

ՀԱՅ ՀԻՆ ԻՐԱԽՈՒՆՔԸ

Ա. ՂԼՏԶԵԱՆԻ

ԵՐԿՐՈՐԴ ՄԱՍ

ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ԻՐԱԽՈՒՆՔ

ԶՈՐՐՈՐԴ ԳՂՈՒԽ

§ 11.

ԱՄՈՒՄՆՈՒԹԻՒՆՆ ՈՒ ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Արիական ազգերի իրաւամբունողութեամբ ամուսնութիւնը մարդու և կնոջ մէջ ցկեանս կազմած մի դաշնագրութիւն է: Թէ հայկական ընտանեկան կազմակերպութեան նախընթաց շարայարութիւնը և թէ հայ ժողովրդական հետեհալ առացւածը թէ՛ Վեր բարձի ծերանաք՝ գալիս են ապացուցելու, որ հայերի իրաւամբունողութեամբ էլ ամուսնութիւնը մարդու և կնոջ ցկեանս դաշնագրութիւն է: Ամեն դաշն պիտի կայանայ որոշ ձեւականութիւնների կերպով, որոնք այդ իրաւական ինստիտուտին տալիս են ոչ միայն կայունութիւն և հաստատութիւն, այլ նաև ծառայում են իրր միջոց նրան-կապած դաշնի-հրապարակելու, ամենքին յայտնի կացնելու: Ամուսնութեան դաշնը կապելու համար անյայտ դարերից սկսած ի կեանս են հրաւիրել արիական ազգերը բազմաթիւ իրաւական նորմեր, ծէսեր և սովորոյթներ, առանց որի մի ամուսնութիւն իրր այդպիսին չի կարող ճանաչել: Հնդկական հին աղբիւրները լիքն են այդպիսի ցուցումներով: Շատ բնական է, որ հայերի մօտ էլ նոյնը լինէր, որ հայերն էլ ամուսնութեան դաշնը ոչ այլ կերպ կապած համարէին, քան այն պարտադիր կանոնների և սովորոյթների համաձայն, որ ժամանակի ընթացքում ազգը սահմանել է յատկապէս զրա համար: Ասել է, հայերի մօտն էլ ամուսնութիւնը օրինական է, երբ նա հայրենի իրաւանորմերի ճիշտ կերպովմբ է տեղի ունեցել:

Ըստ երևոյթին մի հակասութիւն է, որ միւս բոլոր արեւելեան ազգերի հետ հայ ազգն էլ այդ խիստ շեղուած իրաւամբութեան կողքին համբերում է մի այլ նորից զօրեղ կերպով շեղուած իրաւամբութեանը:—Պօքս ցկեանս կազմած այդ դաշնի լուծիլի լինելուն է վերաբերում: Բայց դա պարզ հետեանք է ամուսնութեան գլխաւոր նպատակներից մէկի—ժառանգ յարուցանելու և դրա միջոցով ցեղը շարունակելու ըմբոսութեան: Այսպէս էր մտածում հին մարդը, եթէ ամուսնութիւնը ամուլ, անպտուղ է, դա խանգարում է այդ հիմնական նպատակի իրագործելը, ուստի և այդպիսի ամուսնութիւնը լուծելի է:

Բոլոր արեւելեան ազգերի մէջ ինչպէս և նոցա թւում հայերի մօտ ինչքան էլ որ ամուսնութիւնը մի քաղաքացիական ակտ է եղել ու նրա կապին ու քանդելը զուտ աշխարհիկ ընոյթ ունեցել ըստ էութեան, այնուամենայնիւ ըստ ձևի, ըստ արտաքին ծիսակատարութիւնների, նա կապւած է եղել հոգեոր-կրօնական սովորութիւնների և հիմնարկութեանց հետ: Կրօնական-սրբազան արարողութիւններ պակասել չեն հեթանոսական ժամանակներում իսկ ամուսնական դաշնը կռելիս:

Քրիստոնէութեան առաջին դարերին իսկ եկեղեցին ձգտել է ամուսնութեան ինստիտուտն իր իրաւասութեան ենթարկել, աշխատելով այն դարձնել զուտ կրօնա-դաւանական մի ակտ: Նամանականք կաթոլիկ եկեղեցին այդ խնդրում դնաց խիստ առաջ. նա ամուսնութիւնն իր յարակից խնդիրներով ոչ միայն իր իրաւասութեան ենթարկեց, այլ նաև ամուսնութեան անլուծելիութեան սկզբունքը ընդունեց և դարերից ի վեր, իբր մի քարացած դոգմա պարտաւորիչ դարձրեց կաթոլիկ աշխարհին: Դա պարզ հետեանքն էր ամուսնութեան իբրև եկեղեցու խորհուրդ (Sacrament) ճանաչելու փաստի: Դա մի ամբողջ վարդապետութիւն է, դաւանարանական քարացած մի սկզբունք, որին, բարեբախտաբար չէ հետեւել հայ եկեղեցին: Բայց հայ եկեղեցին մի բան արել է. նա էլ միւս եկեղեցիների նման ամուսնութիւնը ճանաչել է կրօնա-եկեղեցական մի ակտ ու ձգտել լիովին իր իրաւասութեան ենթարկել: Հակառակ ոչ միայն այդ ձգտման, այլ նաև այն հանգամանքի, որ մեր մէջ ամուսնութիւնն իրօք որ եկեղեցու իրաւասութեանն է յանձնւած, հայ ամուսնութիւնը պահել է աշխարհիկ կամ քաղաքացիական ամուսնութեան շատ զօրեղ գծեր. օրինակ, ամուսնութեան լուծելիութիւնը:

Անշուշտ չէ սրան մի քանի խորհրդածութիւններ էլ կցել, որոնք իբրև նորութիւն, կարող են մասնագէտների—եթէ այդպի-

միք կան—ոչ միայն հետաքրքրութիւնը շարժել, այլ նաև նոցա հարցասիրութեան առարկայ լինելը:—

Հայոց եկեղեցական իրաւունքի իմ ուսումնասիրութիւններս, որ յենւած են այդ իրաւունքի բոլոր հնարաւոր աղբիւրների հետազոտութեան վրայ, բերին ինձ այն համոզման, որ ըստ հայ եկեղեցու դաւանութեան, ամուսնութիւնը խորհուրդ չէ: Հայ եկեղեցու իրաւամբաւորութեամբ և դաւանութեամբ, որ այնքան պարզ կերպով արտայայտւել է Շահապիվանի ժողովի (447 թ.) կանոնների (3,4,5) մէջ, ամուսնութիւնը՝ եկեղեցու պսակի միջոցով սրբազործւած՝ մարդու և կնոջ ցկեանս մի միութիւն է: Նոյն կանոնները ցոյց են տալիս, որ եկեղեցական պսակը հինգերորդ դարում արդէն պարտաւորականի բնոյթ է ունեցել: Ըստ այդմ, եկեղեցու պսակը ոչ միայն սրբազործում էր մարդու և կնոջ այդ միութիւնը, այլ նաև Աստուածային օրհնութիւնն էր բերում այդ նոր զոյգի վրայ: Իսկ մենք գիտենք, որ պսակի ժամանակ կատարւած զոհերն ու երբեմն խիստ խորհրդաւոր ծէսերը հայերի, ինչպէս և միւս արիւնքների, մօտ ունէին հեթանոսութեան ժամանակ նոյն միտքն ու նշանակութիւնը: Քրիստոնէութեան ժամանակի ընթացքում եկեղեցական ծէսերով և պսակով հին ծէսը տեղի տւեց նորին, հին կրօնը փոխարինւեց նորով, իսկ այդ նորի ըմբռնողութեամբ ամուսնութիւնը վերուստ-Աստուածանից սահմանւած մի միութիւն էր:

Ամուսնութեան, աւելի շուտ պսակի մասին մեր եկեղեցու յիշածս դաւանաւրմբռնողութեամբ եկեղեցու ձեռքով կատարւած պսակն իսկապէս չպէտք է լուծելի լինէր: Հին իրաւամբաւորութեամբ էլ ամուսնութիւնը ցկեանս էր կապւում: Սակայն հին այդ զոգման մի քարացած ըմբռնողութիւն չէր, նա ի հարկին տեղի էր տալիս մի այլ իրաւամբաւորութեան: «Զոր Աստուած զուգեաց մարդ մի մեկնեացէ՝ ի վրայ յենադ՝ ամուսնութեան անլուծելիութեան զոգման, որ կրօնա-եկեղեցական մի ըմբռնողութիւն էր (և է), չէր համապատասխանում հայ ժողովրդի ազատ ոգուն, հայ-ժողովրդի աշխարհիկ-ազգային իրաւունքի նորմերին: Ամուսնութեան մասին հոգևոր-կրօնական ըմբռնողութիւնը որքան և զօրեղ կերպով շեշտւել է առաջ բերածս կանոնների մէջ, այնուամենայնիւ Շահապիվանի օրէնսդրը, ղեկավարւելով ազգային-աշխարհիկ ոգու տրամադրութեամբ, սահմանել է ամուսնութեան կապի լուծելիութիւնը:—Հոգևոր-եկեղեցական ըմբռնողութիւնը նահանջիւ է աշխարհիկ-ազգային իրաւամբաւորութեան առաջ, Շահապիվանի օրէնսդրի կամքը ձևաւորւած մի իրաւա-

նորմով դառնում է այդպիսով պարտաւորական նաև ազգային եկեղեցու և նրա վարչութեան համար:

Հայաստանի նաւաճողները, ինչպէս այդ տեսանք, նամանականդ ամուսնական խնդիրներն ամբողջ կարգաւորումը թողել էին Հայոց հոգևոր իշխանութեան իրաւասութեանն ու կարգադրութեանը: Դեռ այժմ էլ թէ Ռուսաց թէ Պարսից և թէ Թուրքաց պետական օրէնքներով հայ եկեղեցին իրաւատէր է՝ ճանաչւած ամուսնական — պսակի և ամուսնալուծութեան — խնդիրների նկատմամբ: Հայ եկեղեցու կողմից ամուսնութեան նկատմամբ ձեռք բերած բացարձակ այս իշխանութիւնը, սակայն, չի կարելի պնդել, որ միշտ հարթ կերպով է գործադրւել կեանքի մէջ: Զի կարելի ասել, որ ժամանակի ընթացքում այդ խնդիրների շուրջը ծագած վէճերը միշտ մի հետևողութեամբ և արդարութեան նոյն կշռով են լուծուին ստացել: Ընդհակառակը, սխալ չի լինիլ ասել, որ յաճախ հոգևոր իշխանութեան զանազան ներկայացուցիչներ պատմութեան ընթացքում դուրս են եկել ժողովներով ¹⁾ սահմանւած կարգերից և անձնական իշխանութեամբ և հայեցողութեամբ կարգադրել ամուսնական հասուչհասի և ամուսնալուծութեան խնդիրները: Շատ բնական է, որ գործառնութեան տարրեր եղանակները հայ եկեղեցու կեանքի մէջ առաջ բերէին կամայականութիւնների մի ամբողջ սխտհմ:

Այսպէս թէ այնպէս, եկեղեցին մեր մօտ ձեռք է բերել ամուսնական խնդիրների նկատմամբ այդ իշխանութիւնը: Ինչքան և եկեղեցական տարրեր հայրեր հակառակ լինէին ժողովով սահմանւած կարգերին և թոյլ չտային, որ նոքա կեանքի մէջ կիրառւէին, այնուամենայնիւ հնարաւոր չէ եղել գոյութիւն ունեցող այդ սահմանումները արմատախիլ անել: Զջմարիտ է, միջին դարերի երկրորդ կիսում ու նոր դարի և նորագոյն ժամանակների նոյնիսկ շեմքում — մեզ շատ մօտ նոյնիսկ ժամանակներում — մոռացութեան են մատնւած եղել հայ ժողովների կանոնները, ձեռնարկներ են եղել եկեղեցա-կրօնական իրաւամբաւորութիւնը

¹⁾ Պատմական մի իրողութիւն է, որ թէ պետական և թէ եկեղեցական կանոններ սահմանելու իրաւունքը պատկանել է հայ ժողովրդին իրեն և ի դէմս նորա ազգային ժողովին: Հայ անցեալում ժողովն եղել է մի զօրեղ ինստիտուտ: Դրա համար էլ, երբ գործել է ժողովը, նրա վճիռները համապատասխանել են — ամուսնական խնդիրներում — աշխարհիկ իրաւամբաւորութեան, իսկ երբ նոքա դադարել են գործելուց, նրա տեղը բռնել է այս ու այն հոգևոր հօր բարեհայեցողութիւնը: Իրաւունքը բնել է, կամայականութիւնը գործել:

վերջնականապէս օրէնք դարձնել կեանքի մէջ, սակայն, ապար-
գիւն: Վերջին տասնամիակների պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ
ամուսնական հասուչհասի և ամուսնալուծական խնդիրների լու-
ծումը բռնել է ազգային ժողովների սահմանումների համապա-
տասխանելու ճանապարհը: Աշխարհիկ իրաւամբոնողութիւնն ու
աշխարհայեցողութիւնը մի անգամ էլ շեշտուում են եկեղեցու ի-
րաւասութեան ենթակայ խնդիրների կարգաւորման գործում: Ա-
մուսնութեան լուծելի լինելու գաղափարը տանում է յաղթանակը
վերջնականապէս: Դրա դէմ անցնել դարի 80-ական թւականնե-
րին յարուցած բայց ուշացած հալածանքը յաջորդ տասնամիա-
կում յետ է մղում անդառնալի կերպով. ինչպէս և թեթեանում
են հաս ու չհասի արգելքները:

Այս բոլորից մնում է իբր մի անխախտ սկզբունք—ամուս-
նութիւնը հայերի մօտ եղել է և կայ իբր եկեղեցական-կրօնական
մի ազգ, որքան և նրա մէջ աշխարհիկ իրաւամբոնողութեան
զօրեղ հեռեր իր մէջ պարունակի: Եկեղեցին է պսակողը, եկե-
ղեցու պսակն է օրինականն ու վաւերականը. առանց եկեղեցու
տեղի եկած ամուսնութիւնը կենսակցութիւն է միայն, նա իրանից
չի հետեցնում իրաւամբոնողութիւններ. ոչ մարդու և կնոջ և ոչ
էլ նրանցից ծագած սերունդի մէջ չեն կարող իրաւական յարա-
բերութիւններ առաջ գալ. որոնք ծագում են օրինական ամուս-
նութիւնից ու նրա տեղի ունենալովն են պայմանաւորում:

§ 12.

ՀԱՅԵՐԻ ՄԻԱԿԻՆ ԼԻՆԵԼՆ ՈՒ ԲԱԶՄԱԿՆՈՒԹԵԱՆ ՍՈՎՈՐՈՑԹ- ՆԵՐԸ

Ամուսնութիւնը կենսաբանական և սոցիալական երեւոյթ լի-
նելուց շոկ նաև մի իրաւամբոնողութիւն է: Իբր այդպիսին նա
կարող է լինել միակին (Monagam) և բազմակին (polygam). միա-
կին է կոչուում այն ամուսնութիւնը ուր նա կազմած է մի կնո-
ջից և մի մարդուց: Բազմակին է այն ամուսնութիւնը, ուր մի
մարդը մի քանի կին ունի. բայց այս դէպքում ամուսնութիւնը
բնորոշողն այն չէ յատկապէս, թէ մի մարդ քանի կին ունի, կամ
քանի կին է առել, այլ այն թէ այդ ամուսնութեան մէջ ինչ ի-
րաւական յարաբերութիւն կայ մարդու և նրա ունեցած կանանց
մէջ: Եթէ մարդու յարաբերութիւնը ա. կնոջ հետ նոյնն է ինչ-
պէս և բ, գ, դ և այլն կանանց հետ, որից հաւասար իրաւական
դրութիւններ են ծագում, հապա այդ ամուսնութիւնը բազմակին

է։ Բայց սա դեռ բաւական չէ։ մարդու իրաւական յարաբերութիւնից դէպի իր առանձին կանայք պէտք է առաջ բերեն ընտանիքի մէջ նաեւ հաւասար իրաւական դրութիւն այդ տարբեր կանանցից ծագած սերունդների մէջ։ Եթէ մի բազմակին ամուսնութեան մէջ իրաւական այս հաւասարութիւնը գոյութիւն չունի, այսինքն եթէ օրինաւոր պսակով ծագումն առած, բայց զանազան մայրերից ծնած բոլոր զաւակները հաւասար իրաւական դիրք չեն ստանձնում ընտանիքի մէջ, օրինակ հօրը ժառանգելու խնդրում, ապա այդ ամուսնութիւնը բազմակին չէ։ Այս բոլորից պարզ է, որ ընտանիքի բազմակին լինելը որոշում է այն իրաւական յարաբերութիւնը, որ կայ մի կողմից մարդու և կանանց մէջ և միւս կողմից հօր և նրա կանանցից ծագած զաւակների մէջ։ Բազմակին ամուսնութեան մէջ բոլոր զաւակները ժառանգում են իրենց հօրն այնպէս, ինչպէս որ միակին ամուսնութեան մէջ մի կնոջից ծագած զաւակները։ Երկու դէպքումն էլ գործում է միևնոյն իրաւաւթնողութիւնը — օրինաւոր ամուսնութիւնից ծագած զաւակները ժառանգում են իրենց հօրը հաւասար իրաւունքներով։ Ընթերցողը թող միշտ ի նկատ ունենայ, որ մենք ամուսնութիւնն իբր մի իրաւական ինստիտուտ ենք հարցաւորութեան խնդիր դարձնում։

Այսպէս ուրեմն, մի ամուսնութեան միակին և բազմակին լինելը որոշում է այն իրաւական յարաբերութիւնը, որ կայ մարդու և կնոջ (կամ կանանց) և հօր ու զաւակների մէջ։ Թւի թէ այս բացատրութիւնը բաւ լինի միակին և բազմակին ամուսնութեան էութիւնը հասկանալու համար։

Հայ իրաւունքի պատմութիւնը պարզ ցոյց է տալիս, որ հայ ընտանիքը հիմնապէս միակին է։ Հայկական ամուսնութեան իրաւունքի հետազոտողն եթէ ծանօթ է արիական միւս ազգերի նոյն հիմնարկութեան էութեան հետ, նա կտեսնի, որ դոցա հետ և հայկական ամուսնութեան ինստիտուտը զեկամարւում են հիմնական միևնոյն իրաւաւթնողութիւններով։ Հայ ընտանիքն էլ նոյն հիմնադէմքովն է միակին, ինչպէս այդ տեսնում ենք միւս արիական ազգերի մօտ, սկսած հին հնդիկներից մինչև հին յոյներն ու հռոմայեցիք։ Չնայած այս հանդամանքին և արիական ազգերի մօտ իշխող այդ հիմնական իրաւաւթնողութեանը, նոյն արիների մօտ, դոցա թոււմ նաև հայերի մօտ գոյութիւն ունին, այսպէս ասած, բազմակնական սովորութիւններ։ Սրա էութիւնը կայանում է նրանում, որ օրինաւոր կնոջ կողքին թոյլատրելի էր նաև այլ կանայք պահել, բայց որոնք, սակայն, հարճեր են, ու օրինաւոր կնոջ աստիճանին չեն հասնում։ Դոցանից ծագած սե-

րունդը պատկանում է օճաղին, սակայն տան անդամ չէ, նա չի կարող տանուտէրին ժառանգել, Հարճերի (konkubine) քանակը չի փոխում և ոչ մի հանգամանք, իբր ամուսին ճանաչուած է միայն օրինաւոր ամուսնութեամբ ձեռք բերած կէնը: Հին հնդիկները միակէին էին, սակայն նոցա դատաստանագիրքերը թոյլատրում էին օրինաւոր կնոջ մօտ պահել նաև հարճեր. նոյնպիսի միակէին էին յոյներն ու հռոմայեցիք, բայց նոքա էին միևնոյն ժամանակ բազմակէին այն մօքով, որ թոյլատրելի էր պահել հարճեր. սակայն կէնը մէկն էր, ու միայն օրինաւոր այդ կնոջից ծագած ժառանգն էր շարունակողը հօր տանուտէրութեան: Նոյնն ենք տեսնում նաև հայերի մօտ, նամանաւանդ հայկական իշխանական տների մէջ, ուր մի օրինաւոր կնոջ մօտ պահուած էին նաև հարճեր: Բազմակէնական այդ սովորութիւններն իրենց զգալ են տալիս նոյն իսկ մեր օրերում: Նոր Բայազիտի և Սիւնեաց զաւառներում ինչպէս և այլ տեղեր, անսովոր բան չէ, երբ արդէն ամուսնացած մի մարդ իր օրինաւոր կնոջ կողքին պահուած է, առանց պատկի իհարկէ, նաև մի երկրորդը: Դէպքերի մի որոշ տեղում իրենց հիմքն ունեն օրինաւոր կնոջ ամուսնութիւնը: Սխալ կէնէր բազմակէնական այս սովորութիւնները մահմեդականութեան ազդեցութեամբ բացատրել, քանի որ մեղանում, նախ քան մահմեդական տիրապետութիւնը, նոյնպիսի սովորութիւնների գոյութիւնը պատմական իրողութիւն է:

Բերենք պատմական մի քանի տեղեկութիւններ, որոնք, թէկուզ իրենց զրեկու ժամանակի համար, կարող են որոշ ըմբռնողութիւնների ապացոյցներ նկատուել:—

ա. ՏՁի չուեաց խաղաց դնաց Հայկն 'ի Բաբելոնէ կնաւն և որդւովք և ամենայն աղիւիւն հանդերձ Սերէոս, երես 3.

բ. «Եւ Շամիրամ կէնն Ասորոց արքային Նինոսի ...կամեցաւ առնել ընդ նմա (Արա Գեղեցկի մասին է խօսքը) բարեկամութիւն, որպէսզի կատարեսցէ զկամս նորա պոռնկութեամբ... Իսկ Արայն ոչ զպատարազն նորա ընկալաւ և ոչ յանձն առնու երթալ 'ի Նինուէ առ Շամիրամ... Անդ երես 5.

Դրիստոնէութեան ժամանակայ պատմական տեղեկութիւնները, Փաւստոսի և այլոց մօտ, թողնենք, նոքա մի աւելորդ անգամ էլ ապացուցում են, որ քրիստոնեայ հայրի մօտ բազմակնային սովորութիւնները յաճախ կրկնւող երեոյթներ են եղել: Դառնանք առաջ բերւած պատմական քաղաքներին:

Ըստ հնադարեան աւանդութեան, Հայկը ճանաչուած է հայ ժողովրդի նախահայրը: Էականն այն չէ, թէ արդե՞ծ Հայկը մի պատմական անձնաւորութիւն է, այլ այն, որ նա ըստ այդ աւան-

դուժեան միակին է եղել, նոյնն է եղել և Արա Գեղեցիկը: Արայի մասին եղած այդ տեղեկութիւնն ասում է, որ վաւաշոտ Շամիրամը ցանկացել է Արային, իսկ վերջինս չի համաձայնել նրա կամքը կատարել, որից ծագել է Արայի համար ողբերգական վախճան ունեցող պատերազմը: Ըստ նոյն աւանդութեան Շամիրամը Հայաստանի կառավարիչ է նշանակում Արայի սիրելի կնոջ՝ Նւարդից եղած որդուն՝ Արայեան Արային: Այս ամբողջ պատմութիւնը կարելի է մերժել, բայց մի ըմբռնողութիւն կմնայ միշտ անժելատելի.— որ հայ ցեղապետը, որ արդէն մի սիրելի կին ունի, չի ցանկալ աշխարհի և ոչ մի կնոջ, եթէ այդ կինը նոյնիսկ հօր, աշխարհներ իշխող մի Թագուհի լինի, մի ամենազօր Շամիրամ: Եթէ Սեբէոսի այդ կտորը վերցւած ժողովրդական աւանդութիւնից, հայ ժողովրդի «բան ու խօսից» հապա ուրիմն նրա մէջ պատկերաւորւել և արտացոլել է նոյն այդ ժողովրդի աշխարհայեացքն ամուսնութեան մասին:

Պատմագիրները այս տւեալները քրիստոնէութեան ազդեցութեամբ բացատրելն անտեղի կլինէր, քանի որ նոյն պատմագիրների մօտ գտնում ենք նաև բազմակնութեան սովորութիւնների տւեալներ: Բերենք հայերի ոչ քրիստոնեայ շրջանի, բայց քրիստոնեայ մի պատմագրից մի քաղածք.—

դ. «Սա (Սաթենիկ) առաջի եղեալ ի կանանցն Արտաշէսի՝ ծնանի նմա զԱրտաւազդ և այլս բազումս»... Մ. Խորեն. 11. 50. 180 երես: Բնագրից երևում է բաց որոշ կերպով, որ Արտաշէսը (62—107 ն. թ. Ք) բազմակին է, նրա առաջին կինը—Տիկնանց տիկինը: Յետագայ պատմութիւնը ցոյց է տալիս, որ Արտաշէսին յաջորդում են Սաթենիկից ծնած որդիքը—Արտաւազդն ու իւր եղբայրները. (Մ. Խոր. 11. 62): Այստեղ հարկաւոր է յիշել, որ թէ հայ Արշակունիները և թէ իշխանական տները նոյն ձևի միակին էին, ինչպէս և բոլոր Արիները—հնգիկները, յոյները, հռոմէացիք, և այլն: Այսինքն, մի օրինաւոր կին-տանտիկին, տիկնանց տիկին-ունենալուց յետոյ, նրա կողքին ունեցել են նաև այլ կանայք, որոնք, սակայն, ինչպէս և նոցանից սերած սերունդը նոյն իրաւական յարաբերութեան մէջ չէին գէպի ընտանիքի հայրն ու տանուտէրն, ինչպիսի իրաւական յարաբերութիւն որ կար վերջինս և նրա տիկնոջ-տանտիկնոջ և այդ տիկնոջից սերած զաւակների մէջ. Միայն տանտիկինն էր ստանձնում ամուսնու և տանտիրուհու պարտաւորութիւններն ու իրաւունքները:

Հայոց հին գրականութիւնը մեզ պահել է զանազան տիկնիքական անւանումներ, որ չեն վարանիլ այստեղ առաջ բերել: Կանանոց—կանանց բաժանմունք. նաժիշտ, աղախին, հարճ, վար-

ձակ: նախօրէն և աղախին ունեն կին ծառայի նշանակութիւն, աղախին կարող է և կին նշանակել, ամենահաւանքովն նաև այն կինը, որ օրինաւոր կնոջից ջուկ ունէր տանուտէրն իր տան մէջ: Հարճ և վարձակ կարող ենք անւանել konkubine. նախօրէն և աղախին տան անդամ էին այնպէս, ինչպէս տան ու տեղի մէջ մտնող արժէք. հայ աղջկերք ստանում էին իբր բաժինք նաև նախօրէն ու աղախին: Հարճն ու վարձակն ստորին աստիճանի կանայք էին, ոչ նոցանից և ոչ էլ աղախնուց յարուցած զաւակները կարող էին յարուցանողի հարազատ զաւակները կոչւել ու վերջիններիս վերապահւած իրաւունքներովն օգտւել: Նոքա պատկանում էին տանը, ենթարկւում էին տանուտիրոջ իրաւասութեանը, բայց նոքա—ոչ օրինաւոր կանանցից ծագած այդ զաւակները—չէին կարող նրա տանիտիրութիւնը շարունակողները լինել:

§ 13.

ԱՌԵՒԱՆԳՄԱՆ ՄԻՋՈՑՈՎ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹԻՒՆ

Ամուսնութեան ծագման պատմութիւնը այդ ինստիտուտի առաջ գալու շատ պատճառներ է ճանաչում, նայելով թէ, ով ինչ տեսակէտով է մօտենում նրան: Ամուսնութիւնն անպայման մի կենսաբանական (բիոլոգիական) երևոյթ է՝ իր ամենատարրական ձևով՝ էգի և որձի կենսակցութեան հանգամանքով: Նա մի սոցիալական երևոյթ է, երբ նրան վերցնում ենք իբր մի ընկերակցութիւն, երբ նրան նայում ենք իբր մարդու և կնոջ համախմբւելու ընկերակցելու բարձր գիտակցութեան արդիւնքի վրայ: Նա կեանքի մի իրաւական (կամ իրաւական-սոցիալական) խոշոր երևոյթ է, երբ նրան նայում ենք իրաւական յարաբերութեանց պրիզմայով, որոնք գոյութիւն ունին մի գոյգ կազմած մարդու և կնոջ մէջ: Ամուսնութեան մէջ առաջին մոմենտն անպայման կերպով կենսաբանական է, բայց այնուամենայնիւ դա շատ ու շատ քիչ բան է բացատրում. այդ մոմենտից մինչևի ամուսնութեան ինստիտուտը շատ հեռու է: Սոցիալական մոմենտի մէջ մտցնում է և տնտեսական խոշոր մոմենտը, բայց տնտեսական մոմենտն առանձին վերցրած, չի ասում ու բացատրում այն բոլորն, ինչ որ ասում է մեզ ամուսնութիւնն իր ամբողջական ըմբռնողութեամբ: Ամուսնութեան հիմքում կայ նաև մի խոշոր մոմենտ, դա իրաւականն է: Էլ չեմ ասում, որ ամուսնութիւնն իբր ընտանիք իր նշանակութեամբ պայմանաւորւում է տնտեսական, իրաւական և մտաւոր-բարոյական մոմենտների համագործակցութեամբ:

Բայց թողնենք մեր մտքերի շարայարութեան այդ ուղին և դառնանք խնդրի նկարագրութեան անմիջական թելին և աշխատենք ցոյց տալ, թէ ինչ ամենամերձաւոր մոմենտներ առթել են ամուսնութեան ինստիտուտի երեան գալը:

Թէ տնտեսական, թէ իրաւական և թէ այլ երևոյթները իրենց սաղմնային վիճակում կարող էին կեանքի մէջ գոյութիւն ունենալ և մարդկանց խմբակցութեան մէջ գործել, առանց որ այդ խմբակցութեան մէջ ամուսնութիւնը գոյութիւն ունենար: Վերջնենք օրինակ մարդկային կուլտուրայի այն աստիճանը, երբ սերումը կատարուում է մի ընտանիքի—մարդկային մի խմբակցութեան մէջ: Այդտեղ ամուսիններ չկան, այլ կան էգեր և որձեր, որոնք բոլորն իրար են պատկանում: Ամուսնութիւն չկայ նաև այն դէպքում, երբ հրկու հարևան խմբերի էգերն ու որձերն են իրար հետ զուգորդուում, առանց որ մի խմբի էգ միւս խմբի մի որոշեալ որձի պատկանէր: Կենակցութիւնների այս ձևի հակառակ, ամուսնութիւնն ենթադրում է մի որոշեալ էգի միայն մի որձի պատկանելը, այսինքն մի կնոջ մի տղամարդու պատկանելը: Արդ, երբ հասաւ նախկին մարդն այդ գիտակցութեան, թէ մի տղամարդ պիտի տէրը լինի իր կնոջ: Ե՞րբ ծագեց այդ «իմը» սեփականութեան իրաւունքի այդ հիմքը: Ձե՞ որ, մարդկային միտքը մինչև չստեղծէր «իմ» և «քո» ըմբռնողութիւնները, չհասնէր մարդն այն գիտակցութեանը, թէ սա «իմն» է և սա «քոնը», չէր էլ մարմնանայ առհասարակ սեփականութեան իրաւաւրմունդութիւնը, որ այնպէս անխորտակելի կուռք է դառել ներկայումս:

Առաջին մարդը, որ առեւանգման միջոցով ծնող բերեց մի կին, նու էլ հիմը դրեց ամուսնութեան ինստիտուտի: Ուսումնասիրելով մարդկային կուլտուրայի ստորին աստիճանները, հասարակագիտութեան հիմունքները, բայց յատկապէս ամուսնութեան և ընտանիքի ծագման պատմութիւնը, ես էլ եկայ այն համոզման, որ առաջ բերածս ֆորմուլան ամենահամոզիչներիցն է: Ուզում եմ ասել, որ այն բոլոր հիմունքները, որոնք ամուսնութեան և ընտանիքի ծագման իբր պատճառներ են ճանաչւած, դոցա մէջ նախապատուութիւնն առնանգման կողմն է: Մի տնտեսութեան շուրջը կարող էր մարդկային մի խմբակցութիւն կազմել. այդ խմբակցութիւնն ինքնին մի սօցիալական երևոյթ է, և որքան էլ նա նախնական լինի, այնուամենայնիւ նրա մէջ կնկատւէին նաև իրաւական և մտաւոր-բարոյական ըմբռնողութիւնների սաղմեր: Վետերմարկի և այլոց մօտ կարող ենք կարգալ, որ զոյգերով ապրելը կենդանական աշխարհի մէջ մի խիստ նկատուած երևոյթ է, մարդն էլ իբր այդպիսին, կազմել է զոյգեր: Որքան և համո-

դիչ լինի այս տեսութիւնն, այնուամենայնիւ նոյնպէս նկատւած երևոյթ է, որ կան կենդանիներ, որոնք զոյգերով չեն ապրում, և այն էլ համեմատաբար բարձր զարգացման հասած կենդանիներ, օրինակ, շունը, ձին, և այլն: Այն էլ է փաստւած, որ մարդկային կուլտուրայի սկզբնական աստիճաններում սերումը կատարւում է մի խմբակցութեան անդամների մէջ: Մարդկային կուլտուրայի աւելի բարձր աստիճաններում, երբ ծագել է, այսպէս ասած, սեռական ամօթի զգացումը, մի զգացումն, որ ծնունդ է սարսափի և երկիւղի զգացումների, մարդը որոնել է իր համար կին զբոսում: Սրանից առաջ է հկել առեանգելու սովորութիւնը. մեծ վտանգներով ձեռք բերւած կիւնն սկսել է մնալ սեփականութիւն այն մարդու, որն և առեանգել է կնոջը: Այն օրից, երբ առեանգած կինը վերապահել է առեանգողին, այն օրից էլ հիմն է դրւել ընտանիքի և ամուսնութեան: Այսպիսի մի խնդրի լուծման համար հարկւաւոր էր, որ մենք կանգ առնէինք աւելի երկար, որ մենք մանրամասն վերլուծութեան ենթարկէինք յարակից շատ երևոյթներ և խնդիրներ. բայց այդ բանը մեզ շատ հեռուն կտանէր: Սա ամուսնութեան իրաւունքի ընդհանուր խնդիրներից մէկն է, ուստի և հայկական ամուսնական իրաւունքի մէջ աւելի ընդարձակ տեղ չի կարող գրաւել. դա չի թոյլ տալիս և ներկայ աշխատութեան ծաւալը:

Այսպէս ուրեմն՝ առեանգումը ճանաչինք ամուսնութեան և ընտանիքի առաջ դալու, գլխաւոր դոնէ, հիմունքներից մէկը. և այդ նաև այն գլխաւոր պատճառով, որ մարդն առեանգման միջոցով է որոշ իրաւունքներ իր փախցրած կնոջ վրայ ձեռք բերում: Այդ իրաւունքն իր սաղմնային վիճակումն իսկ ամփոփւած է հետևեալ խօսքերի մէջ.—այս կիւնն իմն է:

Դառնանք հայ իրաւունքի խնդիրներին.—

ձին Հայաստանում, ինչպէս և միւս արեւերի մօտ, առեանգման միջոցով ամուսնանալը շատ սովորական երևոյթ է եղել, դրա մնացորդները դեռ մինչի այժմս էլ գոյութիւն ունին հայ ժողովրդի մէջ: Առեանգման միջոցով կին ձեռք բերելն եղել է հայի համար պարծանքի մի բան, մի քաջութիւն, իսկ հայրենի իրաւական նորմերի տեսակէտից նաև ամուսնանալու համար ճանաչւած մի միջոց: Փախցնելու ակտը կատարւելուց յետոյ, կայացած ամուսնութիւնը հաշւում է լիապէս օրինական: Առեանգման միջոցով, առեանգւած աղջիկը դառնում է տանտիրին ու ամուսին: Գնման միջոցով կին ձեռք բերելու սովորութիւնը ծնունդ առնելուց յետոյ առեանգման սովորութիւնն սկսում է թուլանալ, թէև դեռ այսօր էլ ամուսնանալու այդ երկու ձևերն էլ կողք կողքի շարու-

նակում են գործել: Մինչ հասարակ դասի մէջ գործում էր առեւանգման միջոցով կին ձեռք բերելու միջոցը, բարձր դասի մէջ նա անհետացել էր, դառել էր աւելի գոհնիկ միջոց՝ կին ձեռք բերելու համար: Որքան և բարձր դասի համար ոսկին էր ամուսնութեան խնդիրը լուծում, ով տոհմիկ էր նա էլ տոհմի պատւին համապատասխան աւելի մեծ գին էր տալիս աղջկան, այնուամենայնիւ իւրաքանչիւր պսակւող հայրենի հին կարգերին վայել հարկը պէտք է տար: Հայ տոհմիկն եթէ խրտնում էր իր հարսնացուն փախցնելու միջոցով ձեռք բերել, նա, այնուամենայնիւ, հայրենի հին կարգերին հաւատարիմ, ձեացնում էր մի առեւանգում: Դրա ապացոյցը մենք գտնում ենք պատմական հետեւեալ տւեալի մէջ. —

«Հեծաւ արի արքայն Արտաշէս ի սեւան զեղեցիկ, և հանեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն, և անցեալ որպէս գործուի սրաթեւ ընդ գետն, և ձգեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն՝ ընկեց ի մէջ օրիորդին Ալանաց, և շատ ցաւեցոյց զմէջ փափուկ օրիորդին, արագ հասուցանելով ի բանակն իւր»։ Պորենացի II. 50.

Այստեղ ի նկատ ունենանք, որ Արտաշէսը հաւանում է Ալանների օրիորդին, խնամախօս է ուղարկում նրա հօր բանակը, և ճորթ կարմիր, լալքայշատ և ոսկի բազում տուեալ ի վարձանս, առնու զտիկին օրիորդն Սաթենիկ՝ անդ. II 50. Ինչպէս տեսնում էք, սա մի պարզ ամուսնութիւն է՝ գնման միջոցով: Ժողովրդական երգի այն մնացորդով, Արտաշէսը առեւանգում է իր հարսնացուն: Բայց իրօք, Արտաշէսը միայն ձեացրել է այդ առեւանգումը: Այդտեղ նկարագրւած է մի հարսնառ. արդէն հարսնառն ինքնին առեւանգման հետքեր է իր մէջ պարունակում: Պորենացու նոյն գլխում վերջընթեր մի կտորից իմանում ենք, որ հարսնառը հարսի հօր տնից գնում է «ի դուռն տաճարին», ինչպէս այժմ եկեղեցի, և ապա փեսի տունն անշուշտ:

Աւելորդ եմ համարում ոչ միայն նկարագրել, թէ ինչպէս են աղջիկ փախցնում, այլ նաև փաստեր բերել առեւանգման ներկայումս դեռ գոյութիւն ունենալու համար: Այսքանը միայն ասեմ, որ աշողւած առեւանգումը մի կողմից ամօթանք է բերում փախած կամ փախցրած աղջկայ ազգականութեանը, միւս կողմից, սակայն, փառք ու պատիւ է վաստակում փախցնողը. նրա արածը նկատուած է իբր մի տղամարդութիւն:

Շատ բնական էր, որ հայ ժողովուրդը քաղաքակրթութեան աւելի բարձր աստիճանների վրայ դէմ լինէր առեւանգման միջոցով ամուսնանալու սովորութեանն, ու իր արգելքները որոշ իրաւանորմերի վերածէր: Այդ խնդրով զբաղւել է Շահապիվանի

ազգային ժողովը ու իր 7-րդ կանոնով սահմանել է հետևեալը. ա. փախցրած առևանգողից պէտք է վերցնել փախցրած աղջիկն ու յանձնել իր ծնողաց. բ. թէ փախցնողն և թէ նրա օժանդակողները պէտք է տուգանւին դրամով. գ. աղջկայ ծնողները, որ իրենց աղջկան հսկելու պարտաւորութիւնն ունին, չեն տուգանւի եթէ աղջիկն իր կամքով է փախել. վերջին դէպքում պէտք է տուգանել աղջիկն ու նրան փախցնողը: Որքան և պարզ ու մեկին են այս արդելքն ու պատիժները, այնուամենայնիւ նոքա ոչ մի կամ շատ քիչ ազդեցութիւն են ունեցել առևանգման հին սովորութիւնն արմատախիլ անելու գործում:

Այստեղ հետևեալն էլ կուզէի հարցասիրել. — Ընտանիքի և տանուտեղի մէջ կրնն ունի իրեն ոչ միայն յատուկ տեղն, այլ նա տան տնտեսութեան մէջ իր որոշ դերն ու նշանակութիւնը: Առևանգման միջոցով ամեն մի տղամարդ ձեռք է բերում 'ի զվամ մի կնոջ նա և մի աշխատաւոր ձեռք, որ հարկաւոր է մարդուն և տանը և նոյն իսկ կալի և դաշտային աշխատանքների համար: Ասենք նաև, որ համայնական հողատիրութեան ժամանակ, երբ հողը տրւում է գիւղական ամբողջ համայնքին, իւրաքանչիւր ընտանիք հող է ստանում տան անդամների թւի համապատասխան: Ամուսնութեան միջոցով, լինի դա առևանգման թէ գնման ձևերով, աւելանում է տան անդամների թիւը. որն և ինկատ կստնւի նոր հողաբաժանութեան ժամանակ: Այս բանը դեռ գոյութիւն ունի Շիրակի և Ղարսի նահանգի գիւղերում, ուր պետական հողերը գիւղական համայնքների ձեռքն է, համայնական հողատիրութեան հիմունքներով:

Ներկայումս աղջիկ փախցնելն ունի գիւղերում նաև տնտեսական մի պատճառ, այդպէս է եղել և անցեալում՝ գնման ձևով ամուսնութեան գործելու ընթացքում: Աղջիկ փախցնող տղան աղատուում է այն ծախքերից, որ անելու էր գնման ձևով ամուսնանալիս: Փախցնելու դէպքում մի կողմից տղն աղատուում է աղջկայ համար նրա հօրը գլխագին վճարելուց, նշանի և հարսանեաց ծախքերից, բայց միւս կողմից էլ նրա փախցրած աղջիկը դրկւում է բաժիններից: Ինչ և լինի, գիւղական կեանքում երբեմն մի քանի հարիւր բուրլու հասնող գլխագինը միշտ էլ ծանր է վճարել, էլ չասենք հարսանեաց շատ ծախքեր: Այս բոլորն 'ի մի հաւաքած, բոլոր պայմաններում էլ տղայի անելիք ծախքերը առանց այլևայլութեան գերակշռում են աղջկայ բերած բաժինքին:

§ 14.

ԳՆՄԱՆ ՄԻՋՈՑՈՎ ԵՒ ԴԱՍԱԿԱՐԳԱՅԻՆ ԱՄՈՒՄՆՈՒԹԻՒՆ

1. Գնման միջոցով ամուսնութիւն.—Այս ամուսնութեան էութիւնը նրանումն է, որ տղամարդն իր կինը ձեռք է բերում որոշ վճարով, որ գլխագին, անձին գին կամ վարձանք է կոչւում. ժողովրդական լեզուով բաշլղ (գլխագին)։ Այս սովորութիւնն այժմ միայն գիւղերում է գործում և այն էլ շատ թոյլ կերպով. կարելի է ասել, որ նա իր անհետացման շրջանն է ապրում։ Խնչպէս և անհետանալու վրայ է նաև աղջիկ փախցնելը։ Խնչպէս մենք նշանադրութեան նկարագրութեան մէջ կոտենենք, գնման միջոցով կին ձեռք բերելու սկզբնական-գնման-ակտը պարզ առևտուրի բնոյթ ունի. և ինչպէս իւրաքանչիւր տուր և առ, այդ գնման ակտն կատարւում է առանց աչքի զարնոյ ձևականութիւնների։ Գնման նշաններն են երկու կողմերի իրար ձեռք թոթուելը, գինի կամ օղի խմելն ու շտալիս եմք բանաձևի արտասանելը։ Սոքա առևտուրի գլուխ գալու ոչ միայն նշաններն են, այլ նաև նրան կնքող, հաստատողներն են։

Թողնում եմ գլխագին որոշման և քանակի մասի հետ նաև այլ մանրամասնութիւններ այստեղ յիշել։ Հին սովորութիւնների մէջ աղջկան բարձր գին տալու մի պատմական տւեալ արդէն առաջ եմ բերել, դա Արտաշէս թագաւորի տւած գլխագինն է Ալանների թագաւորի աղջկան առնելու համար։ Որքան և գնման ձևը վերացնում է առևանգումն, ու ներկայ նշանադրութեան (քաղաքներում) սովորութիւնները գնման միջոցով ամուսնութեան սովորութիւններն են գործելուց հանում, այնուամենայնիւ ամուսնանալու ներկայ պարզ ձևի մէջ անգամ մնացել են թէ առևանգման և թէ գնման միջոցով ամուսնանալու սովորութեան հետքեր։ Այդ հետքերն են փեսայի կողմից հարսին նշան տալն և հասնառի ժամանակ աղջկայ հօր տանը աղջկայ ձեռքը վերցնելը, որից յետոյ հարսնառի ղէպի եկիղեցի և ղէպի փեսի տուն գնալու հանդիսաւոր, աղմկալից, յայտարար ձևով թափօր-գնացքն է կատարւում։ Նոյնն է և բոլոր արիական աղգերի մօտ։

2. Դասակարգային ամուսնութիւն.—Արիական բոլոր աղգերն էլ, բայց նամանաւանդ հնդկիւնները, հին դարերում խստապէս հետևել են այս սովորութեանը։ Ամեն դասակարգ, միայն իր դասակարգից կարող էր կին վերցնել, կամ մարդ առնել։ Նայեցէք ներկայ բարձր իշխանական և արքայական տների տնական բնական մեծները և կոտենիք, որ նոքա խստապէս հետևում են դա-

սակարգային ամուսնութեան իրենց ցեղերի մէջ պահպանելուն: Ներկայիս գործող այդ կարգերը ոչ այլ ինչ են, եթէ ոչ հին սովորութիւնների մնացորդներ:

Ինչպէս բոլոր արիւնքների մօտ նոցա թուում և հայերի մօտ դործել է դասակարգային ամուսնութիւնը: Ինչ թուում է թէ, հայ ընտանիքի համեմատաբար զորեղ կերպով շնչուած ազատական ոգին ի նկատ առած, կարելի է ասել թէ հայերի մօտ կաստայական ամուսնութիւնը քարացած մի օրէնք չէր ու խիստ կերպով չէր պահպանուում: Դասակարգների մէջ խառն ամուսնութիւնը խաչնիկ չէր և որ աւելի ցածի դասակարգի մի աղջիկ առնելով մի աւելի բարձր դասակարգի մի տղայի, դրանով նա բարձրանում էր իր ամուսնու դասակարգի աստիճանին: Այս առթիւ ի նկատ առնել ստորևում բերւած պատմական տւեալները:

Այն դէպքում, սակայն, երբ աղջիկն էր աւելի բարձր դասի, նա ամուսնութեամբ իր մարդուն չէր կարող և չէր էլ բարձրացնում ծագման իր աստիճանին, եթէ մարդը պատկանում էր աւելի ստոր մի դասի: Ներկայ սովորութիւնների մէջ էլ մենք տեսնում ենք, որ տոմարիկն աշխատում է տոմարիկի հետ խնամանակ, հարուստը հարստի հետ. դրա հակառակ չունենորներն ու, այսպէս ասած, ոչ տոմարիկը ձգտում են իրենցից բարձրին աղջիկ տալ առնել: Այսպէս է նոյն իսկ ամենազեմոկրատ երկրներում, նոյն իսկ այն պետութիւնների մէջ, ուր ազնականութիւնը ոչ միայն իրը արտօնեալ մի դասակարգ չի ճանաչում, այլ առհասարակ գոյութիւն անգամ չունի օրէնքի առաջ:

Հետեալ պատմական տւեալները կարող են որոշ չափով պարզել մեր հարցասիրութեան առարկան. —

ա. «Տրդատ ոմն անուն յազգէն Բագրատունեաց, ...զոր իւր փեսայացոյց արքայ Տիրան ի դուստր իւր յերանեակ: Որ ատենցեալ զայր իւր զՏրդատ, ...իբր թէ չքնադագեղ ընդ վատակերպոյ և քաջատունիկ ընդ վատթարազգւոյ բնակէ: Ընդ որ զայրացեալ Տրդատ, յաւուր միում դանէ զնա սաստկապէս... հրամայէ քարշիւ արտաքս և ընկենու ի սենեկէն: Մ. Խորեն. II, 63.

Բ. «Ղուկեանոս կեսար... յետ մեռանելոյն Պերդի նուաճեաց զՀայս և արձակեաց զՏիրդատ: Ետ զՌոփի զկոյս, զմերձաւոր իւր նմա կնութեան, զոր եկեալ ի Հայս ի բաց թողու, և ի նմանէ լեալ պատանիս չորս՝ ազգ սերէ յանուն մօրն իւրեանց... և կարգէ ընդ այլ նախարարութիւնս, զի մի անուանեսցին Արշակունիք: Անդ. II. 64.

գ. «Եկեալ Տրդատայ յաշխարհս, առաքէ զՄմբատ ասպետ... ածել զկոյսն Աշխէն՝ զուստր Աշխադարայ՝ իւր ի կնութիւն. որ

ոչ ինչ նուազէր կոյսն արքային հասակի: Եւ հրամայէ գրել զնա Արշակունի, և զգեցուցանել ծիրանիս, և թագ կապել: Ղի հորս նասցի Արքայիս: Անդ. 11. 83.

Աշտիշատի քողովի որոշումներից, որ մենք արդէն գիտենք, կարելի է ենթադրել, որ դեռ IV-րդ դարում Հայաստանում գործում էր դասակարգային ամուսնութեան սովորութիւնը. այսինքն նախարարական տները խնամենում էին իրար հետ և մերձաւոր ազգակցութեան սահմաններում: Խնամենալու դէպքում ազնւականութիւնն աշխատում էր դասակարգի շրջանից չգուրս գալ:

§ 15.

ԱԶԳԱԿՑՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԽՆԱՄՈՒԹԻՒՆ

ա. Ազգակցութիւն.—Որովհետեւ հայ ընտանեկան կազմակերպութիւնը արենակցական է, ուստի և նա արենակցական ազգականութիւնը մինչի մի որոշ աստիճանում պիտի ճանաչի իրը մերձաւոր: Այդպէս է հին հնդիկների մօտ նոցա սրբազան գրքերի տեւախներով, այդպէս է և միւս արիւնների մօտ: Արենակցական կապն երկար չի կարող շարունակել, այսպէս է եղել արիւնների իրաւարմբոնդութիւնը: Ջանազան ազգերի մօտ ընդհատման աստիճանը տարբեր է եղել, վեց բայց նամանաւանդ եօթն աստիճանները ճանաչել են իրր վերջին սահման. այդտեղ ընդհարած է եղել արեան մերձաւորութիւնը, կապը: Հայր ճանաչել է արենակցական կապի ընդհատման սահմանն եօթը (օխտը) պորտը: Այս աստիճանները պէտք է հաշւել եօթն իրար յաջորդող ծնունդներ՝ սկսած հօրից, ապա որդին, թոռը թոռնորդին, թոռան թոռը, և այլն, մինչի եօթներորդ ծնունդը: Բայց սա, իհարկէ, հաշիւ չունի հաս ու չհասական խնդրի հետ: Այստեղ խնդիրը վերաբերում է արենակցական կապի տեղութեանը, քանի որ բոլոր արիւնների մօտ էլ երբորդ աստիճանի ամուսնութիւնները սակաւ դէպքերում իսկ չորբորդ աստիճանի արենակցական ամուսնութիւնն առհասարակ թոյլատրելի է եղել: Այս աստիճանի պսակների դէմ արգելքներ յարուցել են քրիստոնէութեան ժամանակ, միջին դարերում:

Ազգակիցներ են ուղիղ գծով դէպի վեր և դէպի վար ծագած բոլոր արենակիցները: Այսինքն մի կողմից դէպի վեր հայրը, պապը, պապի հայրը, պապի պապը, և այլն, միւս կողմից դէպի վար որդին, թոռը, թոռնորդին, թոռի թոռը, և այլն: Ազգակիցներ են նաև կողմնակի՝ թէ տղամարդոց և թէ կանանց

դժերով ծնունդ առած բոլոր սերունդները։ Ազգակիցներ են հաշուում, որոշ տարբերութեամբ, նաև տարբեր մայրերից և մի հօրից, ու տարբեր հայրերից ու մի մօրից սերած զաւակները։ Բայց որովհետև այս վերջին դէպքերում ծնողներից մէկը խորթ է, ուստի և հայ լեզուն տարբեր տեխնիքական անւանումներ է դրել միևնոյն ծնողից սերած զաւակներին։ Մինչ միևնոյն հօրից և մօրից ծագած զաւակները կոչւում են հարազատ, ստիւր, արի-նակից, միևնոյն հօրից, բայց տարբեր մօրերից և միևնոյն մօրից, բայց տարբեր հայրերից սերած որդիները կոչւում են խորթ։ Ինչպէս մի անգամ ասւած է, հարազատ հայրն ու մայրը միասին կոչւում են ծնող, նոյնն է և ռուսերէնում։ այդ բառի միտքն այնպէս է, որ իւր հայրն ու մայր զաւակին միասին են ծնում, երկուսն էլ ծնող են։ Սորանից, ինչպէս ասել ենք, ծագում է հօր և մօր հաւասար իրաւունքներն իրենցից սերած որդոց վրայ։ Միջին դարերում հայ եկեղեցականի նստամասութիւնն արեւակցական կապ է գտել նաև մի զոյգ մարդ ու կնոջ նախկին ամուսնութիւնից սերած զաւակների մէջ, ու վերջիններիս ամուսնութիւնն արգելել է արեւակցական խորթութեան պատճառով։ Մինչդեռ այդպիսիների մէջ արեւակցութիւն չկայ։ այդպիսի ենթադրեալ խորթ քոյր ու եղբայրներն իրար վերաբերմամբ զանուում են խնամութեան չորրորդ աստիճանում։ Աստիճաններ հաշւելու եղանակի մասին իր տեղում, ուր ուշիմ ընթերցողը կտեսնի, որ իւրաքանչիւր ծնունդ մի պոքոտ կամ աստիճան պէտք է հաշւել։ ճիշտ այնպէս, ինչպէս դա ընդունւած է հոմմէական իրաւունքի մէջ։

Ըստ Հայոց հին և ժողովրդական իրաւունքի որոշում են նաև հետևեալ ազգականութիւնները.—կաթնեղբայրութիւն, կրնքահայրութիւն, քաւորութիւն, քոյր ու եղբայրութիւն, ողջում եղբայրութիւն (եկեղեցում, ողջոյնի ժամանակ, ողջոյն տալ առնել և եղբայրանալ), արեւանեղբայրութիւն և հոգեորդութիւն։ Կաթնեղբայր են երկու ծծկերներ, որ միաժամանակ մի կնոջ ծիծ են ծծել։ Գոցանից մէկն անպատեհաւ ծիծ տուող կնոջ զաւակը պիշտի լինի։ Քոյր ու եղբայր են դառնում մի հանդիսաւոր օր կամ եկեղեցում և կամ որևէ ուխտատեղում, ուր մի այդպիսի զոյգ իրար քոյր ու եղբայրութիւն են ուխտում։ Կնքահայրութիւն առաջ է գալիս մէկի զաւակը մկրտելիս, մանկանը գիրկն առնել և հոգեոր խնամակալութիւն խոստանալ արարողութեամբ։ Արեւան եղբայրութիւնը ձեռք է բերւում արհեստական միջոցով մարմնի որևէ մասից—սովորաբար թևից—մի քանի կաթ արիւն հոսեցնելով։ այս դէպքում կամ թոյլ են տալիս, որ արեւան կաթիւներն

որեւէ կին իր մարդու վատ վարենցողութեան համար մէկին գիմում է, այդ մէկն ամենից առաջ քաւորն է լինում անշուշտ Թաւորի անմիջական պարտաւորութիւնն է, ոչ միայն ներկայ լինել պատկին և դործունեայ մասնակցութիւնն ցոյց տալ ամբողջ հարսնաւի և հարսանիքի ընթացքում, այլ նաև անհրաժեշտ ներկան և վկան լինել աղջկայ հօր տանը հարսին՝ փեսային յանձնելու դործողութեանը: Ոչ մի հարսնաւ և ոչ մի եկեղեցական պատկ տեղի չի կարող ունենալ առանց քաւորի անմիջական ներկայութեան: Նա պատկի անհրաժեշտ վկան է: Հայկական ըմբռնողութեամբ պատկի ժամանակ կին քաւոր անթոյլատրելի է, և այդ թերևս եկեղեցու աղեցողութեան շնորհիւ:

Ե. Խնամիրութիւն.—

Խնամիրներ են նոքա, որոնք իրար մէջ աղջիկ են տւել աւել. առել է հարսի և փեսի կողմերի բարեկամները: Բայց իսկապէս խնամիրանում են իրար հետ ոչ թէ երկուստեք բարեկամներն, այլ իրար առնող աղջիկն ու տղան: Վերևի տեսակի ըմբռնողութիւնն ազգային եկեղեցու կողմից մի քիչ աւելի խիստ ձեւաւորութիւն է ստացել այն առամբ, որ երկուստեք խնամիրները ճանաչուել են մինչև մի որոշ աստիճանի ազգակիցներ: Այս իրաւաբանութիւնը գուտ հայկական է, ու իբր այդպիսին հայ եկեղեցական-կրօնական: Խնամիրների միջի չհասութիւնն օտար է ոչ միայն ազգային իրաւունքին, ոչ միայն միւս եկեղեցիներում և ժողովրդների մօտ գոյութիւն չունի, այլ նոյն իսկ հայ եկեղեցու կանոնական իրաւունքի մէջ ոչ մի հիմնաւորութիւն չի կարող գտնել: Այդ չհասութիւնը ծնունդ է միջնադարեան, այն էլ նրա ելքի, հոգևոր հայրերի մտածողութեան: Հայ հին իրաւունքն ու հայոց եկեղեցական-ազգային ժողովների կանոնները ճանաչում են խնամեական միայն երկու չհասութիւն, հարսի՝ և տաքեր մէջ ըստ Աշտիշատի 365 թւի ժողովի, և զոքանչի ու փեսի մէջ, ըստ Շահապիվանի ժողովի 12-րդ կանոնի. ինչպէս և չհասութիւն հարսի և սկեսրայրի մէջ, հետեւողութեամբ Շահապիվանի յիշածս կանոնի:

Ըստ հայ իրաւունքի խնամութիւնը ծագում է նշանադրութեան մօմնդից: Ամուսնալուծութիւնն այդ խնամութիւնը¹⁾ չի վերացնում, քանի որ ամուսնութիւնից ծագած զաւակները համար իրենց ծնողների երկկողմի ազգականները շարունակում են մնալ իբր ազգականներ: Դրա հակառակ, եթէ այդ բաժանւած ամու-

¹⁾ Այդպէս է և գերմանական իրաւունքի մէջ. համեմատել Sohm. das Recht der Eheschliessung. S. 6.

սինները վերստին ամուսնանան ուրիշների հետ, ու այդ ամուսնութիւնից զաւակներ սերւին, այս վերջին զաւակների մէջ ոչ մի ազգակցութիւն առաջ չի գալ: Այդպիսիների մէջ ամուսնութեան ոչ մի արգելք չկայ ոչ կանոնական և ոչ էլ հայ ցեղական իրաւունքի նորմերով: Նման դէպքերում հայ եկեղեցական վարչութիւնը վարւում է շատ տարբեր ձևով, բայց և ոչ մի դէպքում նրա վճիռները չեն յենւում հայրենի եկեղեցու սահմանած կանոնների վրայ:

§ 16.

ԸՆՏԱՆԻՔԻ ՄԷՋ ԱՄՈՒՍԻՆՆԵՐԻ ԻՐԱՒԱԿԱՆ ԴԻՐՔԸ

Հնդիկ հայրն իր որդու պսակից յետոյ, երբ հարսնաւոր տուն է մտնում, դառնում է նորահարսին հետեւալ խօսքերով. «Տուն մտիք, որպէսզի տանտիկին լինես» ¹⁾: Դրանով փեսի հայրն ընդունում է նորահարսին իր տունն ու միաժամանակ նրան տանտիկին յայտարարում, որից յետոյ է միայն մի նոր տուն և տանութիւն հիմնելու խորհրդանշանը վառւում. դա սուրբ կրակի կպցնելն է նորապսակների հայրենի կրակարանից վերցրած կրակով: Նոյնը գտնում ենք լիովին և հայերի մօտ: Հարսնադին դիմաւորում է փեսի մայրը տան մուտքի առաջ մի զոհաբերութեամբ. նա մի զոյգ լաւաշ է փռում նորապսակների գլխին, ապա նոքա ներս են մտնում տուն, ուր նրանց դիմաւորում է տան կրակարանի (թորոնի) առաջ փեսի հայրը: Հին հնդկացու նման հայ հայրն էլ դիմում է հարսին աւանդական մի խօսքով, այն է «բարով եկար, ոտքդ բարի լինի, այս օրւանից դէնն այս տունը քոնն է, եղիք բախտաւոր»: Այս տունը քոնն է խօսքերով, սիմբոլիք կերպով շեշտւում է նորահարսի տանտէր և տանտիկին դառնալու հանգամանքը: Թէ հին հնդիկը և թէ հայ հայրն այդ բանաձևի արտասանելով ոչ միայն նոր զոյգին իրենց իրաւունքների և պարտաւորութեանց սահմանի մէջ են մտցնում, այլ դրանով նաև հայրենի իրաւանորմերին պատշաճաւոր հարկն են տալիս, իրենց բերանով իրենց կողքին իրենց հաւասար մի տանուտէրի և տանտիրութեան առաջ դալը հրապարակապէս և յայտարարելով և միևնոյն ժամանակ ընդունելով:

Հայ ընտանիքի կազմակերպութեան մէջ, արդէն ասել ենք, որ կինը ամուսնու կողքին՝ նրան հաւասար տեղ է բռնում. այդ

¹⁾ Leist; Graeco—It. Rechtsgeschichte, S. 55.

բանը խորհրդանշում է հարսի և փեսայի կրակներով՝ հարսանիքի միջոցով մի նոր հիմնուած տանուտիրութեան կրակարանի կայացնելովը: Այս մասին այլ ևս չներկարացնենք, անցնենք հարկաւոր խնդիրների շարայարութեանը:

Հայկական ժողովրդական մի սասցւած կնոջ մահը համեմատում է տան կրակի հանգելուն¹⁾, իսկ տան կրակի հանգելը մենք գիտենք, որ հին արիւնքի համար մի մեծ զժրախտութեան նշան էր: Մեռնող կնոջ մարդը ողբում է իր կնոջ մահն այս խօսքերով. — «մէկը չունիմ օճադս վառի, մէկը չունիմ տանս կրակ անի, ճրագ վառի»: Իսկ մենք գիտենք, որ կնոջ վրայ էր ընկնում տան սրբազան կրակի անշէջ պահելու պարտականութիւնը: Եթէ մենք համեմատելու լինինք ժողովրդական այդ սասցւածները հնդկական սրբազան զբքերի մէջ նոյն նիւթի մասին եղած հրահանգութիւնների հետ ըստ էութեան, հապա մենք կտեսնենք, որ հայկական ժողովրդագրական այդ նիւթերի մէջ պահպանւած են միևնոյն իրաւամբնողութիւնները:

Կինը ողբում է իր ամուսնու մահն՝ իրը մահն իր թագն ու պսակի, իր տիրոջն ու պահապանի, իսկ մենք գիտենք, որ մարդու վրայ է ընկնում պահել և պահպանել իր տուն ու տեղն այնպէս, որ նրան ոչ մի բան չվտանգէ և ոչինչ չսպառնայ քնասել:

Եթէ նոյնիսկ, ներկայ սովորութիւնների մէջ, կինը միայն առ երեւոյթ է իր իրաւունքներով հաւասար ամուսնուն՝ տան ընդհանուր գործերը կարգադրելիս, այնուամենայնիւ նա անվիճելի իրաւունքներ ունի ոչ միայն տան ներքին կառավարութեան մէջ, այլ նաև այն ժամանակ, երբ իր աղջիկներից մէկի նշանելուն է խօսքը վերաբերում: Մի աղջիկ նշանելիս, մօր խօսքն ևս պէտք է առնել: Սա էլ ցոյց է տալիս, ինչպէս ասել ենք, որ նշանելիս կամազուրկ աղջիկը պսակի միջոցով իրաւատէր է ցկեանս ընկերակցութեան—*individua vitae consuetudo*—և տանտիրուհու պատուաւոր տեղը գրաւելու, և իրօք գրաւում էլ է:

Իւրաքանչիւր ընտանիքի մէջ, մենք գիտենք այն յարաբերութիւնը, որ կայ զոյգ ամուսինների մէջ. մենք նաև տեսանք, որ բազմամղած ընտանիքների մէջ նրան բաղկացնող ամուսնացած իւրաքանչիւր զոյգ կազմելով իր համար զատ ընտանիք մեծ ընտանիքի մէջ, նաև պարտաւորութիւններ ունի դէպի ամբողջը: Սրանից ծագում է մի խոշոր իրաւամբնողութիւն, որ արիական մնացած ազգերի մէջ այնպէս զօրեղ և պարզ չէ շնչուած, ինչպէս

¹⁾ «Մարդու (որի կինը մեռել է) կրակը մարաւ, մուխը մարաւ, օճաղն անցաւ»:

հայկականի մէջ: Հայ ընտանիքը, ուր միջանի և աւելի պսակած տղաներ կան, իրենից ներկայացնում է մի դաշնակցութիւն: Ընտանիքի բաղկացուցիչ իւրաքանչիւր մասն ինքնուրար է իր մէջ, ու ինքնավար այդ բաղկացուցիչ մասերն իրար են միանում հասար իրաւունքներով և հասարար պարտաւորութիւններով ղէպի միացած ամբողջը: Հայ իրաւունքի մէջ սա մի աչքի զարնող դիժ է. արժէ՛ր որ հայ իրաւունքի ընդհանուր պատկերը տալիս, ակնարկածս իրաւաւմբոնողութիւնն աւելի մաւրամասն հետազոտութեան ենթարկւէր:

Հայ մարդն իր ազգանունը տալիս է և կնոջը, բայց տնօրէնան, դրա հակառակ, վերցնում է իր կնոջ հօր ազգանունն իր վրայ, և այդ այն պարզ պատճառով, որ ինքն իր որդոց միջոցով շարունակում է վերջիններիս մօրական պապի սերունդը: Կինը պարտաւոր է հետեւ իր մարդուն և բնակուել այնտեղ, ուր նա է բնակում: Հայ օրէնդիրը հոգ է տարել այն մասին, թէ ի՞նչ անել, եթէ կինը փախչի մարդուց և չուզենայ նրա հետ կենակցել: Այս առթիւ Շահապիվանի ժողովի վիցերորդ կանոնն ասում է, որ եթէ կինը մարդուն թողնի և փախչի, նրան բռնել և մարդուն յանձնել, Այս կանոնն յիշեցնում է հոռմէական իրաւունքի յայտնի ֆօրմուլան, որ վերաբերում է մարդու իրաւունքին ղէպի կինն ընդդէմ երրորդ անձնաւորութեան. այն է *interdictum de uxore exhibenda et ducenda*. ¹⁾ Թէ հայկական կանոնի և թէ հոռմէական այդ իրաւաւմբոնողութեան միտքն այն է, որ երրորդ անձնաւորութիւններ, զոցա թւում և կնոջ հայրն ու մայրը, կարող են արգելք լինել, որ մի կին իր ամուսնու հետ կենակցի, ու նրան չեն թողնի, որ իր ամուսնու մօտ գնայ: Կարող է պատահել, որ մարդու մօտից փախած կինը ծնողների կամ երրորդ անձնաւորութեանց կողմից արգելքների հանդիպի ամուսնու մօտ դառնալու: Շահապիվանի կանոնն ասում է, որ մարդուց հեռացած կինը պէտք է մարդուն տրւի, մարդու ղէպի կինն ունեցած — համակենակցութեան — խախտած իրաւունքները վերականգնելու համար: Ասել է, մարդը ոչ միայն բողոքի իրաւունք ունի ղէպի իր կինը, այլ որ նաև իրաւունք, իրենից հեռացած կնոջը բռնի կերպով իր հետ կենակցելու հարկադրելու:

Թէ հայ հին իրաւունքի տեւալներով և թէ սովորոյթի իրաւունքով, եթէ կինը ունի օրինական պատճառներ, որոնց հիմամբ իրաւունք ունի իր մարդուն չդառնալու, այն ժամանակ նա կա-

¹⁾ Dernburg, Pandekten III. s. 9. L. 2. D. de libers exhibendis 43, 30, L. 11. C. de nuptiis 5, 4.

բող է մերժել մարդու այդ պահանջը: Անկասկած, դատաւորին, որին ենթակայ էր այդպիսի խնդիրները լուծելն, էր մնում քննելու այն պատճառները, որոնց հիման վրայ կիյնն իրաւատէր էր պնդել մարդուն չդառնալու իր մերժման վրայ: Այդ պատճառները հիմնաւոր կարող էին լինել միայն այն ժամանակ, եթէ նոքա ամուսնալուծութեան հիմք կարող էին ծառայել: Հակառակ դէպքում, ըստ կանոնի, որ պարտաւորական է և ներկայիս համար, կինը պէտք է գնայ իր մարդու հետ կենակցելու ¹⁾:

Օրէնսդիրը նախատեսել է նաև այն դէպքը, երբ կնոջը թողնողը մարդն է. ըստ օրէնսդիր կամքի, մարդուց լքած կինը, եթէ նա անմեղ է, իրաւունք ունի բաւարարութիւն պահանջելու: Շահապիվանի ժողովի չորրորդ և հինգերորդ կանոններով այդպիսի լքած կնոջն ամուսինը պարտաւոր է նիւթական բաւարարութիւն տալ, թէ ինքն խաղառ հրաժարուում է նրա հետ կենակցել:

§ 17.

ԿՈՒՍՈՒԹԻՒՆ.

Հին արիւնքի կեանքն ուսումնասիրողը նոքա ընտանեկան կազմակերպութեան ըմբռնողութիւնների մէջ կտեսնի մի խիստ աչքի զարնող հանդամանք, որ վերաբերում է կուսութեան պահպանութեանն և կոյս ամուսնանալուն: Այս ըմբռնողութիւնը ցայտուն կերպով արտայայտւած է նամանաւանդ հնդկական սրբազան գրքերի մէջ: Հին արիւնքը ծանր պարտաւորութիւններ էին դնում, նամանաւանդ ծնողների վրայ, հսկել իրենց աղջիկներին, որ նոքա միջոցի առաջատար մտնելու գիշերը կոյս մնան ու այդ գիշերը փաստացի կերպով ապացուցանեն, որ իրօք պսակւողները կոյս էլ եղել են:

Պէտք էր a priori դատելով ասել, որ հայերն էլ նոյն ըմբռնողութիւնը ոչ միայն ունին, այլ նաև միւս արիւնքի նման հետևում ու շահագրգռւած են, որ իրենց աղջիկները կոյս մնան և պսակի առաջին գիշերը կոյս գտնւին: Այս բոլորը, սակայն, միայն այն դէպքում, եթէ հայերի զուտ արիւնքը լինեն անվիճելի լինէր:

Հայ բանասէրներին յայտնի է, որ ահագնամիկ Մարը վեր-

¹⁾ Սովորոյթի իրաւունքի համաձայն կինը նոյն իսկ անյարգելի պատճառով էլ, երբ նա իր մարդու հետ ապրել չի ուզում, թողնում է իր ամուսնուն, առանց բանի տեղ դնելու հոգեւոր ատեանների պահանջն ու սաստը:

ջին ժամանակներս, այսպէս ասած բերնից թոցրած խօսքերով, իր աշխատութիւնների մէջ փորձեր է անում հայերի զուտ արիւնքը չլինելու ապացոյցներ բերելու։ Նրա այն աշխատութիւնը, որ այդ առթիւ լեզւաբանական մեծ նիւթեր պիտի հրապարակէ, դեռ լոյս չէ տեսել, իսկ այն, ինչ որ նա հրապարակաւ ասել է, հիմնւած է լեզւաբանական խախուտ և ենթադրական հոգի վրայ։ Ինչպէս ծագրելով ասում են, լեզւաբանութիւնը կազմւած է 5 ձայնաւորից և 21 բաղաձայնից. բաղաձայններն ինքնին ոչինչ են առանց ձայնաւորի. իսկ վերջիններն էլ ոչինչ կամ շատ քիչ բան են ասում։ Լեզւական նիւթից օգտւել ուզեց հանգուցեալ Խալաթեան, և տապալւեց չարաչար և անդառնալի կերպով մի այլ բանասէրից—Մ. Աբեղեանից։ Այս օրինակը ցայտուն կերպով ապացուցեց, որ մի ժողովրդի լեզուն որքան խախուտ նիւթ է այդ ժողովրդի կուլտուրական կեանքի այս կամ այն խոշոր երեւոյթները բացատրելու և նրանց ծագումն ապացուցելու համար։ Ուզում եմ ասել, որ մի ազգի ծագումը որոշելու համար լեզւաբանական նիւթը շատ ու շատ քիչ է, էլ չասեմ, որ նոյն իսկ կասկածելի է։ Մի ժողովուրդ կարող է ամենեւին իր ցեղի լեզուով չխօսել, միանգամայն մոռանալով այն, բայց միևնոյն ժամանակ պահպանելով ցեղական այն գլխաւոր առանձնայատկութիւնները, որոնց գումարն արտայայտիչն է այդ ժողովրդի ծագման։ Դրան ամենալաւ ապացոյց կարող է ծառայել հրէայ ժողովուրդը։ Հրէան կորցնելով իր լեզուն դեռ միքանի տասնեակ դարեր առաջ. խօսելով արաբերէն, թուրքերէն, սպաներէն, ֆրանսերէն, ջարդւած գերմաներէն և այլն, նա մնացել է նոյն հրէան։ Այդ բազմազան լեզուներով խօսող հրէական հատածները, նայեցէք, չբնականաւորով նոյն իսկ իրար, ունին նոյն գլխաւոր ցեղական յատկանիշները, որոնց գումարը նոցա մարդկային մեծ ընտանիքի ուրոյն մի անդամն է դարձնում։ Հիմա նայեցէք լեզւական տրւեալներով եթէ այդպիսի մի ժողովրդի ծագման մասին կառուցւածքներ անենք—իսկ այդպիսի ժողովրդներ շատ կան, ինչպիսի սիւալների մէջ կ'ընկնէինք։

Լեզուն որքան և մի խոշոր գործօն է մարդու հոգեկան կեանքի համար, այնուամենայնիւ նա մնում է իրը միջոց՝ հոգեկան երևոյթներն արտայայտելու համար։ Շատ չնքկարենք. մի ժողովրդի ծագումն ու կուլտուրայի բնոյթը որոշելու համար, պէտք է վերցնել այդ ժողովուրդն հոգեկան իր ամբողջ աշխարհով, նրա կեանքի արտայայտիչ բոլոր հիմնական գծերով։ Հաշուով դատողութեան այս եղանակը ճիշտ և բանաւոր, կարող ենք հայ լեզւի մէջ եղած—իթէ միայն դժբա ապացուցւին—սեմիտական խոշոր

նոյն իսկ տարրերը զուտ փոխառութիւններ հաշել, առանց որ այդ տարրերը ծագման կամ խառնուրդի հանգամանքով բացատրենք: Եւ այդ նաեւ այն հիմնական պատճառով, որ հայ ժողովրդի արիական ծագումն ունենալու փաստն ապացուցւում է այլ խիստ շեշտւող ընոյթագծերով: Այդպիսի ընոյթագծերից մէկն էլ աղջկայ կուսութիւնը մինչի առաջատար մտնելու ժամը պահելու և պահպանելու ձգտումն է, ու այն յարգն ու արժէքը, որ հայը առածում է դէպի կուսութիւնը: Կուսութեան խնդրի հետադադարութիւնն այստեղ խիստ կարեւոր եւ հաշւում նաեւ այն պատճառով, որ օտար ուսումնարարողներ, ինչպէս և նոցա ասածները միայն ընդօրինակող հայ հետաքրքրւողներ, պաշտպանում են այն կարծիքը, որ հայերի մօտ մի ժամանակ ծագկած է եղել Անահիտան պաշտամունքը, իսկ մի ժողովուրդ, որ Անահիտան պաշտամունքին է հետեւել, չի կարող կուսութեան յարգն և ճանաչել և ճանաչելու գիտացութեանը հասած լինել: Հայերի վերաբերմամբ այդ բանը սակայն, մի ծանր թիւրիմացութեան արդիւնք է: Նախքան այս խնդրին դառնալն անենք մի քանի խորհրդածութիւններ կուսութիւնը պահպանելու ըմբռնողութեան ծագման առհասարակ, ու ցոյց տանք թէ՛ թիւ զրդիներ հարկադրեցին հին արիններին հոգ տանել աղջկայ կուսութիւնը պահելու և պահպանելու մասին մի կողմից և կուսութեան յարգը ճանաչելու ըմբռնողութեանը համեմտւած միւս կողմից:

Ընթերցողն արդէն գիտէ, որ տողերիս զրոգն այն ենթադրութեան է, որ ամուսնութեան, այսինքն մի կնոջ մի մարդու պատկանելու ըմբռնողութեան հիմը դրել է առաջին այն յանդուհ մարդը, որ կին է յափշտակել իր համար: Այն հանգամանքը, որ կին յափշտակելը կապած է եղել միշտ վտանգների հետ, շատ բնական է, որ յափշտակողն այն գիտակցութեան գար, թէ դժւար, շատ անգամ կեանքի գնով ձեռք բերած կինը պիտի միայն իրեն պատկանի: Այս գիտակցութիւնն արդէն կապում է առեանգման միջոցով ձեռք բերած կնոջը բնակութեան այն վայրի հետ, որ իրեն յափշտակողն ունի: Այս հանգամանքով արդէն տրւած է մի զոյգ մարդ և կնոջ (կանանց թիւը կարող էր նաեւ շատ լինել) համակենսակցութիւնն իրր ընկերական (սօցիալական) մի երևոյթ: Այս բոլորից մինչի կին առած մի աղջկանից կոյս լինել պահանջելը զեռ շատ հեռու է: Բայց մեր վերնուսմն ասածների մէջ մի կարեւոր կէտ կայ, որի վրայ և հրաւիրում ենք ընթերցողի ուշադրութիւնը: Դա նախնական մարդու այն գիտակցութիւնն է, թէ իր ձեռք բերած կինը միայն իրեն պիտի պատկանի:

Մարդը որքան և կուլտուրայի ստորին աստիճանի վրայ

կանգնած լինէր, այնուամենայնիւ չէր կարող չնկատել, որ կանանց հետ սեռական յարաբերութիւն ունենալիս, հանդիպում է մի աչքի ընկնող երևոյթի։ Այդ երևոյթը նրան կրեւէր այն ըմբռնողութեանը, որ, որևէ մարդու հետ սեռական յարաբերութիւն չունեցած մի կին (աղջիկ) տարբերուում է այնպիսիներից, որոնք արդէն այդպիսի յարաբերութիւն ունեցել են։ Երբ նա կհասնէր այդ ըմբռնողութեանն, հապա նա այդ տարբերութիւնը կհաշէր մի Նշան։ Մի նշան, որ հէնց առաջին սեռական յարաբերութեան միջոցով քանդուում էր։ Այնուհետև բոլոր նոքա, որ այդ նշանն ունէին կամ ունենալու էին, կոչւեցին կոյս։ Նա, ով որ մի այդպիսին էր կին վերցնում, նա գիտէր, որ իր վերցրածն այդ նշանը պիտի ունենայ, այլ խօսքով, իր վերցրածն ուրիշի կողմից դեռ ձեռք տւած չէ։ Նա շուտով կգիտակցէր, որ այդ «ձեռք տւած չլինելը» մի առաւելութիւն է մարդ դեռ չգիտցած կնոջ (կոյս աղջկայ) համար և միևնոյն ժամանակ մի նպաստաւոր հանգամանք իր համար։ Այս բոլորի պարզ եզրակացութիւնն այն է, որ հին մարդու համար սկսէր ձգտելու մի պայման դառնալ և յետոյ արդէն մի խիստ պահանջ՝ ձեռք բերել մի կին, որն այդ ցանկալի նշանը ոչ միայն ենթադրաբար, այլ նաև իրօք ունենար։

Այսպէս ուրեմն, երբ տղամարդն առանձման միջոցով միայն իրեն պատկանող կինն ունենալու գիտակցութեանն հասաւ, նրա համար սկսեց արժէքի վերածւել նրա նաև այն ըմբռնողութիւնը, թէ իր ձեռք բերած կինը պէտք է կուսութեան նշանն ունենայ։ Այնուհետև նա իր ձեռք բերած կնոջ մէջ պէտք է որոնէր այդ նշանը։ Սա արդէն այդ նշանի—կուսութեան—գնահատումն էր։ Ասել է, քանի դեռ ամուսնութիւնը կուսութեան կիանքի մէջ մի երևոյթ չէր դառնել, չէր էլ կարող կուսութեան ըմբռնողութիւնն ու նրա արժէքի վերածւելը մի կոնկրետ հասկացողութիւն դառնալ։ Կուսութեան լուրջ բարձր աստիճանումն արդէն սկսեցին մտածել կուսութիւնը պահպանելու և պաշտպանելու մասին, և այլն հոգացողութիւններ, որոնք բոլոր դարերի արիւնքներն էլ խիստ զբաղեցրել են։

Պրոֆեսսոր Կոլերն այն կարծիքի է, թէ վաղաժամ նշադրութիւնն է, որ առաջ է բերել կուսութեան գնահատումը ¹⁾։ Մեր

¹⁾ Կոլերն ասում է, յայտնի է, որ կնոջ վրայ մարդու ամուսնական իշխանութեան ըմբռնողութեան և վաղաժամ նշանադրութեան հետ միասին այն հասկացողութիւնն է հասունանում, որ կինը միմիայն մարդու համար է սահմանւած, և այսպէս թէ

վերի տողերն արդէն ցոյց տւին, որ մենք այդ կարծիքին ոչ միայն հակառակ ենք, այլ նաեւ տալիս ենք կուսութեան զնահատման ծագմանն այլ բացատրութիւն և հիմնաւորումն: Անցնենք մեր մտքերի շարայարութեանն ու պարզենք նշանադրութեան ծագումն ու նրա դերը կուսութեան զնահատման և պահպանելու խնդրում:

Բոլոր արիական ազգերի մօտ կուսութիւնը ամուսնութեան դաշնադրի հիմնականքներից մէկն է. մարդու զնացած աղջիկը պէտք է առաջատար մօտի իրը կոյս: Առաջին գիշերն եթէ հարսը կոյս դուրս չեկաւ, դա ինքնին պայմանադանցութիւն է, որի հետեանքը ամուսնական դաշնի քակտումն է: Ուստի և, մի կողմից առաջ է դալիս աղջկայ կուսութիւնը պահպանելու հոգացողութիւնը, որ ընկնում էր ծնողաց վրայ, միւս կողմից էլ առաջ է դալիս հարսնացուն նախօրօք որոշելու ըմբռնողութիւնն ու սովորութիւնը: Սրանով էր ձկտում հին մարդն իր այն մեծ փափազն իրաւործւած տեսնել: Քանի դեռ առեանգման ձևով ամուսնութիւնը տիրապետողն էր, առեանգողն ինքն էր որոշում իր ապագայ կողակցին, և առեանգում էր կոյս աղջիկներ, այսինքն կանայք, որոնք մարդ չունին ու չեն էլ ունեցել: Այս դէպքում գործում էր այն միտքը, թէ աղջիկը կոյս է լինելու: Այդպէս չէ սակայն զնման միջոցով ամուսնութեան ժամանակ: Մինչ առաջին դէպքում կողմերի փոխադարձ համաձայնութեան մասին խօսք լինել չի կարող, երկրորդ դէպքում աղջկայ և աղայի կողմերն իրար հետ բանակցում են ամուսնութեան դաշնադրի նկատմամբ և փոխադարձ համաձայնութեան գալիս պայմանագրի օրենկտի վելարեմամբ: Ու երբ դաշնադիր կողմերի մէջ պայմանը կնքւած է, պայմանագրի օրենկտը նկատւում է նշանակւած և սահմանւած դաշնադիր միւս կողմի համար: Դաշնադիր այդ կողմը զբանով ապահովում է իր համար օրենկտ-աղջիկը, զրա հետ նաեւ նրա կուսութիւնը: Այդ դաշնը նրան ասում է, որ իր վերցրած աղջիկը պիտի անարատ մնայ, նա ձեռք տւած չպիտի լինի, ուստի և նրա կուսութիւնը պիտի պահէ և կոյսի ծնողների կողմից պահպանի միայն իր-դաշնադիր կողմի համար:

Հին արին, սակայն, սրանով չբաւականացաւ, նա եկաւ այն մտքին, որ իր ապագայ կինն իր համար կոյս պահելու համար, պէտք է վաղօրօք որոշել: Սրանից ծագեց փոքրահասակների նշանադրութիւնը, որ այնքան տարածւած է եղել բոլոր արիներին

որ կուսութեան զնահատումն իրբ արժանիք պիտի նկատել, հապառքեմն մանկանց նշանադրութիւնն է այդ առաջադիմութիւնը ժամանակակից դարձրել: Z. f. verge, R. VII S. 341.

մօտ, ու դեռ շարունակում է գործել մեր-հայերի մէջ: Մեզանում դեռ այժմ էլ սովորական է երկար տարիներ նշանաւած մնալ: Վաղաժամ նշանելն այն երաշխիքն էր տալիս, ուրեմն, որ իր-ապագայ ամուսնու-համար ընտրած աղջկայ կուսութիւնն ու նոյնինքն աղջիկը կպահւէին: Իր հարսնացուի կանխապէս որոշելն հայ ժողովուրդը խիստ առարկայական ձևով է բնորոշում: Աղջիկ մարդու տալու առաջին գործողութեանը նա անւանում է նշանել, իսկ երբ նշանն արդէն տրւած է, դա կոչւում է նշանադրել, որ նոյն նշանել մտքով է գործածւում: Նշանելու կամ նշանադրելու ակտերն իրենց անւանումով մի բացատրութիւն ունին, դա այն է, որ կին ուզողն իր ուզած աղջկայ վրայ, երբ արդէն նրա-աղջկայ—տալու պայմանը կապւել է, նշան է դնում: Նշան դրւած աղջիկը պատկանում է նրան, որ նշանն է դրել: Ամուսնութեան սկզբնական այդ ակտը ոչ մի լեզուով այդպէս պատկերաւոր և առարկայական ձևով չի անւանւում: Մենք միանգամ արդէն ասել ենք, որ հայերի նշան և նշանադրութիւն խօսքերի մէջ պահւել է ամուսնութեան դաշնի իբր մի առևտրական գործողութիւն լինելու ամենալաւ բնորոշումը, մի հանգամանք, որ չէք գտնիլ արիական միւս ազգերի նշանադրութիւն նշանակող բառերի մէջ: Ինչ որ է, էականն այն է, որ հայը մի աղջկայ վրայ նշան դնելով, նրան իր համար է վերապահում ու իր համար նախասահմանում: Աղջկայ վրայ նշան դնելը նաև յայտարար նշանակութիւն ունի երրորդ անձնաւորութիւնների համար: Նշանը պէտք է նրանց ցոյց տայ, որ քանի նա մի աղջկայ վրայ է, այդ աղջիկն ուզել չի կարելի:

Այս բոլորից, թւի թէ պարզւեց, որ ոչ թէ նշանադրութիւնը պատճառեց կուսութեան արժէքի գիտակցութեան ծագումը, այլ ընդհակառակը, կանխաժամ նշանադրութիւնն ու առհասարակ մի աղջկայ վրայ նշան դնելը մի միջոց էր աղջկայ կուսութիւնը մի որոշ-այդ աղջիկն ուզող—անձնաւորութեան համար պահելու և պահպանելու համար: Ասել է, կուսութեան յարգի ծագումը շատ առաջ էր, քան նշանադրութիւնը: Մի արժէք, որի գիտակցութիւնն եթէ հին մարդը չունէր, չէր էլ կարող նրա պահպանման մասին միջոցներ որոնել և ընտրել: Ինչպէս արդէն ասել ենք, երբ կուսութիւնը մի աղջկայ համար իբր առաւելութիւն նկատւեց, ու այդ առաւելութիւնն արժէքի վերածւեց, այն ժամանակ միայն մարդու որոնող միտքն այդ արժէքը պահելու միջոցները գտաւ ու ապա գործադրեց:

Այդ հոգացողութիւններն երկու տեսակի են, ինչպէս ընթերցողն արդէն կուհած կլինի: Մէկի մասին արդէն խօսեցինք.

դա աղջիկ կին ուզողի ձեռք առած միջոցներն են, որ իր ապագայ կիներ կոյս լինի և իր համար կոյս պահելի միջոցի առաջատար մասնակցի։ Կուսույթի նշանի արժեքի վերածելն առաջ բերեց շատ բնական կերպով այդ նշանի գոյութեան պահանջը մի աղջկանից՝ որ մարդու էր գնում։ Աղջիկն իբր վաճառման օրենքով պետք է ունենար այդ նշանը։ սրանից ծագեց այն հոգացողութիւնը, որ աղջկայ տէրը—ծնողները—բնականաբար ունենալու էր իր աղջկայ մօտ կուսույթի նշանի անարատ մնալու։ Կկատմամբ։ Այդ հոգացողութիւնը հարկադրում էր նրան հսկել և պահպանել իր աղջկան, իսկապէս նրա կուսույթիւնը։ Բոլոր հին տարիների մօտ էլ, այդ պարտականութեան մէջ թերացած ծնողներն թարկւում էր պատասխանատւութեան ու պատժի։ Պատասխանատւութեան երկիւղն այնքան մեծ է եղել, ու դրա հետեանքով հսկողութիւնն այնքան խիստ ու մեծ հոգացողութիւն պատճառող որ աղջկայ վրայ այդ հսկողութիւնը տարածել ու տեսել է մինչի առաջատար շէմքն անցնելը։ այսինքն աղջկան մինչի աղին յանձնելու մօմենտը՝ առաջին գիշերւայ համար։ Այդ ձևի հսկողութեամբ աղջկայ ծնողն ուզում է երաշխիքն ունենալ, որ իր աղջիկն իր հսկողութեան տակ առաջատարն է ոտք կոխել անաղարտ։ Արիական ազգերից հայերի մօտ ամենից ակնի խիստ և որոշ կերպով են պահպանել ծնողի աղջկայի հոգացողութեան ապացոյցները։ Սօսքս Նարմնոյր և Նարմնեղայր ըմբռնողութիւններին է վերաբերում, որ ըստ էութեան ընդհանուր արիական լինելով, ունի հայկական ցեղական գունաւորումն և կնիք։ Այս ըմբռնողութիւնն էլ, հարեանցօրէն ասենք, հայ իրաւունքի և հայ ժողովրդի արիական ծագումն ունենալու ապացոյցներից մէկն է։

Հին հնդկէն ու արիական միւս ազգերը հսկում էին, որ իրենց աղջիկը կուսույթիւնը պահէ մինչև առաջատար շէմքն անցնելը։ Իսկ արիացի հայը, հարսնաւոր հէնց սկզբի մօմենտից, այսինքն հարսի տանը նրա ձեռքը փեռային յանձնելու վայրկեանից, տալիս էր իր տանից կամ իր մերձաւոր բարեկամների ջրջանից երկու հոգի, որ իր աղջկան ուղեկցեն ոչ միայն մինչի փեռի տունը, այլ նաև նրա մօտ մնան մինչև հարսնիքի վերջն ու հարսին առաջին գիշերւայ համար փեռային յանձնելու մօմենտը։ Այդ ուղեկցի—հսկողներից մէկը կոչւում է հարսնեղբայր, իսկ միւսը հարսնքոյր։ Հարսնեղբայրը կարող է մի պատանի էլ լինել—ըստ գոյութիւն ունեցող այժմեայ սովորութեան—իսկ հարսնքոյրը լինում է մի տարեց կին։ Հարսնեղբօր գերը վերջանում է հարսի առաջատար մտնելով, իսկ հարսնքօրը գերն իսկապէս վերջանում է առաջին գիշերւայ ելքով։ Հարսնքոյրն իր դե-

բը վերջացած է համարում, երբ ապացուցւում է, որ հարսը կոյս է եղել, Բոլոր արիւնների մօտ էլ, ինչպէս ասացինք, մեծ արժէք է տրւում այն բանին, որ աղջիկն առաջին գիշերն ապացոյցներ տայ իր կոյս լինելուն: Շատ արիւնների մօտ, առանձնապէս տան կանայք հսկում են հարսնքորջ հետ միասին, որ հարսի կուսութեան ապացոյցը տեսնեն ինչ այդ գիշերը: Հարսնքորբը վկան և միևնոյն ժամանակ հսկողն է, որ որևէ խարդախութիւն տեղի չունենայ, ուստի և շատ տեղերում այդ նրա պարտականութիւնն է աղջկայ կուսութիւնն խախտելու նշանները զուրս բերել նորապսակների նշարանից և ցոյց տալ փեսի տանեցոց: Այդ ապացուցանշաններն են նոր զոյգի անկողնի արնոտ սաւանը՝ կամ մի այլ շորի կտոր: Առաջին գիշերւայ հետ կապւած այդ սովորութիւնը տարբեր գաւառների մէջ տարբեր է կիրառւում մեզանում: Անկախ այն բանից, փեսի տանեցիք աղջկայ կուսութեան ապացոյցը պիտի տեսնեն, կան տեղեր ուր, օրինակ արնոտ սաւանն ուղարկւում են աղջկայ ծնողներին ի յանդորրութիւն: Փեսի և հարսի ծնողներն այդ ապացոյցն ունենալուն անհամբեր սպասում են նաև այն պատճառով, որ զրա հետ է կապւած ամուսնութեան պայմանագրի անխախտ մնալ չմնալը: Հայերի մօտ գոյութիւն ունեցող հին սովորութեան համաձայն, այդ պայմանը քանդւում և աղջիկն հտ է ուղարկւում իր ծնողներին, եթէ նա առաջին գիշերը կոյս չէ զուրս եկել: Այդպէս է եղել և արիական միւս հին ազգերի մօտ: Ուստի և շատ ընտանիք է, որ դաշնադիր կողմերը մեծ գոհունակութեամբ առնէին հարսի կոյս զուրս գալու լուրը:

«Սոյս» բառի գոյութիւնն հայ հին լեզւի մէջ ինքնին ապացոյց է, որ հայ ժողովուրդն ունի այդ ըմբռնողութիւնը, մի ըմբռնողութիւն, որ նա արիական մայր ընտանիքից բաժանւելիս տարել է իր հետ իբր ընդհանուր արիական ցեղական սօցեակիրաւական մի ըմբռնողութիւն:

Հայ հին պատմութիւնից Աղաթանգեղոսի աւեալները թողնելով ներկայ պրակի երկրորդ մասի մէջ առաջ բերելու, այստեղ տանք պատմական մի քանի այլ աւեալներ:

ա. «Բայ» կոյս մի գեղեցկագիտակ 'ի քերցն Արտաւազդայ, գողացեալ Տաճատայ ուրումն... փախուցեալ ի Կեսարացոց քաղաքին ապրեցուցանէր, ամուսնաւորեալ ընդ ինքեան»։ Մ. Խոր. II. 78.

բ. «Նոյնպէս էր և սան նորա Խոսրովագոյիս, կուսան հա-

1. Այս առթիւ համեմատել I. Kohler. Zeit. f. vergl. Rechtsw. VI. Die Ehe ohne und mit Mundium, հրես 338.

մեծ տրպէս գործնաւոր ոք և ոչ ամենեւին անել անգուռն բերան նման այլ կանանց»։ Անդ. II. 82.

Ը. «Նկեալ Տրդատայ յաշխարհս, առաքէ զՄժբատ ասպետ, զհայր Բագարատայ՝ ածել զկոյսն Աշխէն՝ դուստր Աշխադարայ՝ իւր ի կնութիւն, որ ոչ ինչ նուազ էր կոյսն արքային հասակի»։ Անդ. II. 83.

Ը. Փաւստոս Բիւզանդի հետեեալ վկայութիւնը շատ կարեւոր պատմական տեւալ է, որը չենք քաջուժ այստեղ կրկնակի կերպով առաջ բերել։ Աշտիշատի ժողովի որոշումները տալիս, նա առաջ է բերում նաև հետեեալը.—«Եւ զի լիցին յամուսնութեան օրինաւորք, մի ստել և մի դաւ բերել իւրեանց ամուսնութիւն ընկալեալ կողմանց։ IV. 4.

Փաւստոսի այս տեւալից հետեեալ եզրակացութիւնը կարելի է դուրս բերել։—Որ ամուսնական դաշն կրող կողմերն իրարից ոչինչ չպիտի ծածկեն, ու իրար չպիտի խաբեն։ Այս խաբելն ու ծածկելը կարող է միայն դաշնադրութեան օրեկտին վերաբերել, այսինքն աղջկան, նրա բաժինքին և այլն։ Մենք գիտենք, որ աղջկայ կոյս լինելու հանգամանքն ամուսնութեան դաշնի գլխաւորագոյն ենթադրութիւններից մէկն է. եթէ դաշնագիր կողմերից մէկը դիտաւորեալ խարդախ դաշն կապէ—ոչ կոյսը կոյսի տեղ մարդու տայ, արատաւորն անաբատի, և այլն, հապա ուրեմն նա դաշնը կնքելիս ստել, խաբել է, դաւ է սարքել դաշնագիր մեկ կողմի դէմ, որ այս դէպքում միանգամայն միամիտ է, ու հարկադրւած է իրեն հետ դաշն կապող հակառակ կողմին հաւատալ։ Եթէ այստեղ ի նկատի ունենանք, որ հնդկական իրաւունքի հին աղբիւրներն էլ նոյնպիսի պահանջներ են դնում դաշնագիր կողմերի առաջ, առանձնապէս աղջիկ տուող կողմի առաջ, հապա ուրեմն, մեզ համար միանգամայն պարզ կլինի, թէ Փաւստոսը որքան հարազատ կերպով է տալիս արիական մի ազգի այդ իրաւամբունողութիւնը։ Չմոռանաք առանձնապէս շեշտել, որ Փաւստոսի տւածը մի բեկորն է հայ օրէնսդրական մի ժողովի որոշումներից,—իսկ այդ ժողովը պատմական մի իրողութիւն է։

Մինչև այժմ մեր ասածներից դիտենք, որ ամուսնական դաշնի ենթադրութիւնները պարտաւորական են դաշնագիր կողմերի համար, ու նրա իւրաքանչիւր կէտի խախտումը կարող է ամբողջ դաշնագրի քակույթն առաջ բերել։ Արդ, եթէ աղջկայ հայրը ծածկել է աղջկայ արատները, որոնց թւում նաև նրա կոյս չլինելը, հապա ուրեմն նա—աղջկայ հայրն—իրը խաբող և դաւող կողմն, պիտի նրա հետեանքները քաշէ։ Աշտիշատի ժո-

դոֆն ահա, ի նկատի ունենալով աշղպիսի դէպքերն, օրինադրում է հեռու կենալ նմանօրինակ վարմունքից: Ըստ այդմ աղջկայ հայրը պարտաւորւում է դաշնադիր միւս կողմից ծածկել իր աղջկայ պակասութիւնները, այն պակասութիւնները, որոնք ամուսնական դաշնագրի գլխաւոր ենթադրութիւններին հակառակ և նոցա ժխտող են. դոցա մէջ, գլխաւոր տեղը բռնում է, ինչպէս մենք տեսանք, կուսութիւնը:

Ե. Այս խնդրի առթիւ մեծ կարեւորութիւն են ստանում ազգային մի այլ ժողովի դրած իրաւանորմերը: Թող ընթերցողը գիտենայ, որ խօսքը վերաբերում է Շահապիվանի (447 թ.) ժողովին, մի ժողովի, որ հայ ժողովրդի մեզ յայտնի պատմական անցեալի ամենանշանաւոր օրէնսդրական ժողովն է եղել: Այդ ժողովի երրորդ և յօթներորդ կանոնների մէջ հետեւեալն ենք գրանում.—

ա. «Ապա եթէ ոք յառաջ քան դամուսնութիւնն ի պոռնկութեան գտաւ, կամ ընդ օտարի և կամ որ նմա խօսեցեալն էր. ընդ անարգանօցն տուգան տայցէ զինչ և արկցին հայր և մայր կուսին... և եթէ ի պսակն եկեացեն մի իւրե և կուսանաց պսակ օրհնեացեն, այլ իւրե երկակին տեսանագրեացեն լոկ. ապա եթէ աղջկանն կամօք է պոռնկութիւնն, տուգանել հայր և մայր աղջկանն մի իշխեսցեն, այլ 100 դրամ այրն և 50 դրամ աղջիկն տուգան տայցեն յեկեղեցին և աղքատս բաշխեսցին: Ապա եթէ մինն սուրբ կուսան և մինն պոռնկեալ, կուսանին իւրե կուսանի օրհնեացեն և պոռնկելոյն որպէս երկակի ուռ տեսանագրել...» Գ. կանոն:

բ. «Ոյք առևտնի առնիցեն, կալցին զկինն և անդրէն տայցեն ցհայր և ցմայր իւր, և տուգան տացին փոխանակ անարգանացըն... ապա եթէ սուտ փեսայն ընդ աղջկան պոռնկեցաւ առանց պսակ զնելոյ, յեկեղեցի տուգան կալցին... պսակ մի օրհնեացի, այլ իւրե զերկակին ուռ տեսանագրեալ զիցի ի զլուի. ապա եթէ կուսան կացեալք են ըստ օրինին պսակ օրհնեացեն, եթէ ազատ և եթէ շինական կանոն այդ կացցէ՝. է. կանոն:

Հարկաւոր է ասել, որ 5-րդ դարու առաջին կիսում դրւած այս կանոնների մէջ խօսում են հայ ժողովրդի մէջ դարերով գործած իրաւաբմբնադրութիւնները: Դոքա իրաւական հասկացողութիւններ են, որոնք չէին կարող մի անգամից ծնունդ առնել ու դրաւոր օրէնքի ձև ստանալ: Նոցա համար, որոնք հայ ժողովրդի անցեալում Անահիտի պաշտամունքի գոյութիւնն իրր փաստ են ընդունում, թէ նախընթաց նիւթը, բայց նամանաւանդ Աշ-

տիշատի ու յատկապէս Շահապիւմանի ժողովի յիշածս կանոնների տեսանքները խիստ խրատական կարող են լինել:

Ձերկնենք այն, ինչ որ մի այլ տեղ ասել ենք, այլ տանք Շահապիւմանի այդ կանոնների տրամադրութիւններն ամփոփ կերպով՝ իրր կորակացութիւն.— 1. Եթէ աղջիկը պսակից առաջ սեռական յարաբերութիւն է ունեցել ուրիշի կամ իր փեսացուի հետ, նա չի կարող իրր կոյս պսակել, այլ իրր այրի: 2. Եթէ աղջիկը կոյս չէ մնացել ծնողների կողմից հակողութեան պահատի կամ անփութութեան պատճառով, հապա տուգանւում են ծնողները. եթէ աղջիկը կամովի է իր կուսութեան խախտման պատճառ դարձել, ծնողներն անպարտ են, տուգանւելու են աղջիկն ու փեսան: 3 Առևանդւած աղջիկն եթէ կոյս է մնացել, պսակւում է կոյսի պէս, եթէ ոչ, երկակի (այրիի) պէս: 4. Կոյս պսակւողների և այրիների ու կուսութիւնը կորցրած աղջիկների պսակները տարբեր են: Հնդկական իրաւունքի աղբիւրներն էլ նոյնն են ասում: Մանուի օրէնքով՝ «պսակի օրհնութեան կարգը միայն կոյսերի համար է սահմանւած, և մարդկանց մէջ երբեք այնպիսիների վրայ չպէտք է ասին, որոնք իրենց կուսութիւնը կորցրել են, որովհետև այդպիսիները սրբազան արարողութիւնից այդ պատճառով մերժւած են»: *Manu* 226.

Մանուի օրէնքի և Շահապիւմանի օրէնքի նմանողութիւնը խիստ աչքի զարնող է. և այդ շատ հասկանալի պատճառով.— երկու օրէնսդիրներն էլ ղեկավարւել են միևնոյն մտածելակերպով, երկուսն էլ նման իրաւամբաբանողութիւնները քաղել են միևնոյն մայր աղբիւրից: Շատ շահեկան կլինէր, եթէ հայ իրաւունքի նորմերը համեմատութեան դրէին հնդկական իրաւունքի իրաւաբանողութիւնների հետ. դա երկու իրաւունքների խոշոր նմանողութիւններ հանդէս կրերէր: Այս աշխատութեան մէջ, ինչպէս ընթերցողը կտեսնի, հնարաւոր եղած չափով ձգտել ենք այդ համեմատութիւններն անել և եթէ աւելին չենք արել՝ զրա պատճառը պէտք է փնտռել ներկայ գործի ծաւալի մէջ: Ձե՛ որ մենք այստեղ ընդհանուր խնդիրներ շօշափելուց պէտք էր որ խուսափէինք:

Անատի պաշտամունքը.

Նախքան թէ կանցնէի աղբիւրների տւած նիւթին, հարկ եմ համարում մի փոքրիկ շեղումն անել, մի քանի բացատրութիւններ տալ Անատի պաշտամունքի մասին և այն բանի մա-

սին. թէ թո՛ղ հիմամբ այդ պաշտաման հայերի մօտ գործելու մասին հաւաստութեան են լինում:

Նախ ասենք, որ թէ Ավեստայի (Avesta) և թէ այլ տւեալներով, Արդիվի-Անահիտը զուտ արիական աստուած է, որ յետոյ սեմիտները փոխ են առել, և տւել մի քանի, արիական Անահիտին միանգամայն խորթ, յատկութիւններ: Այդ բանն ակներև կերպով շեշտուած է նոյն Ավեստայի մէջ: Եւրոպացի միքանի ուսումնասիրողներ հիմք ունենալով Ստրաբոնի մօտ եղած մի յայտնութիւն, հաւաստում են, որ Հայաստանում մի ժամանակ ծաղկած պիտի լինի Անահտի պաշտամունքը՝ պատմագրի այդ տւեալն ամբողջովին հայերին վերագրելով: Նոյն, օտար այդ գիտնականներից անգիր արած, կրկնում են և հայ հետաքրքրողներ, առանց ստուգութեան ենթարկելու ձեռքի տակ եղած ահագին նւթը: Այս նւթի մասին հայ գրականութեան հատ ու կտորների մէջ չհանգիպեցինք և ոչ մի ինքնուրոյնութեան: Մի այլ տեղի թողնելով մանրամասն ուսումնասիրել Անահտի պաշտաման Հայաստանում գործած լինելու առասպելն իբր հայ ժողովրդի պաշտամունք, այստեղ ասենք, որ Ստրաբոնի տւեալների այդ մասը խիստ վերապահութեամբ պէտք է ընդունել և ոչ առանց նրա բնագրի հետազօտութեան: Ստրաբոնի բնագրի մանրաղնին ուսումնասիրութիւնից յետոյ (մեր ձեռքն են եղել գերմաներէն երկու թարգմանութիւն) մեզ թւում է թէ Անահտի պաշտաման հայերի մօտ գոյութիւն ունենալու ենթադրութիւնը Ստրաբոնի բնագրի անճիշտ հասկանալուն պէտք է վերագրել: Այսպիսի մի յայտնումից յետոյ անհրաժեշտ է, որ Ստրաբոնի բնագիրը լուրջ քննադատութեան ենթարկւի: Ընթերցողի պահանջը չափազանց կհաշւէի, թէ յայտնէր, որ բնագրի ակնարկածս քննադատութիւնը կամ նրա մերձաւոր տւեալներն այստեղ առաջ բերւելն անհրաժեշտ էր: Առանց այն էլ, կուտութեան մասին գլուխն այս աշխատութեան մէջ կարկատանի ձեռով է ներս բերւած, ու այդ արել ենք մի ընդհանուր ըմբռնողութիւն տալու ձգտմամբ, ու թւում է թէ որոշ նպատակի հասել ենք զբանով: Մեր միտքն էր հին, քարացած, ու թւի թէ ոչ մի առարկութիւն չվերցնող մի հաւաստումի դէմ, ինչպէս և հեղինակութեան դէմ վեր կենալ, ու նրան խոցող հարւածներ տալ: Այդ բանն արինք, ու թող այժմ վերկենան պաշտպանեն հին շարլօնական պնդումները:

Մեր ենթադրութեան ապացոյցների շարքը շարունակելով, այստեղ առաջ կրերենք ազգային և օտար աղբիւրներից տւեալներ: Ազգային Ազաթանգեղոսն է, օտարն Ավեստան: Ազաթան-

գեղոսը քրիստոնէութեան ժամանակ և քրիստոնէի գրած է. այս բանը չպէտք է մոռանալ, ու իբր այդպիսին, նրա տւեալներն ստանում են առանձին կարեւորութիւն: Նա այնպիսի քնքշութեամբ, այնպիսի անկանխորոշ է խօսում ու զովաբանում Անահիտ Նեմանոսովան աստուածուհու մասին, որ կարծես այդ նկարագրողն ինքը մի ջերմեռանդ հեթանոս է, պատրաստ ամեն բոլոր և բոլոր խոնարհելու Անահտի առաջ ամենամեծ երկիւղածութեամբ: Բայց կասկածից զուրս է, որ Ագաթանգեղոսի զրոյցը հաստատացող քրիստոնեայ է եղել: Այս բոլորը մի բան է ապացուցանում, Ագաթանգեղոսի հեղինակը, միանգամայն օրեկտիւ կերպով տալիս է Անահտի մասին այն, ինչ որ կար և պահել էր հայ ժողովրդի մէջ այդ գիցուհու մասին: Պատմագրի տւած անունները, յատկութիւնները, և այլն, Անահտի մասին ժողովրդի բերնում շրջող, և այն ոչ առանց հիացմունքի և խորին սիրոյ ու յարգանքի, ըմբռնողութիւններն են: Իսկ այդ բոլոր անւանումները մէջ չէք գտնիլ և մի հեռաւոր ակնարկ սեմիտական Անահտի բնոյթի: Նա, պատմական տւեալների մէջ մնում է մաքուր, անարատ, բարձր և խիստ բարոյական, ճիշտ այնպէս ինչպէս այդ տեսնում ենք Ավետայի մէջ Արգիշի—Անահիտին: Ժիշտ նոյն պատկերը: Ես այսպէս եմ հասկացել հայկական Անահտին, ու այդպէս էլ պատկերացրել եմ արիական Անահիտին. անարատ, մաքուր, զգաստ: Մի քրիստոնեայ զրոյց (ուշադրութեւն), եթէ իր ժամանակում, կամ այն ժամանակում, երբ զգացերն են պատահել, այդպիսի հասկացողութիւններ չըլլէին Անահիտի մասին հայերի մօտ, պէտք էր որ կուպաշտական մի աստուածուհու մասին զովասանական և խորին յարգանքի խօսքեր չըսայէր, և այդ այն ժամանակ, երբ նոյն այդ աստուածուհու մեհեանն ու պաշտամունքն էին հիմնայատակ անում: Ել չափնք, որ այդ պատմագիրը տեղը բաց չի թողնում արամարանքով խօսելու կուպաշտութեան վրայ, ու կուռքերին երկրպագելն անւանում է «անարժանութեան գործ»: Անցնինք նիւթերին:—

Ագաթանգեղոս.

Ե. 48. Յաւալին ամին Տրդատայ արքայութեանն Հայոց մեծաց, խաղացին եկին հասին յեկեղեաց գաւառ, ի գիւղն Նրիգայ, ի մեհեանն Անահտական, զի անդ զոս մատուցեն. և իբրև կատարեցին զգործն անարժանութեան իջին բանակեցան...» 1. 2. 3. 4. 5.

53 «Արքայ ասէ... եթէ ոչ առնուցուս յանձն գիցն պաշտօն մատուցանել, մանաւանդ այսմ մեծի Անահտայ տիկնոջ, որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ, զսոր և թագաւորք ամենայն պա-

տուեն, մանաւանդ թագաւորն Յունաց. որ է մայր ամենայն զգաստութեանց, բարեբար ամենայն մարդկան բնութեան և ծնունդ է մեծին արին Արամազդայ. 8. 12, 13, 14, 15, 16, 17.

Ձ. 68. « և որ են իսկ ճշմարտիւ արարիչ՝ թշնամանիս, և զմեծն Անահիտ, որով կեպց և զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց, և ընդ նմին և զմեծն և զարին Արամազդ, զարարիչն երկնի և երկրի. 6, 7, 8, 9.

Ժբ. 127. « Ողջոյն հասեալ և շինութիւն դիցն օգնականութեամբ. լիութիւն պարտաւորեալն յարոյն Արամազդայ, խնամակալութիւն յԱնահիտ տիկնոջէ, և քաջութիւն հասցէ ձեզ 'ի քաջէն Վահագնէ ամենայն Հայոց աշխարհիս. 8, 9, 10.

Ճթ. 786. « Եւ ապա յետ այսորիկ անդէն 'ի սահմանակից զաւառն Եկեղեաց ելանէր. Եւ անդ ելեալ դիւացն ի մեծ և ի բուն մեհենացն Հայոց թագաւորացն, 'ի տեղիս պաշտամանցն, յԱնահիտական մեհենիւն... Եւ որք դիմեալ հասեալ էին .. սուրբն Գրիգոր թագաւորաւն հանդերձ, փշթէին զոսկի պատկերն Անահտական կանացի դիցն, և ամենին զտեղին քանդեալ վատնէին, և զոսկին և զարծաթն աւար առեալ. 10, 11, 12, 16, 17, 1, 2.

Անահտի մասին գովեստով և խորին երկիւղածութեամբ խոսողն Հայոց ոչ քրիստոնեայ թագաւոր Տրդատն է, իսկ նրան հակառակ խօսողն ու Անահտին անւանարկողն ու ոչինչ հաշտող քրիստոնեայ ու խորին հաւատացող մէկը. Երկուսի մէջ կանգնած է պատմագիրը, որ տալիս է օրեկտիւ կերպով երկու իրար ժխտող այդ աշխարհաշայեացները:

Avesta. last 5. Vendidad 13, an Ardvi Čura Anahita I. 1. Անուրա-Մազդան խօսում է Գրիտա Ջարադուստրին 1. « Դու պէտքէ, ով Ջարադուստր, իմ երազահաս կոյս Արդիվին (Անահիտին) աղօթես, լայնանիստ, առողջաբեր, սատանային թշնամի, Անուրային հաւատարիմ, մարդկանց պատուելու արժանի, մարդկանցից զնահատելի» (Անահիտին)...

2. « Որը (Անահիտ-Արդիվին) բոլոր մարդկան սերմերը և բոլոր կանանց արգանդի պտուղը ծնելու է պատրաստում, և բոլոր կանանց բաղդաւոր ծննդաբերութեան օգնում...» անդ երես 379—380.

63. Կոյս և երազահաս Արդիվի, շտապիր ինձ օգնութեան, բեր ինձ շտապով օգնականութիւն, հազարաւոր զոհեր կանխմ ես քեզ...» անդ. երես 389.

78. Գալիս է ահա ինձ օգնութեան կոյս Արդիվին, մի գեղեցիկ կոյսի կերպարանքով, մի զգաստ, գեղեցիկ մաքրւած (լացւած), ոսկեայ ոտնամաններով...» անդ. երես 391—392.

87. Շինչ արքունքին հասած աշխատասէր աղջկերքն իրենց հայրենի տանը... մի աշխատասէր և ընդունակ տանուտէր (ամուսին) կիսնդրեն: Քիչ յղի կանայք գիւրին ծնունդ կիսնդրեն... անդ երես 393.

126. Վոյս, երազահաս Արդիվի... մի փարթամ երիզաւորւած ոսկեայ զգեստ սիրուն հագած. 2 անդ. երես 400.

Այս տողերը վերցրել ենք Karl Geldler-ի Ավեստայի գերմաներէն թարգմանութիւնից: Մենք կարող էինք տւեալների նոյնանման մի երկար շարք առաջ բերել, բայց եղածով բաւականանալ:

Երկու շարք այդ տւեալներից հետեւալ ընդհանուր գծերը կարող ենք գուշահեռել իրար:—Հայ ըմբռնողութեամբ Անահիտն է մեծ տիրուհին, հայ ազգի կենսատուն և հովանաւորը, բարեբարն ամբողջ մարդկութեան. նա կոյս է և զգաստութեան սկիզբն ու աղբիւրը, նրան զոհեր են մատուցանում, նրա արձանը ոսկուց էր կերտւած: Ասել է, նա մաքուր և անարատ էր ինչպէս ոսկին:

Ավեստայի Անահիտ—Արդիվին մի գեղեցիկ և զգաստ կոյս է, առողջութիւն պարգեւող և մարդկանց բարեբար ու նրանց կողմից խիստ յարգւած. նա երազահաս է և նեղեալների մօտ թե ու թիկունք է կանգնած (Beistand), նա կոյսերին պաշտպան է ու նրան են ազօթում կոյսերը, որ մի լաւ տանուտէր և ամուսին դառնին. նա ոսկէ շորեր և ոսկէ կօշիկներ ունի:

Կիս արդեօք առանձին կարիք, որ այդ երկու աղբիւրների նմանողութեան վրայ առանձնապէս ծանրանանք. կարծեմ ոչ, քանի որ նոքա խիստ են պարզ ու խիստ անքի զարնող: Նոքա, յամենայն դէպս մի շատ ակնյայտնի բան են բացորոշում,—որ հայ ժողովրդի բերնից Ազաթանգեղոսի քաղած տեղեկութիւնները լիովին համապատասխան են Ավեստայի տւեալներին: Աղբիւրի մօտին թւի թէ բանաւոր լինի ասել, որ թէ պարսիկը, թէ հայը Անահտի պաշտաման հիմունքները քաղել են ընդհանուր արիական աղբիւրից:

Վերջնականապէս ճիշտ է, թէ սեմիտներն Անահտի փոխառութիւնից յետոյ—քանի որ նոքա Անահիտը պարսիկներից են փոխառել—ժամանակի ընթացքում նրան ազգայնացրին. նա դառաւ բարեխոնացւող և լիդիացոց հզօր աստուածուհիներից մէկը: Նոցա մօտ միայն Անահտի ըմբռնողութեան հետ կապեց, այսպէս կոչւած, Անահտան պաշտամունքը. նոցա մօտ էր, որ կոյսերն ամուսնանալուց առաջ Անահտի տաճարում իրենց կուտութիւնը խախտել էին տալիս որեւէ մէկի, զուցէ և իրենց ապագայ

ամուսնու ձեռքով,—ամուսնանալուց առաջ։ Այս սովորութեան մէջ, մենք հակուում ենք նիփօգայի հետքեր տեսնել, բայց այդ մասին մի այլ աշխատութեան մէջ։ Այս էլ ասեմ, որ պատմական տեւալները թոյլ են տալիս ենթադրելու, որ կուսութեան այդ նւիրաբերման սովորութիւնը համատարած չէ եղել և ոչ էլ ամեն մի կոյս հարկադրւած էր այդ միջոցին դիմելու։ Եթէ դա նւիրաբերութեան (զոհաբերութեան) մի սովորութիւն էր, հապառուեմ, կարող էր և կամեցողաց լինել, թէև կարող էր նաև պատահել, որ դա կիրառւէր շատ շատերի կողմից։ Միանգամայն արդէն ասել ենք, որ կուսութեան այդ զոհ հակառակ էր արիական Անահտի ընոյթին. և շատ իրաւամբ։ Ավետարանի մէջ Անուրա-մազդան միանգամ կշտամբանքով հարցնում է Արդիվի Անահիտին այն զոհաբերութեանց մասին, որ սեմիտներն անում են նրան (խօսքը կուսութեան զոհի մասին է)։ Արդիվի-Անահիտը վրդովմունքով պատասխանում է, թէ իրեն այդ բանը յայտնի է, լայց այդ վատ սովորութիւնը դիւական է ու իրեն հակառակ։ Եւ իբօք, մի աստուածուհի, որ կոյս է անւանւում և արմատն ու աղբիւրն զգաստութեան (բարոյականութեան) կուսութիւնը պահպանելու և կոյս լինելու նկատմամբ, չի կարող նման զոհաբերութիւններ ոչ միայն պահանջել, այլ նաև թոյլատրել։ Չթոյլատրողն այդ դէպքում, ի հարկէ, ժողովրդի մէջ Անահտի մասին գոյութիւն ունեցող ըմբռնողութիւնը կարող էր լինել։

Կուսութեան մասին մեր առաջ բերած տեւալներից ու նրանց կցած բացատրութիւններից յետոյ, գոյութիւն ունեցող ու մեր ասածներին իրր հակասող այլ ժողովրդագրական նիւթերը մնում են անարժէք, բայց նամանաւանդ սխալ հասկացւած ու սխալ բացատրւած։ Այսպէս, օրինակ, մեզանում կան զաւառներ, բայց յատկապէս ծայրագաւառներ (խօսքս Հայաստանի մասին է), ուր գտնւել են խոշոր քարերից շինած առնանդամներ։ Դոցա, օրինակ, Անահիտի պաշտաման ու կանանց պոռնկանալու սովորութեան հետքեր համարելը, չասենք ուրիշ բան, գոնէ մեծ սխալ կլինէր։ Անկախ այն բանից, որ միանգամայն անապացոյց է, թէ առնանդամի այդ քարաքանները հայկական ինչ կուլտուրայի մնացորդներ են, կասենք, որ դոքա ինքնին ոչ մի կապ չունին պոռնկութեան և պոռնկանալու հետ։ Որդի բերել ցանկացող կինը պէտք է դիմէր հնումը նիփօգային, ու այդ բանն երբէք պոռնկութիւն չի հաշւել նոյն իսկ հնդկական սրբազան գրքերի մէջ, ուր մարդուն անհաւատարիմ գտնւելն ու ամուսնական անկողնին դաւաճանելը խիստ արգելւած է՝ իրր պոռնկութիւն։ Մեր նախնիքաց ասածներից մենք գիտենք, որ բոլոր արիւնքի մօտ էլ

չբեր կնոջ կամքով միայն հնարաւոր էր նիւթօգա ինստիտուտին գիմեկ՝ որդիներ ունենալու համար: Արդ, կինը, որ չէր համաձայնուած իրեն ուրիշ յանձնել յղիանալու համար, և ոչ էլ նրա ամուսինն էր ուղում իր չբեր կնոջն արձակել՝ ամուսնալուծութեան գիմելով, հապա կարգելու էր նաև ուխտագնացութեան գիմել, դանազան սրբութիւնների դուռը դնալ, ինչպէս ժողովուրդն է ստում, ամուլ արգանդը բանալու համար: Նոյն իսկ ներկայ սովորութիւններով, Ախալքալաքի դաւառում, ինչ են անում չբեր կանայք,— եթէ ոչ գնում հնութեան այդ մնացորդներին մօտ իրենց արգանդը բանալու համար: Դա իւրատեսակի ուխտագնացութիւն է, այո, մի քիչ տարօրինակ ուխտագնացութիւն ներկայ հասկացողութիւնների տեսակէտից, բայց չբեր հին կնոջ համար, ինչպէս և ժամանակակից գեղջկուհու համար, դա միանգամայն պարզ ու հասկանալի մի բան էր և է: ՁԷ որ քարեայ այդ առնանդամները յղիանալու և բեղմնաւորւելու խորհրդանշաններ են, ու նրանց ուխտ դնալու այդ բոլէին դժբա մի մի խորհրդաւոր, եթէ կուղէք, սրբութիւններ են, որին ամուլ կինը գիմում է նոյնպիսի երկիւղածութեամբ և հաւատով, ինչպէս որ մի ուրիշ գիմում է մի այլ սրբութեան դուռն՝ իրեն առողջութիւն, իր գործերին և մտադրութիւններին բարի և ցանկալի ընթացք տալու համար և այլն: Եւ դեռ մի այլ օրինակ էլ կրեւեմ, որ դեռ այսօրայս սուրբութիւնների մէջ նկատուի է, և որը դարձեալ չբեր կնոջ արգանդը բանալու (յղիանալու, բեղմնաւորւելու) միջոց է ճանաչուում: Այդ սովորութեան համաձայն ամուլ կինը վերցնում և կապում է իր հարեանութեան մէջ յայտնի օճաղի տէր մի տղամարդու զօտին իր մէջքը՝ յղիանալու համար: Այս սովորութիւնն հաշիւ պոռնկութեան հետք, դէ այն ժամանակ նիւթօգա ինստիտուտն ինքնին մի գերագոյն պոռնկութիւն է: Բայց սա, ի հարկէ, արսուրդ է: Օճաղի տէր տղամարդուն գիմին այն միաբն ունի, որ շէն օճաղը մի առանձին աչքի ընկնող բան է և յատուկ բաղդի նշան. այդպիսի օճաղի վրայ, հին մարդու հասկացողութեամբ, անընդհատ կերպով բաց են հանդուցեալ հայրերի և պապերի աչքերը: Այդպիսի օճաղը վայելում է տան տատաճների յատուկ և յարատև եկող օրհնութիւնը: Այդ բոլորի առարկայական ապացոյցը օճաղի շէնութիւնն է ու անընդհատ շարունակւելը՝ որդեմնութեան միջոցով: Դրա հետ շահեկան է նաև այս յիշել.— Մեր ժողովրդական կեանքի նկարագրութիւնների մէջ մենք յաճախ կարգացել ենք, որ այս կամ այն գիւղում մի նորագոյգի պսակից յետոյ, նոքա գնացել են այս ինչ ծերունու օրհնութիւնն առնելու. իսկ ծերունին եղել է, ու սովորաբար միշտ լինում է,

գիւղի մի մեծ ընտանիքի ներկայացուցիչը—պապը։ Այդ օրհնութեան միջոցով, շատ անգամ օտար այդ զոյգը ձգտում է նոյնպիսի օրհնւած ու բեղմնաւոր տունուտեղ հիմնելու, ինչպէս և այն օրհնող պապն ունի։ Նման այլ սովորութիւններ լիովնում եմ առաջ բերել։

Սխալ հասկացւած և բացատրւած եմ գտնում նաև Մշու ս. Կարապետի մասին եղած աւանդութիւնը և իբր գոյութիւն ունեցող սովորութիւնը¹։ Թողնելով մի կողմ, որ ս. Կարապետի վանքը միշտ էլ ուխտաւոր կանայք մուտք են ունեցել, այստեղ ընթերցողի ուշադրութիւնն եմ հրաւիրում մի շատ սովորական հանգամանքի վրայ։ Ոչ միայն մեզ մօտ, այլ նաև բոլոր ազգերի մօտ, դոցա թւում ոչ քրիստոնեայ ազգերի մօտ, եթէ միայն նոքա նման հիմնարկութիւնների ունին, վանական հիմնարկութիւնները ճգնարաններ—մենաստաններ են։ Իբր այդպիսին, նոցա բնակիչները — կրօնաւորները — մենակեացներ են, անապատականներ, այսինքն այնպիսիներ, որոնք հրաժարւած են աշխարհից և աշխարհայինից. չամուսնանալու միջոցով նոքա ձգտում են ոչ միայն խորազանել իրենց մէջ սեռական կեանքը, այլ նաև մաքրուելով նրա հետ՝ տէր և իշխող դառնալ նրա վրայ։ Վանքի, որ ըստ էութեան մի անապատ է, նպատակն այս է՝ աշխարհայինից կտրւելու նկատմամբ, իսկ երկնայինին հասնելու համար դրան կցում են նաև ազօթքը։ Կեանքից փախչելու և ճգնելու այս փաստը խիստ աչքի զարնող է, ու համատարած՝ բոլոր տեսակի վանքերի և վանականների համար։ Ասածներէցս փաստացի հետեանքըն ու եզրակացութիւնն այն է, որ վանքն ու անապատը փակէին իրենց դռները կանանց առաջ։ Զէ՛ որ կանանց դառնալն՝ աշխարհայինին դառնալուն էր հաւասար։ Պանի մենք զէպի հինը աւելի հեռաւոր դարերը դառնանք, կտեանենք, որ կանանց մուտքը զէպի վանքերն էլ աւելի դժւար է եղել ու էլ աւելի արգելւած։

Դեռ մեր աչքի առաջ մեր վանքերում կանանց մուտքը շատ էլ հաշտ աչքով չէր նայւում և վանական իշխանութեան և վանականների և նոյն ինքն ժողովրդի կողմից։

Պօսքս վանքերն ուխտ գնալու հետ չպէտք է շփոթել. նա վերաբերում է կանանց վանքերն ազատ մուտք ունենալուն։ Դեռ անձամբ յիշում եմ, թէ ինչպէս անցեալ դարի ութսունական թւերին երեկոյեան ժամից յետոյ և ոչ մի վանական իրաւունք չունէր էլ միաձնի պարսպից դուրս գալ՝ առանց կաթուղիկոսի

1. Սբա մասին գրել է, կարծեմ Ս. Սամէլեան։

Թոյալութեան Դա արտաքին աշխարհից կտրուելու նշանն էր: Նոյնն էր և մուտքի մասին: Կանայք այդ ժամից յետոյ չէին կարող վանքը մուտք ունենալ, իսկ ցերեկն առանց խմբով լինելու կամ առանց տղամարդու ընկերակցութեան վանքի գաւիթը մտնելու չէին համարձակել: Կանայք, ըստ հին կարգերի, վանք ու առհասարակ վանքեր մտնելու միայն մի ժամանակ ունէին, դա ժամասացութեան ու պատարագի, ինչպէս և վանքի ուխտագնացութեան ժամն էր: Արդ, սա հաշւէնք, ինչպէս մեզ մօտ, այնպէս էլ միւս աղգերի ու նոյն իսկ ոչ քրիստոնեայ հնդիկներին մօտ, Անահիտի պաշտաման հետեանք, Մշու ս. Կարապետն իբր վանք նոյնպիսի ընդհանուր սկզբունքներով է դեկավարուում, ինչպէս և միւս վանական հաստատութիւնները: Ուխտագնացութիւն դէպի այդ վանքն, ինչպէս ասացինք, երբէք արգելած չէ եղել, լինին ուխտաւորները կանայք թէ տղամարդիկ: Ատելութիւնը դէպի կանայք այդ վանքում էլ աւելի է եղել այն պատճառով, որ նա ոչ միայն Յովհաննէս Մկրտչին է նւիրած, այլ նաև նրա համար, որ այդ վանքի մէջ ամփոփւած են նրա նշխարները՝ ըստ աւանդութեան: Այս բոլորը զեռ ոչինչ, դռա զեռ հիմք չէին կարող ծառայել կանանց առանձին խիստ կերպով այդ վանքից հալածելու: Այստեղ գոյներն առանձնապէս խտացնողը Յովհաննէս Մկրտչի գլխատուէն է՝ մի կնոջ գաւերով: Կանանց դէմ ատելութեան աւանդութիւնն այդ վանքում կապւած է բացառապէս նախորդ տողերի մէջ առաջ բերած հանգամանքի հետ, ու նրանից միայն ծագումն առած: Սյս էջերի մէջ, Թւի թէ սրանից աւելի երկար կանգ տոնելն այս առթիւ աւելորդ կլինէր:

Ըստ հայկական հին սովորութեան, որ ընդհանուր է արիական միւս աղգերի համար էլ, յիշատակենք այստեղ, որ հարսնաւորի ժամանակ հարսը ծածկւած է շինում քողով, նոյն քողը նա ծածկում է նաև իր ամբողջ նշանադրութեան ժամանակ: Մենք գիտենք, որ նա—նշանւած աղջիկն—այդ քողի ստանում է իբր նշան: Մենք միևնոյն ժամանակ գիտենք, որ նշան դրւելու ակնով շնչուում է աղջկայ կոյս լինելու և փնտլու հանգամանքը: Ասել է նշան—քողը մասնանշում է խօսեցեալ մի աղջկայ կուսութիւնը. դրանից և այդ քողը դառնում է անարատութեան և կուսութեան արտայայտիչն ու նշանը: Բոլոր արիների մօտ էլ, հարսը պսակ է դնում պսակով և քողով զարդարւած, նոյնը զտնում ենք մենք նաև հայերի մօտ: Հայերի ու սլաւոնների (ռուսների) մօտ է, որ ամուսնանալը կոչւում է պսակել, այսինքն պսակ դնել իր վրայ: Թէ պսակ դնելն ու թէ քողով ծածկւելը

կուսութեան նշաններ են¹։ Իսկ մենք պատմութիւնից գիտենք, որ Անահտի գլխուն դնում էին ծաղկեայ, վարդերով պսակներ։ Անահտի տօնի օրը նոքա—աղջկերքը զարդարւում էին ծաղիկներով (պսակներով), որ կուսութեան խորհրդանիշն էր՝ ի պատիւ Անահտի՝ կուսութեան Աստածունու Այստեղ հարևանցօրէն ասենք, որ հարսնաւոր ժամանակ պսակ դնելը քաղաքացիական ամուսնութեան ակտն է, մինչդեռ որ և է աղջկայ գլխին քող ձգելը նշան է միայն նշանադրութեան։ Այստեղ վերլուծենք, որ միայն կոյսերն են ամուսնանալիս պսակւում, այսինքն միայն նոքա գլխին են կատարւում կոյսերի համար սահմանւած պսակի արարողութիւններն ու խորհուրդները։

Այս բոլոր ասածներէցս յետոյ մի բան է միայն հնարաւոր, և դա հայերի մօտ Անահտի պաշտաման գոյութեան ժխտումն է։ Խիստ աչքի զարնող է, որ Ստրաբոնից առաջ հայերի մասին Հերոդոտը մանրամասն տեղեկութիւններ տալիս, և ոչ մի խօսք չի ասում հայերի մօտ Անահտի պաշտաման գոյութեան մասին, իսկ Ստրաբոնը, որ իր տեղեկութիւններից մի լաւ մասը Հերոդոտից է քաղել, պէտք էր հայերի մասին այլ տեղեկութիւնները տալ, քան Հերոդոտը։ Հայերի մասին իբր Ստրաբոնի՝ ասածը կարելի է ենթադրել, որ Հերոդոտի ժամանակ գոյութիւն չունենար, իսկ նրանից դարեւ յետոյ սովորական դառնար։ Վերջին դէպքում, ասել է, Անահտի պաշտամունքն այդ ձևով փոխառութիւն էր, թէև մենք այս անգամ ժխտում ենք։ Եթէ նոյն իսկ հաստատել, որ Ստրաբոնի բնագրի այդ տեղն իրօք որ Հայաստանում գործող մի սովորութեան է վերաբերում, այն ժամանակ հնարաւոր եզրակացութիւնն այս է.—Հայերին օտար այդ—Անահտի—պաշտամունքը գործել է Փոքր Հայքում, այնտեղ բնակւող լիդական ցեղերի մէջ, Բոլոր կասկածներից զուրս է, որ Լիդական ժողովուրդն Անահտի պաշտաման հետևող էր։ Ստրաբոնը Փոքր Հայքի մէջ գոյութիւն ունեցած սեմիտական այդ սովորութիւնները նկարագրել և տւել է իբր Հայաստանում գործող մի սովորութիւն, որից և այն Թիւրիմացութիւնը, թէ հայերը հետևող են եղել Անահտի պաշտաման։ Բայց այստեղ վարժանալին այն է, որ հայ հետաքրքրուողներն Ստրաբոնի տեւալն իբր հալած իւղի տեղ ըն-

1 Այս առթիւ համեմատել Leist-ի հետեւեալ տողերը.—«խօսեցեալ աղջիկն առանձնապէս պարտաւոր է իր կուսութիւնը պահպանել, որն արիններն հաճութեամբ նրանով են արտայայտուած, որ հարսը պսակով և քողով է զարդարւում, քողն յետոյ նա վար է առնում»։ Alt-ar. ius civile. երես 109.

դունելով, աշխատում են հայ ժողովրդական և պատմական նիւթերով նոյնն ապացուցանել:

§ 18.

ՄԱՆԿԱՀԱՄԱՆԵՐԻ ՆՇԱՆԱԳՐՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԱՄՈՒՄՆՈՒԹԻՒՆ.

Արեական ազգերի մէջ հին ժամանակներից սկսած համատարած սովորութիւն է եղել, ինչպէս տեսանք, իրենց զաւակներին դեռ մանուկ հասակում նշանել: Այդպիսի նշանադրութիւններն երբեմն վերջանում էին մանկահասակների պսակով: Ինչքան էլ ազգային իրականորմերն արգելէին այդպիսի պսակներն, այնուամենայնիւ դեռ այժմ էլ արեական շատ ազգերի մօտ տեղի են ունենում մանկանց ամուսնացնելու դէպքեր: Այդպիսի իրականորմեր դրւել են նաև հայերի մօտ:—

ա. Սահակ Պարթևին նւիրւած կանոնախմբի 28-րդ կանոնն արգելում է մանուկների պսակներ կատարել: Մանուկ է ըստ այդ կանոնի նա, ով տարուցի չէ հասել: Հայ կեանքի մէջ հետեւեալ հասակաշրջաններն են որոշում.—ծնկեր, մանուկ, պատանի, երիտասարդ, այրական հասակի հասած, ծեր-ծերունի: Մանուկ մինչև 7—8 տարեկան, պատանի մինչև 16—18 տարեկան, երիտասարդ 18—30 տարեկան, աւանական հասակ մինչև 45—50 տարեկան և ապա ծերութեան հասակը: Այս որոշումներն իհարկէ պայմանական են, ու իւրաքանչիւր դէպքում տարբեր:

Սահակի արգելքը վերաբերում է այն մանկահասակներին, որոնց տարիքը 12-ից քիչ է, քանի որ ըստ տիրող հին սովորութեան թէ անցելու և թէ մեզ դեռ մօտ տասնամեակներում 12—13 տարեկան տղայոց և աղջիկների պսակները միշտ թոյլատրելի է եղել: Ներկայ նոյն իսկ ուսուպետական օրէնքով տեղացիների (կովկասում) մէջ 12½ տարեկանների ամուսնութիւնն անթոյլատրելիների շարքում չէ. իսկ այդ օրէնքն ի նկատ ունի տեղացիներիս ազգային-աւանդական սովորութիւնն այդ առթիւ: Սահակ Պարթևն իր այդ կանոնով ուզեցել է մաքառել այն սովորութեան դէմ, որով թոյլատրւում էր ժողովրդի մէջ 12 տարեկանից ցած երեխաների պսակներ:

Ե. Այնուհետև այդ խնդրով զբաղւել է ազգային օրէնսդրական մի ժողով 554 թ. Դուին քաղաքում, որ կրկնել է Սահակեան կանոնի արգելքը: Ինչպէս Սահակեան կանոնի, այնպէս էլ Դուինի ժողովի կանոնի (24) տրամադրութեամբ քահանաներին էր մնում որոշելու պսակելու զոյգերից ժրն է արբունքի հասել,

և որը ոչ, Այստեղ բնականաբար կարող էր դեր խաղալ պատկառողների արտաքին երևոյթը:

Ե. Շատ բնական էր, որ օրէնքի կողմից պատկառողների տարիքի որոշ յայտնի սահման դրւած չլինել առաջ բերէր ոչ միայն Թիւրքմացութիւններ, այլ նաև կամայականութիւններ գործադիր պաշտօնեաների կողմից: Անկասկած այդ բանն ի նկատի ունենալով է որ, 1243 թ.ին Սսի ազգային ժողովը պատկառող տղի համար սահմանուած է լրիւ 14 տարեկան և աղջկայ համար լրիւ 12 տարեկան հասակը: Նորմի այսպէս բարձրացումն, այն էլ Կիլիկիայում, Թերևս պէտք է բացատրել մասամբ յունա-բիւզանդական օրէնագրութեան ազդեցութեամբ:

Ը. Ամուսնական չափահասութեան նկատմամբ, հակառակ ժողովով սահմանուած կարգերին, հայ ժողովրդի մէջ գործել են այլ սովորութիւններ, որոնք տարբեր տեղեր են եղել: Ամեն տեղ էլ, սակայն, սովորութիւնը կանոնական կարգերով դրւած չափահասութեան սահմանն իջեցրած է եղել մի քանի տարով: Անչափահասների պատկանքի առթիւ քահանաների համար որոշած պատժական կարգերը մնացել են համարեա ապարդիւն՝ թէ օրինազանց քահանաների և թէ օրէնքին հակառակ ամուսնացողների համար:

Միջին դարերի մի վաւերագիր ամենից ցայտուն կերպով է նկարագրում անչափահասների պատկանքի մասին տիրող կարգերն այդ դարերում: Սուքը վերաբերւում է Յակոբ վարդապետ Քրիմեցու կանոնական մի աշխատութեանը, որ կարելի է գտնել, նամանաւանդ Քրիմեան ծագումն ունեցող, ձեռագիր կանոնագրքերին կից: XV-րդ դարու այդ աշխատութեան մէջ բացի հաս ու չհասական խնդիրների պարզարանութիւնից, կայ նաև ամուսնական չափահասութեան վերաբերեալ մի հրահանգութիւն, ուր նա տիրող սովորութեան դէմ է դուրս գալիս: Պէտք է ենթադրել, որ այդ վարդապետը ժամանակակիցների մէջ մեծ հեղինակութիւն ունեցող մէկն է եղել, հայ եկեղեցու մի մեծ վարդապետ, որ յանդգնել է կանոնական մի կարգ սահմանել ու հողեորականութեան հրահանգութիւններ աւել հաս ու չհասի աստիճանները որոշելու գործում նա ունեցել է անազին ազդեցութիւն իր յետնորդների վրայ, նրանով ղեկավարել են դարեր շարունակ մինչի մեր օրերը: Ըստ հոլթեան հարցասիրութեան խնդրի չեմ շինում Քրիմեցու Թողած այդ վաւերագիրը և ոչ էլ խօսում այն բանի մասին, թէ յետագայ դարերի վարդապետներն ու առաջնորդները օրինազանցութիւն են արել Քրիմեցու գործն իրենց ուղեցոյց

ընտրելով Այս թողնենք մի կողմ ու անցնենք ներկայ խնդրին վերաբերեալ Յակովբ վ. Խրիմեցու ասածներին։—

«Ըստ օրինի, պէտք էր իսկապէս, որ փեսացուն լրիւ 16 և հարսնացուն լրիւ 14 տարեկան հասակին հասած լինէին, որպէսզի պսակէին, բայց մեր սուրբ հայրերը վատ ժամանակների պատճառով պսակողների տարիքն երկու տարով իջեցրին։ Մենք ևս մեզ հարկի մէջ ենք տեսնում, քանի որ ծնողները (պսակողների) աղաղակում, ըմբոստանում և հակառակում էին, (պսակողների) տարիքը էլի երկու տարով իջեցնել, այնպէս, որ հարսը լրիւ 10 և փեսացուն լրիւ 12 տարեկան դառնալուց յետոյ կարողանան պսակել։ Բայց եթէ հարսը 10 տարին և փեսան 12-ը չլրացրած ամուսնանան, հապա այդ ամուսնութիւնը հաշվելու է անընդունելի։ Զպէտք է մանկահասակներին ամուսնացնել, քան այդ թոյլատրւած է։ զբա համար ետ կացւք այդ չար սովորութիւնից... հրահանգում է Խրիմեցին։

Խրիմեցու այս խօսքերի մէջ իր ժամանակում գործող սովորոյթի օրէնքն է գրի առնւած։ Ըստ այդմ մանկահասակների ամուսնութիւնը համատարած մի սովորութիւն է եղել. դժւար չէ ենթադրել, որ անկասկած ջանքի ամուսնացողների տարիքն աւելի ցած է եղել, քան Խրիմեցու սահմանած շատ զիջող կարգն է։ Այստեղ կցենք, որ հին սովորութեան ֆազոգրդների համաձայն անչափահաս ամուսնացողների տարիքը 9—12-ի մէջն էր տարուբերուում։

Մինչի այժմ առաջ բերած տւեալները վերաբերում էին անչափահաս ամուսնացողներին։ Նոցա դէմ ուղղւած կանոնները մի միտք ունէին—արգելել անչափահասների պսակներն ու լուսասարակ այդ չար սովորութեան առաջն առնել։ Եթէ այդ կանոնները քահանաներին պատժի ենթարկելու սպառնալիքով կարող էին որոշ չափով մանկահասաների պսակների առաջն առնել, գոքա միանգամայն անզօր էին հին մանկահասաների նշանադրութեան սովորութեան դէմ։ Այդ սովորութիւնն արգիլող կարգեր իսկապէս չկային, վերին կանոնների տրամադրութիւնից զա ենթադրաբար պէտք էր հասկանալ, բայց եթէ նոյնիսկ լինէին էլ, դարձեալ միանգամայն անզօրծնական և անուժ կլինէին։ Մանկահասաների նշանադրութիւններից մեզ յայտնի է, որ ըստ տիրող հին սովորութեան արիական շատ ազգերի նոցա թւում և մեր ժողովրդի մէջ շատ սովորական է նոյն իսկ օրօրոցում նշանել ծծկերների։ Սակաւ չեն դէպքեր, երբ նշանադրութեան խօսքը տալիս առնում են (երկու յդի մայրեր սովորաբար) երբ երեխաները դեռ չեն ծնած։ Հարաւային Հնդկաստանում, ասում է Կոլերն, երե-

խաներին նշանում են ծնելուց առաջ այն պայմանով, եթէ նորածինները տարբեր սեռերից լինին ¹⁾։ Թէ մանկահասակների և թէ դեռ չծնած երեխաների նշանելու սովորութիւնն համատարած է հզել շատ, իրարից բոլորովին տարբեր ծագումով, ցեղերի ու ժողովուրդների մէջ։ Նոյն կոյերի ստելով համանման սովորութիւններ գոյութիւն ունին նաև արևմտեան Աֆրիկայի զանազան ցեղերի մօտ ²⁾։

Մեզ մնում է մի վերջին խնդիր հարցասիրութեան նիւթ շինել՝ աշխատելով մանկահասակների ամուսնութիւնը նաև տընտեսական գործօնով բացատրել։

Նախընթացի մէջ մենք փորձեցինք բացատրել մանկահասակների նշանադրութեան դրդիչ պատճառը, ու մենք գտանք, որ դա կուսութիւնն ապագայ ամուսնուն վերապահելու և ապահովելու ձգտումն է։ Ձուր աշխատանք կլինէր, եթէ նոյն պատճառի գոյութիւնն և մանկահասակների ամուսնութեան հանգամանքի մէջ աշխատէինք որոնել։ Ուստի և այդ միտքն հենց սկզբից թողնենք։ Իմ անձնական դիտողութիւններն այն շրջաններում, ուր անչափահասների և փոքրահասակների ամուսնութիւններ յաճախ են պատահում, ասում են.—հայրը դիմում է իր անչափահաս որդուն ամուսնացնելուն, երբ տանը պակասում է աշխատաւոր մի ձեռք, տունը կառավարելու, տանտիկնութիւն անելու համար։ Ասել է այն դէպքում, երբ տանը կին չկայ, հասակաւոր մի կին, ու տան մեծն էլ, այս դէպքում փոքրահասակի հայրը կամ պապը վերստին ամուսնանալ չեն ուզում։ Շատ բնական է, որ մէկն իր անչափահաս կամ փոքրահասակ որդուն կամ թուան (10—15 տարեկան) չէր ամուսնացնիլ նոյն տարիքով մի աղջկայ հետ, քանի որ, ինչպէս տեսանք, իր ձգտումն էր մի տանտիկին ու տունը կառավարող ունենալ։

Այս բոլորի պարզ եզրակացութիւնն է.—հայ հայրը փոքրահասակ ու անչափահաս իր որդուն ամուսնացնելու միջոցով ձեռք է բերում մի աշխատաւոր ձեռք։ Այստեղ էլ չեմ ասում, որ համայնական հողատիրութեան կարգերում, ընտանիքի մի անդամ պակասելու և աւելանալու հանգամանքն ազդում է ընտանիքի ձեռքը զանաւոր հողաբաժնի քանակի վրայ։ Աշխատող մի ձեռք և հողաբաժնի չպակասելն (որոշ դէպքերում նաև աւելանալն) այն ազդակները կարող էին լինել, որոնք հարկադրէին մէկին իր ոչ չափահաս որդուն ամուսնացնել։

¹⁾ Zpit. f. vergl. Rw. III. երես 354.

²⁾ Անդ. III. երես 340.