ մուտալեն՝ տեսեք թե էն ո՞րն է.
Կատուններ մուտալեն՝ վարդապետներն է:
Կաթվրներ կղկղալեն՝ տեսեք թե ո՞րն է.
Կաթվրներ կղկղալեն՝ էրիցներն է:
Ծննդուններ ճըլվտալեն՝ տեսեք՝ թե էն ո՞րն է

Ծննդուններ ճըլվտալեն՝ սարկվազներն է...
Ձախավել ետին դրան՝ էն մկներն է:
Մուկն եկավ ալըրաթաթախ՝ տեսեք թե էն ո՞րն է:
Մուկն եկավ ալըրաթաթախ՝ էն ջախցըպանն է:
Մորուք փետրած, աչեր շրած, տեսեք էն ո՞րն է,
Վանքին հաստ գերանն է, մեծ փորն է¹²⁶, մեծա-
վորն է:

Երգն, իբր, զայրացնում է վանականներին, և սկսվում է մի նոր կատակ-ընդհարում գուսանների և նրանց միջև, որին մասնակցում են նաև աշխարհիկ հանդիսականները:

Այդ նույն ժամանակ վանականների ծերակույտը տանիքում սեղան է նստած: Ամեն մեկի առջև պարտադիր դրված է գինի և մեկական տապակած կաթավ: Թափորը վերջանալուց հետո, նրանք երգում են.

Նստեալ կայր ու լայր կաթուկն
Ի վերայ քարին, այ հաւեր,
Ու գանգատ կաներ ձագերուն,
Թռչունք, այ հաւեր:
Ի բարձր լերունք ելայ
Ի կանաչ մարգեր նայեցայ, այ հաւեր,
Իջի, ի ձորակն ընկայ:
Ձայս իմ գոնդգոն փետուր
Մեկն ի սար արին, մեկ ի ձոր, այ հաւեր
Ձայն, որ ի սարերն ընկեր,
Ձայն իջեր քամիկն ու տարեր:
Ձայն, որ ի ձորերն ընկեր,
Ձայն իջեր և հեղեղն էր տարեր, այ հա-
վեր¹²⁷:

Այս երգի մի այլ տարբերակ առավել որոշակիորեն է պահել զոհարարական մաղթանքի շեշտը¹²⁸:

Նստեալ կայր ու լայր կաթուկն
Ի վերայ քարին, այ հավեր,
Ու գանգատ կաներ ձագերուն.
Թռչունք, այ հավեր.
Ի բարձր լերունք ելայ,
Ի կանաչ մարգեր նայեցայ, այ հավեր:
Իջի որոգայթ ընկայ,
Ի վարկին մեջ, ի ծովակին, այ հավեր:

¹²⁶ Վ. Վ. Պարտիզակցի, Բարեկենդան և արեղաթող, էջ 87.

¹²⁷ Նույն տեղում, էջ 88:

¹²⁸ «Խաղաղության է այս երգը և այլուր փոխադրու-
թյամբ» (Մանթազորությունը Վ. Վ. Պարտիզակցի Տեր-
Սիմապանին է, «Մասիս», 1901, փետրվար):

էկին դիս ի վեր առին,
 Հաճարեկ սուրբն ցցուցին, այ հաւեր.
 Հայս իմ կարկըշուն վզիկս
 Յականջն յականջ ղենեցին, այ հաւեր.
 Հայս իմ կարմրուկ արունս
 Ի դետին ի վար թափեցին, այ հաւեր.
 Հայս իմ կարմրած կուուցես,
 Կրակին կածրն հասուցին, այ հաւեր
 Հայս իմ մանտրուբայլ ոտկունքս
 Ի ծնկացս ի վար կտրեցին, այ հաւեր:
 Հայս իմ գունդզուն փետուրքս
 Մեկն ի սար արին՝ մեկն ի ձոր.
 Հայն՝ որ ի սարն ընկեր,
 Հայն իջեր քամիկն ու տարեր.
 Հայն որ ի ձորերն ընկեր՝
 Հայն իջեր հեղեղն ու տարեր:
 Եվ սուրբ Գրիգորի նման
 Զիս ի հոր-վիրապն իջուցին.
 Եկին, դիս ի վեր առին,
 Մաւկիս հավասար ցըցուցին.
 Եվ սուրբ Յակովկա նման
 Մասըն մասըն կըտրատեցին.
 Լավաշն ինձ պատանք արին,
 Ու կարմիր գինով դիս թաղեցին.
 Ու ձայն զՅրեմիային ածի,
 Նախահորըն և մորն Եվայի¹²⁹:

Չոհաբերված կենդանու անունով զոհաբերության տեսարանի նկարագրությունը խիստ բնորոշված է տարածված ստեղծագործական հնար է ոչ միայն հայ, այլև ուրիշ ժողովուրդների բանահյուսական նմուշներում: Երգում պատահական չէ զոհաբերված կաթավի համեմատությունը՝ սուրբ Գրիգորի (Գրիգոր Լուսավորչի), զոհի մահը՝ հոր վիրապ իջեցնելու հետ:

Հայտնի է, որ Գրիգոր Լուսավորչի պաշտոնական մեջ զոհաբերության, մահվան և վերածնունդի, նոր կյանքի կոչվելու այդ մոտիվը դիտվում է որպես մեծնող և հարություն առնող աստծո (իմա՝ բնության) պաշտամունքի քրիստոնեության հետ վերասերված արտահայտության վերադարձ¹³⁰:

Չնայած բարեկենդանյան ժողովրդական ծիսական երգերից շատ քչերն են մեջ դասել, սա-

կայն այն, ինչ հայտնի է, ուղղակիորեն ցույց է տալիս, որ դրանք զոհաբերական մաղթանքի, տնտեսական ապահովածություն ակնկալող հմայական ծիսական երգեր են եղել, օրինակ.

Տըմպըլ տըմպըլ թամպուրեն
 Առա եյա տանիբեն
 Խաղ կանչեցի ցնժալին
 Ձախ ձըգեցի դես ու դեն:
 Աղբեր, աղբեր ես գեղուն,
 Ի՞նչ ես բարձել վեր էշուն.
 Ո՞ր կտանիս-բզեզուն:
 Բըգեզ ետև սարերուն
 Բուրդ կզգե գառներուն,
 Ժախրե, մանն որբերուն
 Գեշ չդիպին մեր էծուն:
 Ու մի ունի ճտպտուն
 Գրկեմ տանեմ ժամի տուն.
 Մատաղ անեմ Աստծուն.
 Բահ ու բրիչս վերի տուն
 Խաչ գավազան իմ գլխուն¹³¹:

Ինչպես հաղորդում է բանահավաք Վահան վրդ. Պարտիզակցին, երգը կատարվել է բարեկենդանի օրերին: Այն ունի զոհաբերական բովանդակություն, հավանաբար, սկզբնապես կատարվել է հմայական նպատակներով, որով Բարեկենդանի օրերին վերադարձնող բնությունը կառավարող գերեւական ուժերից հայցվել է գալիք տնտեսական տարվա արգասավորությունը, բահ ու բրիչ արդյունավետ աշխատանքը:

Տրամադրությունների ընդհանրության հետևանքով որոշ ժողովրդական և հեղինակային տաղեր ժամանակի ընթացքում դարձել էին բարեկենդանյան զվարճությունների ուղեկիցները և ժողովրդի կողմից ընկալվում էին որպես նրա պարտադիր հատկանիշը:

Բարեկենդան տոնին յուրահատուկ զոհաբերական նույնպիսի բովանդակություն ունի, օրինակ՝ Մկրտիչ Նաղաշի մի տաղը, որը, ինչպես վկայում է Վահան վրդ. Պարտիզակցին, կատարվում էր վանքերում, Բարեկենդան-Աբեղաթող օրերին¹³²:

Թասերն լինի,
 Կարմրիկ գինի,
 Զեզ անուշ լինի:

¹²⁹ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրություն..., հ. Բ, էջ 66-67:

¹³⁰ Գր. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1945, էջ 61-62, Կ. Մելիք-Տնանյան, Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը, «Մատնաբանական հանդես», 1964, № 4:

¹³¹ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրություն, հ. Բ, էջ 89:

¹³² Վ. Վ. Պարտիզակցի, Բարեկենդան և արեղաթող, «Մատնա», Կ. Պոլիս, 1901, փետրվար, էջ 87:

Չոր մազեն համեղ
Գինին է զորեղ,
Դուք անուշ արեք:
Տաղերն կանչեք,
Սաղերն ածեք:
Ծափ տվեք, պարեք:
Ղապուռ խորովու
Հավի քապապներ
Խաշլամա գառան:
Էս մեջլիսումն
Տխուր ու խառն
Մարդ չլինի դառն:
Թասերն շարած
Ողջ ոսկեջրած,
Խմողն է օրհնած¹³³:

Բարեկենդանի շուրջը համախմբված երգերի վերահիշյալ հատկանիշը զգացվում է հատկապես ժողովրդական տաղերի մեջ:

Այսպես.

Սեւ ծով մ՝ եմ տեսեր,
Սիվտակ էր բեօյօր (սպիտակ).
Ալին կըզաններ,
Ձէր խառններ յիւրէօր (իրարու).
Ո՛վ է տեսեր. մէկ ծովն երկու թեւեօր (տե-
սակ).
Ան աստվածն՝ ինչ կը սիրեք,
Մի ըլլաք խորոտ կնկան քեանէօր (կնքա-
հայր)¹³⁴:

Նույնքան աշխարհիկ և սիմվոլիկ է Բարե-
կենդանին վանքերում երգվող այս երգը.

Այ եղվընիկ (աղափնի) գարուն էր ՚ի գայ աշուն,
Այ եղվընիկ, ատ ի՞նչ խըտար քու ձեն անուշ էր
իմ խոցերուն.

Այ եղվընիկ, մեռնիմ էտ քու նշխուն ոտերուն,
Այ եղվընիկ, զքու թեւեր
Աստուած նշխուն է ասեղծեր,
Որ իսան (Քրիստոս) է հավններ,
Այ եղվընիկ, ետ ի՞նչ խըտար քու ձեն անուշ էր,
Որ կուրտեր սարերն ու ձորեր.
Այ եղվընիկ, ետ ինչ խորոտիկ ունես թուշեր,
Այ եղվընիկ, մեռնիմ նշխուն աշվըններուն,
Ատ ինչ շատ խոցեր

Մեջ քու սրտին ունիս դուն¹³⁵:

Մարդ և Քրիստոս գաղափարների նույնացու-
մըն այստեղ պատահական չպետք է համարել:
Հոգևորականները համարվում էին Աստծո, Քրիս-
տոսի տեղապահները երկրում, բայց նրանք միա-
ժամանակ մարդ էին: Սիրո խորհրդանիշը հան-
դիսացող «Նշխուն» տոտերով ու թեւերով, քաղցր
ձայնով ու խորոտիկ թշերով աղափնի-կինը ցան-
կալի էր և՛ մարդուն, և՛ Քրիստոսին, հանձին
վանականության: Եթե նկատի ունենանք, որ
տաղը երգվում էր վանքերում, այն էլ միայն
Բարեկենդանի օրերին, ապա պարզ կլինի, թե
որքան աշխարհիկ, հեթանոսական թաքուն նկեր-
տումներ ունեն վանականությունը, որպես հեթա-
նոս քրմության ժառանգորդ:

* * *

Վերահիշյալ ամբողջական արարողություն-
ներից բացի, Բարեկենդանի համակարգի մեջ են
մտնում նաև ծիսական առանձին սովորույթների
վերապրուկներ, որոնք դարձյալ մատնանշում են
տոնի՝ նոր սկսվող տնտեսական տարուն նվիրված
լինելը: Այդպիսիք են, օրինակ, հատկապես Բարե-
կենդանի օրերին կրակապաշտության հետ առնչ-
վող բնապաշտական սովորույթները:

Կրակապաշտության հեռավոր վերապրուկ
կարելի է համարել Լոռիում ամեն մի տան մեջ
Բարեկենդանի օրերին օջախը միշտ վառ պահե-
լու սովորույթը: Այդ օրերին, ինչպես նաև ամբողջ
Մեծ պահի ընթացքում, կրակը հանգցնելը մեծ
մեղք էր համարվում¹³⁶, Այդ նույն մտայնությունը
առկա է նաև քրիստոնեական Ամանորի ծիսական
համակարգում, որն, ամենայն հավանականու-
թյամբ, թափանցել է Բարեկենդանից:

Նույնպիսի մի հեռավոր վերապրուկ է նաև
Նիրգեում (Կեսարիա) Բուն Բարեկենդանի օրը
կտուրներին մեծ խառույկ վառելը և կրակի շուրջը
ջահել հարսն ու աղջիկների, ինչպես նաև երի-
տասարդների պտտվելն ու պարելը¹³⁷:

Կրակապաշտության այս բացահայտ վերապ-
րուկներն, ըստ ամենայնի, խորհրդանշում են
Արևն ու Գարունը, Հատկապես Բարեկենդանի
օրերին կրակը մշտավառ ու բորբոքուն պահելը
նմանողական հմայության մի արարողություն էր
գարնանային արեգակի կենարար ջերմությունը
բորբոքելու, այն վառ ու արգասաբեր դարձնելու

¹³³ Նույն տեղում:

¹³⁴ Այս երգի մեջ ակնհայտորեն զգացվում է պանդըխ-
տություն երգերի (Անտունի) և Ամանորի երգերի փոխան-
ցում, մի երևույթ, որ խիստ նկատելի է առհասարակ և ար-
ժանի գրականագիտական-բանահյուսական հատուկ փնտրա-
վան:

¹³⁵ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր գրություն, հ. Բ,
էջ 65:

¹³⁶ «Ազգագրական հանդես», 1903, հ. X, էջ 257—259:

¹³⁷ Ար. Ալադյանյան, Նշվ. աշխ., հ. 2, 1763:

նպատակով: Դարձյալ նոր տնտեսական տարին բարերար և արդյունաբեր դարձնելու ցանկությունն էր, որ արտահայտման այդ տեսքն էր ընդունել:

Բարեկենդանի տոնի դարան, բնության զարթոնքի, վար ու ցանքի, նոր սկսվող տնտեսական տարվա հետ կապված լինելն է վկայում Զանգեզուրում (հնձորեսկ) կատարված հնունկալ ծխական արարողությունը: Բուն Բարեկենդանի օրը 20—30 կին, տղամարդու շորեր հագած, գլուղի ձորակում գովաձանին լծվելով, վարում էին դետի հունը: Հավաքված բաղմունքները զվարճանում և խրախուսում էր նրանց¹³⁸:

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏԱՐԵՄՈՒՏ

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակվեց իր առաջացումից երեք դար հետո, երբ արդեն հիմնականում ավարտվել էր նրա զարգացման և ծխա-պաշտամունքային կողմերի ձևավորումը:

Քրիստոնեության սինկրետիկ բնույթը, որ նրա համաշխարհային կրոն դառնալու հիմնական նախադրյալներից էր, հնարավորություն էր ընձեռնում քրիստոնեություն ընդունած ամեն մի ժողովրդի որոշ չափով պահել նաև իր ազգային, մինչ այդ մշակված կրոնական ըմբռնումները, դրանց հետ առնչվող տոներն ու ծխականատարությունները: Այդ երևույթը ճիշտ ըմբռնելու և գնահատելու համար հարկ է նկատի ունենալ, որ ինչպես ամենուր, այնպես էլ Հայաստանում, քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո, նրա քարոզչական և եկեղեցական հայրերը կազմակերպված, պետության կողմից հովանավորվող պայքար են հայտարարում նախաքրիստոնեական հավատալիքների բոլոր դրսևորումների դեմ¹:

Սակայն, ինչպես այլ ժողովուրդների օրինակ ևս ևս ցույց է տվել, հաջողությամբ հասնելու ավելի լուրջ առձայատյանն էր ոչ թե ուղղակի պայքարը, այլ քրիստոնեական ուսմունքի և ժողովրդական հավատալիքների հնարավոր միաձուլումը²: Քրիստոնեական եկեղեցու ներկայացու-

Ազգագրական փաստերը նկատել են տալիս, որ Բարեկենդան տոնի ծխական ողջ համակարգը համընդհանուր է եղել ամբողջ պատմական Հայաստանի համար: Ազգային բնապաշտական տոներից Բարեկենդանն է, որ հասել է մինչև մեր օրերը և պահպանել իր համազգային բնույթը: Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում էլ մինչև այժմ հիշվում է Բարեկենդանը, հիշվում է սիրով, որպես ամբողջ տարվա ամենաերջանիկ օրեր: Սա ևս ցույց է տալիս, որ Բարեկենդանը հնում եղել է համազգային ժողովրդական մեծ տոն:

Գիշերը Հայաստանում չէին կարող սա չհասկանալ և գործնական միջոցների չդիմել:

Տոնական օրացույցը քրիստոնեական կրոնի հարմարեցնելու անհրաժեշտությունը զգացվում էր, նախ, պաշտոնական, տոմարական հարցերը լուծելու նպատակով, և հետո, որ ամենակարևորն էր, տոների հետ կապված ժողովրդի կենցաղում մեծ դեր կատարող ծխական սովորություններին քրիստոնեական երանգ տալու համար: Այդ առումով ուղադրության կենտրոնում էր տարեկան տոնական ցիկլը: Ժողովրդական տոների մեծ մասը հարմարեցվում էր քրիստոնեական կրոնի պահանջներին, իսկ այն, ինչ հնարավոր չէր հարմարեցնել, պաշտոնապես չէր ընդունվում:

Ամանորի մինչքրիստոնեական տոներից ոչ մեկը ոչ Բարեկենդանը, ոչ էլ Նավասարդը, քրիստոնեական եկեղեցին մինչև վերջ չընդունեց: Նույնիսկ XVIII դարից հետո էլ, երբ Սիմեոն Սրեանցի կաթողիկոսի մշակած եկեղեցական տոմարում նոր տարի-տարեմուտ է հռչակվում Քրիստոսի ծնունդը, ժողովուրդը շարունակում է պահպանել իր դարավոր սովորույթը, երբ Ամանորը համընկնում էր բնության զարթոնքին, դարնան սկզբին և ապա աշնանային բերքահավաքին:

Սակայն Քրիստոսի ծնունդը տարվա սկիզբ համարող տոմարը պաշտոնապես ընդունվելուց հետո, այն աստիճանաբար մտնում է ժողովրդի կենցաղի մեջ, ներառնելով մինչև այդ գոյություն ունեցող նոր տարվա տոնականատարություններին ուղեկցող ծեսերը: Ամանորին ուղեկցող ծխական

(ՏՅ. Музея антропологии и этнографии, т. VIII); М. Горький, «О религиозно-мифологическом моменте в эпосе древних» („Литературная учеба“, 1936, № 7, стр. 13—14); М. Бахтин, Творчество Фр. Рабле, М., 1965, стр. 13.

¹³⁸ «Ազգագրական հանդես», 1898, հ. 7, գ. 2, էջ 107:

¹ Տե՛ս Н. М. Никольский, Еврейские и христианские праздники, 1931, գրքում: Տե՛ս также Р. Р. Виллер, Возникновение христианства, СПб., 1918; Б. Г. Богораз-Тан, Христианство в свете этнографии, М.—Л., 1928; П. А. Добролюбов, Избранные философские сочинения, т. I, М., 1948, стр. 144—145.

² Н. М. Никольский, Еврейские..., стр. 133; В. Богораз-Тан, Христианство..., Д. К. Зеленин, „Табуслов у народов восточной Европы и Северной Азии

համակարգը հարատևել է քրիստոնեական կրոնի ավանդույթների հետ՝ ծեսերի մի մասի շաղախմամբ և հիթանոսական շեշտված երանգով քրիստոնեական նոր տարրուն փոխանցվելով: Փորձներ բացահայտել տարբեր ժամանակներից, տարբեր պատճառներով քրիստոնեական նոր տարվան միացված Ամանորի նախորդ տոնակատարություններից սերող ծեսերը:

XIX դ. ժողովրդի մեջ ամենատարածված և սովորական անվանումը «Նոր տարին» է, թեպետ որոշ դեպքերում գործածական էին նաև «Ամանոր» և «Նավասարդ» անվանումները: Բացի «Նոր տարի», «Ամանոր», «Նավասարդ» անվանումներից, ազգագրական որոշ շրջաններում Նոր տարվան զուգահեռ գործածվել է նաև «Կաղանդ» անվանումը³: Նոր տարվա օրն ընդունված միմյանց շնորհավորելու սովորությունը կոչում էին կաղնդն-դեմ⁴, այդ օրն իրար տրվող նվերը՝ կաղնդեք⁵, իսկ երգվող երգը՝ կաղնդոս:

Ջավախքում կաղնդեք հասկանում էին Նոր տարվա առթիվ իրար շնորհավորելը, որ արվում էր մեծ մասամբ միմյանց մրգով հյուրասիրելով: Այստեղ, Նոր տարվա առաջնության, նահապետական ընտանիքը հավաքվում էր իր ամբողջ կազմով. տան հայրն ու մայրը նստում էին օջախի գլուխը, մյուսները ավագության կարգով մոտենում էին, նրանց ձեռքը համբուրելով շնորհավորում Նոր տարին և նվերներ ստանալով քիսանքերն ու վստիները, միմյանց մրգով կաղնդում⁶ շնորհավորում էին: Ապրանք նորահարսին մի ուտուպիա⁷ էր ընծայում: Տաղներեք⁸ նույնպես նորահարսին միքա կամ ալ բուն էին նվիրում: Նահապետական ընտանիքում ընդունված կարգի համաձայն, ամուսիններն ամոթ համարելով, իրենց կանանց էլին շնորհավորում⁹:

³ Կաղանդ՝ ծագում է լատիներեն Calendae (կոչել) բառից, որ հայերենում ստացել է ամեն ամսի և Նոր տարվա առաջին օրվա նշանակությունը: Ան. Երևակացու մոտ կարողանք. «Ջինդ է կաղանդ և կաղնդիկոս: Կաղանդն ամսամուտ է և կաղանդիկոսն նախասկզբնակ օր տարույն: Ան. Երևակացի, Տիեզերագիտություն և տոմար, Երևան, 1940, էջ 69: Նաև՝ Նոր բառգրքը հայկալեան լեզվի», հ. 1, էջ 1037, Ս. Մալխասյան, Հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 2, էջ 371, Ե. Պողոսյան, Նոր տարույ տոներ..., էջ 29:

⁴ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 248: Առ. Աղայանյան, Նշվ. աշխ., էջ 487:

⁵ «Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 5:

⁶ Ապլա (բարբառային)՝ մեծ մայր:

⁷ Ուտուպիա՝ գլխի ոսկի:

⁸ Տաղը՝ ամուսնու եղբայր:

⁹ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 248:

Համաձայն հայերի մեջ ընդունված էր այդ օրը ամեն ինչ շնորհավորելը: Շնորհավորում էին իրար, գոմերն ու անասունները, մթերանոցները (կորոքներ) և բոլորին ու ամեն ինչի նոր բախտ ու հաջողություն մաղթում: Շնորհավորողներն, ընդունված էր, իրար հյուրասիրում էին շոր մրգով՝ կաղնի, եփած լազթ (եգիպտացորեն), ընկույզ և այլն¹⁰:

Սեբաստիայի շրջակայքի գյուղերում անասուններին կաղանդելու պարտականությունն ընկնում էր տանտիրուհու վրա: Նոր տարվա առաջնության նա քսթթթալով, որքան էլ ծեր լիներ, մշտնում էր գոմ և կաղանդել սկսում թռչուններից, արտասանելով այս մաղթերը.

Ջու, ջու, ջու, ծագուկներ, իմ սիրելի վառեկներ, Մօտ եկեք տամ ձեզ հատիկ-որ տաք ինձ շատ հավիկթ,

Ջու, ջու, ջու, թռչնիկներ, կարմիր, ճերմակ հավուկներ, Եկեք կաղնտեմ ձեզ ալ-տամ ձեզ հատիկ, ջուր զուլալ,

Իսկ անասուններին կաղանդում էր, տալով նրանց նույն հատիկից.

Եկեք սիրուն բուզիկներ (հորթ)-սիրամ (մուղ կարմիր) ու կարմիր գույներով, Ձեզի ալ տամ հատիկ, կեր-որ կաղնդեք եմ բերել:

Դուք ալ ապրիք տարիներ-ձեր սիրական զավակով,

Համբուրեմ ձեր ճակատներ-սիւլիլ պուռմա կոտոշներ¹¹:

Նոր նախիջևնում Նոր տարին անվանում էին Կաղանդ, իսկ այդ օրն ընդունված ընծայաբերությունները՝ կաղնդեք: Այստեղ նույնպես ընդունված էր այդ օրն իրար և ամեն ինչ շնորհավորելը: Բացի դրանից, այստեղ սովորություն էր պատրաստել «կաղանդ» անունով քաղցրավենի, որը Նոր տարվա տոնական սեղանի զարդն էր¹²: Այդ քաղցրավենին պատրաստվում էր այլ ազգագրական շրջաններում ևս, և համարվում էր այդ օրվա խորհրդանշելը: Այդպես էր, օրինակ, Լոռիում, միայն առանց քաղցրավենու «կաղանդ» անվան¹³:

¹⁰ «Ազգագրական հանդես», 1900, հ. 2, էջ 155:

¹¹ Ե. Պողոսյան, Նոր Տարույ տոներ..., էջ 99:

¹² «Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 5—6, Ա. Ա. Օղայանյան, 1959 թ. Ռոստովի մարզի Մյասնիկյանի շրջանի գիտաբան, ԱՌԱ, տ. № 1, էջ 16:

¹³ «Ազգագրական հանդես», 1903, հ. 10, էջ 249:

էվերեկում (Կեսարիա) իրար կաղնդելու՝ Նոր տարվա առթիվ իրար շնորհավորելու, սովորույթը շատ հետաքրքիր տեսքով է մեզ հասել։ Նոր տարվա առաւելոյան, տան ծերուկ մամիկը¹⁴ հաց էր տանում աղբյուր և գուռը¹⁵ գցում, որպէսզի «շուրը կարէնտես», մի ուրիշն էլ այն վերցնում և տալիս էր անասուններին, որպէսզի նրանց «կաղնդենտես»¹⁶։

Հարբ դավառում (Բուլանքիս) միմյանց շնորհավորում էին այսպիս. «Շնորհավոր Նոր տարի և բարի կաղանդ»¹⁷։ Տանտիկինն ու տանտերը տան անասուններին միւրգ նվիրելով էին շնորհավորում, նրանք էլ նույն ձևով միմյանց և այդ սովորույթը կոչվում էր կաղնդել¹⁸։

Հայերի մեջ կաղնդելու այդ համազգային սովորույթը, գրեթե նույն հանդիսավոր ծիսակատարութեամբ, կրկնվում էր նաև Քրիստոսի ծննդի և Աստվածաշապտոկի տոներին։

Վ. վ. Տեր-Մինասյանը Մենդի և Աստվածահայտնութեան օրն իրար շնորհավորելը համարում է «տրամաբանական», նկատելու ունենալով, որ դա աղպային սովորույթներին չի առնչվում¹⁹։

Կաղնդելու այդ նույն ծիսական սովորույթը, գրեթե նույն բովանդակութեամբ, գոյութիւն է ունեցել նաև վրացիների մեջ։ Այդպիսի ընդհանրութիւնը կարելի է հասկանալ, եթե նկատի ունենանք, որ այդ ծիսական սովորույթն իր առաջացումով կարող էր կապված լինել կովկասյան ժողովուրդների ձևավորման ամենանախնական ժամանակաշրջանի հետ։ Կարելի է ենթադրել, որ կաղնդելու այս սովորույթը Կովկասի տեղաբնիկ ժողովուրդներն ունեցել են վաղնջական ժամանակներից և ապա հաղորդել քրիստոնեական Ամանորին։

Ուշագրավ է հատկապես XIX դ. ծիսային սովորույթներին, տվյալ դեպքում՝ Նոր տարվա տոնակատարութեան ծիսակարգի և ըմբռնումների նմանութիւնը, որ, անշուշտ, ընդհանուր հիմք ունենալուց բացի, կարող էր պայմանավորված լինել նաև դարեր շարունակ կողմ-կողքի, սոցիալ-

տնտեսական և քաղաքական նույնաման պայմաններով։

Քարթվեկներն, օրինակ, մատուցարանին դրված ուտելիքներով, որը կոչվում էր «արբամիանի», կաղնդում էին գոմը, բակը, անասուններին։ Կաղնդելիս տան մեծը ձուռն դնում էր կենդանիների վրա և ասում. «Եղեք այսպես կլոր և գեր, ինչպես այս ձուռն»։

Ինգիլիզների, ինչպես նաև գուրիացիների մեջ նույնպես տարածված է եղել այդ սովորույթը։

Իմերեթիւյում այդ սովորույթներն առավել հետաքրքիր տեսք էին ընդունել։ Նոր տարվա առթիվ այցելութիւններն այստեղ առհասարակ ընդունված չէին։ Նույնիսկ անծանոթ անցորդը չէր կարող ապաստան խնդրել²⁰։ Միակ ցանկալի հյուրը «Մեպերխեն» էր, բառացի՝ շնորհավորողը, որն ընտրվում էր ամբողջ գյուղի կողմից, ամենաբարի, համեստ մեկը, որի «տուրը հաջող էր»։ Մեպերխեն հետ էր կապված գալիք տնտեսական տարվա բարեհաջողութիւնն ու առատութիւնն ապահովելուն նվիրված մի ծես։ Նոր տարվա (կամ հաջորդ) օրը, մտնելով որևէ տուն, մեպերխեն վերցնում էր նախօրոք պատրաստված ցորենով լի ամանը և հերթով բոլո առ բոլո շաղ տալիս բնակարանի շուրջը. «...այսբան կով, եղ, ձի, ոչխար, հացի ամբար, գինու կարաս (թվալը կում էր այն բոլոր բարիքները, որ կարող էր ցանկալի լինել) և նույնքան տարի խաղաղ ու հրջանիկ կյանք այս ընտանիքին»։ Ապա շնորհավորում էր տնեցիներին Նոր տարվա առթիվ, մի կտոր բան ուտում և գնում նույնը մի այլ ընտանիքում կրկնելու²¹։

Վերը բերված ծիսական սովորույթներին մեջ հատկապես ուշադրութեան են արժանի շնորհավորա-

²⁰ Եթե իմերեթների մեջ շար աչից պաշտպանելու նպատակով արգելվում էր որևէ այցելութիւն, հատկապես անծանոթ, չփորձված մեկի ներկայութիւնը, ապա հայերի մեջ նույն նպատակով ծիսական սեղանին մասնակից էին դարձնում բոլորը։ Աղագրական նյութերից բացի, այս սովորույթը հավաստված է նաև մատենագրորեն։ Տե՛ս նաև Մ. Խոռենացի, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1913, գ. 2, գլ. ԾԹ, էջ 186։

Իսկ XIX դ. այդ մտայնութիւնը արտահայտվում էր Ամանորի ծիսական սեղանին բոլորին մասնակից անելու պարտադիր պահանջով։

²¹ Վրացիների Նոր տարվա տոնակատարութեան մասին տեղեկութիւններ կարելի է գտնել В. В. Бардавелидзе, По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957; А. Хаханов, Празднование нового года у грузин, «Этнографическое обозрение», 1889, кн. 3, стр. 35; В. Окропиров, Новый год в Грузии, «Новое обозрение», 1895, № 3790.

¹⁴ Մամիկ՝ մեծ մայր, տատ։

¹⁵ Գուռ՝ այստեղ՝ աղբյուրի մոտ սարքված անասունների ջրելու ջրավազան։

¹⁶ Ար. Ալպոյաճյան, Նշվ. աշխ., էջ 1759։

¹⁷ Ի միջի աւելցր ասենք, որ այդ արտահայտութիւնը գրեթե ընդհանրական է ամբողջ պատմական Հայաստանում, թեպետ բոլոր աղագրական շրջանների վերաբերյալ չէ, որ այն հիշատակվում է բանահավաքների կողմից (Ա. Օ.)։

¹⁸ «Աղագրական հանգես» 1900, հ. 2, էջ 56։

¹⁹ Վ. վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր դպրութիւն... հ. Բ, էջ 17։

կան բանաձևերը, որոնք կրում են բնապաշտական
քաղաքաբախտության պարզ արտահայտված
հետքեր: Այդ երևույթն առավել հստակորեն դրսե-
վորվում է կատարման ժամանակով քրիստոնեա-
կան ամանորի հետ կապված ծիսական երգա-
շարի մեջ, որոնց քննարկումը կտեսնենք ստորև:

Նախաքրիստոնեական Նոր տարվա տոնա-
կատարությունն առհասարակ բնորոշ էր նախ-
նադարյան հմայությունից եկող «առաջինի»
կախարդական հատկության հավատալիքը: Երկ-
րագործական տոնական օրացույցում Ամանորի
ունեցած կարևոր տեղն ու դրան աղերսվող սպա-
սելիքների իրականացումն ապահովող ծիսական
սովորություններն այլ բան չէին, քան առաջին օրվա,
առաջին պտղի, առաջին հանդիպման, առհասա-
րակ «առաջինի» նկատմամբ ունեցած նախնական
հմայական հավատքի մի ցայտուն արտահայտու-
թյուն, ըստ որի կարծում էին, թե «առաջինն»
ունի իրենից հետո եկող նման առարկաների և
երևույթների վրա ներգործելու դուրսական հատ-
կություն²²:

«Առաջին օրվան» հմայական նշանակություն
վերագրելու գաղափարն է, որ այդպես հանդի-
սավոր ու նշանակալից էր դարձնում Ամանորի
տոնակատարությունը: Այդ մտայնության հետե-
վանքն էր Ամանորին ամբողջ տնտեսական տար-
վա վերաբերյալ գուշակություններ անելը, վեր-
ջինիս միջոցով իրենց սպասվող ճակատագիրն
իմանալուն նվիրված ծեսերի առկայությունը
Ամանորի ծիսակարգում: Անհրաժեշտ է, նշել, որ
գուշակությունների հետ կապված ծեսերը ցրված
են ամբողջ տարեկան տոնացույցում: Սակայն տո-
նացույցում ցրված և այս ու այն տոնի, ծեսի հետ
կապված գուշակություններն ունեն ավելի որոշա-
կի, կոնկրետ բնույթ, անմիջականորեն կապվում
են տարվա եղանակներին և նրանց ուղեկցող մար-
դու աշխատանքային ու կենցաղային գործունեու-
թյանը: Իսկ ամանորի ծիսական համակարգի մեջ
մտնող «առաջինի» հմայական հատկության նը-
կատմամբ ունեցած հավատից բխող գուշակու-
թյունները վերաբերում են ամբողջ տնտեսական
տարվան, վերջինիս ապահովվածության աստի-
ճանը նախապես իմանալու կամ համապատաս-
խան ձևով բնութային ուժերի վրա ներգործելու
ցանկությունը: Այս բնույթի ծեսերից որոշ մասը
անցել է քրիստոնեական Ամանորին: Դրանցից ա-

մենից տաբաթվածն ու հարատևող որոշ ազգա-
գրական շրջաններում «տարի» կոչվող²³ (այլ տե-
ղերում այլ անուններով-կրկնի²⁴ կամ առանց ա-
նունի), կլոր, բնկուղով և զանազան քաղցրեղենով
զարդարված հացի միջոցով տարվա առատությունը
(բարաբայթ) որոշելու ծիսական սովորություն է:
Ջավախքում այս սովորությունը կար՝ տանտիկինը
կաղանդի արշալույսին «տարին» տեփուրի մեջ²⁵
դնելով, վրան մեղր էր լցնում և հարսների հետ
տնից դուրս գալով, զավազանով խփում էր զետ-
նին և երեք անգամ ասում. «Դուլլաթ, սարն ես,
ձորն ես, արի տուն» և նույն կարգով ներս գալիս,
մեղրը բաժանում ամենքին, որ Նոր տարին քաղ-
ցըր անցնեք, իսկ «տարին» պահում էին երեկոյան
գուշակության համար²⁶:

«Տարի» կոչվող այդ հացը Նոր նախիջեա-
նում, օրինակ, ավելի որոշակիորեն էր պահել իր
հին արտաքին տեսքը, որ ուղղակիորեն խոսում
է այն Ամանորին նվիրված լինելու մասին:

«...Տարին»,—գրում է Եր. Շահազիզը,—որ
տարվա իսկական նշանն է, մի մեծ բոլորչի և
տափարակ հաց է, և այնպես է շինված, որ վրան
պարզ կերպով երևում են մի քանի մասեր կամ
ճյուղավորություն: Այդ մասերի կամ ճյուղերի
թիվը լինում է կամ 12 հատ, տարվա 12 ամիս-
ների թվով, կամ տան մեջ եղած անդամների
թվին համեմատ²⁷:

Այլ ազգագրական շրջաններում գուշակության
հացը լինում էր կլոր, չոր մրգեղենով և բնկու-
ղով զարդարված, որի մեջ մեծ մասամբ դրվում
էր դրած և այդպես թխվում: Այդ հացի միջոցով
Ամանորի գուշակությունը կատարվում էր այս-
պես. հացը կտրում էին ընտանիքի անդամների
թվին համապատասխան (իսկ համշենցիները նաև
անասուններն էին նկատի ունենում)²⁸ և բաժա-
նում յուրաքանչյուրին²⁹: Ապա հանդիսավորու-

²² «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 246, նույնը՝
1902, հ. IX, էջ 5, «Էմիլյան ազգագրական ժողովածու», հ.
Ա, էջ 261—263:

²⁴ Կրկնի, նույնը, 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 249:

²⁵ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 248—249:
²⁶ Տեփուր-փայտից պատրաստած մատուցարան (Ա. Օ.):

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ «Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 5: Ամանորին
նվիրված այդ հացով տարվող գուշակությունն այժմ դուրս է
եկել կենցաղից: Միայն ծերերն են հիշում, որ իրենց ման-
կության տարիներին եղել է այդ սովորույթը:

²⁹ Նույն տեղում, 1900, հ. Զ, էջ 155:

³⁰ Վարանդայում այդ ծեսը կատարվում էր Քրիստոսի
ծննդյան տոնին, ինքան նախընթաց օրը:

Գուշակության հացը կոչվում էր «Դուլլաթ կրկնի»: «Ազ-
գագրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 338—339:

²² Նախնական հմայության այդ դրսևորումը հետազոտված
ներառավ քրիստոնեությունը: Տե՛ս «Աստուածաշունչ», Մատնան
հին և նոր կտակարանաց», Վատկան, ԻԳ, 34, 35, 40, Երբ,
ԻԳ, 16, 17, 22:

Յլամբ, լուծված մեջ ուտում էին իրենց բաժինները: Ում բաժնից դրամը դուրս գար, նա համարվում էր բախտավոր և այդ ամբողջ տարվա բարեկեցությունն ու հաջողությունը նրան էր վերագրվում և նրանից ակնկալվում: Երջանիկ ընտրությամբ դրամը պահում էր իր քսակում, հավատացած, որ այն ամբողջ տարին լիքը կլինի: Որոշ տեղերում դրամի փոխարեն հացի մեջ դնում էին կոնակ, ուտելիք կամ պարզապես որևէ փայլուն իր, որն, բոտ երևույթին, առավել հնից եկող սովորություն է: Քրիստոնեական հավելուրդ է այն, որ դրամն ում բաժին էր ընկնում, նա գնում էր եկեղեցի, նույն դրամով մոմ գնում և վառում սրբերի առաջ, որ նրանք ամբողջ ընտանիքին հաջողություն և բարեկեցություն պարգևեին, թեպետ այդ սովորություն էլ իր հիմքում բնապաշտական էր, դոհաբերական ծեսի մի վերապրուկ: Այդ ծեսի խոսքային արտահայտությունը, ինչպես կոնսնենք ստորև, առկա է նաև Ամանորի թեմերի մեջ, ուր տնեատուն շրջող պատանիներն իրենց մաղթանքների դիմաց ամենից շատ և համառորեն պահանջում էին զաթ՝ նոր տարվա սիմվոլը ու բարեկեցության գուշակության հիմնական միջոցը: Գուշակության հմայություն ծեսներն այլ ազգագրական շրջաններում ընդունում էին այլևայլ ձևեր: Համաշխարհային, օրինակ, նոր տարվա նախորդ օրը մի խնձորի կամ, եթե խնձոր չգտնվեր, շագանակի մեջ արծաթե դրամ էին դնում և նախապես պատրաստված սեղանին թողնում ամբողջ գիշերը, որտեղ շոր մրգերից բացի, լինում էր նաև մի ամանով ջուր և բոխի ծառի երկու ճյուղ: Առավոտյան խնձորը բաժանում էին և ում որ դրամը բաժին ընկներ, գրպանը շոր միրգ էր լցնում, սեղանը վերցնում և մի փոքր տղայի հետ գնում գոմ, առաջ աչ ոտը ներս դնում, ներս էր մտնում, սեղանը դնում գետնին, գրպանից հանում բերած շոր միրգը և շաղ տալիս անասունների վրա, ասելով. «...խառ ու խլինջ (խատուտիկ) եք ու բացլիք, մեղուի պես շատանաք»: Սեղանի վրայից մի-մի կտոր բան էին վերցնում, բաժնում և արջաղը կապելով, սեղանի հետ բերում տուն: Արջաղի առաջ կեր էին դնում, եղջյուրների մոմ վառում, իրենք էլ նստում՝ գոմից բերած սեղանի բարիքներն ուտելու³⁰:

Ուշագրավ է քրիստոնեական նոր տարուն ուղեկցող գուշակության ծիսական սովորություններից մեկ ուրիշը, որ տարածված էր Հայաստանի գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններում: Նոր տարվա

նախօրյակին ձևավոր փոքրիկ հացեր էին թխում և դրանցով կամ գուշակություններ անում, կամ էլ այդ հացերով իրար նոր տարի շնորհավորում: Համաշխարհային մեջ այդ սովորությունը կապվում էր վերը նկարագրված «տարի» կուշվող հացով գուշակության հետ:

Այլ շրջաններում նոր տարվա նախօրյակին գերդաստանի հարսները խմորից իրենց համար պատրաստում էին քսակներ, ինչպես նաև եզների անունով լուծ, կովերի անունով պտուկներ, ցորենի հոր՝ մեջը ցորեն, գարու հոր՝ մեջը գարի, հավերի ջրի աման և առհասարակ այն ամենը, ինչ տնտեսության մեջ որևէ դեր կամ նշանակություն ուներ: Այս բոլորը գերդաստանի մեծ մայրը իրենցում էր թոնիր և ծածկում: Մի քիչ հետո ընտանիքի անդամները հավաքվում էին թոնրի շուրջը, մեծ մայրը բացում էր այն և սկսում դրանք մեկ առ մեկ դուրս բերել: Յուրաքանչյուրն անհամբերությամբ սպասում էր, թե իր համար ինչ է գուշակելու թոնրից դուրս բերված ձևավոր հացը: Եվ գուշակում էին այսպես՝ եթե քսակներն ուտած էին լինում, ուրեմն՝ դրանց տները հարստանալու էին, իսկ եթե կուշ եկած, ընդհանրապես, աղքատանալու էին, եթե կանանց տիկնիկներն ուշում էին՝ զավակ էին ունենալու և այլն: Այսպիսով, ձևավոր այդ հացերի ուղեղը բախտավորության, հաջողության նշան էր համարվում, կուշ գալը՝ դժբախտության³¹: Հաջորդ օրը, տան մեծ որդին երեք բաղալը վերցրած, գնում էր գետը, դրանք թրջում և տուն բերելով, մասմաս բաժանում անասուններին, դրա հետ նաև նախօրը օրը թոնրում թխված լուծը, պտուկը, հորերը և այլ ձևավոր հացեր³²:

Նոր նախիջանում այդ նույն սովորության առկայությունն է վկայում Ե. Շահադիզը. «...հատկապես իբրև նոր տարու նշան, կատարում են «կաղանդը», «Տարին»³³ և զանազան պատուց խմորեղեն՝ «զաթա», «սամսա», «քսակներ», մաղեր, հյուսեր, իսկ գյուղերում, բացի դրանից և «խալաչ», կովի կուրծքեր, ցորենի հորեր և անասունների սմբակներ: Մի քիչ հետո ավելացնում է. «...«խալաչ», որ պատրաստում են

³¹ Այս սովորություն հետքեր մեջ հանդիպեցին 1959 թ. Մարտունու շրջանի Վերին Գարանլու (այժմ՝ Գեղհովիտ) գյուղում: Գեղարդ Պողոսյանի վկայությամբ, մինչև 1930-ական թվականները կենցաղում դեռևս կենդանի է եղել այդ սովորությունը, իսկ հետո աստիճանաբար վերացել է: Տճ՝ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1959 թ. դիտարկում, ԱՌԱ, տետր № 6, էջ 102:

³² «Ազգագրական հանդես», 1897, Հ. Բ, էջ 246:

³³ «Ազգագրական հանդես», 1902, Հ. IX, էջ 5:

³⁰ «Ազգագրական հանդես», 1900, Հ. Զ, էջ 155:

միայն գյուղացիները, կիսալուսնաձև, կամ կլո-
րակ, մեջը ծակ հաց է, զարդարված զանազան
հյուսվածքներով ու օրինակներով, իսկ մազի
հյուսերը, քսակները, կուրծքերը, ցորենի հորերը
և սմբակները, որոնցից առաջինը և երկրորդը
գլխավորապես պատրաստում են քաղաքացիները,
իսկ մյուսները միայն գյուղացիները, նույն
առարկաների ձևով շինված խմորեղեններ են,
որոնք արտահայտում են ժողովրդի պես-պես
բաղձանքները՝ որ տան մեջ գտնված աղջիկների
մազերը երկար լինեն, տղամարդկանց քսակները
լիքը փողով, կովերն առատ կաթ տան, անասուն-
ներն առողջ լինեն և ցորենի հորերը լիքը ցորե-
նով³⁴:

Բալուում նույնպես սովորույթ է եղել Ամա-
նորի համար թխել զանազան հացեր՝ կենդանի-
ների կմաղակների, տնային և երկրագործական
զործիքների նման՝ խոփ, եթե տանտերը հողա-
զործ էր, կկոց, եթե ոստայնակ էր, ուրազ, սղոց,
եթե արհեստավոր էր, տանտիկնոջ մատի մատ-
նոցը, մկրատ և այլն, և այլն³⁵:

Այդ նույն նպատակին են ծառայել լոռիում
թխվող կլիլ կամ դուլաձ հոլվող կլոր, մեջը
ծակ հացերը, որոնք հացի խորքեր են խորհրդա-
նշել: Նոր տարվա օրը դրանք անց էին կացնում
գոմեշի և եղան եղջյուրներին, որպեսզի այդ տա-
րի հորը լցվի ցորենով³⁶: Ընդունված է եղել նաև
փոքրիկ, մարդակերպ հացիկներ թխել, աչքերի,
բերանի և կրծքի ծալած ձևերի վրա շամիլներ
դրած, որ նոր տարվա օրը տալիս էին երեխա-
ներին: Այդ հացիկները կոչվում էին Ասիլ-բա-

սիլ³⁷: Ջավախքում այդ մարդակերպ հացի տիկ-
նիկներն անվանվել են Վասիլ³⁸:

Բասիլ-ը բասիլիսկոս բառի հապաված ձևն
է, որ նշանակում է արքայիկ ^{օձ}39: Հնում այդ
օձին վերագրել են հայացքով սպանելու առաս-
պելական կարողություն: Ըստ Հր. Աճառյանի, Վա-
սիլիսկոսը Բասիլիսկոս հունարեն բառի ետին
տառադարձությունն է⁴⁰: Հնարավոր է, որ հայե-
րենում, մասնավոր ժողովրդական լեզվում, Բա-
սիլիսկոս և Վասիլիսկոս բառերը կորցնեին վեր-
ջավորությունները և հանդես գային միայն
Բասիլ ու Վասիլ ձևերով: Նկատի ունենանք, որ
որոշ հեղինակներ ժողովրդի կենցաղում գոյու-
թյուն ունեցող Ասիլ և Բասիլ (Վասիլ) անվանում-
ների հետ կապված հավատալիքների մեջ տես-
նում են եկեղեցական նշանավոր գործիչ Բարսեղ
Կեսարացու անվան սրբազործման արձագանք-
ները⁴¹:

Լեզվաբանները գտնում են, որ Ասիլ-Բասիլ
բառի մեջ Ասիլ բառի սկզբնական ձևը եղել է
Ասիդ, որը նմանաձայնության (ալիտերացիա)
օրենքի համաձայն, բասիլի աղղեցությունը, դար-
ձել է ասիլ: Երբայրենից նույնությամբ հունա-
րենին անցած ասիդ բառի վերաբերյալ տարբեր
մեկնություններ կան: Չփստելով նրա թույն
լինելը, տարբեր մեկնիչներ տարբեր կերպ են
բացատրում այն՝ հուպպ, բազե, ջալլամ, կարապ,
արազիլ և այլն⁴²:

Բառի լեզվական ստուգաբանությունից ան-
կախ, նկատի ունենալով միայն նրա ընդհանուր
իմաստը, ժողովրդը կարող էր այդ ծիսական
սովորույթը ներկայացնող ասիդ բառի տակ
նկատի ունենալ հենց այն թույնը, որն իր հա-
մար գարնան, բնության զարթոնքի խորհրդանշան
էր, իսկ, ինչպես հայտնի է, արագիլին վերագրվող
ժողովրդական ծիսական «սովորույթները թե էու-
թյամբ և թե կատարման ժամանակով կապվում
էին բնապաշտական Ամանորի՝ Բարենկենդանի,
գարնանային տոնի հետ:

³⁷ «Ազգագրական հանգես», 1897, հ. Բ, էջ 246:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 245:

³⁹ Հր. Աճառյան, Հայերեն արժատական բառարան, հ. Ա,
էջ 415: Սո. Եսաբեյան, «Մասիս», 1884, էջ 200:

⁴⁰ Զ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան,
հ. Ա, էջ 392: «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», Զ. Ա.
Աճառյան, Հայերեն արժատական բառարան:

⁴¹ Յե՛ւ Ժ. Բուխաձե, Из истории хозяйства
быта грузинского народа, Автореферат, Тбилиси, 1954:

⁴² «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», էջ 314: Զ. Ա.
Աճառյան, Արժատական բառարան, էջ 540—541, Սո.
Եսաբեյան, «Մասիս», 1884, էջ 200:

³⁴ «Ազգագրական հանգես», 1002, հ. IX, էջ 7:

³⁵ Զ. Մարգարյան, Բալու..., էջ 14: Նոր տարվա տոնա-
կատարության առթիվ ձևավոր ծիսական հացեր թխելու այդ
սովորույթը ունեցել են նաև վրացիները: Իմերեթիայում ըն-
դունված է եղել համապատասխան ձև ունեցող այդ ծիսա-
կան հացով շնորհավորել անասուններին, զինու տակառնե-
րը, բնատների անդամներին և այլն, ըստ որում, շնորհա-
վորելիս ցանկություն էր հայտնվում, որ այդ ամենը զավթ
տարվա ընթացքում նույնքան լիքը և կլոր լինի (առատու-
թյան խորհրդանշի), որքան այդ հացերն են: Ձևավոր,
ծիսական հացեր թխելու և դրանց հետ կապված գրեթե
նույնական ծեսերն առկա էին նաև ինչիդներին մեջ: Ավան-
դական նոր տարվա տոն իրաշունչի համար նույնպես ընո-
րոշ էր ձևավոր ծիսական հացերի առկայությունը: Քարթլիում
Նոր տարվա առթիվ թխվող այդ ձևավոր հացը նույնպես
կոչվում էր «Բասիլ», որը մի կլոր հաց էր, մեջտեղը խաչ
գծված, իսկը, Նոր տարվա հետ երրորդ օրը կարվում էր
և նետվում ամբարը, թողն այս ամբարի հացը անսպառ և
առատ լինի՝ բանակել արտասանությամբ:

³⁶ «Ազգագրական հանգես», 1903, հ. X, էջ 249:

Ամանորի ձևավոր հացերի մեջ լինում էին վանադան կենդանիների և թռչունների նմանվող հացիկներ, որոնք բնության տարբեր ուժերի խորհրդանշաններ էին: Հիշենք, որ հայ ժողովուրդը բնության զարթոնքի պաշտամունքը, նոր սկսվող տնտեսական տարվա առաջին օրվա պաշտամունքը կապում էր օձանման վիշապների և արագիլի հետ⁴³:

Բասիլիսկոս և Վասիլիսկոս բառերի հայերեն հոմանիշը քարոն է. հնդեվրոպական արմատ է, և նույն՝ թունավոր օձ նշանակությամբ, մտել է շատ լեզուների մեջ: Այդ հնագույն սովորույթի և դադափարի հետքերը մնացել են, օրինակ, «Մարտի 9-ին լազլազը բնին»⁴⁴ ժողովրդական ասացվածքի մեջ, ուր որոշակիորեն արագիլը կապվում է դարնան և, մասնավոր, բնության զարթոնքի հետ:

Սուսկ կատարման ժամանակով քրիստոնեական նոր տարվա հետ առնչվող ձևավոր հացեր թխելու, դրանցով նոր սկսվող տարվա բարեկեցությունը գուշակելու այդ ծիսական սովորույթը բնապաշտական բովանդակություն ունի և ծագմամբ ու էությունով կապվում է զոհաբերական իմաստ ունեցող ծեսերի հետ: Պատահական չէ նաև, որ ձևավոր հացերը նմանվում են դաշտավարական կամ արհեստավորական գործիչների, անասնապահական կենցաղի հետ կապված՝ անասունների, և կամ այն, երբ ծեսը որևէ կերպ կապվում է տնտեսության այս ճյուղերի հետ: Այս և նման ծեսերի նպատակն էր նոր սկսվող տնտեսական տարվա, վերածնվող արևի ու բնության հետ ապագովել տնտեսության բոլոր ճյուղերի անխափան աշխատանքը, ազատել անասուններին ուղնշացումից և ապահովել երկրագործության արդյունքները: Անասունների ուժի, առողջության և հողի բերքատվության նկատմամբ հոգատարությունն է, որ արտահայտվում է նոր տարվա տնտեսկատարությանն ուղեկցող այս ծեսերի մեջ⁴⁵:

Իրենց առաջացման ժամանակ ժողովրդի զարգացման ամենանախնական բնապաշտական

փուլերի հետ կապվող այդ ծեսերի դեմ քրիստոնեական եկեղեցին ստիպված է եղել պայքարել իր գոյության ամբողջ ընթացքում: Այդ պայքարի առանձին դրսևորումներ են միայն մեզ հասել, այդ թվում նաև բնապաշտական ծագում ունեցող ձևավոր հացեր թխելու և նրանց հետ կապված ծեսերի դեմ ուղղված պայքարի հետքեր:

XIII դ. գիտնական, մանկավարժ և եկեղեցական նշանավոր գործիչ Վանական (Հովհաննես) վարդապետն իր «Յաղագս տարեմուտին» ճառի մեջ հետաքրքիր վկայություն է թողել այդ պայքարի մասին: Նա հատուկ ուշադրություն է դարձրել պատմության խորքերից մինչև իր ժամանակները հասած Ամանորի բնապաշտական սովորույթներին և իր ճառի մեջ աշխատում է ժողովրդին ցույց տալ դրանց անօգուտ ու անտեղի լինելը⁴⁶:

Խոսելով հրեաների Ամանորի սովորության, մասնավորապես նոր տարվա կապակցությամբ իրար շնորհավորելու և նվերներ տալու մասին, Վանական վարդապետը նկատում է.

«Զնոյն և մենք կատարեմք ընծայելով միմեանց և այլոց, ընտանեաց և ատարեաց թէ հոգեկան ինչ և թէ մարմնական: Առնէ ինչ և հեթանոսն՝ թանձրագոյն և մարմնական, որպէս այն, որ զհացն բոլորապէս առնէ սովոր են, որպէս թէ բոլոր տարիս, անցեալն և որ առաջիկայ շահաւոր և խաղաղութեամբ եղև և լինի, զի ի ժամանակիս սովորաբար վարիմք զայս սակաւ պատճառս անճեցուցանել, թէ առ նոսա և թէ առ այլ ազգ անդուստ սկսեալ»⁴⁷: Այդ ծիսական սովորույթները, ինչպես տեսնում ենք, զայն են հնից, կամ, ինչպես ներկայացնում է Վանական վարդապետը՝ «հեթանոս» ժամանակներից:

Պարզ երևում էր, որ Վանական վարդապետի մատնանշած «Բոլորապէս» հացերը, թե տեսքով, թե դրանց հետ կապված գաղափարախոսությամբ նոր տարվա առթիվ թխվող ձևավոր-ծիսական հացերն են, որոնք միջնադարում, XIX դ., երբեմն մինչև XX դ. սկիզբը ժողովրդի այլ-րում զալիք տնտեսական տարվա ապահովվածության խորհրդանշաններն են համարվել:

⁴³ Գր. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944, նույնի՝ Ջրաշարի կույտը հայերի մոտ («Սովետական գրականություն», 1940, № 6):

⁴⁴ Ար. Ղափանցյան, Առածներ, էջ 241: Այդ մտայնության այլևայլ արտահայտությունների մասին տե՛ս նաև՝ Ա. Մեցապեղյան, Հայկական զարգարվեստ, Երևան, 1955, էջ 524:

⁴⁵ Նույն նպատակով ձևավոր հացեր թխելու նմանօրինակ սովորույթը առկա է աշխարհի շատ ժողովուրդների մեջ: Տե՛ս Ա. Բ. Փրեզեր, Золотая ветвь, М., 1928, вып. III.

⁴⁶ Գիտական նյութերի ժողովածու, Մատ. № 1, էջ 152—169: Ժառն հրապարակող Լ. Խաչիկյանը այսպես է արծիքավորում այն. «Յաղագս տարեմուտին» աշխատությունը շարադրված է ոչ թե ժամանակի գիտական նեղ շրջանակների, այլ լայն հասարակության համար: Ժառի ձևով շարադրված աշխատությունը կարգացվել է եկեղեցիներում տարեմուտի օրը (օգոստոսի 11-ին), բազմաթիվ հանդիսականների ներկայությամբ» (նույն տեղում, էջ 152):

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 158:

Ժողովրդական տոնացույցին ուղեկցող բանահյուսության առանձնահատկությունը տարվա տոներին հետ կապված լինելն ու նրանց բովանդակությունն արտահայտելն է։ Յուրաքանչյուր տոնի կատարման ժամանակով և զադափարական բովանդակությամբ է պայմանավորված բանահյուսական համապատասխան հատվածի բնույթը և ժանրային առանձնահատկությունների համալիրը։ Ժողովրդական տոնացույցի բանահյուսության ուսումնասիրությունը կարևոր է ինչպես տարեկան ցիկլի, այնպես էլ առանձին տոների ծիսափնջի վերհամման տեսագծով։ Ըստ այդմ էլ Ամանորին ուղեկցող բանահյուսությունը շատ բան է ասում տոնացույցային մշակույթի ամբողջության մեջ այդ տոնի գրաված տեղի և դերի մասին։ Այդ իսկ պատճառով Ամանորի տոնական ցիկլի ուսումնասիրությունը անհնար է առանց նրա հետ կապված ժողովրդական բանահյուսության քննարկման։

Դեռ միջնադարից սկսած և XIX—XX դարերում մեծ թափ առած բանահյուսական-ազգայրական գրառումների ու հրապարակումների մեջ Ամանորի երգաշարը գրավեց իր արժանի տեղը և այնուհետև դարձավ ուսումնասիրողների ուշադրության առարկան։ Այդուամենայնիվ, ցարդ ամբողջական որևէ ուսումնասիրություն չի ներկայիվ խնդրո առարկային։

Ամանորի ծիսական բանահյուսությունը միատարր չէ։ Ըստ ծեսի բնույթի և բանահյուսական տվյալ հատվածի հետ աղերսվող ծիսա-հմայական սպասելիքների, փոփոխվում են դրանց ժանրային առանձնահատկությունները։

Ըստ այդմ, Ամանորին ուղեկցող ծիսա-հմայական բանահյուսությունը կարելի է խմբավորել այսպես։ Առաջին խմբի մեջ մտնում են այն ժողովրդական երգերը, որոնք իրենց բովանդակությամբ և տրամադրությամբ համապատասխանում են Ամանորի ծիսակարգով արտահայտվող ժողովրդական սպասելիքների. ինչպես տեսանք, այդ նույն պարզությամբ և ունեցել Բարեկենդան-Ամանորի շուրջը փնջված երգերի հետ։

Քրիստոնեական ամանորի ծիսակարգին ևս նույն եղանակով հարել են շատ ժողովրդական տաղեր։

Չնայած Ամանորի ծիսակարգին միացած ժողովրդական երգերից շատ քչերն են մեզ հասել, սակայն այդքանից էլ պարզ երևում է, որ դրանք ևս ունեցել են զոհաբերական մաղթանքի,

տնտեսական սպահովությանը նվիրված հմայական բնույթ և կատարվել են նույն բնույթի ծեսերի հետ։

Այսպես, Ամանորի ծիսակարգին է միացել Բալուում նոր տարվա օրը և հարսանեկան ծեսերի ժամանակ կատարվող մի երգ, որտեղ առանց որևէ արտաքին պաճուճանքի, արտահայտված են հայ գյուղացու բնապաշտական ներկրտումները։

Բարի եկար, նոր տարի,
Տուր մեզի ցորեն, գարի,
Լե, Լե, Լե, Լե, Լե,
Մեր փեթակն ալիք կուզե, Լե, Լե,
Տան տիկիդե եղ կուզե, Լե, Լե...
Մեր օջախը փայտ կուզե, Լե Լե...
Էգուն (այգի), պաղչին պտուղ տուր, Լե,
Լե...

Մեր աղջիկին փեսա տուր, Լե, Լե,
Մեր տղային հարս մը տուր, Լե, Լե...
Հինտուլթին թող չըլի,
Քեսատուլթին թող չըլի,
Հեյրան նոր տարի։

Այդ տեսակետից հետաքրքիր է նաև Հաղպատ գյուղում (Լոռի) գրանցված երգը. Բարով թող գա ձեզ նոր տարի, Մուրազներուտ լիմ (ամբողջապես) կատարի,

Ձեր տուն մտնու հազար բարի,
Աճար, ցորեն, կորեկ, գարի,
Լիթը հորեք շատ ունենաք,
Կարմիր օրեք շատ ունենաք,
Կարմիր օրով, կարմիր շորով,
Ուրախ կենաք միշտ կուշտ փորով։

Ուղղակի ցուցումից բացի, երգի բովանդակությունը ևս վկայում է, որ բուն նպատակն է եղել հմայական ծիսակատարությամբ և համապատասխան երգերով նախապատրաստել նոր սկսվող տնտեսական տարվա բարեկեցությունը։ Վերջինս անհրաժեշտ էր նրա համար, որ ապահովեր մարդու առողջությունն ու երջանկությունը (կարմիր օր, կարմիր շոր), որոնց գրավական էր, անշուշտ, տնտեսական բարեկեցությունը՝ «լիթը հորեքն ու կուշտ փորը»։

Բնապաշտական ըմբռնումներով կարծվում էր հմայական գործողություններով նոր տարվա սկզբին մարդուց հեռացնել շարը, փորձանքը,

¹ Ե. Տեր-Պողոսյան, Նշվ. աշխ., էջ 78—79։

² «Ազգագրական հանդես», 1903, հ. X, էջ 252։

աղբատուօթյունը և առաջացնել բարին, հաջողութունը, առատութիւնը:

Ներկորդ խմբի մեջ են մտնում այն երգերը, որոնք ամենից հաջող արտահայտվում են ծիսահմայական բանաձևերում: Ձևավորվել և Ամանորի ծիսակարգին է միացել նաև աղոթք-հմայական լիանաձևերի մի ամբողջ փունջ, որոնք, որպես կանոն, կապված են բազմաշերտ ու բարդ հավատալիքային ծիսակարգի հետ և ավելի որոշակի են արտահայտում Ամանորի տոնական ծիսակատարութիւնն հիմնական գաղափարը՝ հմայական խոսքի ուժով ապահովել գալիք տնտեսական տարվա բարեկեցութիւնը:

Աղոթք բանաձևերը հիմնականում կապվում են դոհաբերական բնույթ ունեցող ծեսերի հետ, դառնում դրանց ներքին բովանդակության արտահայտիչը: Հետապնդվող խնդրով էլ պայմանավորված է դրանց կառուցվածքը: Այդ բանաձևերը հանդես են գալիս զանազան իմիտատիվ-կոնտակտային հմայական գործողութիւնների հետ, և բաղկացած են լինում մեկ, երկու կամ շուրս տողից: Սրանք սովորաբար ունեն վերացական և ընդհանրացնող բնույթ, որը, անշուշտ, պայմանավորված է նոր տարվա տոնակարգի բովանդակությամբ, նկատի ունենք այն հանգամանքը, որ եթե տարեկան տոնացույցի ամեն մի տոն ունի որոշակի խնդիրներ և բովանդակութիւն, ապա նոր տարվա տոնակատարութիւնը իր ծիսակարգով վերաբերում է գալիք տնտեսական տարվա հետ կապվող սպասելիքներին: Նոր տարվա տոնակատարութիւնը շուրջը համախմբված հմայական այդ ըմբռնումները հետագայում շաղախվեցին քրիստոնեության հետ առաջացած գաղափարներին:

Հնից եկող բնապաշտական ըմբռնումների ընդլուգումը քրիստոնեական Ամանորի հետ հրատակորեն երևում է կատարման ժամանակով վրա հետ առնչվող բոլոր ծիսական սովորությունների մեջ: Այսպես, նախաքրիստոնեական Ամանորի գաղափարախոսության հետ կապվող բնութիւն տարբերի և երևութների պաշտամունքի դրսևւորումները քրիստոնեության գաղափարախոսութիւնն հետ ոչ մի առնչություն չունեն: Դրանց մեջ զգալի տեղ են գրավում ջրի պաշտամունքի հետ կապվող ծիսական սովորությունները: Այսպես, Լուսին Ժողովուրդը հավատում էր, որ տարեմստի կես գիշերին գետերը մի պահ կանգ են առնում և ով այդ պահը շփախցնի ու գետից ջուր վերցնի, կուժը ոսկի կդառնա կամ եթե մի առարկա դնի ջրի մեջ և խնդրի, որ այն փոխարկվի մեկ այլ

առարկայի, ապա խնդիրն իսկույն կկատարվի: Կեսարիայում հավատում էին, թե նոր տարվա գիշերը մի ժամ կա, երբ աղբյուրից ջրի փոխարեն ոսկի է հոսում: Նոր տարվա օրը լուսադեմին, ընտանիքի հասունացած մի երիտասարդ, վերցնելով ջրի սափորը և նոր տարվա գիշերը տոնական սեղանին դրված բոկեղներին³ մեկը գնում էր աղբյուր, բոկեղն անցկացնում ծորակին և ջուր լցնելիս ասում. «Վերցրու ուրիշից (ժողովրդից), տուր ջրին», ապա՝ «դու լաց եղիր, մեղ էլ թող բաժին գա», այսպես խնդրելով, սպասում էր, որ ամանը լցվե՞ր: Ուրիշներն էլ աշխատում էին բոկեղը հափշտակել և եթե հաջողվեր, ապա մեծ ամոթանք էր համարվում աղբյուր գնացողին և դժբախտութիւն ամբողջ ընտանիքի համար: Իսկ Լեթ բոկեղը չէր հափշտակվում, այն բերում էին տուն պատից կախում, որտեղ այն մնում էր մինչև հաջորդ տարվա կաղանդը:

Այդ նույն մտայնութիւնն արտահայտութիւն տեսնում ենք նաև Զավախում: Այստեղ, նոր տարվա նախորդ գիշերը, երբ մեծերը գնում էին. երիտասարդները սպասում էին կեսգիշերին, որ գնան գետից ջուր բերեն, հավատալով, որ այդ ժամանակ գետը մի ժամ ոսկի է դառնում: Այնտեղ գնալիս մեկը հեծնում էր ակիշը, մյուսը շիշը, երրորդը՝ խաչերկաթը: Ամենից ավագը վերցնում էր մի գլուգլում⁴, մեջը լիքը ցորեն կամ գարի, մյուսներն էլ՝ մի քիչ խոտ: Աղմուկով գնում էին գետի ափը, խոտը գնում, նստում և սպասում, թե ե՞րբ պետք է գետով ոսկի վազի: Երկար սպասելուց հետո, ավազն ասում էր.

Քեզի կուտում ցորեն, գարի,

Դուն ա ինձի տու բարի,

Շնորհավոր նոր տարի:

Գլուգլումի մեջ եղած ցորենն ու գարին լրցում էին գետը, մեջը ջուր լցնում և «Տղաք, քաշեք, ոսկի լցվա՛վ» կանչելով, վազում էին տուն, աշխատելով ետ շնայել, վախենալով սատանաներից: Տան մեծերը դիմավորում էին և ջուրը դատարկում, տեսնելու ոսկի կա՞, թե ոչ՞:

Համշենցի հայերը դեկտեմբերի 31-ի լույս հունվարի 1-ի գիշերը անվանում են Մաղկամուտի

³ Բոկեղ՝ կլոր, օղակաձև, շատ կծած հատիկից թխած հաց:

⁴ «Ալխախալը, վեր սուլու» «Սեն պօլ աղբյուրուն պիգի տե խըմեթ կիտին» (Թարգմանութիւնը Օնիկ Եգանյանի): Ար. Ալպաշանյան, Եղվ. աշխ., հ. Բ, էջ 201:

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Գլուգլում՝ պղնձե կուժ:

⁷ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 247—248:

գիշեր: Նրանք նույնպես հավատում էին, որ այդ գիշերը ջրերը մի ժամի շափ կանգնում են և ոսկի ու արծաթ դառնում: Բայց այդ դուպեխի ջրի մոտ մարդու աչքին մի սարսափելի բան է երևում և նա փախչում է ջրի մոտից և եթե յոթ անգամ ջրի վրայով շանցնի, «Գոհտուղը կխփի նրան»⁸:

Սիսիանում ջրօրհնեքին (հունվարի 6-ին) կատարվում էին հետևյալ ծեսերը: Այդ օրն օրհնած ջուրը միմյանցից խլում էին, խմում, վերքերին քսում, տանում տուն՝ այդ ջրով ամանները «հալալելու» և այլն, և այլն: Այդ ջրով նաև մի քիչ խմոր էին հունցում, մի փոքրիկ բլիթ շինում և թելին անցկացրած պահում: Երբ մի որևէ աման էր «պղծվում» (մեջը մուկ կամ անսուրբ համարվում որևէ կենդանի, կամ կեղտոտ բան ընկնում), այդ խմորը գցում էին ամանի մեջ և ջուր լցնելով, լվանում՝ «հալալում»: Հետո խմորը կրկին հանում էին, շորացնում և պահում, մի այլ անհրաժեշտության դեպքում նույն ձևով օգտագործելու համար:

Ջրի ակունքի հետ կապված այս սովորույթներն իրենց վրա որոշակի կրում են ալեոթի հնություն հետ կապվող զոհաբերության գաղափարի հետքերը: Ջրի ակունքը նետվող ցորենի, գարու զոհաբերական մաղթանքի ակտը ծագումով անաւարակելիորեն կապվում է աշնանային բերքահավաքը նոր տարվա տոն ընկալելու ժամանակաշրջանին, երբ այդ տոնի հիմնական ծիսական էությունը հաջող բերքահավաքից հետո ստացած արդյունքի զոհաբերությունը հովանավոր ոգինների և աստվածների դիտվում էր որպես տվյալ համայնքի բոլոր անդամների հասարակական պարտականությունը: Այդ սովորույթը համընդհանուր տարածում ուներ հին աշխարհի ժողովուրդների մեջ և հետագայում փոխանցվեց քրիստոնեությանը⁹:

Բերքի և բարիքի, կյանքի և բարեկեցության համար այնքան անհրաժեշտ ջրի ակունքների պաշտամունքի հետ կապված ծիսական սովորույթների մեջ որոշակի պահպանվել են նույնիսկ ջրի ոգուն արվող մարդկային զոհաբերության հիշողությունները:

Այսպես, Ակնա շրջանի Ապուղեխ գյուղում, Կաղանդի նախորդ երեկայան, համայնքի կողմից ընտրվում էր չորս դեռատի հարս, որոնց ամու-

սինները գտնվում էին պանդխտության մեջ: Կանանց զուգու-զարդարում էին հարսանեկան ամենաշքեղ զգեստներով, վիզն ու ձեռքերը զարդարում մատանիներով, մանյակներով ու ապարանջաններով, գոտիների մեջ խրում մի-մի բսկե մկրատ, ձեռները տալիս մեկ-մեկ սպիտակ հողե փարչ: Գիշերը, գաղտագողի, բացարձակ լուրթյամբ, նեղ ու խուլ արահետներով հարսները ուղղվում էին դեպի գյուղի աղբյուրների ակունքը: Այն պահին, երբ Հին և Նոր տարին հանդիպում են, չորս հարսը միաժամանակ սպիտորները մեկնում էին դեպի ջրի ակունքն ու միասին երգում.

Ջրի բարին, ջրի մորին,
Անդնդային թագավորին.

Ջուր կաղնդ է իս:

Վերջին բառի հետ արդեն լցված սպիտոր հոսող ջուրը ոսկե մկրատներով կտրում էին և շտապ ետ դառնում, կարծելով, թե իրենց հետ տանում են ոսկի դարձած ջուրը:

Հետաքրքիրն այդ ծիսական սովորույթի շուրջը հյուսված ավանդությունն է, ըստ որի, իբրև թե ամապարանքով ետ վերադարձող ջահել հարսները հանդիպում են շար ոգիների, որոնք հալածում են նրանց և ճանապարհները շեղելով, անդնդախոր ձորերում մատնում մահվան¹⁰:

Պատմում են, որ այդ դեպքից հետո ջրի ակունքը դադարեցրել է ոսկի հոսեցնելը, չնայած ծիսական այդ սովորույթը դեռ շարունակում էր հարսանել:

«Անդնդային թագավորին», այսինքն՝ ջրի հովանավոր ոգուն կամ աստծուն արված մարդկային այդ զոհը նրան պետք է բարի դարձներ այնքան, որ նոր սկսվող տարին առատ ջուր ունենար, երկրի, բուսական ու կենդանական աշխարհի, պտղաբերության և առատության այդ առաջին պայմանը ապահովվեր:

Պատահական չպետք է համարել, որ այդ ավանդությունը, ինչպես նաև սովորույթը մինչև XIX դար է հասել հենց Ակնում: Հիշենք, որ դա պատմական Հայաստանի այն դավառն է, հայ հեթանոսության կենտրոնատեղին, մինչքրիստոնեական ազգային կյանքի սիրտը, ուր հայ ժողովուրդը սովոր էր դարձրել պահպանվող ազգային կենցաղով ակրել, ուր նույնիսկ քրիստոնեության մուտքից հետո էլ հարատևեցին հեթանոս ազգային սովորույթները, չնայած միանգամայն գիտակցորեն, քրիստոնեական եկեղեցին

⁸ «Ազգագրական հանգես», 1900, հ. 2, էջ 154:

⁹ «Աստվածաշունչ մատան հին և նոր կտակարանաց», Կոստանդնուպոլիս, 1895, նսալի, ԺԲ, 3, Անտարան ըստ Տովանու, էջ 37—39 և այլն:

¹⁰ Նոր տարվա օրը շար ոգիներին և նրանց արվող զոհաբերությանը վերաբերող այս ավանդությունը անվանում է նաև Արտավազդ-Շիրգարի հայտնի առասպելի հետ:

ևս իր պաշտամունքի կենտրոնատեղիներին մեկը դարձրեց հենց այդ վայրերը: Ամանորի ծիսակարգի համալսական բանաձևերի այդ մոտիվները հետագայում միացան Մենդյան տոնին երգվող «Ավետիս-Ակելութիա»-ներին և հենց եկող այլ դարափարսների հետ դարձան դրանք ձևավորման հիմնական ատարղծը¹¹: Որպեսզի նորից հարկ չլինի անդրադառնալ այս հարցին, մինչ «Ավետիս-Ակելութիա»-ների վերլուծման անցնելը, բերենք դրանց մեջ թափանցած ջահել, հարսնացած կնոջ զոհարկությունը և հեռավոր արձագանքների մի բանի օրինակ ևս:

Պատահական չպետք է համարել նաև, որ Ամանորի շնորհավորական գուշակության և զոհարկության ժողովրդական երգերում, ծիսակատար պատանիներն ամենից հաճախ դիմում էին ընտանիքի ջահել հարսներին, նրանցից պահանջելով իրենց հասանելի զոհարկությունները:

Հարսնուկ պառուտ մտիկ մընեք, ավետիս, հելքն է կորել, միտքն է ցովեր, ավետիս, Զատոված յիշի, արի ի վեր, ավետիս, Զմիր նասիպն մի կտրեր, ավետիս¹²:

Կամ՝

Մամիկ, մամիկ, ևս քե ծառա, ալելուա, Սուր խազի, թոռ ճրուռոռա, ալելուա, Զուր մառնի դուռ մե զնա, ալելուա, Քինն չնք ուլի ձին ինան ջորին, ալելուա, Քինն կուզենք էրկու կուրուշ, խարիբ փարա, ալելուա¹³:

Այդ դիմումը բոլոր երգերում ուղեկցվում էր հարսի գեղեցկության գովքով: Օրինակ.

Ա շեն, հա շեն, ևս տունը շեն,
Սին ու գերան սողմբաշեն,
Տան ավլողները ջուխտ աղունակ,
Ձևռնավեր փունջ մանուշակ,
Թորոնները խորաննի են,
Հացթուխները խանում-խաթում...¹⁴

Արդեն ամուսնացած, ջահել կնոջ զոհարկություն հիմքում դարձյալ ընկած էր նմանական համայնության գաղափարը: Կինը՝ պտղաբերող և ջահել, որ արդեն որդեծնությունը ապացուցել էր իր կենսունակությունը, ստեղծող զորությունը, կարող էր կյանք տալ, առատացնել նմանապես և

ջուրը, որ տվյալ դեպքում ամբողջ համայնքի գոյության պայմանն էր:

Այս մտայնությունն հիմքում կապվում է այն երևույթին, երբ վերականգնացած դաշտը ցանելու իրավունք տրվում էր միայն արդեն ամուսնացած, բեղմնավորելու ունակությունն ապացուցած ջահել տղամարդկանց:

Երրորդ խմբի մեջ են մտնում «Ավետիս» կամ «Ակելութիա» անունով հայտնի երգերը: Այդ խոսքն առաջացել է համանման հանգերգից, որ նշանակում է «ուրախ լուր» և ազդարարում է Քրիստոսի ծնունդը, որ և սույն ժեսի հիմնական բովանդակությունն է:

Այն պատմա-ազգագրական շրջաններում, որտեղ Նոր տարվա տոնը կրել է «Կաղանդ» անունը, երգաշարին ուղեկցել է «Կաղանդ»-«Կալանդոս» կրկներգը:

Խարբերդ, Արաբկիր, Բալու. Պոլիս քաղաքներում և դրանց շրջակայքում պահպանվել է ծեսի բնիկ, ազգային անվանումը՝ «կախու»-«կախուկ»-«գոտեկախ»: Թեպետ Արևելյան Հայաստանում, մասնավորապես Սյունիքին և Արցախին նվիրված նկարագրությունների մեջ չի հիշատակվում ծեսի սույն անվանումը, սակայն այն ըստ էության նույնն է եղել: Պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում 12—14 տարեկան պատանիները շրջում էին բակից-բակ և երգեր երգելով, նվերներ պահանջում: Երթիկներից կախում էին (իրենք էլ մինչև գոտին կախվելով) տոպրակ, թթոց, սալա, դդում, (զոգրա) փայտի պուտուկ, գուլպա, մի խոսքով՝ ինչ հնարավոր էր: Տանտերերը պարտավոր էին դրանք լցնել շոր մրգով, միաժամանակ դնելով գաթա, հավ, ձու և այլ ուտելիքներ: Քաղաքներում երեք-մերս նվիրաբերում էին նաև մանր դրամ: Հավաքած բարեբով ուրախության սեղան էին բացում, որին կարող էին մասնակցել միայն տվյալ խմբի անդամները: Նույն գուլգում կաղավում էր մի քանի այդպիսի խումբ:

Այս սովորությունները չափազանց պարզ էին ամեն տեղ և գրեթե ծիսական ուլիշ շունին իրենց մեջ: Միսականն ամենից շատ արտահայտվում էր «Ավետիսների» բովանդակության մեջ. որ ընդհանրական էր գրեթե ամբողջ Հայաստանի համար: Տարբեր ազգագրական շրջաններում դրանցված «Ավետիս-ների» բովանդակության ու բանաստեղծական բնույթի ընդհանրության պատճառներ պետք է որոնել ծիսական այդ երգերի առաջացման հանգամանքների մեջ:

Նոր տարվա տոնակատարության հետ այս կամ այն ձևով կապված երգերի մասին խոսելիս,

¹¹ Նախաքրիստոնեական գաղափարախոսության ծննդյան երգերի մեջ ներթափանցելու խնդրը հանգամանորեն քննարկվում է հեղինակի անտիպ աշխատությունում, տե՛ս «Ամանորի ծիսական երգաշար», ԱՅԱ, թղթապանակ № 8:

¹² Կ. Կոստանյան, նշվ. աշխ., պրակ Ա, էջ 12—15:

¹³ Եփեսյան ազգագրական ժողովածու, հ. 2, 1906, էջ 29:

¹⁴ «Ազգագրական հանգես», 1903, հ. X, էջ 252:

չպետք է մոռանալ, որ դրանք անընդհատ ենթակա են եղել ժողովրդի կենցաղի այլ ոլորտների ու միայն ծեսերի, այլ, մասնավորապես, երգերի, ժողովրդական քանակաչափային բոլոր դրսևորումների ազդեցությանը, որով հաճախ նրանք կարող էին նույնիսկ շատ հեռանալ սկզբնական վիճակից: Այդ պատճառով հիշյալ երգերի մեջ հանդիպում են նաև Նոր տարվա տոնին կատարման ժամանակով կապված, սակայն բովանդակությամբ նրանից շատ հեռացած երգեր: Սակայն դա Նոր տարվա երգերի ընդհանրությունը և որոշակի ուղղվածությունը չի խաթարում, մի հանգամանք, որ դիտվում է նաև այլ ժողովուրդների մեջ¹⁵:

Նոր տարվա տոնակատարության հետ այդ երգերը կապվում են առավելապես բովանդակությամբ, քան կատարման ժամանակով, թեպետ որոշ ազգագրական շրջաններում, ընդհակառակը, դրանք հենց կատարման ժամանակով են աղերսվում քրիստոնեական Ամանորին:

Քննարկվող երգաշարի հետ կապված շատ խնդիրներ հասկանալի են դառնում դրանց կատարման ժամանակի հարցը պարզաբանելուց հետո միայն:

Թեպետ «Ավետիս-Ալելուիա» երգաշարը հիմնականում կապված էր Մենդյան տոնի հետ, սակայն որոշ ազգագրական շրջաններում այն հանդես էր գալիս նաև այլ տոնակատարությունների ժամանակ: Առաջին հայացքից այդ երևույթը կարող է թվալ պատահական, սակայն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այն ունի իր տրամաբանական հիմքը:

Միսական այդ երգաշարով եթե մի կողմից ընդգծվում էր տոնական համակարգի զաղափարական ընդհանրությունը, մյուս կողմից մատնանշվում էր ծեսի և երգաշարի նախաքրիստոնեական ծագումը:

¹⁵ «Ավետիս-ալելուիա» երգերի գենետիկայի, նույնիսկ նախնական ուսումնասիրությունը նրանց ծագման և տարածման շատ հետաքրքիր պատկեր է ստեղծում: Հիշյալ ծեսը և երգերը առկա են բյուզանդական պետականությանն ու մշակույթին հարակից բոլոր ժողովուրդների կենցաղում: Քրիստոնեական համընդհանուր բնութքի բացի, մի շարք հատկանիշներ հնարավորություն են ընձեռում ավելի որոշակի որոնել նրանց ծագման միջավայրը: Տե՛ս А. Н. Беселовский, Румынская, славянская и греческая коляды, Записки Императорской РИИ, т. 45, № 4, СПб, 1833, Очерк VII. Stownik folkloru polskiego, 1965. Koledy Polskie. I. Teksty; P. Garaman, Obrzed koledonania i slonlan i i Rumonon, Krakow, 1933; В.И. Чичеров, Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX в.в.

Պատմական Հայաստանի մեծ մասում այդ ծեսը իր երգաշարով կապվում էր Նոր տարի-Բարեկենդան-Տէառնընդառաջ-Ջատիկ-Նավասարդ համակարգին: Տոնական այս համակարգի զաղափարական ընդհանրությունը հիմնականում դրսևվորվում էր մենոող և հարություն առնող բնության պաշտամունքն արտահայտող ծիսակարգով, որը նաև Նոր տարվա ու ծննդյան տոնի բնորոշ հատկանիշներէից էր:

Այդ է պատճառը, որ հիշյալ տոնական համակարգի հետ կապված «Ավետիս-Ալելուիա» երգերը իրենց մեջ այդքան շատ են պարունակում Նոր տարվա տոնակատարության զաղափարախոսությունը բնորոշող գծեր¹⁶, և շնայած քրիստոնեության տուրքի հետ կապվել են Քրիստոսի ծննդյան տոնին, սակայն նույնիսկ կատարման ժամանակով մասամբ մնացել են իրենց նախկին տեղում: Այսպես՝ Կեսարիայում, Վանում, Քղիում, Նիկիեթում ծեսը կատարվում էր դեկտեմբերի 31-ի գիշերը, Նոր Նախիջևանում՝ դեկտեմբերի 31-ի երեկոյան, գյուղերում՝ հաջորդ օրը: Արարկիրում և շրջակայքի գյուղերում ծիսական այդ սովորույթը կապվում էր Քրիստոսի Մենդյան և մկրտության տոնի օրվա՝ հունվարի 6-ի, Հարբում (Բուլանըխ) և Սիսիանում՝ ծննդյան տոնի ճրագալույծի երեկոյի հետ: Նոր Նախիջևանի (Դոնի Ռոստով) հայերի սույն ծեսը որոշ չափով տարբերվում է մնացած ազգագրական շրջաններում կատարվողից, որ միանգամայն բնական է, եթե նկատի առնվի, որ հայերի այդ հատվածը դարերով (սկզբում Ղրիմում, ապա՝ այժմյան Ռոստովի մարզում) ապրել են այլացեղ, սակայն քրիստոնյա և նույն ծեսերն ունեցող ժողովուրդների՝ ուկրաինացիների, ռուսների հարևանությամբ:

Ակնհայտ է ազգագրական յուրաքանչյուր շրջանի տեղական առանձնահատկությունների ազդեցությունն այդ երգերի բովանդակության և լեզվի վրա: Այդ իսկ պատճառով հիմնականում նման լինելով հանդերձ, դրանք ոչ միայն չեն նույնանում, այլ շատ քիչ դեպքերում են դառնում միայն տարատեսակներ: Այդ երգերի ուսումնասիրությունը շատ հետաքրքիր ու շահեկան կարող է լինել ոչ միայն վերոհիշյալ տեսակետից, այլ նաև բանահյուսական - ժանրային առանձնահատկությունների բնորոշման և ժողովրդական բանա-

¹⁶ Այդ կապը նկատված է դեռևս Ա. Մնացականյանի կողմից, տե՛ս «Հայկական զարգարվեստ» (Սրեան, 1955, էջ 563—566) և «Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր» (Սրեան, 1956, էջ 76—77, 327—334):

Հյուսուկայան հարուստ դանձարանում ունեցած տեղի գնահատման առումով:

Բնորոշելով Ամանորի ծխակարգին ուղեկցող «Ավետիս-Ալիսիա» երգերն ըստ բովանդակության, փորձել ենք խմբավորել զրանք: Նախ, առանձնացվել են նախաբերիստոնեական գաղափարախոսության զրսեորումները, որոնք հիմնականում արտահայտվում էին կրոնական մտածողության այս կամ այն տեսակի վերապրոկների ձևով:

Ձևավորված կրոնական գաղափարախոսության մասին, որն, ի դեպ, նաև պետական կրոն էր, ինչպիսին էր բրիտանականությունը Հայաստանում, ժողովրդական հոգևոր մշակույթի առջև նոր խնդիրներ էր դրվում: Այդ, ամենից առաջ, արտահայտվում էր պետական կրոնի նորմերն իր առօրյա կյանքին, կենցաղային շահերին կապելու ձգտման մեջ: Այդ ձգտման արտահայտվում էր նոր կրոնի ընձեռած գաղափարախոսությունը հնից եկող ալեանդիների՝ ծեսերի, արարողությունների բանահյուսական արժեքների հետ ձուլելու, միացնելու միջոցով: Այդ բոլորի համաձուլվածքից թեպետ ժամանակին ստեղծվում է նոր արժեք, սակայն հնի պահպանման և հարատևման համար այն ամենանպատակալից պայմանն է: Նոր ստեղծված արժեքների ընդգրկումը երբեմն անաղարտության աստիճանի պահպանվածությունը հանդիպում են նախաբրիստոնեական շրջանի այլ և այլ արտահայտություններ: Ամանորի ծխակարգի երգերում այդ ընդգրկումը հաճախ արտահայտվում է միայն արտաքին կցորդման եղանակով, ինչպես «Ավետիս» կամ «Ալիսիա» հանգերգը: Այդ երգերն իրենց մեջ ներառան նաև նոր տարվա տոնակատարություններին բնորոշ շնորհավորանքների և բարեմաղթությունների ծեսը՝ ուղղակիորեն նոր տարվա տոնի հիշատակմամբ կամ էլ որպես երգի ընդհանուր տրամադրություն: Եվ ահա այդ երգերի մեջ արտահայտված ենք տեսնում Ամանորի ծխակարգի բոլոր գծերը:

Այս երգերի մեջ հստակորեն արտահայտվել է հմայական ծխակատարությունների և խոսքի կախարհանքով նոր սկսվող տնտեսական տարվա բարեկեցությունը նախապատրաստելու միտումը, որի նպատակն էր մարդկանց առողջությունն ու երջանկությունը ապահովել: Այդ առումով հիշյալ երգերի մեջ արտահայտված է գտել նոր տարվա տոնակատարությանը յուրահատուկ այն ծիսահմայական առանձնահատկությունը, ըստ որի պարտադիր կերպով օրհնվում (կաղանդվում) էր ոչ միայն ընտանիքի յուրաքանչյուր անդամը,

այլև տնտեսության մեջ որևէ դեր կամ նշանակություն ունեցող իրը, առարկան, անասունը:

Նոր տարվա տոնակատարության վերահիշյալ առանձնահատկությունը երևան է գալիս Քրիստոսի ծննդյանը վերաբերող պատկերացումների հետ զուգորդված՝ հետևյալ երգում,

...Այս նորածին տէրն և Աբրալյան, Աւետիս,
Օրհնէ զձեզ զամենասեան, Աւետիս,
Եւ զընտանիս ձեր միաբան, Աւետիս,
Ձեր հեռաւորն գալ շուտով, Աւետիս,
Եւ ձեր ոշխարն սուրուով, Աւետիս,
Կարասն ձէր լցուի գինուով, Աւետիս,
Եւ տունս ձեր հազար բարով, Աւետիս...
...Ձեզ ողորմի և ձեր նախնեանց, Աւետիս,
Եւ ամենայն ուղղափառացն, Աւետիս
Տալ ձեր բարեացն լիութիւն, Աւետիս,
Եւ ձեր որդեացն առողջութիւն, Աւետիս,
Ննջեցեալց ձեր ողորմի, Աւետիս,
Եւ պարգէն արքայութիւն, Աւետիս¹⁷:

Ըստ բնապաշտական ըմբռնումների, հմայական գործողություններով հնարավոր էր նոր տարվա սկզբին մարդուց հեռացնել չարը, փորձանքը, աղբատությունը և, ընդհակառակը՝ առաջացնել բարին: Հաջողությունը, առատությունը, այն համոզմամբ, որ ամբողջ տարին այդպես էլ կշարունակվի: Միսակատար պատանիները երգում էին:

...Ամեն տարի հասնինք բարով, աւետիս
Յերկար կենօք ւ առողջ անձով, աւետիս
Մի կենաք հետ մարդու խոով, աւետիս
Եւ մի նայիք խիստ խոլոռով, աւետիս
Ողորմութիւն արեք սիրով, աւետիս
Եւ խոսեցեք անուշ լեզուով, աւետիս
Եւ մենք զձեզ օրհնեմք սիրով, աւետիս
Որ դուք մնաք երկար ամով, աւետիս¹⁸...

Այստեղ խոսքն այն մասին է, թե նոր տարու օրը ի՞նչ կարելի է և ի՞նչ չի կարելի: Դրանով էլ երգի այս հատվածը կապվում է առաջին օրվա հմայական հատկության և գալիք ամբողջ տարվա վրա ազդելու նմանողական հմայության հավատալիքների փնջի հետ: Նոր տարվա առաջին օրը հաշտվելու, ողորմություն (իմա՝ զոհաբերություն) անելը, անուշ խոսքն ու արարքը առհասկառ էր ամբողջ տարին այդ բարիքներից օգտվելու նպատակով:

¹⁷ Կ. Կոստանյան, Նշվ., աշխ., պրկա, Ա, էջ 12—15:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 12:

Հմայական օրհնանքի (առատություն և բարեկեցություն առաջացնելու բանաձև) վերապրուկ է նմանապես ժողովրդական այս երգը.

...Մառ տան տերև հանի.

Ճեղնը տան տերև հանի.

Գետնն նման ըրկնանան.

Ընաչքեն նման շըտանան.

Քրիստոժեն գանձակը,

Ձեր տղոցը շարը տանայ

Մին ման եղ, մին ման բրինձ.

Մին վելա մին քուս.

Ձեր տղոցը շարը տանա¹⁹:

Նման ըմբռնման մի խոսուն դրսևորումն էր Նոր տարվա սեղանի պարտադիր առատությունը, հավատալով, թե այն կառաջացնի ամբողջ գալիք տարվա առատությունն ու բարեկեցությունը:

Առատության, բարեկեցության հմայական այդ մտայնությունը չափազանց որոշակիորեն է արտահայտված այս երգում.

Ասոր կախ է, վաղը կաղանդ

Կախանն եօր է, վաղն կաղանդ, ալելա

Շարոց, բաստեղ, շիր ու հնվեք

Գոգնոց բացեք, գոգով տուեք, ալելա

Տուն ու երդիք լիք են շարքով,

Բարով կաղանդ, բարկարևով, ալելա:

Ճուրր մամուն ճըմուռ, քաղցու,

Ջոջիկ պապուն բաղարջ, բլիթ, ալելա

Ժիժ պիժերուս շարան-շարան

Շարոց, բաստեղ, անյոջ կաթա, ալելա

Գոգնոց բացեք, գոգով տուեք,

Ափով բաժնենք, ծափով ուտենք, ալելա:

Լոյս է իջեր վեր գերեզմունին,

Ողորմիս ձեր լոյս մեռելին, ալելա:

Գոգնոց բացեք, գոգով տուեք,

Ափով բաժնենք, ծափով վալենք, ալելա²⁰:

Այդ ակնկալիքով էլ Նոր տարվա առթիվ ճոխ և համազամ սեղան էին պատրաստում, տեսակ-տեսակ և ծխական ու ոչ ծխական խորտիկների առատությամբ, որ պարտադիր էր աղքատ ընտանիքներին անգամ: Ընչպես տեսանք, այդ բանը նաև Բարեկենդանի բնորոշ հատկանիշն էր և Նոր տարվա տոնին վերագրվող հմայական հատկության արտահայտությունը: Այդ նույն գաղափարախոսության դրսևորումը հարատևած ենք տեսնում քրիստոնեական Ամանորի մեջ, միայն ավանդականությունն ուժով գոյատևած:

Քննարկենք մի այլ Ավետիս:

Գրիգորի նախիր դաշտից կուկայ, ալելուա,

Ինոր ոչխար դաշտ կարածայ, ալելուա,

Ինոր կիլթան դաշտ կը ճըռայ, ալելուա,

Տունը տեղ լիլքն ի խացով, ալելուա,

Ինոր մառանը լիլքն ի գիլնով, ալելուա²¹:

Այս սոդերը հետաքրքիր են նրանով, որ, քրիստոնեական գաղափարախոսություն ունեցող հեղինակը պահպանել է բնապաշտական գաղափարախոսության որոշակի հետքեր: Հիշյալ հանգամանքը հնարավորություն է տալիս մտածելու, որ թերևս ժողովրդի մեջ վաղուց ի վեր երգվող և շատ տարածված ու հայտնի այդ սոդերը հիմք էն հանդիսացել Նոր հեղինակի համար, որը, շնամբ իր անկեղծ ճիգ ու ջանքին, չի կարողացել վերջնականապես անտեսել և մոռացության տալ նախաքրիստոնեական գաղափարախոսությունը: «Ամեն տարի հասնիք բարով, ալելուա» արտահայտությունը բառացի կրկնություն է Նոր տարվա շնորհավորական օրհնանքի, որն իրավունք է տալիս խորհելու, թե տաղն սկզբնական տեսքով Նոր տարվա տոնին է նվիրված եղել: Այս մտածումն ավելի որոշակի և հաստատուն տեսք է ընդունում, երբ անդրադառնում ենք տաղի մեջ Նոր տարվա բարեկեցության ապահովագրելուն նվիրված օրհնանքների հետքերին:

Վերոհիշյալ «Ավետիսում» այդ բանը շատ որոշակի է արտահայտված: Քրիստոսի ծննդյան կանոնական պատմությանը հետևում է՝ «Ձեր տղի անունն ի՞նչ ի» ընդհանրական հարցը, որի պատասխանից հետո (ասենք՝ Գրիգոր), վերևից երգում են:

Երևում է, որ սա Նոր սկսվող տնտեսական տարին ապահովագրելու օրհնանք-նմանողական-կախարդական երգ է եղել, որի խնդիրն էր իրականություն դարձնել բարեկեցության վերահիշյալ պատկերը: Քրիստոսի ծննդյան պատմությունը ուղղակի կարկատանի նման կպցրած է այդ հինավուրց գաղափարախոսությունն արտահայտող ժողովրդական տաղին:

Ուշադրության է արժանի հմայական երգերի մեջ տանտերերի հասցեին արված գովասանքը, որով ենթադրվում էր գալիք Նոր տարում նրանց ավելի բարեվիճակ տեսնելու:

...Աստուն շինած գարնան դեալով, ավետիս

Փռւած ծալ-ծալ ծաղկերով, աւետիս

Գերան վերան ամպրու վերեն. աւետիս

Ալաջ վերին ծալ ծալ ոսկի, աւետիս

¹⁹ «Արարատ», 1895, № 11, էջ 470:

²⁰ Ե. Տեր-Պողոսյան, Նշվ. աշխ., էջ 32:

²¹ Գ. Շերեճեց, Վանա սագ, Թիֆլիս, 1885, էջ 79-80:

Խողն վերեն, սոս մարգրիտ, աւետիս
Մեր ինի ծառ խնկենի, աւետիս
Թոնի ինի բեան զեկեղեցի²² աւետիս
Պտուկ վերէն շուրջ եղուրնի, աւետիս
Տախտակ վերէն բիմու ծածկոց, աւետիս
Զի լաւ նստի ծագի տակին, աւետիս
Սուֆրեն լառն խաղար բարին, աւետիս
Կթխէն ի ձեռն նոան գինի, աւետիս
Հայ տանտիկին սօլեր խաղի ճըռվլալեն,
աւետիս

Գնա խասի դիւռ մառնին, աւետիս
Քինէ չըմ ուզէ ձիւմ ու ջորին, աւետիս
Կամ տարեկեն գեառն ու մաքին, աւետիս
Քինէ կուզիմ մաղմ կէօքով, աւետիս
Գաթէն էլ վերէն, աւետիս²³:

Նմանողական-հմայական ծեսերով արդյունք առաջացնելու հավատքը երկու կողմ ունեն՝ կյանք, առատություն, բարեկեցություն և, ընդհակառակը՝ մահ, աղքատություն, անհաջողություն: Նմանողական հմայության երկրորդ կողմն առհասարակ ավելի թույլ էր զարգացած հայ իրականության մեջ, ուստի և նրա արտահայտությունը Նոր տարվա երգերում, ինչպես նաև ծիսական փնջում, նույնպես քիչ է, չնայած, այնուամենայնիվ, կա: Հենց այն հավատքը, թե Նոր տարվա օրը տնից ոչինչ չի կարելի դուրս տալ, իր ծագումով կապվում է վնասաբեր նմանողական հմայության հետ, ըստ որի կարծվում էր, թե Նոր տարվա օրը բաբի մի մասը տալ ուրիշի, նշանակում էր զրկվել ամբողջից:

Ամանորյա երգերում չարի և բարու պայքարի մոտիվն ամբողջանում էր օրհնաբանական բանականով, որով ենթադրվում էր ապահովել բարու հաղթանակը և չարի պարտությունը:

Օձու լեզուն էրկու ճղակ՝ ալելուիա²⁴

Մեյնի չարով, մեյնի բարով, ալելուիա,

Զարին էրթայ վեր սարերուն, ալելուիա,

Բարին գնայ վեր էսա տուն, ալելուիա:
Կամ՝

էս տանը կա երկու լեզու, ալելուիա,

Մինը բարի, մինը չարի, ալելուիա,

Զարինը ընդի, բարինը ըստի, ալելուիա,

Բարին վեր գա ձեզ հետ նստի, ալելուիա²⁵:

²² Թոնի պաշտամունքի, այն եկեղեցուն հավասար ընկալելու մասին է վկայում «Թոնի պսակի» սովորությունը, որ համահավասար էր դիտվում եկեղեցական պսակին:

²³ «Եմինյան ազգագրական ժողովածու», Գ. 2, էջ 26—27:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 27—28:

²⁵ «Ազգագրական հանգես», 1903, ր. X, էջ 252:

Կամ՝

էս տանը կա երկու լեզու,

Մինը բարի, մինը չարի,

Զարինը ընդի, բարինը ըստի,

Բարին վեր գա ձեզ հետ նստի²⁶:

Կամ՝

էս տանը էրկու օրորոց,

Մինը բարի, մինը չարոց,

Զարինը չարով կործանվի,

Բարին բարով առաջվի

Տունը շեն, տունը շեն,

Ձեր պստիկի անըմն ի՛նչ ա²⁷:

Այս գաղափարները կրկնվում են զրեթե բոլոր ամանորյա երգերի մեջ, դառնալով դրանց պարտադիր հատկանիշը: Միսական երգերում արտահայտված նպատակին հասնելու համար էլ զործի էին դրվում այդ հմայական բանաձևերն ու երգերը: Այդ մտայնությունը հստակորեն արտահայտված է առհասարակ զարնանային տոնական խմբի և մասնավորապես Նոր տարվան նրվիրված երգերի մեջ:

Օձու լեզուն էրկու ճղակ՝ ալելուիա:

Մեյնի չարով, մեյնի բարով, ալելուիա

Զարին էրթայ վեր սարերուն,

Բարին գնայ վեր էսա տուն, ալելուիա.

Մամիկ, մամիկ ես քե ծառայ՝

Սօլեր խաղի, թող ճըռուռայ.

Չուր մառնի դուռ մեյն գնա, ալելուիա.

Քեզնե չինք ուզի ձին ինան ջորին.

Քինե կուզինք էրկու կուրուշ, խարիր փա-
րա²⁸:

Այդ բնույթի երգերը մեծ մասամբ սկսվում են տանտերերի և նրանց տան ու օջախի հասցեին արված գովասանքով, մի բան, որ ծագումով հասնում է նախնական մագիային և կապվում հատկապես բնապաշտական ըմբռնումների հետ:

Ամանորի երգափնջի մեջ տանտերերին ուղղված, գովաբանական բնույթի երգերի խումբը ամենից առաջ բնորոշվում է երկնային լուսատուների, հատկապես Արեգակի հաճախակի հիշատակմամբ: Երգերի այս խմբի բանաստեղծական պատկերները կազմվել են տանտերին երկնային լուսատուների, հատկապես արևի հետ համեմատելով:

²⁶ Նույն տեղում:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 253:

²⁸ «Եմինյան ազգագրական ժողովածու», Գ. Ժ, էջ 27—

կըտեր հողը խնգան փոշի,
 Ծոծը վրեն ծալած ոսկի,
 Դուռը վրեն փերթ ըրեքնակ,
 Կըտեր վրէն բոլոր լիսնիակ,
 Տան սենեկը կերտնեկ,
 Ոսկե կամար գերաններ:
 Բարի ըրգուն ալեւուա,
 Ա շեն, հա շեն, էս տունը շեն,
 Սին ու գերան սողմաքշեն:
 Տուն ալլողները ջուխտ աղունակ,
 Ձեռնավելը փունջ մանուշակ²⁹:

Կամ՝

...Ձեր տունը շեն հետ արևուն,
 Արևն էրկըններ ձեր տըղէներուն,
 Չարը զատանէր, բարին մօտէներ³⁰:

Տանտերերին Արեգակի հետ համեմատելը գովասանքի ամենաբարձրագույն ձևն է, բարեկեցության ապահովագրման հմայական արտահայտությունը, մի բան, որ Նոր տարվա տոնի շուրջը փնջված ծեսերի հիմնական նպատակն էր: Տանտերերի հասցեին արված ծիսական այդ գովաբանությունը երգերը կապվում են Նոր տարվա տոնի հիմնական գաղափարախոսությանը:

Մյուս կողմից, երկնային լուսատուների հիշատակումը, մասնավորապես տանտերերին Արեգակի հետ համեմատելը, այդ երգերը կապում է Արեգակի պաշտամունքի հետ, որը, ինչպես հայտնի է, քրիստոնեությունը ներառում Քրիստոսի Մենդին և Մկրտությանը նվիրված տոնական ծիսափնջի մեջ: Այդ կապը Ամանորի երգերի մեջ արտահայտվում է Քրիստոսի Մենդի և Մկրտության մոտիվների առկայությամբ, որոնք գրեթե միշտ ունեն նկարագրական բնույթ: Հատկապես երեխաներին նվիրված երգերի մեջ Քրիստոսի ծննդի և Մարիամ աստվածածնի ետնամուտ պատկերները պարտադիր էին:

Այդ երգերում երբեմն արվում էր մասնակիացում, անձնավորում, ոչ միայն երգի բնագրի, այլև ծեսի մեջ: Նրդողները հարցնում էին տան փոքրի անունը, ապա երգը՝ առատություն և երջանկություն խոստացող հմայական պատկերներով կապում նրա անվան հետ: Ընդ որում, նկատելի է, որ երեխաներին նվիրված երգերի մեջ Քրիստոսի ծննդի և Մարիամ աստվածածնի ետնամուտ պատկերներն անպայման առկա էին: Այդ հանգամանքը լիովին հասկանալի է դառնում, եթե հի-

շենք, որ, ըստ քրիստոնեական ավանդույթների, Քրիստոսի ծննդյան «Ավետիս» շրջողները պետք է դեռ պատանի շղարձած տղաներ լինեին՝ ի հիշատակ Իրողի սպանած երեխաների:

Ճիշտ է, խոսքը վերաբերում էր տան փոքրին, մի բան, որ երգի մեջ հատուկ շեշտվում էր, բայց հաճախ տանտերերը տալիս էին նրա անունը, ում կամենում էին և, իհարկե, ամենից առաջ կամ տան նահապետին (համաձայն նահապետական մեծ ընտանիքում տիրող հոգեբանության, նա ներկայացնում էր ամբողջ ընտանիքը), կամ դեռ լամուսնացած, «մուրազ» ունեցող երիտասարդին, որի ամուսնությունն ու պտղավորվելը նույնպես սիմվոլացրած էր համապատասխան հարսանեական ծիսակատարության մեջ: Նոր տարվա այս բնույթի երգերն առնչվում էին հարսանեական հմայական ըմբռնումներին և Լրգի մեջ արտահայտվում կենաց ծառայատկերի միջով³¹:

—Ձեր տղի անուն ի՞նչ ի, ալելուիա
 Յէկոր քե ծառէ, ալելուիա

—Սեղան յառջև խաղար բըարին, ալելուիա
 Կթխեն ի ձեռն նռան գինին, ալելուիա
 Յէկոր նստէ ծառի տըկին, ալելուիա
 Մագեր թալե ծառի ճողին, ալելուիա
 Յէկոր խեծեր կապուտ քուռակ, ալելուիա
 Մեջքն ա զարկեր պողպատ-ուրագ, ալելուիա³²:

Հատուկ հանդիսավորությամբ անունը հարցնելը կապվում է Ամանորյա գուշակության սովորության հետ: Այս ենթադրությունն անելու հիմք տալիս է հետևյալ Ավետիսը, ուր բառացիորեն ասվում է.

(Անունը) բախտը հանենք,
 Աջուճե՛ղը ջերը տանենք,
 Դուշմանի աչքը հանի,
 Տասը շահին շարը տանի³³:

Այս ամենը գուշակության ծեսի մնացորդ լինելու մասին է վկայում նաև անունը հարցնելուց առաջ «Ձիհի, լիհի» արտահայտությունը, որ կրկնվում է նաև մի այլ տարբերակում, ուր ավանդական հարցին ծիսակատար պատանիները պատասխանում են.

³¹ Հիշենք հարսանեական ծիսակատարության համար այնքան ընդունված կենաց ծառի հետ առնչվող ծիսական փունջը:

³² «Եմիկյան ազգագրական ժողովածու», հ. 2, էջ 25:

³³ Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ, «Ազգագրական հանգես», 1901, գ. VII—VIII, էջ 115:

²⁹ «Ազգագրական հանգես», 1903, հ. X, էջ 252:

³⁰ Գ. Շերենց, Կանա սառ, Երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899, էջ 14:

(Անունը) նստի բախտը.
Ձեռք տանի շերք,
Մի բուռն ոսկի հանի,
Չարք տանի, բարին բերի³⁴:

Կենաց ծառի (կյանք, գոյություն) պաշտա-
մունքի հետ կապված բնապաշտական աշխար-
հայացքի հմայական արտահայտությունները այս
երգերի բուն հատկանիշն են:

Արմենակ նստի ծառի տակին, ալելուի
Մամեր թալի ծառի ճեղքին, ալելուի
Առջև դրի նուան գինին, ալելուի³⁵:
Մի այլ երգում կրկնվում է նույն պատկերը:

Ձեր տղի անունն ինչի՞ Վոհան, ալելուիս
— Վոհան ճուժ՝ ճթացաւ, ալելուիս
Քանց բարդի ծառ էրկնցաւ, ալելուիս:
Ճեղքի իթալ բնադրի բնադաք, ալելուիս:
Յրմեն ճեղքին ջուխտմ ճրագ, ալելուիս
Վերին ի ծառի սինամահաւաք, ալելուիս³⁶:

Առհասարակ այդ սիմվոլիկ կենաց ծառի
պատկերը կրկնվում է դրեթն բոլոր երգերի մեջ:
Վերը բերյալ պատկերները կապվում են զո-
հարերության զաղափարի հետ, որի հաստատու-
մը գտնում ենք հետևյալ Ավետիսում.

Թող ձեր սեղանն բոլորի, ալետիս
Կթխան ի մեջ գինով ի լի, ալետիս
Ձեր բարեկամքն ուրախանան, ալետիս
Չարկամքն ի դուռս պատառին, ալետիս³⁷:

Մահի, բույսի վեգետատիվ պաշտամունքը
Հայաստանում շատ հին արմատներ ունի և օրի-
նաչափորեն այն ներթափանցել է Ավետիսների
մեջ ու միացել նրուադեմ քաղաքի շինարարու-
թյան տեսարանին:

Էրանեկ են տարին, ալելուիս
Ինչ նրուադեմ քաղաք շինեցին, ալելուիս:
Շինեցին թրմանցին, ալելուիս
Գնացին խառան ծառ խնկա, ալելուիս
Պաթեն զանեն, ծառ կը ճղեր, ալելուիս
Սղոց քեաշեն, արուն կվազեր, ալելուիս³⁸:

Օգտվելով առիթից, առաջարկում ենք նաև
Ամանորի ծիսակարգին հարած ծառի (վեգետա-
ցիոն) պաշտամունքի վերապրուկների քննություն-

նը, որ մնացել էին կենցաղում և հասել մինչև
XIX դար:

Ավետիսներում այդ պաշտամունքային վերա-
բերմունքը առկա է, կապված արմավենու, բար-
դու, խնկան, ծիրանի ծառերի հետ: Իսկ ծաղիկ-
ներից անընդմեջ հիշատակվում են վարդն ու
մանուշակը՝ հին հայերի սրբազան ծաղիկները³⁹:

Բերենք մեկ-երկու բնորոշ օրինակներ:

(Անունը) ճուժ էր ճթացաւ, ալելուիս
Քանց բարդի ծառ էրկնցաւ, ալելուիս⁴⁰:
(Անունը) նստի ծառի ճեղքին, ալելուիս
Բռչեմ թալի վարդի փշին, ալելուիս⁴¹:

Մի այլ երգում, տանտիրուհու հասցեին ար-
ված գովասանքների շարքում, ասվում է.

...Հացթուխն փունջ մենշակ, ալելուիս⁴²:

Ինչպես նոր տարվա տոնակատարության
ծիսակարգում, այնպես էլ նրան ուղեկցող ծիսա-
կան երգերում ջրի և ծառի պաշտամունքը միա-
հյուսված է հանդես գալիս: Ըստ էության ծառի
պաշտամունքի հետ մոտիկից առնչվում են նոր
տարվա երգերի մեջ եղած նույն զաղափարի
արտահայտությունները:

Դատեն գյուղում (Արմատյան Հայաստան)
այդ նույն մտայնությունը արտահայտվում էր
հետևյալ ծեսի միջոցով: Այն երիտասարդները,
որոնք ամռանը դող էին ունեցել, տարեմտի դի-
շերն ապարանջանի նման ձեռքերն անցկացնե-
լով նախապես թխված սև կնդիկով՝ շուշմաշով
զարդարված «բեկեղը», գնում էին աղբյուրի
ակունքը, աղոթում, ապա՝ մերկանալով, մտնում
էին գուռը, հավատացած, որ այդ վայրկյանին
աղբյուրից ոսկի դարձած հոսող ջուրն իրեն կա-
ղափարի դողից: Ձեռքերին հագցրած բեկեղները
աղբյուրի ջրի մեջ մի լավ թրջելուց հետո, վերա-
դառնում էին տուն և տանեցին երկին արթնացնե-
լով, բաժանում էին բոլորին և սա նոր տարվա
առաջին համեստն էր⁴³:

³⁹ Գր. Դավաթյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Մ.
Խոռենացի, Սոսիների պաշտամունքի մասին հիշատակու-
թյունը: Վերապես, մինչև մեր օրերը հասած սրբազան
ծառերի պաշտամունքը գրեթե բոլոր ուխտավայրերում: Տե՛ս
Ա. Ա. Օղաբաշյան, ԱՔԱ, տետր № 6, 8, 9, 10, 13, 15, 16,
17 և այլն:

⁴⁰ Դարալագազի (Վայոց-ձոր) եպիսկոպոսի Քաջ-
բերունի, Հայկական սովորություններ, Ազգագրական հան-
դես, 1901, գ. VII—VIII, էջ 115:

⁴¹ Էժմիկյան ազգագրական ժողովածու, հ. Բ, էջ 27:

⁴² Արարատ, 1895, № 11, էջ 470:

⁴³ Ե. Պողոսյան, Նոր տարույ տոներ..., էջ 74—75:

³⁴ Նույն տեղում:

³⁵ Էժմիկյան ազգագրական ժողովածու, հ. Զ, էջ 28—29:

³⁶ Նույն տեղում, հ. Ժ, էջ 27—28:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Էժմիկյան ազգագրական ժողովածու, հ. Զ, էջ 28—29:

Ոմանք ոսկի ջրով լվացվելը բավարար չհամարելով, բարձրանում էին աղբյուրի մոտի թթնու վրա և այնտեղից կանչում վարը մնացածներին. «Թուֆ թոթվեմ կուտե՞ք»: Ներքևից պատասխանում էին. «Այս զամփարին թուֆ կըլի»: Մառի վրա նստածը պատասխանում էր. «Ինչու՞ դող կըլի ու թուֆ չըլիք»: Ապա իր հագուստից մի ծվեն էր կտրում, կապում ծառի ճյուղին և ցած իջնում:

Ինչպես հաղորդում է Վ. Վ. Տեր-Մինասյանը, ջրի պաշտամունքի հետ կապված տարատեսակները Քրիստի XIX դ. այս տեսքն ունեին.

«Ե Քրի կիներ փոխվ աղբյուրին մեջ զարի լինելով կսեն. «Առ, զարի, տուր բարի»: Երկաթի կտոր մը ձգեն ըսելով, «Առ երկաթ, տուր տովաթ»: Իսկ էրիկ մարիբը աղբյուրի ջրովը խոտ կ'ըթրջեն և անասունները կկաղնդեն, որ առողջ մնան: Ով որ ջերմոտ է, այս գիշեր կըղնա աղբյուրին մեջ և հետո գրեթե մերկ կնստի հին թթնի մի վրա: Վարեն ձայն մը առ ջերմոտն. «Հոն-ինչ կնես». «Թուֆ կուտեմ»: «Հիմա ու թուֆ. հիմա ու դող» Մառի տակ եղողն իսկույն տապալում կզարեն ծառի բունին: Վերինն իրը սարսափահար՝ կը հարցնեն, թե ինչու կը զարնի. վարինը կըսեն. «Հըմ կզարենեմ, հըմ ձեռքես որ դա, հոգիս կառնեմ»: Այ իսկույն իսպառ իրը թե ջերմը կը փախչի»⁴⁴:

Մառը թափահարելու, խփելու և մանավանդ ոսպանալու հանգամանքը հասկանալի է դառնում, եթե այն դիտում ենք որպես ծառի ոգու հետ պոլույցի բունվելու ցանկություն, մայն մտայնության արտահայտությունը, թե պողպատի լույն, աճելուն խանգարող շար ոգիները տեղավորված են ծառի վերին ճյուղերում: Թափահարում են, որ այն ընկնի և չխանգարի: Միաժամանակ ծառը թափահարելով կամ խփելով, ցանկանում էին նրան արթնացնել, զգուշացնել, որ չարքը նրան չվնասի:

Նոր տարվա տոնակատարության ուղեկցող ծիսական համակարգի մեջ որոշակի տեղ են զբաղում ծառի պաշտամունքին միացած կոսակի պաշտամունքի հետ կապված ծեսերը: Դրանցից ամենահետադրյալը հանդիպում է Լոռիում: Այստեղ, տարեմսի գիշերը (դեկտեմբերի 31-ին) մի մեծ գերան էին բերում զլխատուն, մի ծայրը դնում օջախը, իսկ մյուսը շատ անգամ մնում էր դռնից դուրս: Այդ գերանը կոչում էին «տարեմսի քոթուկ», որն այդ երկուսից մինչև ծննդյան երե-

կոն պետք է անընդհատ վառվեր: Մենդյան երեկոյին այդ գերանի մնացած խանձողները տանում-հանդերում թաղում էին, որպեսզի թե՛ բերքը առատ լինի և թե՛ կարկուտն արտին չխփի: Այդ խանձողից պահում էին, որպեսզի կարկուտ եղած միջոցին դուրս ձգին և երկինքը խաղաղվեր: Աշխատում էին այդ գիշեր օջախը անշեջ պահել՝ մեծ քանակությամբ փայտ էին կտրում, դարսում դռան մոտի անկյունում և ամեն ներս մտնող պարտավոր էր մի կտոր փայտ, գոնե մի տաշեղ ձգել կրակը: Այս մտայնության հետ առնչվում են նաև Նոր տարվա տոնակատարությանն ուղեկցող ծառի պաշտամունքի հետ կապված ծեսերը:

Կեսարացիներն, օրինակ, հավատում էին, որ կաղանդի (Նոր տարվա) գիշերը կաղամախները իրար ողջունում են: Համայնքի հայերը ծաղկամուկ (Նոր տարվա) երեկոյան մի սեղան էին սարքում, վրան իրիգով (թաս) չուր դնում, երկու հատ էլ օնի ցախ և թողնում մինչև առավոտ: Նոր տարվա առավոտյան երկու երիտասարդ տղա անխոս գնում էին բերք չտվող խնձորենու, տանձենու կամ որևէ այլ մրգի ծառի մոտ: Երիտասարդներից մեկը ձևացնելով որ կացնում խփում է ծառին, ասում էր. «Մեզվա բերել»⁴⁵ չես, կտրեմ պիտի»: Մյուսը վրա էր բերում. «Կտրեմ մի, բերի կու»: Այս տեսարանը կրկնում էին երեք անգամ և համոզված էին, որ ծառն այդ տարի պտուղ կտա:

Համայնքիները հավատում էին, որ Նոր տարվա գիշերը ծառերը ծունր են անում, երկրպագություն տալիս արարչին⁴⁷:

Այսպիսով, քրիստոնեական Ամանորին (հունվարի 1) ուղեկցող ծիսական սովորությունների համակարգի քննարկումը պարզ է դարձնում մի բան՝ այդ ծեսերը հիմնականում չեն կապվում քրիստոնեական պաշտոնական, կանոնիկ պաշտարար-խոսության հետ ոչ ըստ էության, ոչ էլ, նույնիսկ, ծիսականության: Սակայն, ինչպես միաբերան վկայում են ազգագրական նյութերը, ժողովրդի կենցաղային առօրյան կազմող այդ ծիսական սովորություններն ընկալվում էին իրեն նոր տարվա տոնակատարությանը պարտադրյալ կերպով ուղեկցող ծեսեր: Այս ակնհայտ հակասությունը հասկանալի է դառնում միայն մի դեպքում, եթե նկատի ենք ունենում, որ դրանք ժամանակին

⁴⁵ Մեկվա պարսկերեն՝ միրզ, որ մեկ է հայերենի որոշ բարբառների մեջ:

⁴⁶ «Ազգագրական հանգստ», 1900, հ. 2, էջ 157:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 154:

⁴⁴ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր պարություն և հին սովորություններ, հ. 6, Գ. Պոլիս, 1904, էջ 11—12:

խակապետ նվիրված են եղել Նոր տարվա տոնա-
կատարությունը և ուղեկցել են դրան, իսկ հետա-
դայում, քրիստոնեական Ամանորի հաստատման
հետ պոլիվկ են մինչ այդ առկա Նոր տարվա
տոնակատարությունից և միացել նորամուտ քրիս-
տոնական տարեմուտի տոնին:

Բնագաղափարային բնորոշումների համաձայն,
չարր հեռացնելու ամենագործնական միջոցը
զոհաբերությունն է: Եվ ահա ծննդյան երգերի
մեջ ներթափանցել է նաև նախաքրիստոնեական
այդ դադափարը, որի հետևանքով երգերի բո-
վանդակություն մեջ առաջացել են այդ իմաստն
արտահայտող տողեր:

Այն արտահայտվում էր տարբեր եղանակ-
ներով, ամենից առաջ տանտերերից նվիրատվու-
թյուն (զոհաբերություն) պահանջելու ձևով: «Ավե-
տին» շրջելու ծեսի էությունը աղբյուրվում էր
Ամանորի ծիսափնջի կարևոր կողմերից մեկի՝
ծիսական ուսելիքների հետ (զաթա, հավ, ըն-
կուլդ, չորացրած միրգ): Նույնպիսի մնացուկ էր
նաև գուշակության համայնության դրսևորումը, որ
արտահայտվում էր նվիրատվության (զոհաբերու-
թյան) հիմնական առարկան՝ դաթան, պահան-
ջելով: Իսկ երգերում անընդհատ հիշատակվող
այդ դաթան ըստ իմաստի կապվում էր «Տարի»
կոչվող գաթանային, որը հենց Ամանորի ծիսափնջի
մեջ տարվա գուշակության ծեսի հիմնական մի-
ջոցն էր⁴⁸:

Ամանորի ծիսակարգի երգաչափի մեջ զոհա-
բերական համայնության սիմվոլիկ արտահայտու-
թյունն առկա է նաև նվիրատվությունից հրաժար-
վող տանտերերի ուղղված ծաղրի և սպառնալիքի
արտահայտությունների մեջ:

Կաղանդոտը՝ դոս

Ըլեք տվեք երկու կոկող.

Վով էր չալեց՝

Իրանց հավուն ճիվը կը կոտրեմ.

Էկեր (եթե) հավ չունին՝

Ճծոն ճիվը կը կոտրեմ.

Կաղանդոտը՝ դոս⁴⁹:

Նման սպառնալիքներն իրենց ծագումով
կապվում են վնասարեր նմանողական համայնու-
թյան հետ: Ըստ այդմ, ենթադրվում էր խոսքի
համայնական ներգործությամբ առաջացնել իրական

վնաս այն տնտեսության մեջ, որը հրաժարվել
է մասնակցել համայնական զոհաբերական ծիսա-
կատարություններին: Մեսի և նրան ուղեկցող
երգերի մեջ այդ մտայնությունն արտահայտվում
էր ամբողջ համայնքի բարեկեցությունն ապահո-
վելու խնդրում նրան վերագրվող նշանակությունը:
Եվ եթե հիշենք, որ տարբեր տնտեսություններից
հավաքած զոհաբերությունը (նվիրատվությունը),
համարվում էր ծեսի մասնակցած բոլորի համա-
հավասար սեփականությունը, ապա պարզ կդառ-
նա, որ այդ ճանապարհով բոլորն իրենց մասնակ-
ցությունն էին բերում ամբողջ համայնքի ապա-
հովությանը, հետևաբար նվիրատվությունից (զո-
հաբերությունից), որ միևնույն էր, թե գուշակու-
թյունից, հրաժարվողը վտանգի տակ էր դնում
ոչ միայն տվյալ տնտեսության, այլ ամբողջ հա-
մայնքի նոր տնտեսական տարուց անկախվող
բարգավաճումը: Այդպիսի վերաբերմունքն, ան-
շուշտ, կարող էր առաջանալ այն պայմաններում,
երբ համայնքի յուրաքանչյուր անդամ պատաս-
խանառու էր ամբողջ համայնքի բարեկեցության
համար և, ընդհակառակը, ամբողջ համայնքը
նույնքան պատասխանատու էր յուրաքանչյուր
անդամի բարեկեցության համար:

Ամանորի երգերի առանձնահատկություն-
ներից մեկն էլ՝ նրա հասարակական-տնտեսական
կյանքի դիֆերենցիալ միճակի անկասկածելիորեն
առկա արտահայտությունն էր: Կային երգեր՝
նվիրված երկրագործին, անասնապահին, առե-
տրականին, քաղաքի բնակչին, արհեստավորին:
Մարդու անհատական կյանքն իր բարդ կողմերով
նույնպես դրսևորվում է այդ երգերի մեջ: Կան
ամբողջական երգեր, ինչպես նաև մոտրվներ՝
նվիրված պանդուխտին, ամուսնացող երիտա-
սարդներին, ճանապարհորդին, երիտա սպասող
մորը, զբախտ ճակատագիր ունեցողին և այլն:
Ըստ այդմ էլ, երգի բովանդակության մեջ կա-
տարվում էր համապատասխան փոփոխություն,
որոշակի ցույց էր տրվում, թե այն սոցիալական
ինչ խավի կամ ում է նվիրված: Բոլոր դեպքերում
երգերն ունեին հիպերբոլիկ, կրոնա-համայնական,
նույնիսկ աստվածաբանական ու վարքագրական
(Քրիստոսին ու Մարիամին նվիրված երգերում)
ուժեղ շեշտ:

Սակայն հենց այն, որ այդ երգերի մեջ
այդպես հանգամանորեն հիշատակվում է տվյալ
սոցիալական խումբը կամ վիճակը, ում նվիրվում
է երգը, դրանք կապում է Նոր տարվա տոնի
այն յուրահատուկ ծիսական-համայնական առանձ-
նահատկությանը, որի համաձայն օրհնվում և

⁴⁸ Ա. Ա. Օզաբալյան, Քրիստոնեական Ամանորի հետ
կապված որոշ ծիսական վերադարձներ, «Տեղեկագիր» (հաս.
դիտ.), 1965, № 3, Վ. Բոդաև, Երկրագործական մշակույթը
Հայաստանում, Նրան, 1972, էջ 438:

⁴⁹ Ե. Տեր-Պաղոսյան, Նոր տարույ տոնը հին և նոր հայոց
բով. Վիճենա, 1952, էջ 64:

բարեկեցութեան համայնական ակտն էր կատարվում ոչ միայն հասարակութեան յուրաքանչյուր անդամի, այլև տնտեսութեան մեջ որևէ դեր կամ նշանակություն ունեցող իրի, առարկայի, անասունի նկատմամբ, ինչպես նաև մարդու անհատական երջանկության և դժբախտության, ապագայի և ճակատագրի հարցերն էին վճռվում նույն կրոնա-համայնական գաղափարախոսության պահանջների համաձայն:

Այս բոլորը հիմք է տալիս մտածելու, որ ժողովրդական «Ավետիս-ալեւուաները» որպես Նոր տարվա ծիսական երգ գոյություն են ունեցել անհիշելի ժամանակներից, իսկ հետագայում, քրիստոնեության պաշտոնական կրոն դառնալուց հետո դրան հարել են Քրիստոսի ծնունդն օրհներգող մոտիվները և այն երգվել է նաև Քրիստոսի ծննդյան տոնին⁵⁰:

Այդ տեսակետից բնորոշ է հետևյալ երգը:

...Այս նորածին տերն և Արքայն, Ավետիս,
Օրհնե՛ն դձեղ զամենեւնեան, Ավետիս
Միրելօք բարեկամոք, Ավետիս
Եւ զընտանիս ձեր միաբան, Ավետիս
Ձեր հեռաւորն գայ շուտով, Ավետիս
Եւ ձեր ոչխարն սուրճով, Ավետիս
Կարասն ձեր լուցւի գինով, Ավետիս
Եւ տունս ձեր հազար բարով, Ավետիս:

Շարունակութեան մեջ կարդում ենք.

...Ձեզ ողորմի և ձեր նախնեացն, Ավետիս
Եւ ամենայն ուղղափառացն, Ավետիս
Տայ ձեր բարեացն լիութիւն, Ավետիս
Եւ ձեր որդւոցն առողջութիւն, Ավետիս
Ննչեցելոց ձեր ողորմի, Ավետիս
Եւ պարգէլ արքայութիւն, Ավետիս⁵¹:

Հետևանշական է տաղի հեղինակի ընդմիջարկումը. «Ով եղբայր և քաղցրաձայն եղանակող բանիս, ամեն տարի բարով հասնիս. այն տունն որ իրք մի լիտան և պարապ հաննն, նա ապա զայս ասա.

...Հարսնուկ պառաւտտ մըտիկ մընէր, ավետիս
տիս
Խելքն է կորել, միտքն է ցրվէր, ավետիս:

⁵⁰ Զմոռանք, որ XVIII դ. Սիմեոն Երևանցու Տոմարում տարին սկսված էր համարվում հունվարի 6-ին, ծննդյան տոնի օրը: Հ. Ս. Բաղդյան, օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970, էջ 116:

⁵¹ Կ. Կոստանյան, Նոր ժողովածու, էջ 12-15:

Զաստուած լիշէ, արի իր վեր, ավետիս
Զմեր նասիպն մի կտրէր, ավետիս⁵²

Դուրս է գալիս, որ հեղինակն ինքը տաղն ավելի շուտ ընկալել է որպես Նոր տարվան նըվիրված օրհներգ («ամեն տարի բարով հասնիս») և միայն ի պաշտոնե ձգտում էր այն կապել քրիստոնեական գաղափարախոսության և մանավանդ Քրիստոսի ծննդի հետ⁵³:

Քննարկվող Ավետիսները գրանցված և հրատարակված են XIX դարում, պատմական Հայաստանի գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններից: Սակայն դրանով չի սահմանափակվում դրանց գոյություն ժամանակագրական սահմանը: Սրա լավագույն օրագրության են միջնադարյան ձեռագրերում հայտնաբերված բազմաթիվ Ավետիսները⁵⁴: Այդ նշանակում է, որ դրանք վաղուց արդեն այն տեսքով, ինչպես մեզ են հասել, գոյություն են ունեցել և կատարել իրենց դերը ժողովրդի ծիսա-համայնական ըմբռնումների ընդհանուր համարկարգում:

Վերջին հիսնամյակում դրանց հետ կատարված փոփոխությունները տանում են ոչ միայն կենցաղում խաղացած դրանց դերի մթազնում, այլև մոռացում, մի բան, որ գրեթե ավարտված պրոցես է:

⁵² Նույն տեղում:

⁵³ Այդ մտայնության արտահայտությունը շատ պարզ է դրսևորված XV դ. մի ձեռագրում պահպանված Նոր տարվա ավթիվ տրվող մաղթանքների մեջ «...ամենայն սրբով բարեխաւս և միշնորդ կալցոք առ նորագործ Ս. Երրորդութիւն. զարս զայս շնորհաւոր առնել՝ խաղաղական կենալ հանուրց Հայաստանեայց եկեղեցականց, Թագաւորաց և ազատաց, իշխանաց և ռամկաց, տէրաց և ծառայից, մեծատանց և աղքատանց՝ Նորարարն Աստուած նոր արասցէ զսոսա զամենեւնեան, նոր և շահական և անեցան տարի և ժամանակ Նոր արեգակն և լուսին և աստղը՝ Նոր ծագելալ Թագաւոր, նոր ողորմութեամբ երեւեալ կացցէ ի միջի մերում նոր արասցէ հոռեղէն մարմնով, պատկառելի զխաւս և կատարեալ անգամով... եկեղեցիք Հայաստանեայց պայծառացին, մանկունք նոր սիովել՝ ուրախացեալ հոգւով զուրաճացին, հաստացեալ ժողովուրդս ի Տեր բերկրեցցին, որ յանարիւնաց նեղեալ՝ ազատիս տրամեալ անձինք միխթարեցին. հիանդացեալն՝ ողջացին ցրուելոց ի տարալիսար՝ ժողովին: Եւ ամենայն ազգ և ազինք, որք ի Քրիստոս հաստացեալք օրհնութեամբ, զօրութեամբ, անդադար սաղմոսերգութեամբ փառաւորեն զնոր նորոգողն ամենեկուն զՀայր և զՍրբին և զՍ. Զոգին...» (տե՛ս Բ. Պաղտյան, Նոր տարու տօնը հին և նոր հայոց թով, Կիևնա, 1952, էջ 23): Այս օրհնաբանությունը առկա է նաև Վանականի ճեղգազ տարեմուտին՝ ճառի մեջ շատ քիչ տարբերություններով (Մատ., գիտական նյութերի ժողովածու, № 1, էջ 167):

⁵⁴ Առ. Մեացալկանյան, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երևան, 1956, էջ 119, 137, 197, 201, 295, 305, 327, 329, 331, 333:

Մեր շրջագալությունների ընթացքում (վերջին 15 տարվա) Սովետական Հայաստանի բնատարածքում հաջողվեց զբաղեցնել միայն այդ երկրի հատ ու կտոր հատվածներ, որոնք մոռացվելուց բացի, արվեստի և բովանդակության տեսակետից ենթարկվել են նաև այլակերպման:

Ամենալավ վիճակում են Ստեփանավանի շրջանի Կուրթան գյուղում զբանցված հետևյալ Ավետիսները, որ երգվում էին Բարեկենդանին:

Ա մեր, ա մեր, ալիուա
Աստոծամեր, ալիուա
Հրես եկավ մի ձիավոր
Լախտին ձեռին բող ձիավոր
Տրրշան, տրրշան
Ձեր նոր մանուկի անըմը ի՞նչ ա
Սարգիս, Գրիգոր և այլն:
Սարգիսը հորով մորով մեծանա
Բախտավոր ըլի:
Հալիլիվա, հալիլիվա
Բարիզուն ձեզ, հալիլիվա
Հաց հունցեցեք, ուրախացեք, հալիլիվա
Թե քնած եք վեր զարթնեցեք, հալիլիվա

կամ՝

Թե զարթուն եք լավ լսեցեք, հալիլիվա
Տունը շեն, տունը շեն, հալիլիվա
Հրես եկավ բող ձիավոր, հալիլիվա
Լախտին ձեռին քաջ ձիավոր, հալիլիվա
Տունը շեն, տունը շեն, հալիլիվա
Ձեր տղոց անըմն ի՞նչ ա,
(Արամ, Հայկ)

Տուն ավլողը փունջ մանուշակ
Հաց թխողը խանըմ խաթուն
Կտեր ֆողը խնգան փողի
Գելը տանի ձեռ թշնամուն
Մեկ պղծատ հավ, մեկ կղզուր եղ տու
Հալիլիվեն տանի⁵⁵:

Բնորոշն այն է, որ հաղորդողը հիշում էր, թե երգը կատարվելիս է եղել Բարեկենդանին: Սակայն, ինչպես պարզ երևում է զբանցված Ավետիսների հետ նույնիսկ մասնակի համեմատությունից, երգը բոլորովին կորցրել է իր նախկին կատարյալ տեսքը, իսկ այդ հանգամանքն

իր հերթին անդրադարձել է նաև բովանդակության վրա:

Նույն վիճակում են նաև հետևյալ երկու երգը:

Բարի ըրգուն ձեզ, հալիլիվա
էս տուն, էն տուն, հալիլիվա,
Կտեր ֆողը խնգան փողի,
Տակի շարջը ծալած ոսկի,
Տուն ավլողնին չուխտ աղունակ,
Ձեռի ավելը փունջ մանուշակ,
Հաց թխողին խանըմ խաթուն,
Թորոնները՝ խորաննի են:

Մենզվեց, ազատվեց.

Դեռ չէր հասել յիրեք օրական,
Տարավ երես տեր Ուհանին,
Անըմն էդեր տեր Ուհանես,
Աջու ձեռին սաղմոսարան,
Ձախու ձեռին ավետարան,
Աջով գրեց, ձախով ջնջեց,
Ձախով գրեց, աջով ջնջեց
Սոնեն գնա իր հոր կեռ-կեռ ֆողերը
Ձեռը ջերը տանի, չալ աբասին չարը
տանի,

Մեր փայլին դուս բերեք ձուն ծերին⁵⁶:

Ջրոխները՝ ճրագ լիսով
Թե քնած եք, վեր զարթնեցեք,
Թե զարթուն եք, վեր նստեցեք,
Մալրամն եկավ լալով-լալով,
Լալով-լալով, մղկտալով,
Ապրի ձեռ որդին,
Մի թթալ եղ տվեք, ալիուա տանի⁵⁷:

«Ավետիս-Ալիլիվաների» մեջ արտահայտված են ժողովրդական այլալը ըմբռնումներ ևս, թե՛ կրոնա-հմայական և թե՛ կենցաղային-տնտեսական բովանդակությամբ, որոնց քննարկմանն այստեղ չենք անդրադառնում: Չենք քննարկվել նաև «Ավետիս-Ալիլիվաների» մեջ քրիստոնեական գաղափարախոսության դրսևորումները, որոնց ընդելուզումը բնիկ հայկական նախաքրիստոնեական հավատալիքների հետ առաջացրել է մի շատ հետաքրքիր խառնուրդ, որը հատուկ ուսումնասիրության առարկա է:

⁵⁵ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1963 թ. Նոյեմբերյանի դիտարկում, ԱՔԱ, տետր № 1, էջ 32:

⁵⁷ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1967 թ. Սպիտակի դիտարկում, ԱՔԱ, տետր № 3, էջ 69:

⁵⁵ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1962, Ստեփանավանի դիտարկում, ԱՔԱ, տետր № 1, էջ 17:

РЕЗЮМЕ

Вопрос ритуальных обрядов Аманора (новогодний праздничный цикл), пантеона его богов и сопровождающих его народных обычаев представляет большой интерес. Их исследование поможет понять и осмыслить сокровенные тайны духовной культуры народа.

Многие видные арменоведы обращались к изучению армянского календаря и месяцеслова и, естественно, также к ряду разных вопросов, связанных с Аманором¹. Однако предметом их внимания были либо армянский календарь (календарные счисления), либо вопросы, связанные с пантеоном календаря².

Цель настоящей работы выяснить с помощью историко-этнографических, календарных и филологических исследований исторически пройденные этапы Аманора, которые имели место в социально-экономической и религиозно-политической жизни армянского народа, показать существенные стороны ритуального комплекса Аманора, их связь и взаимоотношение с народным бытом.

Народный праздничный календарь надо рассматривать как религиозно-ритуальное отражение хозяйственно-производственной деятельности людей. Мы предлагаем годовой

праздничный календарь армян классифицировать следующим образом:

1. Праздники и обряды, посвященные подготовке нового хозяйственного года и обеспечению роста урожая и приплода. Этот период в свою очередь можно разделить на две части:

а) конец зимы и начало весны. Для этого периода характерны как обряды, отражающие идею пробуждения природы, так и обряды, посвященные новому хозяйственному году. Новогодний праздничный цикл Барекендан связан именно с этим периодом земледельческого календаря;

б) вторая половина весны и большая часть лета. Для этого периода характерны ритуальные обычаи, способствующие, по представлению народа, росту урожая.

2. Праздники и обряды, посвященные завершению сбора урожая хозяйственного года. Этот период начинается с праздника Навасарда Аманора и охватывает остальную часть года.

Праздник Аманора—Новый год, совпадающий с пробуждением природы, представляет собой определенный этап в развитии астрономических понятий, календаря и месяцеслова, который прошли и армяне. В настоящей работе делается вывод, что у армян эти понятия были связаны с праздником Барекендан, бытовой и культовой идеологией народа: обеспечение достатка наступающего хозяйственного года и борьба с препятствующими этому злыми силами. Эти идеи выражались в анимистических ритуалах и обрядах.

Барекендан-Аманор обладает следующими основными признаками: а) обряды, отражающие начало пробуждения природы, хо-

¹ Считаем своим долгом упомянуть исследования Э. Дюлорье, Е. Маркварта, А. Эмина М. Халатянца, Г. Алишана, М. Орманияна, Э. Дурьяна, Н. Адонца, Г. Саркисяна, Е. Погосяна, Г. Капанцяна, А. Акиняна, А. Семенова, Аш. Абрамяна, К. Мелик-Пашаяна и др.

² Исключение представляет критическое исследование Е. Погосяна «Праздник Нового года у древних и современных армян» (Вена, 1952). Он первым уделит особое внимание этнографическим источникам, антология которых составляет основную часть его труда.

зийственного года; б) обряды, выражающие культ элементов и явлений природы; в) обряды, обладающие колдовски-подражательно-контактным характером, посвященные наступающему хозяйственному году и г) обряды, выражающие культ предков.

Рассматривается наиболее характерная для Барекендана-Аманора ритуальная игра «шах-шахи», которую исследователи, исходя из значения слова *шах*—король, государь, объясняли как ритуальную игру между двумя противниками. В работе предлагается новое ее прочтение, связанное с значением слова *շահ*—шах—польза, плод, блага, добро, которое непосредственно связывается с корнем названия праздника Барекендан—*бар*, *бари*, *барик*, (*բար, բարի, բարիք*), также означающим плод, добро, блага, кроме того *շահի տնիկ* (шахс арнел) означает танцевать, играть, что связывается с магическими танцами праздника, которыми и выражается основная идея магии плодородия в ритуальном комплексе праздника³.

Об этом свидетельствуют сопровождающие Аманор обрядовые песни и танцы, которые, беря начало с Барекендан-Аманора, повторяются с тем же текстом и тем же ритуалом и в последующих новогодних праздниках.

Барекендан-Аманор был праздником, который корнями врос в народный быт и просуществовал вплоть до конца XIX века.

В первоначальный период христианства основная масса духовенства в Армении пополнилась из представителей языческого жречества, которому были привычны ритуальные обычаи, прославлявшие пробуждение природы, и поэтому Барекендан, сохраняя свои основные черты и время празднования, проник также в монастыри и был переименован в Абегатох⁴.

³ Небезынтересно, что в письменных талисманах (XIV—XIX вв.) корни *բարիկենդան* Барекендан, (*բարիկ*—барек и *կենդան*—кендан) фигурируют как название доброго духа, который покровительствовал беременным.

⁴ Буквально «покоотпущение». В этот день монахи получали полную свободу и предавались веселью на манер мирян не считаясь с церковными канонами и нормами морали. Во время ритуальных игр иноки особенно игнорировали социальное неравенство—черта, характерная для Барекендана-Аманора вообще. Аналогичное явление имело место во всех странах, принявших христианство.

Этот вывод сделан на основании тщательного анализа идейных, ритуальных и социальных элементов обрядов, которые совершались в дни Абегатоха в монастырях Иерусалима, св. Карапета (Иоанна Крестителя), Эчмиадзина, Севана и т. д., святых местах, которые играли большую роль в жизни исторической Армении еще с дохристианских времен.

В дохристианском армянском календаре первым в ряду месяцев стоит Навасард. В работе выдвигается точка зрения, что Навасардом, прежде чем он стал названием определенного месяца и новогоднего праздника, в силу особенностей подвижного календаря, именовался тот месяц, с которым совпадал блуждающий Аманор и который первоначально связывался с началом весны, с Барекенданом-Аманором, а потом официально был перенесен на осень.

Языковой анализ названия праздника Навасард показывает, что в нем были сосредоточены идеи, которые выражались ритуалами и обрядами, знаменовавшими удачный хозяйственный год. Именно это и было основной особенностью Навасарда-Аманора вплоть до конца XIX века.

Особенно тщательно в работе рассматривается ритуал христианского Аманора и показывается, как после официального принятия календаря, считавшего началом нового года рождение Христа, этот праздник постепенно входит в быт народа, концентрирует вокруг себя обряды предыдущих этапов новогодних празднеств.

В XIX веке в народе наиболее распространенным и привычным наименованием Аманора было *նոր տարի*—Новый год, иногда применялось название *Ամանոր*—Аманор и *Նախնար*—Навасард, а в некоторых этнографических районах параллельно им употреблялось также *Շահինք*—Каханд.

От праздников прежнего Аманора христианский Новый год унаследовал обычай поздравления всех и всего с помощью особых ритуальных благожеланий, что называется *խալիսնիկ*—кахандел. Особый интерес представляют поздравительные формулы, сохранившие следы анимистического мировоззрения, в частности веру в магическое воздействие «первого» на последующие предметы и явле-

ния. Обычай гадания, в частности любовного гадания, также анимистического происхождения, связывался с желанием магическим способом осуществить надежды на благополучие, изобилие, плодоношение людей и животных в наступающем Новом году. В ряду прочих обрядов интересен обряд гадания на хлебе, известный под названием *տարի* («тари») — год, также *կոր տարի քաջի* — новогодняя гата или хлебцы, которые выпекались в форме различных хозяйственных и бытовых предметов: сельскохозяйственных орудий, животных, кувшинов, ножиц и т. д. Характерные идеи новогодних празднеств ясно выражались в содержании ритуальных поздравительных песен *Ավետիս* — Аветисов. Они вместе с обрядами повторялись в дни Барекендана-Аманора, Навасарда-Аманора, Христианского нового года, а в некоторых этнографических районах в Рождество Христово, что объясняется хронологической близостью последнего к празднику Нового года — 1 января. По этой причине в песни народного Аманора проникли также некоторые идеологические мотивы, связанные с Христом, которые, однако, также имеют отношение к идеям возрождения природы и к стремлению вызывать плодородие и обилие, т. е. к основной идее новогодних празднеств. Небезынтересно отметить, что подобные песни под названием Коляды, бытовали во всех христианских странах, сопредельных с византий-

ским миром и его культурой. Сравнительное этнографически-фольклорное изучение этих песен в аспекте их генетики представляет научный интерес, но в данной работе показаны только национальные особенности Коляд-Аветисов у армян.

Содержащийся в ритуальном комплексе христианского Аманора культ явлений и элементов природы — воды, огня, камня, небесных светил, дерева (мотив древа жизни) — особенно подчеркивает его связь с предыдущими новогодними праздниками. На основе сравнительного исследования этих и иных обрядов в работе впервые показан национальный, армянский колорит проявления христианского мировоззрения, связанного с месяцесловом, в частности с ритуальным комплексом Аманора.

В работе рассмотрены также изменения, происшедшие в праздничном цикле Аманора в связи с принятием христианства. Христианская церковь не могла игнорировать бытовавшие до этого в народе религиозные представления и ритуальный порядок календаря, в частности Аманора. Анализируются формы и пути взаимного проникновения народных ритуальных обрядов Аманора и христианского мировоззрения. В работе на основе исследования вышеупомянутых конкретных ритуалов делается предположение о наличии дохристианского каркаса армянских народных верований в общем христианском мировоззрении.