Քանի որ գարնանային գիշերահավասարը եղել է մարտի 20-ին, ապա Քրիստոսի չարչարանքի 14-րդ օրը՝ լուսնի լրման օրը, կլինի ապրիլի 2-ը:

4. Անդրեասն իր 200-ամյա տոնացույցը կազմելիս օգտագործել է լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանը / 19x5+19x5+10=200/: Անդրեասի տոնացույցի վերջին տարում, որը 19-ամյա բոլորակի 10-րդ տարին է, լուսնի լրման օրը, ըստ Անանիա Շիրակացու, եղել է նիսանի 3-ին, այսինքն՝ մարտի 24-ին, իսկ առաջին տարին /թե տոնացույցի, թե 19-ամյակի/ լուսնի լրման օրը կլինի նիսանի 12-ը, այսինքն՝ ապրիլի 2-ը: Ուստի դժվար չէ գտնել, թե 381-384-445-448 թթ. 19-ամյա բոլորակի 1-ին տարին որ թվականներին է համընկել: Դրանք են՝ 391 թ. /նահանջ տարին՝ 392 թ./, 410 թ./ 412 թ. / և 429 թ. /432 թ./, որոնցից առաջին երկու թիվը մրցակցությունից դուրս է ընկնում՝ մի դեպքում հայերեն գրերը տակավին հայտնի չլինելու, մյուս դեպքում զատկի օրվա պատճառով: Մնում է 429 թ. /ըստ հայոց տոմարի՝ 429-432 թթ./, որը և եղել է Անդրեասի տոմարի թարգմանության տարին: Ի դեպ, հայկական որոշ սկզբնաղբյուրների ոչ հիմնավոր տվյալների համաձայն, Անդրեասի տոնացույցի թարգմանության տարին, ըստ մեր հաշվումների, եղել է 421-424 թթ., որը քիչ հավանական է:

5. Անդրեաս տոմարագետի երկի արժեքը մի կողմից մեծ է նրանով, որ օգտագործվել է տոները կարգավորելու համար, իսկ այժմ բնագրի արժեք ունի, մյուս կողմից պարզվում է, որ այն Մաշտոցյան դպրոցի առաջին թարգմանություններից մեկն է:

ԴԵՐԵՆԻԿ ՎԱՐԴՈՒՄՅԱՆ

ԺՈՂՈՎՐԴԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏԱ-ՄԵԹՈԴԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՆՉԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՄԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

1. Հայտնի է, որ ժողովրդագիտական /ազգաբանական ու բանագիտական/ և հնագիտական ուսումնասիրությունների հիմնաքարը դաշտային նյութն է, որի բացահայտումն ու հավաքումն իրագործվում է գիտարշավային հետազոտության եղանակով, բուն նպատակ ունենալով, դաշտայինի հետ գրավոր, թանգարանային ու այլ կարգի համապատասխան նյութերի համադրմամբ, մարդկային պատմա-մշակութային հասումների ու հմտությունների համալիր քննությունը: Ըստ այդմ, պատմա-համեմատական մեթոդի կիրառմամբ, լուսաբանվում են մշակութային տարէթնիկ, համէթնիկ և ներէթնիկ ընդհանրությունները՝ մի կողմից, յուրահատկությունները՝ մյուս կողմից, տարածական և ժամանակագրական բաղ-

դատական-հարաբերական կտրվածքներով:

2. Այդ ընազավառները, ունենալով նշված հիմնորոշ ընդհանրություններ, միմյանցից տարանջատվում են այն բանով, որ յուրաքանչյուրն ունի դաշտային հետազոտության իրեն հատուկ մասնագիտական մեթոդները, պայմանավորված գիտության այս կամ այն ընազավառին բնորոշ օբյեկտի տարբերությամբ: Այսպես, եթե հնագիտական դաշտային հետազոտության գլխավոր մեթոդը պատմա-մշակութային հուշարձանի պեղումն է, որով հուշարձանը դառնում է միջնորդ հետազոտողի և հուշարձանը կերտած էթնիկ միավորի միջև, հնարավորություն ընծեռելով պատկերացում կազմելու այդ միավորի մշակութային հասումների վերաբերյալ, ապա ազգագրությունն ու բանագիտը նույն այդ նպատակին հասնում են էթնիկ միավորի կենցաղավարող մշակութային երևույթների անմիջական դիտարկմամբ և պատմա-մշակութային հիշողության հետազոտմամբ, որով հետազոտության առանցք է դառնում մարդու ներկա և անցյալ գործունեությունն իր արգասիքներով հանդերձ: Եվ եթե ազգագրությունն ունի ժողովրդական մշակութա-կենցաղային երևույթների համընդգրկուն ոլորտներ, բանահյուսությունն ընդգրկում է միայն հոգևոր մշակույթի մի յուրահատուկ ընազավառ՝ ժողովրդական բանավոր /անգիր/ ստեղծագործությունը /խոսք, մեղեդի, պար/, որպես պարագաներով էլ իրենց հերթին պայմանավորված են դրանց հետազոտության մեթոդների յուրահատկությունները:

3. Եթե ազգաբանական ու բանագիտական հետազոտության առարկան կենդանի ու գործող հասարակական օրգանիզմ՝ որոշակի էթնիկ միավոր է իր պատմա-մշակութային հիշողությամբ, ապա հնագիտական հետազոտության առարկան մեռյալ պատմա-մշակութային հուշարձան է, որի հասարակական և էթնիկ դիմագիծը հնարավոր է վերականգնել, հիմնականում հենվելով ժողովրդագիտական նյութերի և հետազոտությունների արդյունքների, նաև գրավոր աղբյուրների /եթե կան այդպիսիք/ տվյալների վրա, կիրառելով եռաչափ վերլուծության մեթոդը: Նույն այդ մեթոդի յուրովի կիրառմամբ, ելակետ ունենալով մերձավոր անցյալի ու ներկայի սովորութա-կենցաղային իրակությունների համադրումները, վերականգնվում է վաղնջազույն հասարակությունների հնարավոր էթնո-մշակութային պատկերը:

4. Եթե հնագիտական հետազոտությունների ժամանակագրական սահմաններն ընդգրկում են ամենավաղագույնից մինչև միջնադարը ներառյալ, ապա ժողովրդագիտական հետազոտություններն այդ առումով սահմանափակ չեն՝ դրանց ընդգրկումը վաղնջագույնից հասնում է մինչև ներկա ժամանակները, երբեմն հնարավորություն ընծեռելով ուրվագծե-

լու նաև զալիքի օրինաչափությունները, վերջին պարագայում համագործակցած ազգահասարակութաբանության /էթնոսոցիոլոգիայի/ հետ: Այդուհանդերձ, ժողովրդագիտության ավանդույթային շրջանակները հիմնականում որոշվում են մերձավոր անցյալի որոշակի ժամանակաշրջանով /XIX դ. - XX դ. սկզբներ/:

5. Այսպիսով, փորձ արվեց որոշ չափով համակարգելու, ճիշտ է, մասնագետներին լռելյան հայտնի, բայց մինչև այժմ նման հայեցակետով չքննված գիտության հարակից բնագավառների՝ ազգաբանության, բանագիտության ու հնագիտության նյութահայթհայթման և հետազոտության մեթոդների փոխառնչակվածությունը՝ յուրահատկություններով հանդերձ:

ՖԵԼԻՔՍ ՏԵՐ-ՄԱՐՏԻՐՈՍՈՎ

ԱՐՋԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Չնայած որ ազգագրագետները և հնագետները /Է. Պետրոսյան, Ժ.Խաչատրյան, Ս. Եսայան/ ենթադրել են արջի պաշտամունքի առկայությունը հին Հայաստանում, այդ պաշտամունքի բնույթը տակավին հետազոտված չէ:

2. Հատկապես ուշագրավ են հին Հայաստանին վերաբերող արջակերպ խեցեղեն գտածոները: Թվում է, թե դրանք /ուրիշ կենդանիներ պատկերող անոթների հետ միասին/, ինչպես նաև դրանց վաղ նախատիպերը հանդիսացող հեթիթական անոթները աստվածությունների կենդանակերպ նմանակման /իպոստաս/ ծիսապաշտամունքային պատկերումն են և օգտագործվել են այդ աստվածություններին առնչվող արարողություններում: Դրանցով հեղուկ ըմպելը խորհրդանշել է աստվածային ուժի ստացում, մերձեցում տվյալ աստվածությանը /Ֆոռեր/:

3. Հայ բանահյուսական նյութի /ավանդություններ, հանելուկներ, հեքիաթներ և այլն/ քննությամբ բացահայտվում է արջի կերպարը՝ որպես մեռնող և հառնող բնության դերում հանդես եկող նմանակի աստվածություն: Արջը հանդես է գալիս որպես բարեհաջողություն, առողջություն պարգևող աստվածություն, բայց նա նաև սով ու մահ տվող է: Ահա թե ինչու արջակերպ խեցեղեն անոթների մոտներին ժպտավուն արտահայտություն տալն ունեցել է աստվածության բարեհաճությունն ապահովող մոգական իմաստ: Արջը, որպես բարեհաջողության կրող, հանդիսացել է հին հասարակությունների, ապա նաև ընտանիքի ու ծննդկանի հովանավոր: Համարվել է նաև հովանավորը երկրագործության և անասնապահության /վերջինս հավաստվում է նաև արջառ - արջառ բառի