

**ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲԻՈՆ**

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

**ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ – 3**

**ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
2020**

ՀՏԴ)
ԳՄԴ)
Ն 1

Հրատարակվում է ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի
գիտական խորհրդի որոշմամբ:

Խմբագիր՝

ՍՈՒՐԵՆ ՀՈՌՈՍՅԱՆ

պատմական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժնի վարիչ

Գրախոսներ՝

ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՁՅԱՆ

պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի կրոնի պատմության և տեսության ամբիոնի վարիչ, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի ավագ գիտաշխատող

ՄԻՀՐԱՆ ԳԱԼՏՅԱՆ

պատմագիտության դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնի վարիչ

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Ն 1

Ազգաբանական ուսումնասիրություններ — 3: Եր., ԵՊՀ հրատ.,
2020, 392 էջ:

Գրքում ներկայացվում են Հեղինակի գիտական այն հրապարակումները, որոնք ներառված չեն իր նախորդ մենագրական ուսումնասիրություններում: Դրանք վերաբերում են Հայոց երկրագործա-անասնապահական զբաղմունքների և բնակարանաշինության Հինավուրց ծագման հարցերին, կենսաապահովման մշակույթի համալիրներին ժողովրդական բնակարանի, ազգային հագուստի և ուտեստի էթնոմշակութային բնութագրին: Առանձին շարքով ներկայացված են նաև մինչև ցեղասպանություն ու հայրենազրկումը արևմտահայերի պատմական Աղձնիքի հայության ժողովրդագրության, տնտեսական-արտադրական մշակույթի կազմակերպման Հիմնամիջոցներին, Հյուր-ընկալման ավանդույթային, հայոց ավանդական ընտանիքին, դրա խորհրդանիշ օջախ-թոնրի պաշտամունքին, ընտանեկան վարկեյակարգին, կնոջ կարգավիճակին ու գործառնություններին, քավորի կերպարին վերաբերող հետազոտությունները: Ազգաբանական գիտարկումներ շարքին ներառված են Հեղինակի հայուհու ավանդական և ժամանակակից կերպարի, հայոց հոգեկերտվածքի, տոնական համալիրներինց՝ Ամանորի, ազգաբանական ու բանահյուսական որոշ հետազոտությունների վերաբերյալ ակնարկները:

Գիրքը կարող է օգտակար լինել Հնագիտությանը, ազգագրությանը, պատմագիտությանը և մշակութաբանությանը մասնագիտացող բավալատ ուսանողներին, մագիստրոսներին, ասպիրանտներին, ինչպես նաև հայոց պատմության և մշակույթի հարցերով զբաղվող մասնագետներին ու ընթերցասեր լայն հասարակայնությանը:

Նվիրում եմ եղբորս՝
Ռազմիկ Գալստյանի հիշատակին

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Գրքում ներկայացվում են այն ուսումնասիրությունները, որոնք ներառված չեն մեր նախորդ մենագրական աշխատություններում: Դրանք ըստ ազգաբնական ոլորտների խմբավորել ու ընթերցողին համահավաք կերպով ներկայացնում ենք առանձին՝ սույն հրատարակությունում:

Այս գրքի հրատարակման շարժառիթը բարձրացվող հարցերի նկատմամբ եղած գիտական հետաքրքրությունն է և այս թեմայով կարգացվող հատուկ դասընթացները ազգագրական գրականությունում ապահովելու մտահոգությունը: Գիրքը ներկայացվում է հինգ բաժիններով:

Բաժին առաջին: Հայկական լեռնաշխարհը երկրագործա-անասնապահական հինավուրց զբաղմունքների, բնակարանաշինության հնագույն օրրան.

ա) Հայկական լեռնաշխարհը երկրագործական մշակույթի հնագույն կենտրոն (ըստ հնագիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների), բ) Հայկական լեռնաշխարհը անասնապահական մշակույթի հնագույն կենտրոն (ըստ հնագիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների), գ) Հայկական լեռնաշխարհը՝ բնակարանաշինական ավանդների հնագույն կենտրոն:

Բաժին երկրորդ: Արևմտահայերի հայոց կենսապահովման մշակույթի՝ ավանդական տարազի, բնակարանի և ուտեստի էթնոմշակութային բնութագրի վերաբերյալ.

ա) Հայկական ազգային հագուստի էթնոմշակութային բնութագրի շուրջ, բ) Հայոց ավանդական ուտեստի էթնոմշակութային բնութագրի շուրջ, գ) Հայկական ժողովրդական ավանդական բնակարանի ազգագրական ուսումնասիրության շուրջ, դ) Հայկական ժողովրդական ավանդական բնակարանն ըստ գրավոր սկզբնաղբյուրների:

Բաժին երրորդ: Արևմտահայերի էթնոմշակութային բնութագրի շուրջ (XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ).

ա) Աղձնիքի բնակչության էթնիկ կազմը XIX - XX դդ., բ) Աղձնիքահայերի անասնապահական ընկերակցությունների կազմա-

կերպման որոշ ձևեր ու սովորույթներ (XIXդ. վերջ ~ XXդ. սկիզբ), գ) Խոսափման սովորույթի դրսևորումները աղձնիքահայերի ընտանեկան կենցաղում, դ) Աղձնիքահայոց հյուրընկալման ավանդույթը (XIX ~ XX դդ.), ե) Օջախ-թոնրի պաշտամունքի մի քանի սովորույթներն Աղձնիքում, զ) Քավորը հայոց մեջ (ըստ աղձնիքահայերի ազգագրական տվյալների), է) Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում (ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթյունների):

Բաժին չորրորդ: Ազգաբանական դիտարկումների շարքից. ա) Հայուհու ավանդական կարծրատիպը, բ) Հայոց Ամանորը, գ) Հայկական հոգեկերտվածք:

Բաժին հինգերորդ: Ազգագրական և բանահյուսական հետազոտությունների վերաբերյալ գրախոսություններ.

ա) Վ. Բղոյան, Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ (Եր., 1974) (գրախոսություն), բ) Ա. Պետրոսյան, Հայ գրականությունը և բանարվեստը ազգագրության սկզբնաղբյուր (Եր., 2013) (գրախոսություն), գ) Ս. Մկրտչյան, Հայոց տոնածիսական մշակույթ (Եր., 2016) (գրախոսություն), դ) Ա. Սարգսյան, Արցախի բանահյուսությունը (Եր., 2015) (գրախոսություն):

Սույն գրքի հրատարակությունը կարող է աղբյուրագիտական արժեք ունենալ և օգտակար լինել ոչ միայն բուհերի հոլմանիտար ֆակուլտետների ուսանողների, ազգագրագետների, այլև հայոց պատմության ու մշակույթի հարցերով զբաղվող մասնագետների և ընթերցող լայն հասարակայնության համար:

Ռաֆիկ Նահապետյան

պատմագիտության դոկտոր,

ԵՊՀ հնագիտության և ազգագրության

ամբիոնի պրոֆեսոր

ԲԱԺԻՆ ԱՌԱՋԻՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝
ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱ-ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ
ՀԻՆԱՎՈՒՐՑ ԶԲԱՂՄՈՒՆՔՆԵՐԻ,
ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆՈՒԹՅԱՆ
ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՕՐՐԱՆ

1. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ (ըստ հնագիտական նյութերի և գրավոր աղբյուրների)

Հայկական լեռնաշխարհը հին աշխարհի վաղ երկրագործական մշակույթի հնագույն օջախներից է: Հնագիտության և հնաբուսաբանության տվյալների ու գրավոր աղբյուրների (սեպագիր արձանագրություններ, անտիկ՝ հունա-հռոմեական, միջնադարյան հայ սկզբնաղբյուրներ, օտար և հայ ճանապարհորդների ուղեգրություններ, գեղարվեստական գրականություն), բանահյուսական ու դաշտային ազգագրական հետազոտությունների համաձայն՝ Հայկական լեռնաշխարհը համարվել է հացահատիկային, բանջարաբուստանային կուլտուրաների մշակության, այգեգործության, խաղողագործության, գինեգործության, յուրացնող ու օժանդակ տնտեսաձևերի առաջացման հնագույն կենտրոններից մեկը:

Ք. ա. IX-I հազարամյակների՝ ամենահեռավոր անցյալի կենդանի վկայություններից են ժայռապատկերները, որոնք արտացոլում են լեռնաշխարհի հնագույն բնակիչների առօրյան, կենցաղը, զբաղմունքները, բուսական և կենդանական աշխարհը, գաղափարական պատկերացումները, կրոնահամայնական ըմբռնումները: Ժայռապատկերներ արարողները բազում հազարամյակներ նստակյաց են եղել: Ք. ա. IX-VI հազարամյակների՝ նեոլիթյան և V-IV հազ. I կեսի էնեոլիթյան տնտեսության ձևավորման հիմքում ամենուրեք նկատվում են զարգացած հավաքչության և որսորդության հետքեր՝ վաղ բնակավայրերում պահպանված հացաբույսերի ու վայրի կենդանիների և ժայռերին փորագրված որսի տեսարաններով:

Հնագույն երկրագործության ուսումնասիրության տեսակետից չափազանց կարևոր են քարե այդ վավերագրերը, որոնք պատկերում են երկրագործական, դաշտամշակության գործիքներ: Այսպես, Սյունիքում հայտնաբերվել է մի ժայռապատկեր, որը նման է արորի՝ լծված եղներով, և որը վերաբերում է վաղ բրոնզի դարաշրջանին (Ք.ա. 3500-2400 թթ.): Սա արորի գյուտի ամենավաղեմի հավաստումն է: Ժայռապատկերներում երևում են քառանիվ սայլեր, որոնք օգտագործվել են երկրագործության մեջ, դրանց լծված են եղել եղներ: Ուշագրավ է, որ նման սայլեր գտնվել են Սևանի ավազանում՝ Ե. Լալայանի և Հ. Մնացականյանի պեղումների ժամանակ:

Հայաստանի տարածքում Հայտնաբերվածները աչքի են ընկնում իրենց բազմազանությամբ¹:

Հնագիտական պեղումներից Հայտնաբերված նյութեր: Ըստ Հայտնաբերված Հնագիտական նյութերի՝ Հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկները դեռևս նեոլիթյան դարաշրջանում հավաքչու-նից անցել են հողագործության և որսորդությանից՝ կենդանիների ընտելացման: Այդ ժամանակաշրջանում կազմավորվել են և զարգացել ուրույն ճարտարապետությամբ բնակավայրեր: Կացարանների ներսում՝ կենտրոնում եղել են կավից կամ քարից պատրաստված օջախներ, բնակիչները հասել են փայտի, քարի, ոսկրի մշակման կատարելության, հյուսել են խաիր, կողով, ձկնորսական ցանց, բուսական թելերից՝ կտավ, պատրաստել են կավե ամաններ և այլն: Արարատյան հովտի Առատաչեն և նեոլիթյան այլ հուշարձաններում Ք.ա. VII-VI հազ. հնագիտական պեղումներից Հայտնաբերվել են ցորենի և այլ մշակաբույսերի բազմաթիվ մնացորդներ²:

¹ Այս մասին առավել հանգամանալի տե՛ս Սարգսյան Ս., Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, Երևան, 1967, էջ 113-122, նկ. 24-29, Կարախանյան Փ., Սաֆյան Պ., Սյունիքի ժայռապատկերները // Հայաստանի հնագույն հուշարձանները, № 4, Ժայռապատկերներ, պրակ 1, Երևան, 1970, Մարտիրոսյան Հ., Իսրայելյան Հ., Գեղամա լեռների ժայռապատկերները // Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ, 6, Ժայռապատկերներ, պրակ 2, Երևան, 1971, Մարտիրոսյան Հ., Գեղամա լեռների ժայռապատկերները // Հայաստանի հնագիտական հուշարձաններ, 11, Ժայռապատկերներ, պրակ 3, Երևան, 1981, Գասպարյան Բ., Մարգարյան Փ., Ժայռապատկերների նորահայտ խումբ Գեղամական «Կարմիր քարանձավում» // Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Տ. Խաչատրյանի 70-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, 2003, էջ 5-12, Թոխաթյան Կ., Հայաստանի ժայռապատկերների բովանդակությունը // ՊԲՀ, 2016, № 2, էջ 180-193, Թոխաթյան Կ., Ժայռապատկերները Հայկական լեռնաշխարհում. Հայոց հարակայության վկաները // «Հարք» Հայագիտական հանդես, 2006, № 1, էջ 53-59, **Նույնի՝** Հայաստանի ժայռապատկերները նախնադարյան արվեստի համատեքստում // ԼՀԳ, 2015, № 2, էջ 368-381, **Նահապետյան Ռ.**, Ժայռապատկերները Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն բնակիչների ազգաբանական ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր // **Նահապետյան Ռ.**, Ազգաբանական ուսումնասիրություններ, գիրք 1, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2019, էջ 39-54:

² Տե՛ս **Овсепян Р.**, Палеоботанические материалы Араташенского неолитического поселения (предварительные результаты исследований 2003-2004 гг.) // Культура древней Армении, XIII. Материалы респуб. науч. конф. Ереван, 2005, էջ 51-53:

Պղնձի և քարի դարի (Ք.ա. V-IV հազ. 1-ին կես) մշակույթներին բնորոշ բնակատեղիներում (Շամիրամ Ալթի՝ Վան քաղաքի շրջակայքում, Թեղուտ՝ Էջմիածնի մոտ, Ակնաշեն, Առատաշեն՝ Արմավիրի մարզում, Ծաղկունք, Աղստեի հովիտ (Տավուշի մարզ), Քյուլ-թեփե (Նախիջևան), ընդհուպ ներկայիս Վրաստան՝ Կախեթի), հայտնաբերվել են նյութական մշակույթի լավ պահպանված նմուշներ, մետաղե, ոսկրե ու քարե հարյուրավոր աշխատանքային գործիքներ (բրիչներ, բազալտե աղորիքներ, սանդեր), երկրագործություն, անասնապահություն, արհեստների, առավելապես խեցեգործության բազմաթիվ առարկաներ: Այդ իրերն ու առարկաները կարևոր սկզբնաղբյուր են ոչ միայն տնտեսության հիմնական ճյուղերը, այլև կենցաղային ու մշակութային աղբյուրները մանրամասն ուսումնասիրելու համար³: Հայաստանում վայրի ցորեն առաջին անգամ հայտնաբերել է Մ. Գ. Թումանյանը 1925 թ., վայրի ցորեն գտնվել է նաև Արցախում՝ 1926 թ., Նախիջևանում՝ 1932 թ.⁴:

Էյնեոլիթյան հուշարձանների նյութերը ցույց են տալիս, որ Հայաստանի երկրագործը լայնորեն յուրացրել է բազմաթիվ շրջաններ ցանքատարածությունների համար, ծանոթ է եղել ոռոգման պարզունակ եղանակներին, ունեցել է հողամշակման, բերքահավաքի և երկրագործական մթերքները վերամշակելու աշխատանքային բազմաթիվ գործիքներ, որոնցով և բնորոշվում է ժամանակի երկրագործական տնտեսության բնույթն ու մակարդակը: Այսպես. Շամիրամ Ալթիի, Թեղուտի, Ծաղկունքի, Աղստեի հովտի բնակավայրերում հայտնաբերվել են ոսկրե սրածայրեր, խոշոր անասունների սնամեջ ոսկորներից և քարերից պատրաստված բրիչներ, կտրող գործիքների վանակատե ու կայծքարե դանականման շեղբիկներ, բազալտե

³ Տե՛ս Թորոսյան Ռ., Թեղուտի վաղ երկրագործական բնակավայրը, Երևան, 1979, Եսայան Ա., Հայաստանի հնագիտություն, Երևան, 1992, Чубинишвили Т., К древней истории Южного Кавказа, Тб., 1971, Мунчаев Р., Кавказ на заре бронзового века, М., 1975, Бадалян Р., Аветисян П. и другие, Поселение Араташена, Հին Հայաստանի մշակույթը, XIII, Եր., 2005, էջ 34-41:

⁴ Տե՛ս Туманян М., Ботанический состав диких пшениц Армении и условия их произрастания в природе, Л., 1934, էջ 24-26, նույնի՝ Дикие однозерняки и двузерняки Армении, Л., 1930, էջ 1-3, 7-8, Пиотровский Б., Основные этапы древнейшего земледелия в Армении // ՊԲՀ, 1961, № 3-4, էջ 108-121:

աղորիքների, սանդերի ու վարսանդերի բազմաթիվ նմուշներ, որոնք օգտագործվել են հողի փխրեցման, բերքահավաքի և մթերքների վերամշակման աշխատանքներում: Այսպիսով, բրիչային երկրագործությունը էնեոլիթյան տնտեսության հիմնական ճյուղերից էր⁵:

Ճանաչված մի շարք գիտնականների համոզմամբ՝ Հայաստանը եղել է մշակովի (պեղածո) հացաբույսերի՝ ցորենի, գարու տարբեր տեսակների նախահայրենիքը, ուր այժմ էլ հանդիպում են վայրի հացահատիկների զանազան տեսակներ, որոնց ծագումը Պ. Ժուկով-սկին հասցնում է ուշ կամ վերին հին քարե դարը⁶: Վ. Կոմարովը, ելնելով հացաբույսերի բազմազանությունից առկայությունից, նշել է, որ «աշխարհի ոչ մի երկրում ցորենի այնքան տարատեսակ չկա, որքան Հայաստանում և Վրաստանում»⁷: Ըստ ակադ. Ն. Վավիլովի՝ «Հայաստանում են զարգանում վայրի տարբեր հացաբույսերի հիմնական տեսակներն ու մշակովի բոլոր օգտակար բույսերը»⁸: Ն. Վավիլովի կարծիքով, Հայաստանը մշակովի բույսերի (ցորենի, գարու) ձևավորման համաշխարհային կենտրոններից է և բացառիկ տեղ է զբաղում ցորենի ծագումնաբանության ուսումնասիրության մեջ⁹:

Էնեոլիթյան և վաղ բրոնզեդարյան երկրագործությանը բնորոշ էին հացաբույսերի խառը ցանքերը: Ցորենն ու գարին բնիկների հիմնական սննդամթերքներն էին: Թեղուտի կացարաններում հում աղյուսների և հարդի խառնուրդի մեջ հայտնաբերվել են մեծ քանակությամբ ցորենի ու գարու հատիկներ: Հնագետ Ռ. Թորոսյանի ուսումնասիրությունների համաձայն՝ ոչ միայն Թեղուտի, այլև Շենգավիթի, Շոմու-թեփեի, Քյոլ-թեփեի հնավայրերում կատարվել է ցորենի և գարու խառը ցանք, որը ապացույց է նաև այն բանի, որ ղեռես պղնձեքարեդարյան ժամանակաշրջանում երկրագործ-

⁵ Տե՛ս Սարգսյան Ս., Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, Երևան, 2004, էջ 166-170:

⁶ Տե՛ս Жуковский П., Происхождение культовых растения, М., 1956, էջ 16:

⁷ Տե՛ս Комаров В., Происхождение культурных растений, М.-Л., 1938, էջ 77, 78, 81:

⁸ Տե՛ս Вавилов Н., Проблемы происхождения мирового земледелия в свете современных исследований, М.-Л., 1932, էջ 7, 12, 13, նույնի՝ Центр происхождения культурных растений, Л., 1926, էջ 25-27, 31-32:

⁹ Տե՛ս Вавилов Н., Мировые ресурсы зерновых культур и льна, М.-Л., 1957:

ծն արդեն գտել էր երաշտի չորության դեմ պայքարի յուրօրինակ միջոց¹⁰: Բացի հացաբուլսերից, բնրիկներն ունեցել են նաև երկրագործական բազմաթիվ այլ կուլտուրաներ: Ինչպես ուշ նեոլիթյան, այնպես էլ էնեոլիթյան տնտեսության մեջ երկրագործության հետ մեկտեղ շարունակում էր զգալի դեր կատարել հավաքչությունը, որը վաղ երկրագործական տնտեսության հիմքն էր:

Վաղ բրոնզի դարաշրջան (Ք.ա. 3500-2400/2300 թթ.): Հայկական լեռնաշխարհի ողջ տարածքում և հարակից շրջաններում՝ Հյուսիսային Կովկասի մեծ մասում, Հյուսիսային Սիրիայում, Հորդանան գետի արևմտյան ափերին և Գազայի հովտում, նշված ժամանակահատվածում տիրապետող է եղել Շենգավիթյան հնագիտական մշակույթը, որ ընդունված է նաև անվանել Կուր-արաքսյան կամ Վաղ անդրկովկասյան: Այս շրջանի նմուշներից առաջին հերթին պետք է նշել վարդագույն աստառով փայլեցված սև խեցեղենը և այլն:

Վաղ բրոնզեդարյան հուշարձանների պեղումները (Թեղուտ, Շամիրամ-Ալթի, Քյուլ-թեփե, Շենգավիթ բնակատեղիներում) բազում տեղեկություններ են հավաստում Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության տնտեսական կենցաղի, զբաղմունքների մասին: Այսպես, Էլառի, Շենգավիթի, Մոխրաբլուրի հետազոտությունների ժամանակ հայտնաբերված պատվարները (խոշոր հորեր՝ 3-4 մ խորությամբ, 1-2 մ լայնությամբ) և ամբարները՝ ալյուրի պաշարի մնացորդներով, վկայում են զարգացած երկրագործության՝ արորով կատարվող ցանքսի մասին¹¹: Հայկական լեռնաշխարհը, ինչպես հիշատակվեց վերը, հատկապես կուլտուրական ցորենի հնագույն հայրենիքն է եղել: Շենգավիթում հայտնաբերված ցորենը և զարին պատկանել են ամենատարբեր և ամենաընտիր տեսակներին. ցորենը կլոր հատիկ, փափուկ, իսկ զարին՝ մերկահատիկ և թեփուկավոր:

Վաղ բրոնզեդարյան տնտեսության կարևոր նվաճումներից մեկը քարե խոփերով, երբեմն նաև սեպաձև (Շրեշ բլուր, Նախիջևանի

¹⁰ Տե՛ս **Թորոսյան Ռ.**, Թեղուտի վաղ երկրագործական բնակավայրը, էջ 106-108, նաև՝ **Մարտիրոսյան Հ.**, Հայաստանը էնեոլիթի (պղնձեքարեդարյան) ժամանակաշրջանում // Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, ՀՍՍՀ, ԳԱ հրատ., Երևան, 1971, էջ 116, 118:

¹¹ Տե՛ս **Զալալբեկյան Լ.**, Մոխրաբլուրի պատվարները // ՊԲՀ, 1974, № 4, էջ 157-162, **Սարգսյան Ս.**, Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, էջ 409:

Քյուլ-թեփե) ու պարզունակ արորով և լծկան խոշոր եղջերավոր անասուններով վարուցանք անելն էր: Երկրագործության նոր մակարդակին համապատասխան՝ փոխվում և զարգանում են նաև հնձի գործիքների տեսակներն ու ձևերը: Հանդես են գալիս առաջին մետաղե մանգաղները: Մի շարք բնակավայրերում հայտնաբերվել են նաև գյուղատնտեսական մթերքների վերամշակման և պահպանման հսկայական համալիրներ, ինչպես նաև գյուղամթերքների վերամշակման գործիքներ՝ աղորիքներ, սանդեր և հնազուլյն ոռոգման ցանց: Այդպիսին էին Արագածի լանջերին տեղադրված ոռոգման համալիրները: Սրանց առկայությունը ցույց է տալիս բրիչային երկրագործությունից անցումը արորային հողագործության՝ խոշոր անասունների՝ իբրև քաշող ուժի առկայությամբ:

Ք.ա. III հազարամյակի կեսին Հայկական լեռնաշխարհը թևակոխում է շենգավիթյան մշակույթի քայքայման և իրար հաջորդած՝ Թոեղք-վանաձորյան, Սևան-արցախյան և Կարմիր-բերդյան մշակույթներով փոխարինվելու ժամանակաշրջան: Տափաստանային և հարթավայրային գոտիների բնակչության մի մասի հաշվին ընդլայնվում են լեռնային շրջանների հողագործական-անասնապահական բնակավայրերը՝ չոր կլիմայի և Հին Արևելքում ստեղծված ռազմաքաղաքական իրավիճակի պատճառով: Հիշարժան են Ուրմիո լճի ավազանում, Ուզբելիկ-թեփե բնակավայրում բացված 70 հորերը՝ լցված ցորենի ու գարու պաշարով և կորեկի ալյուրով¹²:

Հայկական լեռնաշխարհի բնակլիմայական պայմանները նպաստավոր են եղել մի շարք արժեքավոր տեխնիկական բույսերի (ծիթատու, եթերայուղատու, թելատու և այլն) աճեցման համար:

Հայկական լեռնաշխարհը իրավամբ համարվել է նաև պտղաբուծության հնազուլյն հայրենիքներից մեկը: Վաղ բրոնզի դարաշրջանի հնավայրերից՝ Գառնիի բնակատեղիում հայտնաբերվել են ծիրանի, իսկ Շենգավիթում՝ կեռասի և հոնի կորիզներ¹³: Պետք է են-

¹² Տե՛ս Кушнарева К., Южный Кавказ IX-II тысячелетиях д.н.э., СПб., 1993, էջ 271-272:

¹³ Տե՛ս Аракелян Б., Гарни I, Результаты работ археологической экспедиции института истории Академии наук Армянской ССР 1949-1950 гг., Ереван, 1951, էջ 25, տե՛ս նաև՝ Арзуманян П., Плодоводство и виноградарство Армянской ССР, Ереван, 1973, էջ 182-183:

Թաղրել, որ ծիրանը, դեղձը, կեռասը, հոնը, սալորը մշակվել են Հայաստանում դեռևս վաղ բրոնզի դարաշրջանում¹⁴:

Միջին բրոնզեդարյան դարաշրջանում բարձր մակարդակի է հասել նաև խաղողագործությունը: Խաղողի հայտնաբերված մոտ 500 տեսակի տեղական կորիզների առկայությունը համոզիչ վկայում է Հայկական լեռնաշխարհի խաղողի և գինեգործության հնագույն հայրենիք լինելը¹⁵:

Հետևողականորեն կիրառվող սելեկցիայի միջոցով ստեղծվել էին խաղողի տեղական բարձրորակ տեսակներ (Արցախ՝ Ուզբերլիկ-Թեփե, Ուտիք (Ղազախ), Վայոց ձոր՝ Արենի և այլն)¹⁶:

Ըստ Ն. Վավիլովի՝ խաղողի ընտելացման հայրենիքը տեղադրվում է Առաջավոր ասիական գոտու Անդրկովկասի ենթագոտում, որտեղ կա խաղողի վայրի և ընտելացված ձևերի մեծ տեսականի, ավելի մեծ հավանականություն է, այդ օջախը պետք է փնտրել նշված տարածաշրջանի հարավում և արևելքում, այսինքն՝ Հայկական լեռնաշխարհի Հյուսիսարևելյան տարածաշրջանում, որտեղ գրանցվել են վայրի և մշակովի խաղողների վաղագույն հիբրիդային տեսակները¹⁷:

Խաղողի օգտագործման մասին վկայող ամենահին գտածոները, որոնք թվագրվում են Ք.ա. VI հազ. առաջին կեսով, հայտնաբերվել են Վաղարշապատից ոչ հեռու գտնվող Առատաշենի նեոլիթյան բնակատեղիից¹⁸: Գինեբեր խաղողի հնագույն մնացորդները հայտնաբերվել են Հայկական լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում՝ Խարբերդի դաշտում, Ք.ա. VI հազարամյակի երկրորդ կեսի շերտե-

¹⁴ Տե՛ս Սարգսյան Ս., Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, էջ 402:

¹⁵ Տե՛ս Вавилов Н. И., Дикие сородичи плодовых деревьев Азиатской части СССР и Кавказа и проблема происхождения плодовых деревьев // Избр. труды, М.-Л., 1960, т. 2, էջ 349, Арутюнян А., Виноградарство и виноделие в Армении, Ереван, 2007, էջ 12:

¹⁶ Տե՛ս Арзуманян П., Плодоводство и виноградарство Армянской ССР, էջ 182-183:

¹⁷ Տե՛ս Вавилов Н., Избранные труды 5 томах, М.-Л., 1959-1965, т. 2, էջ 371, т. 5, էջ 145, 165, 166:

¹⁸ Տե՛ս Овсепян Р., Палеоботанические материалы Араташенского неолитического поселения, էջ 51-53:

րում¹⁹: Հայկական լեռնաշխարհում Ք.ա. VI-V հազարամյակների հուշարձաններում հայտնաբերված վայրի և հիբրիդային տեսակների մասին առատ հիշատակություններ կան «Գինին հայոց ավանդական մշակույթում» գրքում (հեղինակային խումբ՝ Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան, Հ. Պետրոսյան, Գ. Սարգսյան, Հ. Մելքոնյան, Ս. Հոբոսյան, Պ. Ավետիսյան, Երևան, 2005, էջ 14, 17 և այլն): Մեծ քանակությամբ գինեբեր խաղողի մնացորդներ փաստագրվել են հատկապես Հայկական լեռնաշխարհի Ք.ա. IV հազարամյակի կեսից մինչև I հազարամյակի առաջին քառորդի հուշարձաններում, որոնք լավագույնս ցույց են տալիս բնակլիմայական տարբեր գոտիներում խաղողի մշակովի տեսակների աճեցման և տեղայնացման առանձնահատկությունները: Տեղայնացման առումով հատկապես առանձնացվում է Արարատյան դաշտը՝ Հայաստանի ամենակարևոր երկրագործական և պատմամշակութային կենտրոնը²⁰:

Հայկական լեռնաշխարհը համարվել է նաև գինեգործության հնագույն օրրանը: Այդ են վկայում հնագիտական պեղումները՝ հատկապես Արենի բնակավայրի մոտ՝ Արենի-1 քարանձավում (Վալոց ձոր) հայտնաբերված Ք.ա. V-IV հազ. գինու արտադրական համալիրը, որն աշխարհում դեռևս գուգահեռներ չունի և համարվում է հնագույնը: Այն, ի դեպ, ուղեկցվում է նաև թաղման յուրօրինակ համալիրներով: Ընդհանուր առմամբ քարայրի ներսում առկա առանձնահատուկ միկրոկլիմայի շնորհիվ օրգանական ծագում ունեցող նյութերը շատ լավ են պահպանվել, ինչի շնորհիվ այստեղից հայտնաբերված գործվածքների, կաշվե, փայտե, ոսկրե, մետաղե առարկաների, ինչպես նաև հնեաբուսաբանական ու մարդաբանական մնացորդների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ստեղծում որոշակի պատկերացում կազմելու քարայրի հնագույն բնակիչների գյուղատնտեսական և տարաբնույթ արտադրական ու տն-

¹⁹ Ст'е Лисицина Г., Прищепенко Л., Полеозноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока, М., «Наука», 1977, էջ 126:

²⁰ Ст'е Бадалян Р., Аветисян П. и другие, Поселение Араташена, էջ 34-41, Սիմոնյան Հ., Խաչատրյան Լ., Շենգավիթ բնակավայրի պեղումները // Հին Հայաստանի մշակույթը, Երևան, 2005, էջ 56-60, Խանդավյան Է., Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը III հազարամյակում, Երևան, 1967, էջ 40-41, Սարգսյան Ս., Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, էջ 402:

տեսական գործունեություն մասին: Նշված իրերի շարքում եզակի է առաջին էնեոլիթյան հորիզոնից հայտնաբերված աշխարհի հնագույն կոշիկը, որը հասակագրվում է Ք.ա. IV հազ. կեսերով²¹:

Գինեգործության հնագույն ակունքների մասին վկայում է նաև աստվածաշնչյան ավանդությունը, համաձայն որի՝ Ջրհեղեղից փրկված Նոյը, իջնելով Արարատից, տնկում է խաղողի որթը և գինի պատրաստում²²: Աստվածաշնչում Հայկական լեռնաշխարհը ներկայացված է որպես արարչագործության վայր՝ Եղեմ-դրախտավայր, որտեղ գտնվել են իմացությունը և անմահությունը խորհրդանշող ծառերը, համարվել է արևի ելման, Արևելքի երկիր, համաշխարհային Ջրհեղեղից հետո մարդկության փրկության և վերածննդի երկիր:

Ըստ աքքադական սեպագիր տվյալների, Ք.ա. III հազարամյակում հատուկ անոթների մեջ լցված գինին Տավրոսի լեռներից Եփրատ գետով նավերով առաքվել է Միջագետքի Մարի քաղաք: Խեթական սկզբնաղբյուրներում էլ Հայաստանից ներկայացված են հիմնականում երկրագործ ժողովուրդ: Խեթական թագավորի՝ Հայասա երկրի արքային ուղղված հոխորտանքներում ասված է. «Կոչնչացնեմ ի թիվս այլոց ձեր տները, ձեր դաշտերը, ձեր խաղողի այգիները, ձեր մարգագետինները, ձեր եղջերավոր անասունները, ձեր ոչխարները»²³:

Վանա լճի ավազանում Ք.ա. III հազ. գինու արտադրության, հնարավոր է նաև Հարավային Միջագետք արտահանման վերաբերյալ ուշագրավ տեղեկություններ կարելի է քաղել Գիլգամեշի մասին միջագետքյան էպոսից²⁴: Ըստ շումերական բնագրերի՝ Հայաստանից՝ Արատտայից, Միջագետք գնացած մեր նախնիները եղել են քաղաքակրթական առնվազն հինգ ոլորտների կրողներ ու տարա-

²¹ Տե՛ս Գառնարյան Բ., Արենի – 1 քարայրի ուսումնասիրության հիմնական արդյունքները: Ավելի հանգամանալի տե՛ս նաև Обосян С., Виноградарство и виноделие // Армяне, Серия «Народы и культуры», Москва, 2012, էջ 124-131, «Գինին Հայոց ավանդական մշակույթում», էջ 26, 27:

²² Տե՛ս Մովսիսյան Ա., Սրբազան լեռնաշխարհը. Հայաստանը Առաջավոր Ասիայի հնագույն հոգևոր ընկալումներում, Երևան, 2006, էջ 22-32:

²³ Հայ ժողովրդի պատմություն, Հ. 1, էջ 198-199:

²⁴ Дьяконов И., Эпос о Гельгамеше, М.-Л., 1961, էջ 208-209, Գիլգամեշ, 1963 (Նշան Մարտիրոսյանի թարգմանությամբ), Գիլգամեշ (Էդ. Սարոյանի թարգմանությամբ) // Հին Արևելքի պոեզիա, Երևան, 1982, էջ 101-169:

ծողներ՝ ա) դպրության, բ) մետաղամշակության, գ) ճարտարապետության, դ) հացի մշակության, ե) այգեգործության: Նշվածները ենթադրում է այլ ոլորտներ ևս, ինչպես օրինակ՝ գինեգործությունը²⁵:

Ուշ բրոնզի (Ք.ա. 1500 – 1200 թթ.) և վաղ երկաթի (Ք.ա. 1200-800 թթ.) դարաշրջան:

Այս դարաշրջաններում բնակավայրային կյանքը ապրում է նոր վերելք. ձևավորվում է բնակավայրերի և ամրոցների աստիճանակարգ՝ Դվին, Լազարավան, Մեծամոր, Ավան, Լճաշեն:

Ք.ա. II հազարամյակի վերջին դարերում երկրագործության բարձր զարգացման մասին են խոսում ոչ միայն կավե ամանեղենի վրա պահպանված բուսական հարուստ զարդապատկերներն ու պտղաբերության կուռքերը, այլև վար ու ցանքսի, բերքահավաքի ու գյուղատնտեսական մթերքների վերամշակման բազմաքանակ ու բազմազան գործիքները: Առանձնապես մեծ թվով են ներկայացված կիկլոպյան բերդերի ապառաժ քարերի մեջ կողք կողքի փորված տաշտակները, բազալտե քարերից պատրաստված սանդեբն ու սանդակոթերը, մակուշկաձև ու քառանկյունի աղորիքները, փայտից ու վանակատից պատրաստված կամերի մնացորդները և այլն:

Երկաթի լայն տարածման դարաշրջան (Ք.ա. VIII դ. սկզբից):

Թոփրակ-կալեի (Ռուսսախինիլի) պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են հողամշակման և բերքահավաքի բարձր զարգացածություն երկաթե գործիքներ՝ խոփեր, եռաժանիներ, մանգաղներ, բահեր, ուրագներ, նաև մթերքներ պահելու կավե ամաններ:

Թեյշեբախինի պեղումներից, Թոփրակ-կալեից, Հայկաբերդից, Շուշանցից (Վանի ավազան) հայտնաբերված հնագիտական նյութերը հավաստում են դաշտամշակության, այգեգործության, խաղողագործության, գինեգործության, բանջարաբուսության կուլտուրաների մշակության զարգացած լինելու մասին: Թեյշեբախինի հացահատիկի շտեմարանների պաշարների տարողությունները չափվել են մի քանի հազար «կապի»-ներով (Վանի թագավորությունում տարածված կշռի միավոր): Մշակվել են մերկահատիկ և կլորահատիկ ցորենի մի քանի տեսակներ: Կորեկը և գարին ծառայել են նաև որպես հումք խմիչքներ պատրաստելու, իսկ քունջութը՝ ձեթ ստա-

²⁵ Տե՛ս Մովսիսյան Ա., Հայաստանը Քրիստոսից առաջ երրորդ հազարամյակում (ըստ գրավոր աղբյուրների), ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2015, էջ 102:

նալու համար²⁶: Էրեբունիում, Արգիշտիխինիլիում հայտնաբերվել են գինու վիթխարի մառաններ՝ խոշոր կարասներով²⁷: Որպես պալատական համալիրի կարևոր տարր՝ միջնաբերդերի տարածքում հիմնականում գոյություն են ունեցել պահեստներ՝ իրենց մեծածավալ կարասներով, որոնք նախատեսված են եղել գինու, հացահատիկի և այլ սննդամթերքների պահպանման համար: Կարմիր բլուրից (Ք.ա. I հազ.) հայտնաբերվել են հնձաններ ու վիթխարի մեծություն 480 գինու կարասներ: 1958 թ. այստեղ բացված գարեջրի պատրաստման արհեստանոցում գտնվել են տուֆից մեծ չափերի կոնք՝ լցված գարիով, և 40-ից ավելի ամաններ՝ գարեջրի պահպանման համար²⁸:

Պեղածո մնացորդներում առատ են ոսկեհատ (խարջի), մսխալի (Արարատ), հաշաբալ սև խաղողի մի քանի տեսակներ, իսկ բանջարաբոստանային կուլտուրաների շարքում՝ ձմերուկ, սիսեռ, ոսպ²⁹:

Ջարգացած երկրագործության և հատկապես այգեգործության մասին են վկայում Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր շրջաններում բացահայտված հնագույն ոռոգման համակարգերը:

Բացի գետերից, օգտագործվում էին նաև ջրային այն պաշարները, որոնք գոյանում էին լեռնային աղբյուրներից, լճակներից, լեռների ծալքերում մթնոլորտային տեղումներից կուտակված ջրերից: Արհեստական ընդարձակ ջրամբար է ունեցել Արարատյան դաշտի Ք.ա. III հազարամյակի առաջին կեսով ժամանակագրվող Մոխրաբլուր հնավայրը: Ք.ա. II-I հազարամյակների ջրաբաշխական մի հզոր համակարգ է բացահայտվել Արազածի լանջերին: Դրանցից պահպանվել են բազմաթիվ, առ այսօր գործող կառույցներ, որոնց թվում են Շամիրամի, Մարանդի, Խոտանալուի ջրանցքները, Արմավիրի ջրաբաշխական ցանցը և այլն: Ջրաբաշխական համալիրների մեջ մտնող առավել նշանակալից ջրամբարներից էր Քեշիչ գյուղ

²⁶ Տե՛ս Пиотровский Б., Ванское царство, М., 1959, էջ 133-142, 163-164:

²⁷ Տե՛ս Оганесян К., Эребуни, Ереван, 1980, Мартиросян А., Аргиштихинили // Археопогические памятники Армении, 8, Ереван, 1974:

²⁸ Տե՛ս Арутюнян Н., Земледелие и скотоводства Урарту, Ереван, 1981, էջ 91-92:

²⁹ Տե՛ս Пиотровский Б., Ванское царство, էջ 142-147:

(Քաճանայի լիճ)³⁰: Արհեստական ոռոգման կենսական նշանակություն մասին են վկայում ոչ միայն Արագածի, այլև Գեղամա, Վարդենիսի, Սյունյաց լեռներից սկիզբ առնող Ջրի ակունքների մոտ կանգնեցված քանդակազարդ պաշտամունքային կոթողները, որոնք հայտնի են վիշապ-կոթողներ անվանումներով: Դրանք ձկնակերպ քանդակներ են կամ ուղղանկյուն սյուներ՝ քանդակազարդված գոհաբերված ցլի կամ խոյի գեղմերի պատկերներով: Ուրպես կանոն՝ գոհաբերված կենդանիների երախներից «կենարար» ջուր է հորդում³¹: Ուրարտական ջրանցքները ճարտարապետական առումով բավական զարգացած կառույցներ էին: Դրանք անցնում էին դաշտավայրերով, դժվար հաղթահարելի և տեխնիկապես բարդ մշակման ենթակա տեղանքներով, թունելներով, երբեմն էլ՝ ստորգետնյա արհեստական ուղիներով: Մենուա արքայի (Ք.ա. 810-786 թթ.) հիմնած ջրանցքի մասին պատմող բազմաթիվ արձանագրություններն են, որ փորագրված է ժայռին, վերաբերում է 72 կմ երկարությամբ և մինչև այժմ էլ գործող ջրանցքին: Այն անցկացվել է լեռների լանջերով, և տեղ-տեղ հունն ամրացվել է քարե պատնեղներով, ինչպես նաև ձորերի վրա կառուցված հատուկ կամուրջներով: Ջրանցքը խմելու և ոռոգելու ջուր է մատակարարել Ուրարտուի մայրաքաղաք Տուշպա-Վանին: Հազարամյակների ընթացքում ժամանակ առ ժամանակ այն վերանորոգվել է և մինչև օրս ոչ միայն պահպանել է իր գոյությունը, այլև Վանից բացի, իր ճանապարհին շարունակում է ապահովել 25 գյուղերի ցանքադաշտերի, պտղատու և խաղողի այգիների ոռոգումը հինավուրց Հայոց ձոր գավառում, նաև սպասարկելով 40 ջրաղացների: Իր վիթխարիությունը ու ջրառատությունը Մենուայի ջրանցքը յուրահատուկ տեղ է գրավում ոչ միայն Ուրարտուի, այլև Հին Արևելքի ոռոգման համակարգում³²: Մովսես Խորենացին այն պարզապես «գետ» է անվանել, ճիշտ այնպես, ինչպես Ուրմիա լճից հյուսիս անցկացված Ուլ-

³⁰ Տե՛ս Խաճանայի Գ., Դրվագներ Հայաստանի ոռոգման պատմությունից, Երևան, 1962, Ավետիսյան Հ., Բորոխյան Ա., Ուրարտուի հնագիտություն (ամրոց-բնակավայրեր և դամբարանային համալիրներ), Երևան, 2010, էջ 134-135:

³¹ Տե՛ս «Գինին հայոց ավանդական մշակույթում», էջ 19-20:

³² Տե՛ս Арутюнян Н., Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001, էջ 90-96: Ի դեպ, Ն. Հարությունյանի այս գիրքը ուրարտական սեպագիր աղբյուրների վերաբերյալ վերջինն ու ամենահամապարփակն է:

խուլի ուրարտական ջրանցքը Ասորեստանի թագավոր Սարգոն Բ-ն (Ք.ա. 721-705 թթ.) ուղղակի համեմատել է Եփրատի հետ: Արձանագրություններից տեղեկանում ենք, որ ուրարտական արքաները մեծ ուշադրություն են դարձրել ոռոգման համակարգերի անցկացմանը երկրի գրեթե ողջ տարածքում, այդ թվում՝ Վանա լճի հյուսիսային ափերին, Մանազկերտի շրջանում, Արարատյան բերրի դաշտավայրում: Արգիշտի Ա-ի (Ք.ա. 786-764 թթ.) արձանագրությունները պատմում են Արաքսի ձախ ափին՝ Արգիշտիխինիլիի շրջակայքում, ծավալված ջրանցքաշինության մասին: Այստեղ ջրանցքների թիվը հասել է հինգի, որոնք բոլորն էլ սնվել են Արաքսի ջրերից³³: Արարատյան դաշտում աչքի է ընկել նաև Ռուսա Բ-ի (685-645) կառուցած Ումենշինի ջրանցքը, որը սկիզբ է առել Իլդարունիա (այժմ՝ Հրազդան) գետի՝ Կարմիր բլրին հանդիպակաց ափից, կտրել է ժայռափոր թունելը և այնուհետև ընթացել Երևան-Էջմիածին խճուղուն գոլգընթաց³⁴: Ուրարտական արքաների թողած հիշատակարաններում խոսվում է նաև խաղողի այգիների հիմնադրման մասին: Մենուան հիշատակում է Խալդյան դարբասների (Տուշպա քաղաքի), «Մինուռայի խաղողուտ»-ի, բուժարանի կառուցումը: Ընդ որում, անեծքներ է ուղղում դրանք ոչնչացնողներին: Սարգուրի II-ի (764-735) արձանագրություններից մեկում խոսվում է Սևանի լճի ավազանի երկրների՝ մինչև «Ուրտեխի» (Արցախ) սահմանները նվաճման, իսկ մեկ ուրիշում՝ խաղողի այգի հիմնելու, այն պահպանելու և զանցառուների նկատմամբ տուգանք նշանակելու մասին, նաև Ռուսա I (Ք.ա. 735-713 թթ.) արքայի կողմից արհեստական ջրամբար («Ռուսայի ծով») և դեպի Ռուսախինիլի (Բաստամ) ջրանցք կառուցելու, ապա խաղողուտ (այգի), անտառ, ցորենի արտ հիմնելու մասին³⁵:

Անտիկ ժամանակաշրջանի հայերի տնտեսական կյանքի ուսումնասիրության համար էական նշանակություն ունեն հնագիտական տվյալները, որոնք և առատորեն ձեռք են բերվել բազմաթիվ

³³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 207:

³⁴ Տե՛ս Меликишвили Г., Урартские клинообразные надписи. М., 1960, էջ 58, 127, 136-137, Арутюнян Н., Земледелие и скотоводство Урарту, էջ 31-36, Пиотровский Б., Ванское царство (Урарту), էջ 135:

³⁵ Տե՛ս Հարությունյան Ն., Ուրարտուի գյուղատնտեսությունը // Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, էջ 360-361:

հուշարձաններից, հատկապես Հին Արմավիրի, Երվանդաշատի և Արտաշատ մայրաքաղաքի պեղումներից³⁶:

Անտիկ դարաշրջանի ազգագրական տեղեկությունները հիմնականում քաղվել են օտար պատմագրական աղբյուրներից, որոնք այնքանով են անդրադարձել հայերին, որքանով վերջիններս գտնվել են նրանց քաղաքական, մասամբ տնտեսական հետաքրքրության շրջանակներում: Հայաստանի և հայերի մասին հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկություններին մենք անդրադարձել ենք առանձին մենագրությունում³⁷:

Անտիկ Հայաստանի տնտեսական կյանքում երկրագործությունը, հատկապես գինեգործությունը առանցքային նշանակություն է ունեցել, քանի որ բարձրորակ գինու տեսանկյունից միջազգային շուկայում կայուն պահանջարկ էր վայելում: Անչափ ուշագրավ է Հայաստանից առաքվող փյունիկյան (տիպի) գինու առևտրի կապակցությամբ պատմահայր Հերոդոտոսի հիշատակությունը: Նա գրում է, որ Հայաստանից Եփրատ գետով փյունիկյան գինի էին տանում Բաբելոն վաճառքի: Պատմագիրն այդ տեղեկությունը որակում է որպես Բաբելոնում իր լսածներից ամենազարմանալիս. «Նավերը, որոնցով (ասորեստանցիները) նավարկում են գետն ի վար՝ դեպի Բաբելոն, կոր են և ամբողջովին կաշեպատ: Արմենիայում, որը գտնվում է Ասորեստանից վերև, նրանք կտրում են ուռիներ (մատղաշ չիվեր), (որոնցով) պատրաստում (հյուսում) են նավի կողերը և դրանք պատում կաշվե ծածկով, նավի հատակի նման: Նրանք ո՛չ նավի հետնամասն են լայնացնում, ո՛չ էլ նրա առաջամասը նեղացնում, այլ տալիս են դրան վահանի նման կոր ձև: ... Նրանք Հայաստանից մեծ մասամբ փոխադրում են գինի՝ կարմիր կարասներով»³⁸: Ակադեմիկոս Գ. Սարգսյանի կարծիքով՝ «փյունիկյան» սավորների մասին հիշատակելիս պատմագիրը, հա-

³⁶ Տե՛ս Առաքելյան Բ., Հին Արտաշատ, Երևան, 1975, նույնի՝ Ակնարկներ Հին Հայաստանի արվեստի պատմության, Երևան, 1976, Քալանթար Ա., Հին Վաղարշապատի պեղումները, Երևան, 1935: Тирация Г., Культура древней Армении (Vв. до н.э – III в. н.э), Ереван, 1988:

³⁷ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան, 2018, էջ 19-25:

³⁸ Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, Թարգմանությունը՝ Ս. Կրկյաչարյանի, Երևան, 1986, գ. 1, էջ 79-80:

վանաբար, նկատի է ունեցել «փյունիկյան» ձև ունեցող անոթները կամ կարմիր սափորները, որոնք արտադրվում էին Հայաստանում: Այլապես գրաստների ծանրաբեռնումը կավանդերով իրեն չէր արդարացնի³⁹: Վերոհիշյալ նավերը վարում էին լայնաբերան թիակներով. կանգնած երկու մարդկանցից մեկը թիակը քաշում էր դեպի իրեն, մյուսը՝ հրում իրենից: Այդ նավերը պատրաստվում էին և՛ շատ խոշոր, և՛ համեմատաբար փոքր: Դրանցից ամենախոշորները ունեին հինգ հազար տաղանդ տարողություն (բաբելոնական տաղանդը հավասար է 30,3 կգ ~ Ռ.Ն.), այսինքն՝ 151,5 տոննա: Յուրաքանչյուր նավի մեջ լինում էր մեկ կենդանի գրաստ, իսկ խոշորների մեջ՝ մի քանիսը: «Նավերով Բաբելոն հասնելուց և բեռը վաճառելուց հետո նրանք վաճառքի են հանում նաև նավի կմախքը և ամբողջ ծղոտը, իսկ կաշիները բարձում են գրաստների վրա և վերադառնում արմենների մոտ, քանզի գետնի վրա ոչ մի կերպ հնարավոր չէ նավարկել գետի արագություն պատճառով: Այդ է պատճառը, որ նրանք նավերը պատրաստում էին ոչ թե փայտից, այլ կաշվից: Երբ նրանք, գրաստները քշելով, ետ են դառնում արմենների մոտ, նույն ձևով պատրաստում են ուրիշ նավեր»⁴⁰: Հերոդոտոսի հաղորդումից երևում է, որ այս երթևեկությունը Բաբելոնի և Հայաստանի միջև կրել է շարունակական բնույթ:

Այն մասին, որ Հայաստանը իրոք գինու արտադրություն հայրենիքներից է, վկայվում է նաև Հերոդոտոսից կես դար անց Հայաստանում անձամբ եղած Քսենոփոնի «Անաբասիսում», որտեղ ընդգծվում են հայկական գինիների մի քանի տեսակների գոյությունը և բարձր որակը: Քսենոփոնը Արմենիան անվանում է «ընդարձակ ու բարեկեցիկ երկիր»: Նա հավաստում է, որ Արմենիայում «պարենն առատ էր», «նրանք արդեն ունեին անհրաժեշտ բոլոր տեսակի պարենի և բարիքների առատություն, մորթելու անասուններ, հաց, անուշահոտ հին գինիներ, չամիչ, ամեն տեսակ ընդեղեն»⁴¹: «Այստեղ գտնվող բազմաթիվ ու բարեչեն տներում մեծ քանակությամբ այնքան գինի կար, որ պահում էին ծեփված հորե-

³⁹ Տե՛ս Սարգսյան Գ., Պատմահայր Հերոդոտոսը // Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, էջ 569-570:

⁴⁰ Հերոդոտոս, նշվ. աշխ., էջ 569-570:

⁴¹ Քսենոփոն, Անաբասիս, Թարգմանությունը՝ Ս. Կրկյաշարյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1970, I, 14, էջ 26-27:

րում»⁴²: Քսենոփոնի այս հաղորդման հիման վրա կարծիք է հայտնվել, որ Վերին Տիգրիսի ավազանի գյուղերում պատրաստում էին հատուկ տեսակի գինի՝ Մադերա տիպի, որը ջերմային մշակման էին ենթարկում դրսում՝ արևի տակ, կրաշաղախով ծեփված հորերի մեջ: Ներկայումս այդ մեթոդը կիրառվում է մադերային տիպի գինիների հնեցման ժամանակ: Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում այդպիսի գինիներ պատրաստել են առնվազն ուրարտական ժամանակաշրջանում⁴³: Պատմիչը հիշատակում է ցորենից ու գարուց պատրաստված հաց, առանձին ցորեն և գարի, չորացրած խոտ՝ անասունների համար, գարուց պատրաստված գինի (գարեջուր), հին անուշահոտ հորած գինիներ, չամիչ, ընդեղեն, քունջութի, դառը նշի և բեկեկի ձեթ: Նշվում է հայերի շրջանում առանձնապես զարգացած գինեգործության մասին: Քսենոփոնը մասնավորապես ընդգծում է, որ հայկական գինիները բարձրորակ էին, հնեցված և տարբեր տեսակների: Նրա հավաստմամբ՝ Հայաստանում իրենց խմած գինին աչքի էր ընկնում առանձնահատուկ բուրավետությամբ: Արածանիի հովտի գյուղերում Քսենոփոնի և նրա ընկերների ու գինվորների ճաշակած «բուրավետ հին գինիները» ամենայն հավանականությամբ եղել են մոսկատ տեսակի: Նման գինիներ, հավանաբար, հայկական լեռնաշխարհում արտադրվել են դեռևս ուրարտական ժամանակաշրջանից: Այդ եզրակացությունն է հանգել Ա. Հարությունյանը՝ վերլուծելով «Լուվրիի աղյուսակի» տվյալները⁴⁴:

Ինչ վերաբերում է գարեջրին, ապա պատմագրի վկայությամբ Հայաստանում գարեջուր արտադրել են Ք.ա. V-IV դդ.⁴⁵: Հայերը գարեջրի պատրաստման համար օգտագործել են հացահատիկ՝ գարի, կորեկ, գայլուկ անվամբ բույս և այն խմել են եղեգներով: Այստեղից էլ ծագել է այդ խմիչքի հայերեն անվանումը: Գարեջուրն առավել լայն գործածություն է ունեցել Հայաստանի այն շրջաններում, որտեղ այգեգործությունը, մասնավորապես խաղողագործու-

⁴² Նույն տեղում, էջ 88:

⁴³ Տե՛ս Փալանջյան Ռ., Գինեգործությունը և տեխնիկական բույսերի վերամշակումը Հին Հայաստանում (մ.թ.ա VI – մ.թ. IV դարեր), պ.գ.թ. գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն սեղմագիր, Երևան, 2015, էջ 8:

⁴⁴ Տե՛ս Арутюнян А., Очерки истории виноградарства и виноделия древней и средневековой Армении, Ереван, 2005:

⁴⁵ Տե՛ս Քսենոփոն, Անաբասիս, IV, էջ 93:

թյունը, զարգացած չի եղել: Թեյշեբախնիի բերդի (Կարմիր բլուր) պահեստներում հայտնաբերված մթերքների մեծ քանակությունը վկայում է այն մասին, որ մեզանում ավելի քան 2,5 հազար տարի առաջ մշակել են մեծ քանակությամբ գարի: Ըստ Պիոտրովսկու տվյալների՝ պահպանվել են ոչ միայն այն իրերը, որոնցով բնութագրվում էր գարեջուր պատրաստելու տեխնոլոգիան, այլև դրա պատրաստման զանազան սեպագիր բաղադրատոմսերը⁴⁶:

Հուլյները, սովորություն համաձայն, մարզական վարժություններից առաջ մաշկը յուղով օծելու, մաշկը առաձգական դարձնելու համար յուղի պակասություն այստեղ չեն զգացել. «Քանզի այստեղ (Արմենիայում – Ռ.Ն.) յուղի շատ տեսակներ կային, որ գործածում էին ձիթայուղի փոխարեն՝ խոզաճարպ և քունջութի, դառը նշի և բեկնիի յուղ: Կար նաև սրանցից պատրաստված մեռուս...»⁴⁷: Քսենոփոնի տեղեկություններից կարելի է հետևություն անել, որ որոշ բույսեր օգտագործվել են մի քանի նպատակով: Ճարպայուղատու բույսերը քամելով՝ ստացվել են բուսական ճարպայուղեր՝ ձեթեր, որոնք օգտագործվել են ինչպես սննդի մեջ, այնպես էլ տեխնիկական նպատակներով:

Քսենոփոնը հաղորդումներ ունի նաև Հայաստանում պատրաստվող օձանեղիքների մասին: Ըստ նրա՝ V դարում Արածանիի հովտում՝ Արևմտյան Արմենիայի կառավարիչ Տիրիբազոսի տիրությունում, բարձրորակ օձանեղիքներ են արտադրվել, որոնք եղել են երկու տեսակի՝ քսուքներ, պատրաստված խոզի ճարպահիմքի վրա, և հեղուկ օձանեղիքներ՝ պատրաստված քունջութի ձեթի հիմքի վրա: Այդ օձանեղիքներից Քսենոփոնը հատկապես առանձնացնում է դառը նշի և պիստակենու (խնկենու) եթերայուղերով պատրաստվածները⁴⁸: Հնարավոր է, դրանք եղել են օձանեղիքի տեղական հայտնի «բրենդներ»⁴⁹:

Քսենոփոնի հավաստմամբ՝ հայերի սեղանները չափազանց առատ էին նաև հացի տարբեր տեսակներով: Նա գրում է. «... Այդ գիշեր բոլոր զինվորները, տեղավորվելով (հայերի) տներում՝ քնե-

⁴⁶ Ст'я Пиотровский Б., Ванское царство, т. 2 142-147:

⁴⁷ Քսենոփոն, Անաբախ, IV, 12-13, էջ 94:

⁴⁸ Ст'я նույն տեղում:

⁴⁹ Ст'я Փալանջյան Ռ., նշված ատենախոսության սեղմագիր, էջ 12:

ցին ամեն տեսակ պարենի առատության մեջ...»⁵⁰: Քսենոփոնը՝ իբրև ականատեսի վկայություններից երևում է, որ հայ ընտանիքն իբնեհ հյուրասեր և օտարականների համար զթառառ է եղել: Հայ գյուղապետը վստահում է նույնիսկ իրեն ձերբակալության մեջ պահող Քսենոփոնին, լիառատ կերուխումի է արժանացնում հույն զինվորներին, գետնի մեջ թաղված կարասներից հրամցնում անուշահամ գինիներ: Այդպիսի ուշադրության են արժանանում բոլոր այն զինվորները, որոնք Հայաստանի ծանր ձմռան պայմաններում հյուրընկալված են լինում արմենների տներում: Քսենոփոնը «որ գյուղ էր մտնում՝ գնում էր գյուղերում եղողների (հելլենների) մոտ և ամեն տեղ գտնում էր նրանց կերուխում անելիս և ուրախ: Եվ ոչ մի տեղից բաց չէին թողնում՝ մինչև չմատուցանեին նրանց ամենալնտիր կերակուրները...: Չկար մի տեղ, որ սեղանին միաժամանակ չզննեին գառան, ուլի, խոզի, հորթի և հավի միս, մեծ քանակությամբ ցորենի ու գարու հացի հետ: Ու եթե որևէ մեկը մտերմաբար ցանկանում էր խմել մյուսի կենացը, ապա նրան քարշ էր տալիս կարասի մոտ և կռանալով պետք է խմեր այնտեղից՝ եզան նման ծծելով»⁵¹:

Քսենոփոնը չի գլանում ասել, որ հայերի տներում ամենուրեք «կար նաև ցորեն և գարի, և ընդեղեն, և կրատերների (կարաս-Ռ.Ն.) մեջ գարուց պատրաստված գինի, որի երեսին լողում էին գարու հատիկներ, կրատերների մեջ կային նաև եղեգներ՝ մեծ ու փոքր, առանց ծնկի: Ծարավելու դեպքում մարդ պետք է այդ եղեգնի ծայրը բերանին դներ ու ծծեր: Եվ այն շատ թունդ էր, եթե ջուր չխառնեին, իսկ սովոր մարդու համար շատ անոթեղի ըմպելիք էր»⁵²: Սա գարեջրի վերաբերյալ առաջին գրավոր հիշատակությունն է:

Այսպիսով, Հայաստանը, ըստ Քսենոփոնի, գյուղատնտեսական մթերքներով հարուստ երկիր էր, այդ իսկ պատճառով հույն զինվորականները սննդամթերքի հայթայթման գործում առանձնակի դժվարությունների չեն հանդիպել: Բազմազան մթերքների թվարկումը ցույց է տալիս հելլենիստական դարաշրջանում Հայաստանի երկրագործության զարգացման բարձր աստիճանը և դրա բազմաճյուղ լինելը: Հացահատիկի, խաղողի, յուղատու և տեխնիկական մշակա-

⁵⁰ Քսենոփոն, Անաբասիս, IV, էջ 94:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 98:

⁵² Քսենոփոն, Անաբասիս, IV, 26 էջ 97:

բույսերի, ընդեղենի, գինու ընտիր տեսակների, դարեջրի առատությունը վկայությունն է վերելք ապրող երկրագործության, հայ ժողովրդի դարավոր փորձի և հմտության բացառիկ արդյունավետության: Քսենոփոնի տեղեկությունները համընկնում են նախորդ դարաշրջանի՝ ուրարտական երկրագործության մասին մեզ հայտնի թե՛ գրավոր և թե՛ հնագիտական տվյալներին⁵³:

Հին հայերի տնտեսական կյանքի մասին ուշագրավ վկայություններ է թողել նաև Դիոդորոս Սիկիլիացին՝ (Ք.ա. 90-23 թթ.) հունական անտիկ պատմագրության աչքի ընկնող դեմքերից մեկը: Հռչակվել է «Պատմական գրադարան» 40 գրքից բաղկացած երկով: Անդրադառնալով Ք.ա. 401թ. հունական 10-հազարանոց զորքի նահանջի ճանապարհին հանդիպած դժվարություններին՝ պատմիչը գրում է, որ կարդուխների երկրից Հայաստանի սահմանն անցնելով՝ փրկվում են ոչնչացումից. «Եվ բոլորն էլ կատարելապես կոչնչանային սովամահ լինելուց, եթե կարճ ճանապարհ անցնելուց հետո չպատահեին (արմենների - Ռ.Ն.) պարենաշատ գյուղերի, ուր մարդիկ վայելում էին կյանքի համար անհրաժեշտ բարիքների առատությամբ»⁵⁴: Գրքի XIV, գլ. 29, 1-6 հատվածում էլ նա գրում է, թե «այստեղ (արմենների երկրում - Ռ.Ն.) երկիրը ավելի բերքառատ է, քան մեկ այլ վայրում: Ինչպես պատմում են՝ յուրաքանչյուր որթատունկ տալիս է մեկ մետրետե (32,5 լիտր) գինի, իսկ թզենիները երբեմն տալիս են 10 մեդիմոս (1 մեդիմոսը 52,5 լիտր է) չորացրած թուզ: Հնձելու ժամանակ փքված ցորենը հողին ընկնելիս, առանց ցանված լինելու, ծլում է և հասցնում առատ բերք: Տեղաբնիկներին հայտնի է մի ծառ, արտաքինով կաղնու նման, որի տերևներից մեղր է կաթում, ոմանք այն հավաքում են պղինձների մեջ և առատորեն օգտագործում իրենց կարիքների համար»⁵⁵: Տերևների վրա նստող այդ մեղրանման հյութը սասունցիները անվանում էին դազպեն (մանանա), որն օգտագործվել է որպես անուշիկ և դեղամիջոց: Մեղրանման այդ թանձր հյութը պահում էին կարաս-

⁵³ Ст'я Пиотровский Б., Ванское царство, էջ 142-147:

⁵⁴ «Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. 14, Հին հունական աղբյուրներ, Բ, Դիոդորոս Սիկիլիացի», Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1985, գիրք XIV, գլ. 28, 1-5:

⁵⁵ Նահապետյան Ռ., Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես - XX դ. սկիզբ), Երևան, 2012, էջ 212:

ներում և գործածում մինչև նոր բերքահավաք⁵⁶: Ըստ Դիողորոս Սիկիլիացու՝ «(արմենների երկրում) կա նաև թռչող մի կենդանի, որը կոչում են անթրեդոն: Սա մեղվից փոքր է, բայց մեծագույնս օգտավետ: Այն թափառում է սարերում և բազմապիսի ծաղիկներից (նեկտար) հավաքում ու բնակվելով ժայռերի խոռոչների և շանթահարված ծառերի փչակների մեջ՝ այնտեղ խորիսխ է պատրաստում և արտադրում այնպիսի մի հեղուկ, որն իր քաղցրությամբ մեր մեղրին շատ չի գիշում»⁵⁷:

Հուլյն աշխարհագիր Ստրաբոնի (Ք.ա. 63 թ. – Ք.հ. 20 թ.) «Աշխարհագրություն» գիրքը իր բազմահարուստ տեղեկություններով յուրատեսակ հանրագիտարան է Եվրոպայի, Ասիայի և Աֆրիկայի երկրների, այդ թվում նաև Հայաստանի ֆիզիկական աշխարհագրության, պատմության, ինչպես նաև տնտեսամշակութային բնութագրի ուսումնասիրության համար⁵⁸: Ստրաբոնը ուշադրավ տեղեկություններ է հաղորդում հայերի տնտեսական զբաղմունքների մասին: Ըստ նրա՝ Հայաստանն իր բարեխառն կլիմայական պայմաններով ամեն տեսակ բարիքների երկիր է, որտեղ ժողովուրդը առավելապես երկրագործությամբ է զբաղվում: Աշխարհագիրը ակնարկային նկարագրություն է թողել տեղական վարող գործիքի՝ արորի մասին: Ժամանակի արորն ունեցել է բնականից ծոված ծառի ճյուղի տեսք, որի ծայրը հայերն անվանում էին «կեռ», և որի վրա հագցվում էր երկաթե խոփիկ, իսկ վերևի ճյուղը կոթի՝ «մաճի» գեր էր կատարում: Հետագայում Արցախում «կեռ», «կըռ» տերմինը տարածվեց նաև սովորական արորի վրա⁵⁹: Ստրաբոնն ունի նաև աղվանական արորի նկարագրությունը. «Աղվանական արորը (ի տարբերություն հայկականի) երկաթե խոփիկ չունեւր և կազմված էր ամբողջությամբ փայտից»⁶⁰: Ստրաբոնը վկայություններ է

⁵⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

⁵⁷ Դիողորոս Սիկիլիացի, գիրք XVII, գլ. 75, 3-6:

⁵⁸ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հուլյն աշխարհագիր Ստրաբոնի ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին // ՊԲՀ, 2015, թիվ 1, էջ 208-230:

⁵⁹ Տե՛ս Еремян С., Происхождение некоторых орудий пашенного земледелия в древней Армении // Նյութեր Հայաստանի գյուղատնտեսության և գյուղատնտեսության պատմության, հ. 1, Երևան, 1964, էջ 23:

⁶⁰ Օտար աղբյուրները հայերի մասին: Հունական աղբյուրներ-1: Ստրաբոն: Քաղեց և թարգմանեց Հ. Աճառյան, Երևան, 1940, գիրք XI, XIV, 4-5:

Թողել Այրարատյան դաշտավայրի, Գուգարքի անչափ բերրի, հացահատիկներով, պտղատու այգիներով հարուստ լինելու մասին: Նա գրում է. «Հայաստանի ներսում կան շատ հովիտներ, ոմանք չափավոր, ոմանք էլ շատ բերրի, ինչպես Արաքսենի դաշտը (Արարատյան դաշտը), որով Արաքս գետն է հոսում... Արաքսենի դաշտի հետ նաև Շակաչենը՝ սահմանակից Աղվանքին և Կուր գետին, հետո՝ Գուգարքը: Ամբողջ այս երկիրը (նկատի ունի Կուր գետի աջափնյա շրջանը) առատ է հացահատիկներով, պտղատու այգիներով և մշտադալար ծառերով, կա նաև ձիթենի» (գիրք XI, XIV, 4):

Այգեգործությունից վերաբերյալ ուշագրավ են Ստրաբոնի հետևյալ հավաստումները. Հայկական Միջագետքը համարում է այգեշատ և գինեվետ երկիր, Մելիտենեն՝ իբրև ամբողջապես բերքատու ծառերով ծածկված երկրամաս, որտեղ պատրաստվում էր ձեթ և մոնարխո կոչված գինի, որը հունական գինիների մրցակիցն էր (գիրք XII, II, 1): Հայաստանը համարում էր խաղողի, թզի, ցորենի ու մեղրի երկիր, ինչպիսիք Վիրքը և Մարաստանն էին: «Ասում են, թե մի որթատունկը տալիս է մի մետրետ՝ 39 լիտր գինի, մի թզենին՝ 60 մեդինոս թուզ⁶¹, իսկ հասկից ընկած մի ցորենը նորից է բուսնում, մեղունները ծառերի մեջ փեթակ են շինում, և մեղրը տերևներից հոսում է: Նույնպես լինում է Մատիանում՝ Մարաստան և Շակուչենում և Արաքսենում՝ Հայաստան: Բայց այդ տեղերում այնքան զարմանալի չէ այդ, որովհետև ավելի հարավ են, քան Վրկանիան, և մյուս երկրներից տարբերվում են չափավոր բարեխառնությամբ» (գիրք II, I, 14, գիրք XI, VII, 2): Հայ մարդու հող մշակելու բացառիկ տաղանդի շնորհիվ մեր երկիրը, ըստ հույն գիտնականի՝ լի է եղել պտղատու ծառերով, գինու և հացի առատ պաշարներով:

Հունական պատմագրությունից մեկ այլ կարկառուն ներկայացուցիչ՝ Պլուտարքոսը (Ք.հ. 45-127), «Ձուգահեռ կենսագրություններ» («Ձուգակալիք») աշխատության մեջ Հայաստանը համարել է հարուստ ու ծաղկուն երկիր. «Երբ հասան (հռոմեացիները) Արաքս գետը, որը Մարաստանը բաժանում էր Հայաստանից... Իսկ երբ բարեհաջող հասնելով գետի հանդիպակաց ափը՝ ոտք դրեցին հայկական հողի վրա, այն ժամ, ասես բաց ծովում երկար թափառումնե-

⁶¹ Հին հունական չափ, որ պարունակում է 51,84 լիտր, 60 մեդինոսը 3110 լիտր է:

րից հետո առաջին անգամ ցամաք տեսած, նրանք համբուրում էին քարերն ու ավազը և, իրար գրկելով, ուրախությունից լաց էին լինում: Այնուհետև ընթանալով հարուստ ու ծաղկուն երկրի միջով, նրանք այդքան դաժան զրկանքներից հետո խիստ շատ կերան ու խմեցին...»⁶²: Պատմագիրն ակնարկ ունի նաև տեղական անխառն գինու թնդության մասին. «Ամեն մարմին չէ, որ կարողանում է դիմանալ մեծաքանակ անխառն գինուն» (Լուկուլլոս, 25)⁶³:

⁶² Տե՛ս Պլուտարքոս, Զուգահեռ կենսագրություններ, կազմեց, հին հունարենից թարգմանեց, առաջաբանը և ծանոթագրությունները գրեց Ս. Կրկյաչարյան, Երևան, 2001, Անտոնիոս, 49:

⁶³ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Քսենոփոնի «Անաբասիս» և «Կյուլերոպեդիա» աշխատությունները հայ ազգագրության անտիկ դարաշրջանի բացառիկ սկզբնաղբյուրներ // «Պատմություն և մշակույթ». Հայագիտական հանդես, ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի գիտական հոգվածների ժողովածու, 2015, էջ 368:

2. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

(ըստ հնագիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների)

Հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկ ցեղերի տնտեսության հիմնական ճյուղերից էր անասնապահությունը: Էնեոլիթյան (Ք.ա. V-IV հազ. 1-ին կես) մշակույթին բնորոշ բնակատեղիներում՝ Շամիրամ-Ալթի (Վան քաղաքից 1.5 կմ հեռավորության վրա), Թեղուտ (Էջմիածնից մոտ 2 կմ հեռավորության վրա), Ակնաշեն, Առատաշեն (Արմավիրի մարզ), Քյուլ-Թեփե (Նախիջևան), Ալիքմեկ-Թեփե, Գարգալար-Թեփե (միլիարաբաղյան տափաստան), Շուլավերիս-Գորա, Իմիրիս-Գորա (ներկայիս Վրաստան՝ Կախեթ), Հայտնաբերվել են ոչ միայն լավ պահպանված նմուշներ, մետաղե, ոսկրե ու քարե հարյուրավոր գործիքներ, երկրագործության, արհեստների, առավելապես խեցեգործության բազմապիսի առարկաներ, այլև՝ ցուլերի, կովերի, այծերի, ոչխարների, խոզերի ոսկորների բազմաքանակ գտածոներ: Դրանք ավելի շատ են Հայտնաբերվել Վանաձորի մոտ՝ Քոսի ձոթեր, Շենգավիթ և այլ բնակատեղիներում¹: Թեղուտի և հարակից բնակատեղիների ոսկրային մնացորդների ուսումնասիրությունից Ռ. Թորոսյանը հանգել է այն համոզման, որ Հայկական լեռնաշխարհում Ք.ա. V-IV հազարամյակներում տեղաբնիկների կենդանական սննդի հիմնական աղբյուր են եղել ընտելացված խոշոր և մանր եղջերավոր անասունները, որոշ չափով նաև որսի կենդանիները²: Այդ գտածոները կարևոր սկզբնաղբյուրներ են ոչ միայն տնտեսության հիմնական ճյուղերը, այլև կենցաղային և մշակութային աղբյուրների մանրամասներն ուսումնասիրելու համար³: Շենգավիթում հայտնաբերված հնէակենդանաբանական նյութերում մանր եղջերավոր անասունների ոսկորները մոտ երկու

¹ Տե՛ս Խանգաղյան Է., Հայկական լեռնաշխարհի մշակույթը III հազարամյակում մ.թ.ա., Երևան, 1967, էջ 40-41:

² Տե՛ս Թորոսյան Ռ., Թեղուտի վաղ երկրագործական բնակավայրը, էջ 108-109:

³ Տե՛ս Թորոսյան Ռ., նշվ. աշխ., Խաչյան Ս., Հայաստանի հնագիտություն, Երևան, 1992, Чубинишвили Т., К древней истории Южного Кавказа, Тбилиси, 1971, Мунчаев Р., Кавказ на заре бронзового века, Москва, 1975, Энеолот СССР, Москва, 1982, Бадалян Р., Аветисян П., Ломбард П., Шатенъе К., Поселение Араташен // Հին Հայաստանի մշակույթը, XIII, Երևան, 2005, էջ 34-41:

անգամ գերազանցում են խոշոր եղջերավոր անասունների ոսկորների քանակը: Այս փաստը համադրելով ազգաբանական տվյալների հետ՝ կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ էնեոլիթյան ժամանակաշրջանում տնտեսության առաջատար ճյուղը երկրագործությունն էր, քանի որ անասնապահության առաջատար տնտեսաձև լինելու դեպքում այդ հարաբերակցությունը կկազմեր 8:1⁴:

Խոշոր եղջերավոր անասուններն օգտագործվել են երկրագործություն մեջ որպես քաշող ուժ և մանր եղջերավոր անասունների հետ ապահովել են նաև մսի, կաթնամթերքների, կաշեգործության, մանածագործության աճող պահանջները: Հայկական լեռնաշխարհի ամբողջ կենդանական աշխարհը «կարելի է կարգալ» ժայռապատկերներում: Կենդանիների մի մասն այժմ իսպառ վերացել է Հայաստանից, դամբարաններում հայտնաբերվել են միայն դրանց պեղածո մնացորդները: Ալպիական արոտավայրերի գոտում հայտնաբերված ժայռապատկերները ապացուցում են, որ երկրագործները դեռևս վաղ բրոնզի դարաշրջանում արդեն իրականացնում էին անասնապահության հեռազնա սարվորային ձևեր, որը հապես նպաստելու էր երկրագործա-անասնապահական տնտեսաձևի զարգացմանը⁵:

Վաղ բրոնզի դարաշրջանում (Ք.ա. 3500-2400/2300 թթ.) պեղումներից հայտնաբերված նյութերը հաստատագրում են ոչ միայն երկրագործության, այլև անասնապահության զարգացման բարձր մակարդակի մասին: Հառիճի պեղումներից հայտնաբերվել է շան արձանիկ, որը, ըստ Ս. Մեժլումյանի, պատկերում է հովվի շուն: Պեղումների ընթացքում հայտնաբերվել են նաև խոզի, ձիու ոսկորներ⁶:

Շենգավիթում, Մոխրաբլուրում հայտնաբերվել են շների, ձիու կավե և քարե արձանիկներ, խեցու վրա նկարված ձիու պատկերներ, որոնց հետագոտությունները ցույց են տալիս, որ շները օգնել են մարդուն, որսորդության ժամանակ կատարել են նաև հոտի պահպանի դեր, իսկ ձին *բեռնափոխադրման* միջոց էր: Ոչխարի, շան, խոյի կերպարանքով օջախի պատվանդաններ, կենդանիների, այդ թվում՝ ցուլի գլխի քարե արձաններ գտնվել են 1936-1938 թթ. ե.

⁴ Տե՛ս Есаян С., Ереван, 1969, էջ 15:

⁵ Տե՛ս Սարգսյան Ս., Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, էջ 169:

⁶ Տե՛ս Межлумян С., Палеофауна эпохи энеолита, бронзы и железа на территории Армянского нагорья, Ереван, 1972, էջ 165-172:

Բայբուրդյանի և 1958-1968 թթ. Ս. Սարգսյանի կողմից Շենգավիթում, Մոխրաբլուրում, Քյուլ-թեփեում կատարված պեղումների ժամանակ⁷: Վաղ բրոնզի դարաշրջանի բնակատեղիներ Շենգավիթից, Մոխրաբլուրից ու Հառիճից գտնված կավից ու քարից պատրաստված սայլի մանրակերտը, անիվները և ցուլի կավե արձանիկները վկայում են, որ եզներն օգտագործվել են որպես փոխադրամիջոց: Այդ դարաշրջանում եզները լծած փայտե արորը հողագործությունը բերեց նոր առաջընթաց⁸: Արարատյան դաշտի, Վանի ավազանի, Մշո դաշտի, Խարբերդ-Մալաթիայի, Մուղան-Ղարաբաղի տափաստանի, Գանձակի, Կղարջքի և այլնի հնագիտական հավաքածուների ամբողջությունը, այդ թվում նաև ժայռապատկերները ցույց են տալիս, որ Հայկական լեռնաշխարհի նախալեռնային և հովտային շրջանները Ք.ա. V-IV հազարամյակներում զբաղեցված են եղել նստակյաց երկրագործ-անասնապահական ցեղերով, որոնց թողած նյութական մշակույթի մնացորդները դրսևորում են լեռնաշխարհի այդ ժամանակվա էթնիկ միասնությունը: Անասնապահությունը զարգացման բարձր մակարդակի մասին է վկայում նաև Ասլան-թեփեում պեղված սպանդանոցը⁹: Հնագիտական նյութերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ արդեն միջին բրոնզի դարաշրջանի (2400/2300-1500 թթ. Ք.ա.) սկզբում մանր եղջերավոր անասունների գլխաքանակի մեծ աճը հանգեցրել է սարվորային՝ հեռագնա անասնապահության՝ հասարակական արտադրության նոր, ավելի առաջավոր ձևի կիրառմանը¹⁰: Դրանով անասնապահությունը դարձել էր արտադրության հիմնական, ավելի հուսալի, մարդկանց կյանքը ապահովող տնտեսաձև¹¹:

Ավելի ցայտուն ու որոշակի են անասնապահության զարգացումն ուրվագծող նյութերը: Մանր ու խոշոր ընտանի կենդանիներ-

⁷ Տե՛ս Սարգսյան Ս., Հայաստանը քաղաքակրթության օրրան, էջ 404-405:

⁸ Տե՛ս Пиотровский Б., Развитие скотоводства древнейшем Закавказье // СА, XXIII, 1955, էջ 5-15:

⁹ Տե՛ս Palmieri A., Excavations at Aslantepe, Malatia, As vol XXXI, էջ 207-208:

¹⁰ Տե՛ս Пиотровский Б., Развитие скотоводства в древнейшем Закавказье էջ 6:

¹¹ Տե՛ս Пиотровский Б., Археология Закавказья, М., 1949, էջ 32-42:

րի կմախքների կողքին հայտնաբերվել են նաև ձիերի և շների ոսկորներ, որոնց օգտագործումը տնտեսություն մեջ կապված էր կիսաքոչվորական անասնապահության վերելքի հետ: Լեռնային գոտիներում տարածված էր անասնապահության նստակյաց ձևը, ընդ որում, երկրագործական տնտեսություն մի մասն էր կազմում ջրովի խոտհարքների մշակումը (Գեղամա լեռներ, Արագածի լանջեր): Մանր և խոշոր եղջերավոր անասունների քանակական աճը հավելյալ արժեքի կուտակման, փոխանակության ու առևտրի հուսալի հենք է դառնում:

Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության տնտեսական կյանքի զարգացման մի նոր աստիճան են ուշ բրոնզի (Ք.ա. 1500-1200) և վաղ երկաթի (Ք.ա. 1200-820) դարաշրջանները:

Հայաստանի դաշտային շրջաններում նույնպես զարգանում էր անասնապահությունը, որտեղ հիմնական կենդանիները խոշոր եղջերավոր անասուններն էին, որոնք լայնորեն օգտագործվում էին երկրագործության մեջ որպես քաշող ուժ: Կարմիր բլուրի նախառարարական բնակավայրերում հայտնաբերված ընտանի կենդանիների ոսկրաքանձանի մնացորդները, ըստ հնէաբան Ս. Մեժլումյանի դիտումների, ցույց են տալիս, որ խոշոր եղջերավոր անասունների թիվը տափաստանային բնակատեղիներում մոտավորապես չորս անգամ ավելի էր մանր եղջերավոր անասունների թվից¹²:

Գեղարքունիքում, Արցախում և այլուր ուշ բրոնզի դարից զբաղվում էին տոհմական ձիաբուծությամբ: Լճաշենի, Առաջածորի, Դիլիջանի, Վանաձորի և այլ շրջանների դամբարաններում մարդկանց կմախքներից բացի, գտնվել են ձիերի ամբողջական կմախքներ, իսկ նրանց գլուխներն ու ձիասարքի մասերը ավելի շատ են հանդիպում¹³:

Ք.ա. VIII դ. սկզբից Հայկական լեռնաշխարհը թևակոխեց երկաթի լայն տարածման դարաշրջան: Թեյլեբախի, Էրեբունիի և Արգիշտիխիլիի հնագիտական նյութերը հաստատում են, որ երկրագործության հետ մեկտեղ անասնապահությունը եղել է Վանի թագավորության բնակչության հիմնական տնտեսական զբաղմուն-

¹² Տե՛ս Межлумян С., նշվ. աշխ., էջ 166-188:

¹³ Տե՛ս Խանդադյան Է., Մկրտչյան Կ., Պարսամյան Է., Մեծամոր, Երևան, 1973, էջ 64-67:

քը: Անասնապահության մեջ կարևոր է եղել նաև ձիաբուծությունը: Ձիերը օգտագործվում էին ոչ միայն տնտեսության մեջ, այլև ռազմական գործում: Առանձին նշանակություն են ունեցել ջորին, ավանակը, որոշ տեղերում նաև ուղտը: Ըստ Բ. Պիոտրովսկու՝ ուրարտացիները բուծել են բոլոր այն կենդանիները, որոնք հիշատակվում են նաև հետագա ժամանակներում¹⁴: Անասնապահական և ձիաբուծական խոշոր կենտրոն էր Սևանի ավազանը՝ տարբեր կողմերից հարող բարձրադիր լեռնային հովիտներով: Ուրարտական արձանագրություններից մեկում ասվում է, որ ուրարտական թագավոր Սարգուրի Բ-ն (Ք.ա. 764-735թթ.) սոսկ մի արշավանքի ժամանակ քչել է 214 հազար գլուխ մանր, 40 հազար 353 գլուխ խոշոր եղջերավոր անասուն, ինչպես նաև 3500 ձի¹⁵: Ասորեստանի արքա Սարգոն Բ-ն Ք.ա. 714 թ. դեպի Ուրարտու կատարած արշավանքի ժամանակ Մուսասիրից քչել է 100 հազար 225 գլուխ ոչխար, 920 խոշոր եղջերավոր անասուն, 692 ջորի և ավանակ¹⁶: Ասորեստանյան գրավոր աղբյուրներում հիշատակվում է Ուրարտուում անթիվ անհամար խոշոր ու մանր եղջերավոր անասունների, այդ թվում՝ ձիերի և ջորիների հոտերի վերաբերյալ¹⁷:

Վանա լճից հարավ-արևմուտք անասնապահությունը զգալի մակարդակի է եղել Շուպրիա-Ուրմեում՝ Սասունի լեռներում, Մալաթիայում: Ասորեստանի թագավոր Ասարխադդոնը, Ք.ա. 673 թ. իր արձանագրություններից մեկում խոսելով Շուպրիա երկիր կատարած արշավանքի մասին, հատուկ տեղ է հատկացնում այդ երկրի խոշոր և մանր եղջերավոր անասունների հոտերի, ինչպես նաև նրանց խնամքը տանող հովիվների նկարագրությանը¹⁸: Որպես անասնապահության հնագույն կենտրոններ հիշատակվել են նաև Արածանիի վերին հոսանքում գտնվող Տուարածիի հովիտը (հայկ. Տուարածատաի), Դիաուխի (Տայք), Ջաբախա (հայկ. աղբյուրներում՝ Ջավախք), Տարիունի (հայկ. Դարույնք), Աբելիանի (հայկ.

¹⁴ Տե՛ս П.И. ПИОТРОВСКИЙ Б., Археология Закавказья, էջ 73-75:

¹⁵ Տե՛ս Հարությունյան Ն., Ուրարտական թագավորության տնտեսությունը // Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1971, էջ 373:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 374:

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 370-371:

¹⁸ Տե՛ս Հարությունյան Ն., Ուրարտական թագավորության տնտեսությունը, էջ 371:

աղբյուրներում՝ Աբեղանք), Էթիունի, Էրիախի (Հայկ. աղբյուրներում՝ Շիրակ) և այլ վայրեր¹⁹:

Հայկական լեռնաշխարհում անհամեմատ թույլ զարգացած է եղել խոզաբուծությունը՝ գիջելով խոշոր եղջերավոր անասնապահությունը և ոչխարաբուծությունը²⁰: Խոզաբուծությունը տարածում է գտել առավելապես անտառաշատ շրջաններում՝ Տավուշում, Լոռիում, Սյունիքում, Արցախում²¹:

Ք.ա. VI-IV դարերում Աքեմենյան ժամանակաշրջանում հին Հայաստանի տնտեսությունը վերաբերող տեղեկությունները հանդիպում են հիմնականում հունահռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրներում՝ Հերոդոտոսի, Քսենոփոնի և այլոց աշխատություններում: Այսպես, Հերոդոտոսը (Ք.ա. 484-425 թթ.) Հայերին անվանում է «անասուններով հարուստ ժողովուրդ»: Նա բառացի գրում է. «Արմենները առատ հոտեր ունեն»²²: Հերոդոտոսը հավաստում է, որ Հայաստանի հարավարևմտյան կողմերի՝ «Թոգարմա տան» (Թուրգոմա տան) հարստության գլխավոր աղբյուրը անասնապահությունն էր, հանգամանք, որ նույնպես հաստատված է այլ գրավոր աղբյուրներով և հնագիտական նյութերով: Հայաստան երկիրը ակտիվ մասնակցություն է ունեցել Փյունիկեի համաշխարհային վաճառանոցում, նաև իր ընտիր ձիերի և մանավանդ ջորիների վաճառքով²³: Դա հաստատված է նաև Հերոդոտոսին հաջորդած Քսենոփոնի, Ստրաբոնի և նրանցից շատ առաջ ասորեստանյան և ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների վկայություններով: Գյուղատնտեսության և կենդանիների բուծման մասին վկայություններն այստեղ հայտնվում են Միջագետքի հայտնի հնագույն բնակատեղիների ժամանակներից շատ չանցած: Հայերը տիրել են արտավայրերով հարուստ տարածքների: Ինչ վերաբերում է հայար-

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 372:

²⁰ Տե՛ս Даль С., Результаты изучения млекопитающих из раскопок урартского города Тейшебаини // Известия Академии наук Армянской ССР. Общественные науки, Ереван, 1952, № 1, էջ 75-86:

²¹ Տե՛ս նույն տեղում:

²² Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, գ. V, 49, էջ 305:

²³ Տե՛ս նույն տեղում, գ. I, էջ 194:

մենների անասնապահական հմտություններին, ինչպես Դարեհ Ա-ի նախորդների ժամանակ, Ք.ա. 519 թվականից հետո ևս հայերը Պարսկաստանին տալիս էին հետևակ և ձիավոր զորք²⁴:

Քսենոփոնը (Ք.ա. 430-356 թթ.) բացառիկ արժեքավոր տեղեկություններ է թողել հայ-արմենների տնտեսամշակութային կյանքի վերաբերյալ: Նրա «Կյուրոպեդիա» և «Անաբասիս» աշխատությունները նաև հայոց կյանքի մի ամբողջ դարաշրջան են լուսաբանում: Նրա հաղորդած տեղեկությունները Հայաստանի (Արմենիայի) մասին միանգամայն արժանահավատ են ու վստահելի, որովհետև ինքն անձամբ է եղել Արմենիայում և նկարագրել Հայաստանն իբրև ականատես: Պատմագիրը Արմենիան անվանել է «ընդարձակ ու բարեկեցիկ երկիր», Արմենիայում «պարենն առատ էր», «նրանք արդեն ունեին անհրաժեշտ բոլոր տեսակի պարենի և բարիքների առատություն, մորթելու անասուններ, հաց, անուշահոտ հին գինիներ, չամիչ, ամեն տեսակ ընդեղեն»²⁵: Քսենոփոնը հայերին ներկայացնում է ոչ միայն որպես երկրագործ, այլև անասնապահությունում զբաղվող ժողովուրդ, Հայաստանը համարում է խոշոր և մանր եղջերավոր անասուններով հարուստ երկիր, իր տեսած հայերի տներում թվարկում է կով, այծ, ոչխար, ձի, թռչուններ, այնուհետև ոչխարի, այծի և խոզի միս, խոզի ճարպ²⁶: «Կյուրոպեդիա» երկասիրության մեջ էլ հիշատակված է, թե Հայաստան երկիրը «ամբողջությամբ բնակեցված է, այն լիքն է ոչխարներով, այծերով, արջառներով, ձիերով, հացահատիկով և ամեն տեսակ բարիքներով»²⁷: Սովորություն է եղել պահել մսացու անասուններ, որոնք անկասկած, ծառայել են թե՛ սննդի ապահովման և թե՛ վաճառահանման ու ապրանքափոխանակման համար: Անասնապահության զարգացածությունը երևում է այն բանից, որ, ըստ Քսենոփոնի, արմենները կարիք ունեին լրացուցիչ արոտների, քանզի լեռնային արոտատեղերը գտնվում էին լեռները քաշված խաղայների ձեռքին: Ի վերջո, երկու կողմերը հասնում են փոխհամաձայնության՝ արոտներից

²⁴ Տե՛ս Մանանդյան Հ., Քրեական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, սկզբից մինչև Արշակունիների հաստատումը Հայաստանում (մ.թ. 66 թ.), Երկեր, Հ. Ա., Երևան, 1977, էջ 56:

²⁵ Քսենոփոն, «Անաբասիս», IV, 9, էջ 93:

²⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

²⁷ Նույն տեղում, IV, IV, էջ 156:

անվտանգ, համատեղ օգտվելու համար²⁸։ Բացի այն բանից, որ անասնապահությունը հայերի տնտեսություն մեջ կարևոր տեղ է գրավել, գրում է, որ արմենները կիրառում էին հեռագնա անասնապահության եղանակը. անասուններին բարձրացնում էին ալպիական բուսականությամբ հարուստ ամառային արոտավայրերը²⁹։ Պատմիչը զանազան առիթներով նշել է, որ զարգացած է եղել ձիաբուծությունը՝ հեծելազորը սեփական ձիերով ապահովելու, ինչպես նաև Պարսկաստանին ձիահարկ տալու նպատակով։ Քսենոփոնի մի հաղորդման համաձայն՝ հույները ձիերակալում են գյուղում գտնվող բոլոր գյուղացիներին ու գյուղապետին, նաև «թագավորին որպես տուրք սնուցվող տասնյոթ մտրուկների, ինչպես և գյուղապետի աղջկան, որն իններորդ օրն էր, ինչ ամուսնացած էր։ Իսկ նրա ամուսինը գնացել էր նապաստակ որսալու և գյուղում չգեղվեց»³⁰։ Գեղջավազին ուղղված հարցին, «թե ձիերը ո՞ւմ համար են բուծվում, նա պատասխանեց, թե՝ արքայի համար իբրև տուրք»³¹։ Քսենոփոնը նաև հաղորդում է, որ գեղջավազը իրեն և մյուս զորավորներին ու վաշտապետներին ևս տվել է մեկական մտրուկ. «եվ դեռ առաջներում իր ավար վերցրած պառավ ձին նվիրեց գեղջավազին, որպեսզի սնուցի ու զոհաբերի, քանզի լսել էր, որ այն նվիրաբերված էր Հելիոսին (Արևի աստվածությունը. – Ռ.Ն.)։ Ինքը վերցրեց մտրուկներից մեկը և մյուս զորավարներին ու վաշտապետներին ևս տվեց մեկական մտրուկ»³²։ Այնուհետև գովում է հայկական ձիատեսակը՝ ճկունությունն ու դիմացկունությունը նկատի ունենալով. «Այստեղ [նկատի ունի Հայաստանում. – Ռ.Ն.] ձիերը փոքր էին պարսկականներից, բայց ավելի կայտառ են»³³։ Այնուհետև գյուղապետի խորհրդով հունական հեծելազորի ձիերը փրկվում են սառչելուց։ «Գեղջավազը սովորեցրեց ձիերի և զրաստների ոտքերին ձյան միջով գնալիս պարկեր փաթաթել, քանզի առանց պարկերի անասունները մինչև փորը խրվում էին ձյան

²⁸ Տե՛ս Քսենոփոն, Կյուրոպեդիա, Թարգմանությունը՝ հունարեն բնագրից և ծանոթագրությունները Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2000, III, II, էջ 112-113:

²⁹ Տե՛ս նույն տեղում, VII, III, էջ 329:

³⁰ Քսենոփոն, Անաբասիս, IV, 24, էջ 97:

³¹ Նույն տեղում, IV, 34, էջ 98:

³² Նույն տեղում, IV, 35, էջ 98:

³³ Նույն տեղում, IV, 36, էջ 98:

մեջ»³⁴, - գրում է պատմիչը: Ձիաբուծությունն նպատակալաց դարձացմանը նպաստում էր ընդարձակ արոտավայրերի առկայությունը Հայկական լեռնաշխարհում: Ձին հայոց մեջ հնուց ի վեր գործածվել է հիմնականում ռազմական արվեստում և հազվադեպ՝ տնտեսության մեջ:

Հայաստանի բնություն, աշխարհագրություն, պատմություն ու հատկապես տնտեսամշակութային բնութագրի ուսումնասիրության համար բացառիկ նշանակություն ունեն հելլենիստական դարաշրջանի անգնահատելի ու ճշմարտապատում հանրագիտարանային սկզբնաղբյուրի՝ «Աշխարհագրություն» և բազմաթիվ այլ գրքերի հեղինակ Ստրաբոնի (Ք.ա. 63 – Ք.հ. 20 թթ.) տեղեկությունները: Որոշ դեպքերում նրա հաղորդած տեղեկությունները եզակի են, առանց որոնց հնարավոր չէ բավարար չափով կողմնորոշվել Ք.ա. II-I դարերի հայոց պատմության բազմաթիվ հարցեր ուսումնասիրելիս: Ըստ նրա հաղորդման՝ Հայերի տնտեսության երկրորդ ճյուղը եղել է անասնապահությունը: Նրա վկայությամբ «Հայաստանում բուծում էին մեծաքանակ պատերազմական ձիեր ...»³⁵: Պատմիչը հիշատակում է նաև ձիաբուծության նպատակալաց, ինտենսիվ դարձացմանը նպաստող ընդարձակ արոտավայրերի առկայությունը Հայկական լեռնաշխարհում: Հայաստանը «չատ հարուստ է ձիաբուծական արոտներով, որոնք մարականներից վատ չեն, այնպես, որ Նեսեական ձիեր այնտեղից էլ են բերում, որ գործ էին ածում Պարսից թագավորները, և Հայաստանի սատրապը Պարսից թագավորին ուղարկում էր տարեկան 20.000 քուռակ՝ Միհրական տոների համար»³⁶: Ստրաբոնի հավաստմամբ՝ Արտավազդը Անտոնիոսին, բացի մյուս ձիավորներից, 6000 զրահապատ ձիավորների զորահանդես է կազմակերպել, երբ նրա հետ Մարաստան է արշավել: Ռազմական նպատակների և արքունական շքահանդեսների կազմակերպումից բացի՝ ձին որպես փոխադրամիջոց էր ծառայում հատկապես բարձր խավի համար:

Հնուց ի վեր Հայաստանը հայտնի է եղել որպես լավագույն տոհմական ձիերի հայրենիք: Տոհմական ձիաբուծությամբ լայնորեն զբաղվելու մասին է վկայում Ստրաբոնը: «Հայաստանը ձիա-

³⁴ Նույն տեղում, IV, 34, էջ 98:

³⁵ Ստրաբոն, գիրք XI, XIV, 4:

³⁶ Նույն տեղում, գիրք XI, XIV, 9:

բուծություն համար հատկապես հարուստ է արոտներով: Կա մի մարգագետին, որի մեջ ասում են, թե 50,000 զամբիկ էր արածում Պարսից իշխանության ժամանակ: Ասում են նաև, թե այս երամակները արքայական էին, և այն Նեսեական ձիերը, որ Պարսից թագավորները գործ էին ածում նրանց ազնվություն և մեծության պատճառով, դուրս էին գալիս այդ երամակներից և կամ Հայաստանից: Սրանք առանձին ձև ունեին և ինչպես այժմ Պարթևական կոչված ձիերը, տարբեր են Հունական և մեզ մոտ եղած այլ տեսակի ձիերից»³⁷:

Ստրաբոնի հավաստմամբ՝ հին Հայերը օգտվում էին ամառային արոտավայրեր ընտանիքի մի մասով մեկնելու սովորույթից: Հունական և հռոմեական անտիկ պատմագիրների երկերի՝ Հայաստանի և Հայերի մասին առավել հանգամանալի բնութագրումներին անդրադարձել է տոդերիս հեղինակը³⁸:

Այսպիսով, հնագույն և հին դարաշրջաններում Հայկական լեռնաշխարհում ալպյան ճոխ արոտներով հարուստ լինելու շնորհիվ զարգացած էր անասնապահությունը: Հնագույն ժամանակներից ի վեր Հայաստանում անասնապահությունը սարվորային բնույթի էր, այսինքն՝ ամռան ամիսներին մինչև ուշ աշուն անասունները քշվում էին սարերի ալպյան արոտները, իսկ ձմեռը՝ դաշտավայրերը: Հայկական լեռնաշխարհում հավասարապես զարգացած էր և՛ մանր եղջերավոր անասունների, և՛ խոշոր եղջերավոր անասունների բուծումը, թեև լեռնային շրջաններում խաչնարածության դերն ավելի մեծ էր: Պահվել են նաև գոմեշներ, ձիեր, ջորիներ, ավանակներ, որոշ վայրերում՝ ուղտեր: Բուծվող ձիերն ու ջորիները լավ համարում են ունեցել և դրվատանքի են արժանացել հին հունական և հռոմեական պատմագիրների կողմից: Դեռևս բրոնզի դարաշրջանում տնտեսական կյանքի վերելքի պայմաններում իրականացվել էր աշխատանքի բաժանումը երկրագործների և անասնապահների միջև: Սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրության համաձայն՝ անասնապահությունը երկրագործությունից հետո միշտ էլ զբաղեցրել է երկրորդ տեղը: Այն առաջին հերթին կոչված է եղել ապահովելու

³⁷ Նույն տեղում, գիրք XI, XIII, 7:

³⁸ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և Հայերի մասին, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2018, 241 էջ:

երկրագործության բարդ ու դժվարին աշխատանքների իրականացումը, առաջընթացը: Դրա համար շատ կարևոր տեղ էր գրավում լծկանների և գրաստների բուծումը ժողովրդական տնտեսության մեջ: Եզները, գոմեշները և արջառները՝ որպես արտադրողական ուժեր, արժանանում էին արտակարգ հոգատարության: Փոխադրության գործի կազմակերպման համար, ինչպես նաև հեծնելու նպատակով ժողովրդի զգալի մասն զբաղվել է գրաստապահության մեջ: Ձին, ավանակը և ջորին մեծ դեր էին խաղում ոչ միայն անմիջապես տնային տնտեսության, այլև քարավանային ուղևորության մեջ: Ձիու և ջորու դերը մեծ է եղել նաև երկրի պաշտպանության գործում:

Անասնապահության երկրորդ ճյուղը հազարամյակներ շարունակ սննդի հայթայթման համար կաթնատնտեսությանը զբաղվելն էր և տնայնագործական ու արհեստագործական արտադրանքը հումքով ապահովելը: Յուրաքանչյուր ընտանիք իր կարողության չափով կթու և կով, ոչխար և այծ էր պահում՝ կաթնամթերքների արտադրության համար:

Խաշնարածությունը, բացի կաթնամթերքներից, ապահովում էր գործվածքների արտադրությունը հումքով: Բուրդը, պանիրը և յուղը նաև ապրանքափոխանակության և շուկայական ապրանքներ էին: Այծապահությունը երկրորդաբար պարանագործության հումքի ապահովման միջոց էր, իսկ Վասպուրականի լեռնային մասերում այծի ընտիր տեսակը, որ ուներ մետաքսանման բուրդ, ծառայում էր իբրև նուրբ գործվածքների հումք:

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՆԵՐԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

Հայկական բարձրավանդակի տարածքում, որի մի մասն է ներկայիս Հայաստանի Հանրապետությունը, պահպանվել են հնագույն հուշարձաններ, որոնք տեղական ցեղերի շինարարական գործունեության արդյունք են:

Զգտելով ունենալ կացարան՝ մեր հնագույն նախնիները օգտվել են բնական այրերից (քարանձավ, քարայր, գետնախորշ և այլն), որոնցով այնքան հարուստ է մեր լեռնաշխարհը:

Հայկական լեռնաշխարհում գոյություն ունեն բազմաթիվ քարայրներ, որոնք կարող էին օգտագործվել բնակության համար: Փարայր-կացարաններով հարուստ են թե՛ Արևելյան Հայաստանը՝ Արզնիի շրջակայքը, Սևանի ժայռոտ եզերքները, Հրազդանի ափերը, Ախուրյանի ակունքները, Դեբեդի եզերքները, Սանահինի մոտակայքի ժայռերը, Վայոց ձորը, Գեղարդաձորը, Ջանգեղուրի շրջանի մի շարք բնակավայրեր՝ Գորիսը, Խնձորեսկը, Տեղը, Քարաչենը, թե՛ Արևմտյան Հայաստանը՝ Վանի արհեստական քարայրները, Հին Բայազետի, Մչո, Սասունի, Խարբերդի, Բալուշի, Մանազկերտի, Քղիի, Գամիրքի քարայրները: Շատ հայտնի են եղել Տիգրիսի Բոհտան-սու վտակի ափին գտնվող Հասանքեֆի և հազարների հասնող մյուս քարայր-բնակարանները¹: Սրանք ինչպես բնական, այնպես էլ մարդու միջամտության հետքերով համալիրներ են: Հնագիտական հետազոտությունները ցույց են տվել, որ գտնվելով անմատչելի վայրերում՝ բնական այրերը ծառայել են որպես բնակարան ոչ միայն հեռավոր անցյալում, այլև հետագա ժամանակաշրջաններում: Քարայրները Հայաստանում օգտագործվել են ոչ միայն որպես բնակարան, այլև որպես դամբարան (Վան, Բայազետ)² և սրբատեղի³: Սրանցից շատերը հետագա ժամանակաշրջաններում ապահովվել են ջեռուցման

¹ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 110, Վարդանյան Ս., Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետություն, Երևան, 1959, էջ 10-20:

² Տե՛ս Թորամանյան Թ., Հայկական ճարտարապետություն, հ. 1, Երևան, 1942, էջ 3:

³ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, էջ 111, Ավետիսյան Հ., Բոբոխյան Ա., Գնունի Ա., Սարգսյան Գ., Սյունիքի սրբազան լանդշաֆտը, Երևան, 2015, էջ 95-104:

Համակարգերով (Թոնիր, բուխարի), Թոնրատներով, գոմերով, մարագներով, ունեցել են նաև պատերի մեջ փորված պատրհան-թարեքներ, ժայռակոփ սանդուղքներ և այլ օժանդակ կառույցներ: Միջնադարյան Անիի որոշ թաղամասեր՝ Գլիձորը, Ծաղկաձորը և այլն, մեծ մասամբ ծածկված էին քարայր-բնակարաններով, որոնց վերաբերյալ ուշագրավ դիտարկումներ են արձանագրել Ն. Մառը⁴, Հ. Օրբելին⁵, Դ. Ղևիշիձեն⁶, Թ. Թորամանյանը⁷, Լեոն⁸ և բոլոր նրանք, ովքեր տեսել են Անիի ավերակները:

Նեոլիթի և էնեոլիթի դարաշրջանում Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում ի Հայտ են գալիս առաջին նստակյաց վաղ երկրագործական-անասնապահական բնակավայրերը, որոնք բնորոշվում են զարգացման որոշակի մակարդակ ունեցող շինարարական տեխնիկայով և հատակազմամբ: Հայաստանի Հանրապետությունում տարածքում նմանօրինակ բնակավայրերից են Ակնաշենը, Առատաշենը, Թեղուտը, Ագաբլուրը և այլն: Նշված ժամանակաշրջանից Հայտնի է կլորավուն հատակազծով կացարանների շինարարությունը ավանդույթը Հայաստանում և Մերձավոր Արևելքում: Սրանք կառուցված են եղել հում աղյուսից՝ քարե հիմքի վրա, և գտնվել են գետնի մակերեսից ցածր⁹ (Շոմուկու-Թեփե, Շուկավերիս-Գորա, Թեղուտ և այլն):

Կացարանի ներսում՝ կենտրոնում եղել են կավից ու քարից պատրաստված օջախներ, բնակիչները հասել են փայտի, քարի, ոսկրի մշակման կատարելություն, հյուսել են խսիր, կողով, բուսական թելերից՝ կտավ, պատրաստել են կավե ամաններ և այլն¹⁰: Բնակարանի ձևավորման գործընթացը խորապես կապված է եղել կրակի օգտագործման հետ, օջախով են պայմանավորված

⁴ Ст'я Марр Н., Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища, М.-Л., 1934:

⁵ Ст'я Орбели И., Развалины Ани. История. Современное состояние // Избранные труды, т. 1, М., 1968, էջ 1-23:

⁶ Ст'я Кипшиде Д., Пищеры Ани, Ереван, 1972:

⁷ Ст'я Թորամանյան Թ., նշվ. աշխ.:

⁸ Լեո, Անի, Երևան, 1946, էջ 190, Թորամանյան Թ., նշվ. աշխ., էջ 325-326:

⁹ Ст'я Мелларт Дж., Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982, էջ 149:

¹⁰ Ст'я Овсепян Р., Палеоботанические материалы Араташенского неолитического поселения (предварительные результаты исследований 2003-2004 // Культура древней Армении, XIII. Материалы респуб. науч. конф., Երևան, 2005, էջ 51-53:

եղել նախնադարյան բնակարանների հատակագծային և ծավալուն համադրվածքները: Դրանով կարելի է բացատրել հնագույն բնակարանների բոլորածե կառուցվածքը, որի առաջին նմուշները պեղել է Ե. Լալայանը Վայոց ձորում¹¹: Բորոլածե բնակարանի հիշյալ տիպը առանձնահատուկ նշանակություն է ունեցել բնակարանաշինության հետագա զարգացման համար, որովհետև հանդիսացել է այն նախանմուշը, որի հիման վրա բրոնզի դարաշրջանում աստիճանաբար ձևավորվել է գլխատունը և նրան կից ճարտարապետական համակառուցը¹²:

Էնեոլիթյան շրջանում Հայաստանի տարածքում վկայված են նաև ուղղանկյուն հատակագծով կացարաններ (Ադաբլուր):

Շենգավիթյան մշակույթի ժամանակաշրջանում Հայկական լեռնաշխարհում սկսվում է վաղ բրոնզեդարը (Ք.ա. 3500-2400/2300թթ.): Բրիչային երկրագործությանը փոխարինում է արորայինը: Նշանակալիորեն աճում է անասնապահության դերը տնտեսական կյանքում:

Արդեն վաղ բրոնզեդարյան հուշարձանների պեղումները բազում տեղեկություններ են հաղորդում Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության տնտեսական կենցաղի, զբաղմունքների, զարգացած երկրագործության ու անասնապահության, արհեստագործության մասին. բնակչության աճի, բնակավայրերի ընդլայնման արդյունքում առաջանում են նախաքաղաքային տիպի խոշոր կենտրոններ, որոնք բնորոշվում են կանոնավոր հատակագծման տարրերով՝ խոշոր պաշտամունքային և արհեստագործական համալիրների, զարգացած ամրաշինական համակարգերի առկայությամբ: Հիշատակելի են հում աղյուսից պարիսպները Մոխրաբլուրում, Ադաբլուրում և այլուր, քարե պարիսպները Մեծամորում, Էլառում, Շենգավիթում, Հառիճում և այլուր¹³:

Ք.ա. IV-III հազ. հուշարձաններում արձանադրվում է դամբարանադաշտերի զատումը բնակավայրերից և նեկրոպոլիսների՝ ննջեց-

¹¹ Տե՛ս Լալայան Ե., Վայոց ձոր // ԱՀ, գ. XIII, Թիֆլիս, 1906, էջ 246:

¹² Տե՛ս Պապուխյան Ն., Սյունիքի ժողովրդական ճարտարապետությունը, Երևան, 1972, էջ 49:

¹³ Տե՛ս Գնունի Ա., Հայաստանում քաղաքագոյացման հիմնահարցի շուրջ (վաղ բրոնզի ու բրոնզի սոցիո-մշակութաբանական վերլուծություն փորձ) // ՎԷՄ, Թիվ 4 (32), 2010, հոկտեմբեր-դեկտեմբեր, էջ 96:

յալների քաղաքների տեղադրումը պարիսպներից դուրս¹⁴: Վաղ բրոնզեդարում ձևավորվում է նաև խոշոր բնակավայրերի շուրջ համեմատաբար փոքր բնակավայրերի խմբավորման սկզբունքը¹⁵: Փաստորեն ստեղծվում է բնակավայրերի մի քանի աստիճանի հիերարխիա, ինչը ուրբանիզացված հասարակության կարևոր հատկանիշներից է:

Բնակարանաշինությունը ասպարեզում տեղի են ունենում հատակազմման և հորինվածքի էական փոփոխություններ: Կարելի է զատել բնակարանաշինության մի քանի տիպեր: Արարատյան դաշտում և հարակից շրջաններում հատակազմված են կլոր հատակազծով կացարաններ (Շենգավիթ, Մեծամոր, Ագարակ, Մոխրաբլուր և այլն), որոնք օղակվում են ուղղանկյուն հատակազծով կացարաններով: Ընդ որում, եթե մշակույթի զարգացման առաջին փուլերում կլոր կացարանի տրամագիծը և ուղղանկյուն կցակառույցի մակերեսը համեմատաբար փոքր էին, ապա ընթացքում արձանագրվում է ինչպես կլոր կառույցի տրամագծի մեծացում, այնպես էլ ուղղանկյուն կցակառույցների քանակի և մակերեսի ավելացում: Ակնհայտ է, որ այս կցակառույցները այլևս ոչ միայն տնտեսական նշանակություն ունեին, այլև նահապետական մեծ ընտանիքը կազմող առանձին ընտանիքների բնակելի կացարաններ էին: Ըստ ուսումնասիրությունների՝ կլոր հատակազծով կացարանները տարածված են եղել Կուր-արաքսյան մշակույթի ողջ արեալում: Հատկանշական գծերից է կառույցի բաժանումը առանձին սենյակների՝ տնտեսական և բնակեցման նպատակներով¹⁶: Փաստորեն ձևավորվում է նահապետական մեծ ընտանիքի բնակարանային համալիր, որտեղ կենտրոնական կացարանը օգտագործվում էր որպես հասարակական-տոհմական, ար-

¹⁴ Տե՛ս Симо́нян А., Гнуни А., Культовые сооружения Армянского нагорья и их эволюционное развитие в VIII тыс. до н. э. / Эрмитажные чтения памяти Б.Б. Пиотровского, СПб., 1998, էջ 84:

¹⁵ Տե՛ս Սիմոնյան Հ., Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն քաղաքակրթությունների և պետական կազմավորումների առաջացման խնդրի շուրջ (ըստ հնագիտական տվյալների) // Հայոց հին պատմության հիմնահարցեր, Երևան, 2003, էջ 9:

¹⁶ Տե՛ս Գևուռչի Ա., Հայկական լեռնաշխարհի վաղ բրոնզի ժամանակաշրջանի բնակավայրերը և բնակարանները, պ.գ.թ. գիտական աստիճանի հայցման առենախոսություն, Երևան, 2002, էջ 99-100:

տաղերական և պաշտամունքային կենտրոն: Վաղ բրոնզի դարաշրջանի դարգացմանը զուգընթաց՝ նկատվում է բնակարանային համալիրների առանձնացում: Ուղղանկյուն սենյակների ծածկը հավանաբար եղել է հարթ, իսկ կլոր շինությունների տանիքը ավելի բարդ կառուցվածք է ունեցել: Ուսումնասիրողները ենթադրել են, որ այդ կառույցների կտուրը կենտրոնական մասում ունեցել է գերանակապ պսակներ, որոնք օջախի վերևում երդիկ էին ստեղծում, ծածկը բրգաձև էր¹⁷:

Ք.ա. III հազ. երկրորդ կեսին Հայկական լեռնաշխարհի արևմտյան հատվածում՝ Խարբերդի դաշտում, հանդես են գալիս առաջին պալատական կառույցները (Նորշուն թեփե): Պաշտամունքային կառույցների տիպաբանությունը հնարավորություն է տալիս խոսելու հիերարխիայի մասին¹⁸: Մասնավորապես կարելի է առանձնացնել մոնումենտալ ճարտարապետությամբ բնորոշվող սրբավայրերը (Մոխրաբլուր)¹⁹: Առկա է «սրբազան տարածք» կազմակերպելիս տեղանքի օգտագործման երևույթը (Ագարակ, Ամիրանիս Գորա)²⁰:

Իր ուրույն ճարտարապետությամբ է բնորոշվում նաև Զրահովտի սրբավայրը²¹: Այդ կառույցներից զատ՝ պաշտամունքային անկյուններ և հատվածներ կան կացարաններում: Վաղ բրոնզի դարաշրջանի պաշտամունքի ուսումնասիրության համար առատ նյութ է տալիս պաշտամունքային օջախների և զոհարան-հենակների ուսումնասիրությունը: Նմանատիպ կերտվածքներ կան վաղ բրոնզի դարաշրջանի բոլոր հուշարձաններում՝ ինչպես բնակա-

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 43:

¹⁸ Տե՛ս **Գնունի Ա.**, Շենգավիթյան մշակույթի բնակավայրերում տեղադրված սրբավայրերը և պաշտամունքային կառույցները // ՊԲՀ, № 1, 2006, էջ 237-252:

¹⁹ Տե՛ս **Արեշյան Դ.**, Искусство куро-аракской культуры // Материалы II международного симпозиума по армянскому искусству (отд. оттиск), Ер., 1978, էջ 5:

²⁰ Տե՛ս **Ավետисяն Ս.**, Предварительные результаты раскопок памятника Агарак // Археология, этнология и фольклористика Кавказа, Св. Эчмиадзин, 2009, էջ 254, **Չубинишвили Դ.**, К Древней истории Южного Кавказа. Тбилиси, 1971, էջ 69:

²¹ Տե՛ս **Խանգադյան Է.**, Զրահովտ // Հայաստանի հնագույն մշակույթը, պրակ 3, Եր, 2002, էջ 14, նկ. 2:

վայրերում, այնպես էլ դամբարաններում: Դրանց բազմազանությունը թույլ է տալիս խոսել օջախների և հենակների մի շարք ծիսական գործառույթների մասին՝ կապված ընտանիքի նախնիների պաշտամունքի հետ:

Կացարանների ներքին հարդարանքի հատկանշական տարրերից են վաղ բրոնզեդարյան բնակարանային համալիրների պատերի երկայնքով տեղադրված որմնասյուները, պաշտամունքային իրերն ու առարկաները: Նկատելի է նաև պատերի վառ գույներով ներկված լինելը (հիմնականում՝ կարմիր, կապույտ), հատակը՝ կապույտ, ծածկված մոխրի լուծույթով և փայլեցրած, կացարանների անկյուններում տեղադրված զարդանախշված կարասներով (Շենգավիթ, Մոխրաբլուր): Այս շրջանում ձևավորվել են համեմատաբար բարեկարգ համալիրներ՝ հատակագծված ներքին բակերով (Շենգավիթ, Ջրահովիտ), բաց նախամուտքերով, տարբեր տեսակի նստարան-մաստաբաններով, նստարան-պառկելատեղով, խսիրածածկ հատակով:

Բնակարանային համալիրներում կենտրոնական դիրք էր զբաղում օջախը, որի առանցքի շուրջ էր ընտանիքի ողջ գործունեությունը (Գառնի, Մոխրաբլուր, Շենգավիթ): Օջախը մեծ ընտանիքի հասարակական, արտադրական և հոգևոր կյանքի կարևոր կենտրոն էր: Դրա ծիսական նշանակությունը մասին վկայում է այն փաստը, որ այն հաճախ զարդարված էր ցուլի գլուխ հիշեցնող ելուստներով, ֆալոսներով, որոնց վերագրվում էր կրակի պահպանության մոգական նշանակություն, ինչպես նաև ընտանիքի ամբողջականության և հաջողության խորհուրդը: Օջախի շուրջ անցկացվում էին ծիսական արարողություններ, ինչի ապացույցը կարելի է համարել երկու քարե ֆալոսների գտածոն Շենգավիթում՝ օջախի հարևանությամբ: Բացի անշարժ օջախներից, հանդերպում են նաև ցլաբլուխ տղամարդկանց պատկերող շարժական օջախների հենակներ: Դրանք հավանաբար խորհրդանշում են ընտանեկան օջախում տղամարդու բեղմնավորող դերը²²:

Վաղ բրոնզի դարաշրջանին բնորոշ է նաև բնակելի համալիրներում հատուկ տնտեսական անկյունների առանձնացումը, որի նպատակն էր կացարանի օգտակար տարածքն առավել ամբողջա-

²² Տե՛ս **Նսայան Ս.**, Հայաստանի հնագիտություն, Երևան, 1992, էջ 102-118:

կան օգտագործելը: Կացարանների ներքին հարդարանքի զարդերից են նաև հացահատիկի և այլ մթերքների պահպանման հորերը (էլառ և այլն)²³:

Ի դեպ, կացարանների ներսում օգտագործվել են երեք տեսակի կրակարաններ՝ խոհանոցային վառարաններ, պաշտամունքային և ջեռուցման օջախներ, ուստի համապատասխան եղանակներով լուծվել են ծխի հեռացման և օդափոխության հարցերը: Պաշտամունքային և ջեռուցման բաց օջախների ծուխը դուրս էր բերվում թերևս տանիքում բացված երդիկից, մինչդեռ աղյուսե թաղակապ խոհանոցային վառարանները կառուցվել են պատերի տակ, և դրանց ծուխը դուրս է բերվել վառարանի և պատի հպման մասում հոսմ աղյուսից պատի մեջ կառուցված ծխնե-լույզով²⁴:

Ք.ա. III հազ. երկրորդ կեսին Հայկական լեռնաշխարհի արևելյան հատվածներում, ինչպես որ Հին Արևելքի բազմաթիվ տարածաշրջաններում արձանագրվեց տնտեսական և քաղաքական անկայուն վիճակ, ինչի հետևանքը բնակավայրային կյանքի անկումն էր:

Սկսած Ք.ա. II հազ. I քառորդից՝ նկատվեց բնակավայրային կյանքի նոր վերելք: Հանդես եկան բազմաթիվ բնակավայրեր, բերդ-չեհներ: Այդ դարաշրջանում ձևավորվեցին քաղաքաշինական, ամրաշինական, բնակարանային ճարտարապետական որոշակի սկզբունքներ, որոնք հարատևեցին հայ ճարտարապետության զարգացման ողջ ընթացքում: Ձևավորվեց բնակավայրերի ու ամրոցների աստիճանակարգ: Այդ մասին են վկայում Արարատյան դաշտի և հարակից նախալեռնային շրջանների մի շարք հուշարձաններ՝ Դվինը, Լազարավանը (Աշտարակի շրջանի Լազարավան գյուղի մոտ), Մեծամորը, Ավանը, Լճաշենը և այլն: Այսպես, Լազարավանի քաղաքատեղիի տարածքը զբաղեցնում էր մոտ 40 հա, որից 1,5 հեկտարը՝ միջնաբերդը: Վերջինիս անառիկությունը ապահովել են դեպի քաղաքը ուղղված 10 հսկա աշտարակները: Քաղաքատեղին ունեցել է կանոնավոր հատակագիծ, փողոց-

²³ Տե՛ս Գնունի Ա., Հայաստանում քաղաքագոյացման հիմնահարցի շուրջ, էջ 105-110:

²⁴ Տե՛ս «Հայկական ճարտարապետության պատմություն», հ. 1, Երևան, 1996, էջ 36:

ների կանոնավոր ցանց՝ ուղիղ և 6 մետր լայնությամբ, երկու կողմերում կառուցվել են բնակելի տներ: Տարբեր բնակավայրերում դիտվում են առանձնացող թաղամասեր, փողոցների միավորման վայրերում՝ հրապարակներ²⁵:

Մինչ այժմ վկայված է մի քանի հարյուր ամրոց-բնակատեղի: Այս ամրոցները մասնագիտական գրականություն մեջ ստացել են «կիկլոպյան» կամ «աչքատարյան» անվանումը: Դրանք կառուցված են առանց կապակցող շաղախի²⁶:

Ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի դարաշրջանների բնակարանային համալիրներ պեղվել են Մեծամորում, Գյումրիում, Լճաշենում, Կարմիր բլուրի նախաուրարտական բնակատեղիում: Կարմիր բլուրի բնակելի համալիրները բաղկացած էին անկյունավոր հատակազծով մեկ ընդարձակ և 5-6 փոքր սենյակներից: Տների պատերը կառուցվել են անմշակ քարերից, կավաշաղախով: Ծածկերի համար օգտագործվել է փայտը, եղեգը և կավը:

Հայոց լեռնաշխարհի՝ ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի ժամանակաշրջանի հնագիտորեն ուսումնասիրված տների մեջ հետազոտողները տեսնում են հայկական ժողովրդական տան վաղ օրինակ, որը ճարտարապետական ավելի զարգացած ձևի՝ գլխատան նախատիպն է²⁷: Հարյուրամյակների ընթացքում գետնափոր բնակարանը վերածվեց գլխատան՝ իր տարբեր ծածկերով:

Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի ուսումնասիրությունների՝ ինչպես Արևելքի երկրագործական մարզերում, այնպես էլ Հայաստանի դաշտային շրջաններում յուրաքանչյուր «համայնական տուն» բաղկացած էր կլոր ու քառանկյունի շինությունների միատիպ, մեկուսացված խմբերից: Կլոր կացարանների շուրջը համախմբված քառանկյունի շինությունները՝ իրենց մեծ ու փոքր հորերով, ամբարներով հանդերձ՝ հացահատիկի պահեստներ էին, իսկ շինությունների մյուս մասը գոմեր՝ ընտանի կենդանիների համար: Այստեղ որոշակի դասավորություն ունեն կավակերտ երկարուկ նստարանները, հատակի մեջ թաղված կարասներն ու պատի մի

²⁵ Տե՛ս «Հայկական ճարտարապետության պատմություն», հ.1, էջ 70-71:

²⁶ Տե՛ս Ատրպետ, Շիրակի աչքատարյան (կիկլոպյան) ամրոցներ // ԱՀ, գ. XXV, 1913, № 2, Թիֆլիս, 1914, էջ 165-188:

²⁷ Տե՛ս Տիրացյան Գ., «Անաբատիս» և Հայաստանը // Քսենոփոն, Անաբատիս, թարգմանությունը Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 1970, էջ 274):

անկյունում պատրաստված օջախը: Օջախների մոտ հաճախ գտնվում են սանդեր, ծեծիչներ, աղորիքներ: Կացարանի կենտրոնական մասում փորված է հացահատիկի հորը, որի եզրին կանգնեցված է պողաբեր կնոջ կերտվածքով քարե կուռքը²⁸: Ուրարտուի գոյությանը անմիջապես նախորդող ժամանակաշրջանում (Ք.ա. 2-րդ և 1-ին հազարամյակների սահմանագլուխ) բնակարանային համակառուցյի մեջ արդեն սկսում է բոլորածե կենտրոնական բաժանմունքը փոխարինվել ուղղանկյունով, պահպանելով ու զարգացման նոր աստիճանի հասցնելով գերանաշար բրգածե ծածկի արդեն իսկ գոյություն ունեցող տիպը²⁹:

Ճարտարապետական բարձր մակարդակի մասին են վկայում դամբարանային բարդ կառույցները: Ք.ա. XXI-XIX դդ. Թռեղքի (Ծալկայի սարահարթ) հսկայածավալ դամբարանային բլուրները ունեին 140-175 քառ. մետր մակերեսով սրահներ՝ երկար ու լայն դամբարանամուտքերով, և մինչև 6 մետր աստիճանական շարվածքով բարձրությամբ պատերով, սյուների վրա հենված հզոր գերանածածկով: Դեպի դամբարաններ էին տանում սալահատակված ճանապարհները երբեմն մի քանի հարյուր մետր երկարությամբ³⁰:

Ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի փուլում դամբարանային կառույցների ծածկը փոխարինվում է քարաչեն ծածկով: Ծածկը կարող էր լինել հարթ՝ հենված ուղղահայաց պատերի վրա, կեղծ թաղ և երկթեք³¹: Ճարտարապետության և շինարարական տեխնիկայի բարձր մակարդակի մասին են վկայում Հայաստանում

²⁸ Տե՛ս **Мартиросян А.**, Город Тейшебаини, Ереван, 1961, էջ 28-31, **նույնի՝** Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964, էջ 160-190:

²⁹ Տե՛ս **Պապուխյան Ն.**, Սյուների ժողովրդական ճարտարապետությունը, էջ 49:

³⁰ Տե՛ս **Нариманишвили Г.**, Новые открытия в Триалети и некоторые вопросы функции, происхождения и распространения ритуальной дорог // Археология, этнология и фольклористика Кавказа, Св. Эчмиадзин, 2003, էջ 65-67:

³¹ Տե՛ս «Հայկական ճարտարապետության պատմություն», Հ.1, էջ 68-70:

դոլմենատիպ կառույցները (Կարս, Գորիս՝ Վերիչեն, Օշական)³²: Հատկանշական է, որ Լ. Մելիքսեթ-Բեկը դիտարկում է դոլմենները և դոլմենատիպ կառույցները որպես կացարան, անկախ այն բանից՝ կենդանի՞ մարդու համար են դրանք նախատեսվում, թե՞ հանգուցյալի:

Ուրարտուի բնակարանային ճարտարապետության մասին ամենանախնական տեղեկությունները պահպանվել են Մ. Խորենացու «Հայոց պատմություն» երկում և վերաբերում են Տուշպային: Պատմագիրը այն ներկայացրել է որպես բավական մեծ, բարեկարգ, անառիկ բերդաքաղաք՝ երկհարկ և եռահարկ շքեղ շենքերով³³: Ուրարտուի բնակելի ճարտարապետության մասին եղած տեղեկությունների համաձայն՝ բնակելի տները կազմված են եղել՝ ա) մենատներից, բ) բնակելի տներից՝ պարսպապատ մեկ մուտքով, հարթ տանիքով, երդիկից իրականացվող լուսավորությունով, հում աղյուսե պատերով³⁴, խմբային կառուցապատումներով, գ) միահարկ և բազմահարկ սեկցիոն տներից: Առանձնատները միավորում էին բնակելի, տնտեսական, պահեստային սենյակներ, ընտանի կենդանիների համար հատկացված հատվածներ և կառուցվում էին ավանդական հում աղյուսից պատերով, քարե գետնախարիսխների վրա, հարթ ծածկերով, վերևի լուսավորությամբ: Տան մեջ էր գտնվում նաև նրա պաշտամունքային անկյունն իր համապատասխան կուռքով³⁵:

³² Меликсет-Бек Л., Мегалитическая культура Грузии, Тифлис, 1938, էջ 130, Янович Ф., Очерки Карсской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 34, Тифлис, 1904, 1-181, էջ 8, Ղափանցյան Գ., Հնություն մի քանի հիշատակարաններ // «Արարատ», Ա., 1914, էջ 91-95, Լալայան Ե., Զանգեզուր, ԱՀ, գ. Դ, 1898, № 2, Թիֆլիս, 1898, էջ 31:

³³ Տե՛ս Խորենացի Մ., Հայոց պատմություն, Թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ ակադ. Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1961, էջ 114:

³⁴ Տե՛ս Ավետիսյան Հ., Բորոխյան Ա., Ուրարտուի հնագիտություն (ամրոց, բնակավայրեր և դամբարանային համալիրներ), Երևան, 2010, էջ 122-124:

³⁵ Տե՛ս Мартиросян А., Город Тейшебаини, Ереван, 1961, էջ 106-127, Есаян С., Ереван (Археологический очерк), Ереван, 1969, էջ 61-102:

Բնակելի տները ունեցել են նաև բազմաթիվ տնտեսական, պահեստային սենյակներ, դահլիճ, բակ՝ տնտեսական կարիքների և առանձին հատված՝ ընտանի կենդանիներ պահելու համար³⁶։ Ինչ վերաբերում է սեկցիոն բնակելի տներին, ապա սրանք ստեղծվել են բնակիչների կենցաղի անհատական պահանջների ընդհանրությունից հաշվառումով, ինչը պայմանավորված էր այնպիսի ապրելակերպով, երբ բնակիչը չուներ մասնավոր տնտեսություն և ենթակա էր պետական պարենավորման³⁷։

Ք.ա. VIII դարում, Արգիշտի I արքայի օրոք (Ք.ա. 786-764 թթ.), Վանի թագավորության կազմում ընդգրկված էր գրեթե ամբողջ Հայկական լեռնաշխարհը իր բոլոր «երկրներով» (թագավորություններով), ցեղապետություններով և «քաղաք պետություններով», որոնց ընդհանուր թիվը հասնում էր 170-ի³⁸։

Վանի արքաների իշխանությունը Ք. ա. IX դ. 2-րդ կեսից մինչև Ք. ա. VII դար լեռնաշխարհում հիմնվում էր ծայրագավառներով և կենտրոնով անցնող ճանապարհների մոտ կառուցված նոր քաղաքների վրա։ Ուրարտական քաղաքները հիմնականում փռված էին բարձր բլուրների ստորոտներում, որոնց գագաթներին վեր էին խոյանում պարսպապատ միջնաբերդերը։ Միջնաբերդի բարձր իշխող դիրքը նպատակ ուներ տեսադաշտում պահելու այն ճանապարհները, որոնք տանում էին դեպի տվյալ բնակավայրը։ Մյուս կողմից՝ բլուրների գագաթները պարփակող պարիսպները բնակավայրի պաշտպանության երաշխիք էին։ Բերդերի հետագա հզորացումը արտահայտված է մի շարք արտաքին պաշտպանական պարիսպների կառուցումով³⁹։ Քաղաքաշինական ծրագիրը թելադրվում ու պայմանավորվում էր ոչ միայն տարածքների արժեքավորման տեղային հանգամանքներով, այլև տվյալ տարածքի համակարգում փոխադարձաբար շաղկապված դրանց ռազմական դիրքով։ Քաղաքի հիմքը միջնաբերդն էր, որտեղ տեղադրված էր պալատը՝ իր տաճարներով, արհեստանոցներով, գի-

³⁶ Мартиросян А., նշվ. աշխ., էջ 106-127։

³⁷ Տե՛ս նույն տեղում։

³⁸ Տե՛ս Амаякян С., Ванское царство (Урарту) // «У подножия Арапата» (Каталог выставки). СПб., 2008, էջ 29-32։

³⁹ Տե՛ս Հովհաննիսյան Կ., Ուրարտական ճարտարապետություն // Հայկական ճարտարապետության պատմություն, հ. 1, էջ 87-199։

նուև հսկայական մառաններով ու հացի շտեմարաններով: Քաղաքներն ունեին բնակելի թաղամասեր, ջրամատակարարման ու ջրահեռացման համակարգեր և այլն: Նրանց տարածքում էին գտնվում նաև ոռոգման ջրանցքներ, մշակվող դաշտեր, այգիներ, անտառներ, որոնք գյուղատնտեսական խոշոր միավորներ էին: Կենտրոնական քաղաքներից յուրաքանչյուրի մակերեսը, պեղումների տվյալների համաձայն, շուրջ 100-200 հեկտար էր: Մեծ չափերի էր հասել Արգիշտիխինիլին՝ 400-500 հեկտար տարածքով, որի սահմանների մեջ են ընդգրկվել նաև քաղաքի մոտակա գյուղական բնակավայրերը: Թագավորանիստ քաղաքների թվին են պատկանում երկրի մայրաքաղաքները՝ Տուշպան, Ռուսախինիլին: Ուրարտական վարչատնտեսական խոշոր քաղաքներն էին՝ Արգիշտիխինիլին, Թեյշեբաինին, Ալթըն-թեփեն, Օշականը և այլն. դրանք կազմում էին գյուղատնտեսական հզոր համակարգեր՝ ստեղծելով քաղաքաշինական առումով տարածական միասնական համակարգ: Դրանցում (օր. Կարմիր բլուրի միջնաբերդում), հայտնաբերվել են ձիթհան, գինու և զարեջրի արհեստանոցներ և այլն:

Ուրարտական ամրակուռ ամրոցներից էին Էրեբունին, Բաստամը (Ռուսախինիլի), Ագրաթ-թեփեն և այլն: Պաշտամունքային քաղաքներից էին ուրարտական դիցարանի գերագույն երրորդության՝ Խալդեի, Թեյշեբաինի ու Շիվինի պաշտամունքային կենտրոնները: Խալդեի պաշտամունքային կենտրոնը Մուսասիր քաղաքն էր կամ Արգիին, ինչպես այն անվանում են ուրարտացիները: Թեյշեբա աստվածություն պաշտամունքի կենտրոնը Կումենու քաղաքն էր (Վանա լճից հարավ-արևելք), իսկ Շիվինինը՝ մայրաքաղաք Տուշպան⁴⁰:

Ուրարտուի փլուզումը հանգեցնում է բնակավայրային կյանքի անկման: Այսպես, հետուրարտական շրջանում Թեյշեբաինի քա-

⁴⁰ Տե՛ս Тирациян Г., Культура Древней Армении (VI в. до н.э. – III в. н.э.), Ереван, 1988, էջ 22-27, Тревер К., Очерки по истории культуры Древней Армении, М.-Л., 1953, էջ 69-75, Пиотровский Б., Ванское царство, М., 1959, էջ 202, Ավետիսյան Հ., Ավետիսյան Պ., Արարատյան դաշտի մշակույթը մ.թ.ա. XI-VI դդ., Երևան, 2006, Амаякян С., Ванское царство (Урарту), էջ 29-32:

ղաքի տեղում առաջանում է դամբարանադաշտ⁴¹։ Այսպանով հանդերձ, կարևոր ռազմավարական նշանակություն ունեցող բնակատեղիները շարունակում են գոյություն ունենալ (Էրեբունի-Արմավիր-Արգիշտիխինիլի, Օշական, Արամուս և այլն)։ Բացի այդ, կենտրոնական իշխանություն անկումը կարող էր հանգեցնել տնտեսական և քաղաքական կյանքի ակտիվացմանը ծայրամասերում⁴²։

Ինչ վերաբերում է գյուղական բնակավայրերի ժողովրդական հնագույն տների հորինվածքային, ճարտարապետական կառուցապատմաներին, մեր տեղեկությունները գերազանցապես հենվում են պատմական աղբյուրների ու ավելի քիչ չափով հնագիտական պեղումների նախնական նյութերի վրա։ Դրանց հնագույն ձևերի մասին թերևս ամենաուշագրավ տեղեկությունները հաղորդում է հույն գորավար և պատմիչ Փսենոփոնը «Անաբասիսում»։ Ք.ա. 401-400 թվականներին անցնելով Հայաստանով, հույն պատմիչ և գորավար Փսենոփոնը նկարագրել է Հին Հայաստանի բնակավայրերը և բնակելի տները։ Ըստ Փսենոփոնի՝ թե՛ Արևելյան և թե՛ Արևմտյան Հայաստանում կային բազմաթիվ մեծ ու փոքր շեն գյուղեր, որոնց միջով անցնում էին հույները։ Մեծ գյուղերում (հույները քաղաք չեն համարել պարսպով չչրջապատված բնակավայրը – Ռ.Ն.) նստում էին «թագավորները»։ Մեծ ու փոքր գյուղերը մեծ մասամբ շինված էին ջրառատ տեղերում, գետերի ափերին։ Բայց քանի որ այդ գյուղերը թշնամիների կողմից միշտ ենթակա էին ամեն տեսակ ասպատակությունների, կողոպուտի ու հափշտակությունների, ինչպես օրինակ՝ անում էին Փսենոփոնի իշխանության տակ եղած զինվորները, պարզ է, որ պետք է շինված լինեին ամուր տեղերում, լեռների վրա⁴³։ Մեծ գյուղերն ունեցել են ամրության ու պաշտպանություն համար շինված բերդեր կամ աշտարակներ, ինչպես սատրապանիստ գյուղում։ Հայաստանի հարավային սահմաններով անց-

⁴¹ Տե՛ս Мартиросян А., Город Тейшебаини, էջ 137-151։

⁴² Հմմտ. Есаян С., Древние культуры племени Северо-восточной Армении, Ереван, 1979։

⁴³ Այս մասին տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան, 2018, էջ 63։

ներխա, «այն գյուղը, ուր նրանք (Հուլյն վարձկան գինվորները – Ռ.Ն.) Հասան, մեծ էր և ուներ ապարանք սատրապի Համար, իսկ տների մեծագույն մասի վրա կային աշտարակներ»⁴⁴:

Ըստ Քսենոփոնի՝ Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական և Հյուսիսային մասերի տները «գետնափոր էին, մուտքը, ինչպես Ջրհորի բերան, իսկ ներքևի մասն ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների Համար մուտքը փորված էր (գետնի միջով), մարդիկ ցած էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ, Հավեր և սրանց ձագերը: Բոլոր անասունները կերակրվում էին խոտով»⁴⁵:

«Անաբասիս» աշխատության մեջ գյուղական տների վերաբերյալ Քսենոփոնի ակնարկային նկարագրություններինց երևում է, որ Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջանների տները տարբերվում էին կենտրոնական և Հյուսիսային շրջանների կացարաններից: Այդ առանձնահատկությունը սահմանային շրջաններում բացատրվում է պաշտպանական նկատառումներով: Առաջինները աշտարակաձև էին: Դրանք 2-3 հարկանի ամրոցատիպ, լեռ քարերից պատրաստված տներ էին, որոնց առաջին հարկը կթուլ և լծկան անասուններին էր հատկացված, երկրորդը՝ մարդկանց, իսկ երրորդը՝ գյուղատնտեսական մթերքների պահպանմանը և վտանգի դեպքում՝ պաշտպանվելու⁴⁶: Ըստ երևույթին, նման տների կառուցվածքի ակունքները պետք է որոնել ուրարտական ճարտարապետության մեջ, որտեղ կիրառվել են աշտարակաձև կառույցները, հավանաբար՝ աշտարակաձև բնակարանները⁴⁷:

Քսենոփոնի նկարագրած բնակարանների այս հին ձևերը ընդհանրություններ ունեն հարևան ժողովուրդների բնակարանների հետ: Աշտարակաձև բնակարանները հիմա էլ պահպանվել են Վրաստանի լեռնային շրջաններում՝ Սվանեթիա, Խևսուրեթիա, իսկ գետնափոր տների հետագա զարգացման ճանապարհով ստեղծվել է Անդրկովկասում շատ տարածված, երկու կամ չորս

⁴⁴ Քսենոփոն, Անաբասիս, գլ. IV, 4, էջ 93:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 97:

⁴⁶ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծիսակարգը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2004, էջ 43-51 և գրչանկարների հավելված, էջ 222-227:

⁴⁷ Տե՛ս Բ. Пиотровский, Искуство Урарту, Л., 1962, սկ. 55, 56:

սյուների վրա հենվող, փայտազմբեթ ծածկով երդիկավոր բնակելի տան տիպը, որը հայերը կոչում են գլխատուն, վրացիները՝ դարբազի, ադրբեջանցիները՝ դարադամ⁴⁸: Սրանց ձևատեղծման ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, թե ինչպես է ժողովուրդը կարողանում հորինել պարզ ու անպաճույճ, տեղի կլիմայական, տնտեսական, կենցաղային և այլ պայմաններին լավ հարմարեցված բնակարաններ:

⁴⁸ Հարությունյան Վ., Հայկական ճարտարապետություն (դասախոսությունների համառոտ չարադրանք), Երևան, 1974, էջ 24:

ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԿԵՆՍԱՊԱՀՈՎՄԱՆ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ՝ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ,
ՈՒՏԵՍՏԻ ԵՎ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ
ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ
ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

1. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՀԱԳՈՒՍՏԻ ԷԹՆՈՄՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՇՈՒՐՋ*

Հազուստը՝ զգեստ, հանդերձ, տարազ նշանակությամբ հայոց բառարաններում ներկայացվում է որպես զգեստների ամբողջություն, հազուստ-կապուստ՝ վրայի բոլոր շորերը՝ հազուստեղենը¹, ապա՝ հագնելու իր, զգեստ, վրայի շոր, ընդ որում՝ սպիտակեղենը, կոշիկը, գլխարկը հազուստ չեն կոչվում²: Նաև զգեստավորման հարդարանքի այն ձևը, որ տվյալ ժամանակ ընդունված է և որին հետևում են, մոդա³, վրան միաժամանակ կրելու շորերի ամբողջություն, զգեստների ամբողջություն⁴, զգեստի, հազուստի կամ հարդարանքի որևէ ժամանակ կամ որևէ վայրում ընդունված ձև, որևէ ժողովրդի յուրահատուկ զգեստ, զգեստի ազգային տեղային կամ ըստ սեռի, հասակի ընդունված ձև, համազգեստ⁵, մեկ այլ տեղ՝ զգեստ, հանդերձ, շոր, հագնելիք, հազուստ-կապուստ, հագ ու կապ՝ վրան միաժամանակ կրելու ամբողջություն⁶: Միջին դարերում ընդունված էր հազուստի՝ արաբերեն «հալալ» անվանումը: Հատկանշական է, որ կային մի շարք անվանումներ, որոնք միայն աղքատ խավի հազուստին էին վերաբերում՝ «հանդերձիկ», «ձորձք», «ցնցոտիք» և այլն⁷:

Հազուստը մարդու մարմնի արհեստական ծածկոց է և առաջացել է բնակարանին զուգընթաց՝ իբրև արտաքին գործոններից պաշ-

* Սույն հաղորդմամբ փորձում ենք «Հայոց կենսապահովման մշակութային» դասագրքի բացակայության անհրաժեշտությունից ելնելով՝ «Անկունք»-ի տարբեր համարներում հրապարակել «Հայ ազգագրություն» դասընթացի դասախոսությունների շարք:

¹ Ժամանակակից Հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Հ. երրորդ (Կ-Մ), Երևան, 1974, էջ 251:

² Տե՛ս Մալխասեանց Ստ., Հայոց բացատրական բառարան, Հ. III (Հ-Ռ), Երևան, 2010, էջ 8:

³ Տե՛ս նույն տեղում, Հ. IV (Զ-Ֆ), Երևան, 2010, էջ 382:

⁴ Տե՛ս Աղայան Էդ., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 787:

⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 1417:

⁶ Տե՛ս Սուքիասյան Ա., Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Երևան, 2009, էջ 564:

⁷ Տե՛ս Հացունի Վ., Պատմություն Հին Հայ տարազին, Վենետիկ, 1923, էջ 8:

տպանվելու միջոց: Որոշ գիտնականներ դրա առաջացման պատճառը համարել են ամոթի զգացումը, կրոնական պատկերացումները և այլն⁸: Մարդկանց առաջին զույգի մասին պատմող ավանդույթյան համաձայն՝ վերջիններս անսքող մնացին՝ մինչև զգացին իրենց մերկությունը և ամոթահար ծածկվեցին ծառերի հետևում այնքան ժամանակ, մինչև նրանց կերտող ձեռքը փութաց փարատել նրանց շփոթությունը՝ ստեղծելով հանդերձանք: Ուրեմն ամոթի զգացումը եղավ զգեստի ստեղծման առաջին պատճառը⁹:

Ուսումնասիրություն հիմնախնդիրը արդի հայ ազգագրություն մեջ: Տարազը հայոց կենսապահովման մշակույթի անհամեմատ լավ ուսումնասիրված հիմնախնդիրներից է: Ավատական վերնախավի՝ թագավորների, իշխանների, գինվորականների, եկեղեցականների, հայ թագուհու և կույս աղջիկների հագուստին է անդրադարձել Ղ. Ինճիճյանը¹⁰, իսկ գինվորականների հագուստին՝ Ղ. Ալիշանը¹¹: Վ. Հացունին առավել հանգամանորեն ներկայացրել է հայկական տարազի զարգացման ուղին՝ վաղ շրջանից մինչև XVII դարը¹²: Ե. Լալայանի ջանքերով Հայաստանի տարբեր պատմաազգագրական շրջանների տարազների վերաբերյալ նյութեր է հրապարակվել «Ազգագրական հանդես»-ի էջերում «Զգեստ ու զարդ» բաժիններում: Մասնագիտական քննության առումով մեծ է Պատմության պետական թանգարանի երկարամյա աշխատողներ Ա. Պատրիկի¹³ և Ն. Ավագյանի վաստակը¹⁴: Ա. Պատրիկը տվել է հայկական տարազի բազմադարյան պատմության ուրվագիծը՝ վաղնջական ժամանակներից մինչև XX դ. սկիզբը, ուր զետեղված է նաև հայկական ժողովրդական տարազաձևերի պատմաազգագրական շրջանների քար-

⁸ Стів Токарев С., К методике изучения материальной культуры // "Советская этнография", 1970, № 3, էջ 7, Киреева Е., История костюма, М., 1970, էջ 3-5:

⁹ Տե՛ս Հացունի Վարդան, Պատմություն հին հայ տարազին, Վենետիկ, 1923, էջ 4:

¹⁰ Տե՛ս Ինճիճյան Ղուկաս, Հնախոսություն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Վենետիկ, 1835, Գ. Բ, էջ 264-265, 278-286, 288-289:

¹¹ Տե՛ս Ալիշան Ղևոնդ, Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 420:

¹² Տե՛ս Հացունի Վարդան, նշվ. աշխ.:

¹³ Տե՛ս Պատրիկ Առաքել, Հայկական տարազ (հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը), Երևան, 1967, նաև 1983:

¹⁴ Տե՛ս Ավագյան Նազիկ, Հայկական ժողովրդական տարազը (XIX-XX դդ. սկիզբ), Երևան, 1983:

տեղը, իսկ Ն. Ավագյանը մանրամասնությամբ ներկայացրել է Հայաստանի տարբեր պատմաազգագրական շրջաններին բնորոշ տարազային համալիրների նկարագիրն ու բնութագրությունը: Հայկական տարազի ուրվագիծն է տրված «Կովկասի ժողովուրդներ» երկհատորյակի «Հայեր» բաժնում¹⁵ և բոլորովին վերջերս հրատարակված՝ «Народы и культуры» շարքից «Հայեր» աշխատության¹⁶ մեջ: Մասնագիտական հետաքրքրություն է ներկայացնում Վ. Բդոյանի «Հայ ազգագրություն» ուսումնական բուհական ձեռնարկը¹⁷, Ա. Տեր-Սարգսյանցի «Հայեր» աշխատությունը¹⁸: Ուրարտական զգեստին են անդրադարձել Ս. Եսայանն ու Ս. Հմայակյանը¹⁹, իսկ հելլենիստական դարաշրջանի հայկական տարազին՝ Գ. Տիրացյանը²⁰: Պոնտոսի հայության տարազի վերաբերյալ ուշադրավ է Ի. Կուզնեցովի աշխատությունը²¹: Հայկական տարազի զարգանախճման արվեստին է նվիրված Ա. Ստեփանյանի մենագրությունը²², որտեղ այն դիտարկված է որպես պատմական սկզբնաղբյուր և յուրահատուկ նշանային համակարգ: Զարգանախճման արվեստի վերաբերյալ նյութի առավել լայն ընդգրկմամբ ու հետազոտության խորությամբ անչափ ուշադրավ է Ա. Մնացականյանի հետազոտությունը²³:

Տարազի վերաբերյալ բազմաթիվ ուսումնասիրությունների հե-

¹⁵ Տե՛ս Народы Кавказа (Народы мира: Этнографические очерки), т. 2, М., 1962, էջ 513-520:

¹⁶ Տե՛ս Армяне. Серия “Народы и культуры”, М., 2012, էջ 247-275:

¹⁷ Տե՛ս Բդոյան Վ., Հայ ազգագրություն, համառոտ ուրվագիծ, Երևան, 1974, էջ 95-112:

¹⁸ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., Армяне. История и этнокультурные традиции, М., 1998, էջ 101-110:

¹⁹ Տե՛ս Եսայան Ս., Հմայակյան Ս., Ուրարտական զգեստը // ՊԲՀ, 1980, 3, էջ 203-215:

²⁰ Տե՛ս Տիրացյան Գ., Դիտողություններ հելլենիստական դարաշրջանի հայկական տարազի մասին // «Տեղեկագիր», ՀՍՍՀ ԳԱ, 1959, 11-12, էջ 97-101:

²¹ Տե՛ս Кузнецов И., Одежда народов Понта, М., 1955:

²² Տե՛ս Ստեփանյան Ա., Հայ ժողովրդական տարազի զարգանախճերը (Միասյին և գունային համակարգեր) // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (Նյութեր և ուսումնասիրություններ), 22, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2007, 7-130 էջ:

²³ Տե՛ս Մնացականյան Ա., Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1955:

ղինակ է Ս. Պողոսյանը²⁴: Մասնագիտական քննություն տեսակետից կարևոր ներդրում է նաև Հեղինե Փափազյանի «Հայկական տարազ»²⁵ աշխատությունը՝ ազգագրագետ Ս. Պողոսյանի խմբագրությամբ ու ծավալուն ներածական խոսքով: Հայկական տարազի ուսումնասիրությունն անդրադարձել են նաև Գ. Բրուտյանը²⁶, Նեւերիկ Ազատեանը²⁷ և այլ ուսումնասիրողներ²⁸: Հայոց հնագույն կոշիկին է անդրադարձել Ա. Արմաղանյանը²⁹: Համեմատություններ և գուգահեռներ անցկացնելու համար օգտակար է Ե. Ստուդենցեցկայի՝ Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների տարազի վերաբերյալ ուսումնասիրությունը³⁰ և մի շարք այլ ընդհանրացնող հետազոտություններ³¹:

Ջգեստն ու զարդարանքը որպես սոցիոմշակութային տարր, դրանց տեղը կեսնապահովման մշակույթի համակարգում: Տարազը պատմական տարբեր դարաշրջաններում գանազան երկրներին, ժողովուրդներին, էթնիկական և տարածքային խմբերին, բնակչության որոշակի շերտերին բնորոշ հագուստն է՝ ձևվածքի, գույնի, նյութի տեսակի, արտաքին հարդարանքի առանձնահատկություններով: Ամեն մի ժողովրդի տարազը պայմանավորված է տվյալ երկրի բնակլիմայական և աշխարհագրական պայմաններով, ազգային

²⁴ Տե՛ս Պողոսյան Ս., Երևակ-Ջավախքի հայոց ավանդույթային տարազը (թեկնածուական ատենախոսության սեղմագիր), Եր., 1994, **նույնի՝** Երևակ-Ջավախքի տղամարդու ավանդույթային տարազ // ՊԲՀ, 1993, 1, էջ 122-133, **նույնի՝** Հարսանեկան հագուստը Երևակ-Ջավախքում (XIX-XX դ. սկիզբ) // ԲԵՀ, 1991, 3, էջ 132-141, **նույնի՝** Մանկան հագուստը Երևակի և Ջավախքի պատմաազգագրական շրջաններում // ԼՀԳ, 1993, 1, էջ 77-84, Մեղրու ավանդական տարազի տոնածիսական համալիրը // Հայ ժողովրդական մշակույթ, XII, Երևան, 2004, էջ 120-126:

²⁵ Տե՛ս Փափազյան Հ., Հայկական տարազ, Երևան, 2008:

²⁶ Տե՛ս Բրուտյան Գ., Հայկական տարազ, Երևան, 2007:

²⁷ Տե՛ս Ազատեան Ն., Հայկական տարազ և տեղագրություն, Ժնև, 2006:

²⁸ Տե՛ս Հայրուհին և իր տարազները, «Հայ կին միություն», Թեհրան, 1974:

²⁹ Տե՛ս Армаганиян А., Обувь древней Армении, Ереван, 1917:

³⁰ Տե՛ս Студенецкая Е., Одежда народов Северного Кавказа, М., 1989:

³¹ Տե՛ս Мерцапова М., История костюма, М., 1972, Сычев Л., Сычева В., Китайский костюм: Символика и история, М., 1975, Маслова Г., Народная одежда в восточнославянских традиционных обрядах и обычаях XIX – нач. XX вв., М., 1984:

ավանդույթներով, կենցաղով, տվյալ երկրի բնական արտադրանքով, տնտեսավորմամբ, տնտեսական զբաղմունքներով, պատմաքաղաքական պայմաններով: Կարևոր դեր են խաղացել նաև բնակչությունն անբաղթներն ու արտագաղթները, հարևան ժողովուրդների հետ ունեցած մշակութային կապերը:

Տարազը հարմարեցվել է աշխարհագրական միջավայրին և տնտեսական գործունեությանը: Այն մարմնի շուրջ ստեղծել է արհեստական միկրոկլիմա, պաշտպանել մեխանիկական, քիմիական վնասվածքներից, փոշուց, կեղտից, խայթոցներից և այլն: Տաք գոտիներում տարազի գլխավոր գործառույթը մարմինը զարդարելն է եղել³²:

Տարազի ծագումն ու զարգացումը բազում հարյուրամյակներ հիմքում ունեցել են զարդարանքը, կիրառական և բարոյական գործառույթները: Այն զարգացել է պարզունակ, անկար հարդերձանքից մինչև բարդ ձևվածքի հազուստներ:

Ավանդական տարազը մարդու ցեղային, դասային, սեռային պատկանելությունը ցույց տվող անձնագիր է: Այն կայուն հատկանիշներով յուրահատուկ էթնիկական ցուցիչ է, որը կապված լինելով տվյալ էթնիկական ընդհանրության ծագման, զարգացման, պատմական ճակատագրի, որոշակի բնակլիմայական միջավայրի հետ՝ արտացոլում է էթնոսի մշակութային ինքնատիպությունն ու ազգային խառնվածքի որոշ առանձնահատկություններ: Տարազը սերտորեն կապված է նաև էթնիկական ընդհանրության հոգեկան կերտվածքի առանձնահատկությունների հետ³³:

Միևնույն ժողովրդի տարազները կարող են տարբերվել միմյանցից՝ կախված աշխարհագրական պայմանների առանձնահատկություններից, կլիմայական փոփոխություններից՝ ամառային, աշնանային, ձմեռային, գարնանային, տարիքից՝ մանկական, մեծահասակների և տարեցների, սեռից՝ կնոջ և տղամարդու, նպատակից՝ տոնական, սգո, աշխատանքային, տնային, հարսանեկան և այլն, սոցիալական դիրքից՝ հարուստներ և աղքատներ, քաղաքացիներ և գյուղացիներ:

Տարբեր դարերում հազուստը մարդուն կապել է իր մասնագիտությամբ, ծննդավայրին, ազգությունը: Հազուստի սոցիալ-տար-

³² Տե՛ս Токарев С., նշվ. աշխ., էջ 8:

³³ Տե՛ս Պողոսյան Ս., Հայկական տարազի համալիրները (պատմաազգագրական ակնարկ // Փափազյան Հ., Հայկական տարազ, էջ 13-27:

բերակիչ գործառույթը միավորելով միևնույն սոցիոլոմին պատկանող մարդկանց՝ միաժամանակ գտնում է նրանց մյուսներին: Միջնադարում գյուղացիները կրում էին խղճուկ զգեստներ, իսկ ավատատերերի հագուստն աչքի էր ընկնում իր ճոխությամբ: Յուրաքանչյուր դաս ուներ իր հագուստը, ինչը խստորեն պահպանվում էր: Հագուստի միջոցով կարելի էր գնահատել սոցիալական առանձին խմբերի, սակայն մեր օրերում աստիճանաբար ավելի է դժվարանում կռահել այն կրողի ընտանեկան կարգավիճակը, տարիքը, մասնագիտությունը, որևէ կրոնի դավանելը, ինչպես նաև թե տվյալ հագուստը ինչ առիթի ու միջավայրի համար է նախատեսված:

Հագուստով կարելի է բացահայտել նաև կրողի ներաշխարհը, տրամադրությունը, գաղափարը: Մեր ազգային տարազը համապատասխանել է հայ մարդու վարք ու բարքին, նրա՝ հասարակության մեջ գրաված դիրքին, բարոյական չափանիշներին, հոգեկերտվածքին, մասնագիտական հմտություններին, պահվածքին ու ճաշակին: Դրանում ամփոփված է եղել հայ մարդու ամոթխածությունը, միաժամանակ և արժանապատվությունը, կրթական մակարդակը, բանիմացությունը, մասնագիտությունը: Հագուստը, ինչպես և անհատի վարք ու բարքը, կենցաղը, մշակութային շատ տարրեր մշտապես գտնվել են հանրույթի մշտարթուն հսկողության տակ, որն արգելում էր յուրաքանչյուր շեղում սովորութային գրված և չգրված իրավունքից, ավանդական բարքերից: Այն սերտորեն կապված է եղել էթնիկական ընդհանրության հոգեկան կերտվածքի առանձնահատկությունների հետ:

Տարազը և զարդարանքներն իրենց հետ բերած արվեստով նյութական մշակույթի ամենից կայուն տարրերն են: Դրանց մեջ մասնագետները որոնում և գտնում են ամենանախնական երևույթների լուռ վկայություններ, որոնք առնչվում են ժողովրդի պատմական խոր անցյալին: Չկա ժողովուրդ, որ իր տարազի ուշ շրջանի արվեստով անմիջականորեն կապված չլինի իր նախնիների արվեստի հետ: Եթե նույնիսկ տարազի ձևերն ու զարդարման արվեստը բավական հեռացել են հնագույն ձևերից, այնուամենայնիվ այդօրինակ տարրերի պահպանումն անխուսափելի է: Կասկած չկա, որ վաղ շրջանից ժառանգված տարազաձևերն իրենց անընդհատ զարգացման ճանապարհին կրել են որոշակի փոփոխություններ՝ արտացոլելով նաև այն ժողովուրդների տարազաձևերի մասնակի ազդեցությունները,

որոնց հետ երկարատև շփման մեջ են եղել: Այդպիսի փոխազդեցություններ միջնադարում եղել են Հայկական և պարսկական, արաբական ու վրացական, հունական ու այլ ցեղերի ու ժողովուրդների տարազաձևերի միջև, որոնց հետ մեր ժողովուրդը գտնվել է երկարատև շփումների մեջ:

Գործառույթները: Տարազային համալիրն ունի տարբեր գործառույթներ՝ կիրառական, սոցիալական, սեռատարիքային, զեղազիտական, ծիսահմայական, հարգի համարվելու և այլն: Մարդուն պաշտպանելով ցրտից կամ շոգից՝ հագուստը կատարել է գործնական գործառույթ, իսկ մարմինը զարդարելով՝ ձեռք է բերել զեղազիտական նշանակություն: Գեղազիտական գործառույթը շատ կարևոր դեր է խաղացել տարազի համալիրում՝ հիմնական միտում ունենալով դուր գալ, գրավել հակառակ սեռի ուշադրությունը: Պատահական չէ, որ ժողովուրդն առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձրել տարիքային առանձին խմբերի հագուստին՝ հատկապես հոգալով չամուսնացած աղջիկների ու տղաների, երիտասարդ հարսների հագուստ-կապուստը:

Առանին, առավել ևս տոնածիսական հագուստը, ինչպես նաև վերջինիս առանձին տարբերը կիրառականից զատ, ունեցել են նաև հմայական, պահպանական գործառույթ՝ նպատակ ունենալով զերծ պահել հագուստի այս կամ այն տարրը կրողին «չար» ուժերի վնասաբեր ազդեցությունից:

Տարազի համալիրում, կյանքի այս կամ այն փուլին զուգընթաց, վերոհիշյալ գործառույթներից մեկը կամ մի քանիսը դառնում են առավել էական: Հագուստի առանին տարբերակը, որոշ առանձնահատուկություններով հանդերձ, ընկած է տոնածիսականի հիմքում³⁴:

Տարազային համալիրների զարգացման ու կրած փոփոխությունների առանձնահատկությունները: Տարազի համալիրների զարգացման ու կրած փոփոխությունների պատմությունն անշուշտ կապված է մեր ժողովրդի պատմության, տեղաշարժերի, նրա մշակույթի տարբեր ճյուղերի ձևավորման և տարածման հետ³⁵: Եվ քանի որ տարազի կրած փոփոխությունները արտաքին ազդեցությո-

³⁴ Տե՛ս Պողոսյան Ս., Հայկական տարազի համալիրները, էջ 14:

³⁵ Տե՛ս Ավագյան Ն., Հայկական ժողովրդական տարազը (XIX դ. վերջ - XX դ. սկիզբ), էջ 8:

յունների արդյունք էին, դրանց ավելի շատ պիտի ենթարկվեին Հայ ազնվական դասինը, որը քաղաքական սերտ հարաբերություններին մեջ էր օտարների հետ, և համեմատաբար քիչ, գեղջկական տարազն ու առավելապես կանանց հանդերձանքը, քանզի ընտանեկան ներամիտի կյանքը նրանց հեռու էր պահում արտաքին հաղորդակցություններից ու ազդեցություններից³⁶:

Մատենագիրները և այլ աղբյուրներ, ի տարբերություն աշխատավոր դասի տարազաձևերի, համեմատաբար հարուստ նկարագրություններ են թողել վերնախավի հագ ու կապի վերաբերյալ: Դրանցից տեղեկանում ենք, որ միջնադարյան օրենքների համաձայն՝ կախման մեջ գտնվող Հայկական բարձրաստիճան անձինք բարոյական ազդեցությամբ կրում էին նաև օտարներից նվեր ստացած կամ պարտադրված շքեղ տարազներ: Իրականում աշխատավոր ժողովուրդը սեփական տարազից այնքան էլ հեշտությամբ չէր հրաժարվում:

Երկրում ավատատիրական հարաբերությունների երկարաձգման, նահապետական ընտանեկան հին կարգերի, կրոնա-բարոյական, օժիտի ու այլ սովորույթների հարատևումը կանանց տարազների անխաթար պահպանման խթան են հանդիսացել, մինչդեռ տղամարդիկ եղել են ավելի ազատ իրենց հանդերձանքի ընտրություն մեջ: Առավելապես այն շրջաններում, ուր Հայ բնակչությունը փոքրամասնություն էր, Հայ տղամարդը հարկադրված ընդունել է տեղում իշխող տարազը: Ուստի ազգային անհատականության արտահայտիչը Հայ կնոջ տարազն էր:

Այդուհանդերձ, Հայ ժողովուրդը, գտնվելով Արևելքի և Արևմուտքի ոճերի բախման ու համադրման մի մարզում, հաճախ ինքն էլ ներազդել է հարևան ժողովուրդների տարազի վրա³⁷:

Առևտրաարդյունաբերական և ապա դրամատիրական նոր հարաբերությունների հաստատումով Հայկական գլխավոր քաղաքներում և Հայաշատ այլ կենտրոններում, որտեղ տիրապետող էին բուրժուականացող խավերը, Հայկական ավանդական տարազը ենթարկվեց որոշ վերամշակման ու կատարելագործման՝ հարմարեցվելով քաղաքային նոր կենցաղավարությանը: Քաղաքային տարազը տեղի տվեց եվրոպականին, իսկ գեղջկականը՝ երկար պահպանեց

³⁶ Տե՛ս Հացունի Վ., նշվ. աշխ., էջ 11:

³⁷ Տե՛ս Պատրիկ Ա., Հայկական տարազ, հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, էջ 14:

ազգային յուրօրինակ ավանդույթները:

Գյուղական շրջաններից քաղաք ներթափանցած տղամարդիկ այդ նորաձևությունների առանձին տարրեր տեղափոխում էին գյուղաշխարհ³⁸: Սակայն այդ գործընթացը հայկական գյուղական ոչ բոլոր շրջաններին և ոչ բոլոր խավերին էր հասնում: Արևմտյան Հայաստանում Վասպուրականը, Մուշը, Սասունը, իսկ Արևելյան Հայաստանում Լոռին, Ջանգեղուրը, Արցախը և Ջավախքը բավական անաղարտ էին պահել տեղական տարազները: Փոխառումը հիմնականում ժառանգեց բուրժուական վերնախավը և մտավորականություն մի մասը: Փաստորեն, XIX-XX դարերը մի ժամանակաշրջան էին, երբ ազգային տարազը կորցնում էր իր հարաբերականորեն կայուն վիճակը և արագորեն փոփոխվում էր կամ փոխարինվում օտարով³⁹: Այդ գործընթացը երիտասարդության շրջանում ավարտվեց 1920-ական թվականների վերջերին, իսկ մտավորականությունը ամբողջապես քաղաքային տարազով էր: Սփյուռքի հայությունը լիովին ընդունել էր եվրոպականը, ամերիկյանը:

Գյուղական վայրերում հին ավանդույթների պահպանման շնորհիվ տարբեր սեռերի և հասակների ազգային տարազի համալիրները տարբեր ժամանակներում ավելի դանդաղ էին զիջում իրենց տեղերը: Եթե նոր սերնդի տղամարդկանց տարազը 1930-ական թվականներին գրեթե քաղաքայնացած էր, ապա ավագ սերնդի տղամարդիկ հին տարազը պահպանեցին մինչև 1950-ական թվականների վերջերը⁴⁰: Ավագ սերնդի կանայք ավելի պահպանողական գտնվեցին՝ հին տարազը տեղ-տեղ պահպանեցին մինչև 1980-1990-ական թվականները (Ջանգեղուր, Արցախ): Այսպիսով, հայկական ազգային-ավանդական տարազը XX դարի կեսերից սկսեց աստիճանաբար դուրս մղվել կիրառությունից:

Հայկական ավանդական տարազի արեալային համալիրները և դրանց ձևավորման պատմական նախադրյալները: Պատմական Հայաստանի տարբեր կողմեր ձգվող անանցանելի լեռնաշղթաների գոյությունը պատճառ է դարձել շատ շրջանների մեկուսացման՝ առիթ տալով տեղական ուրույն տարազային համալիրների ձևավորմանը: Հանգամանալի պրպտումների միջոցով հաջողվել է գատորոշել ա-

³⁸ Տե՛ս Բրուտյան Գ., Հայկական տարազ, էջ 10:

³⁹ Տե՛ս Ավադյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 9:

⁴⁰ Տե՛ս Բրուտյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 12:

ուանձին գավառների տարազների բնորոշ կողմերը, ավանդական ձևերը, հարևան գավառների հետ ունեցած նմանություններն ու տարբերությունները, որոնք արտահայտվում էին ձևվածքի, զարդարման եղանակի, նյութի տեսակի և որակի ու գույների յուրօրինակությունով⁴¹:

Այսպիսով, մինչև XX դարի սկզբները, իսկ որոշ ավանդապահ շրջաններում անգամ մինչև XX դարի վերջը, բնաշխարհի ինքնատիպությունը և բնակչության տնտեսավարման ձևերին համապատասխան, գոյություն ունեին պատմական զարգացման երկարատև ուղի անցած տարազի բազմաթիվ ինքնատիպ խմբեր, որոնք համահայկական ընդհանուր գծերին զուգահեռ՝ ունեին նաև տվյալ շրջանին բնորոշ յուրահատկություններ: Հայկական տարազի առանձին խմբերը, դրանց տարբերակները հիշեցնում են մեր հարուստ ու գեղեցիկ լեզվի զանազան բարբառները, որոնք, չափազանց ինքնատիպ լինելով հանդերձ, անխզելիորեն կապված են միասնական լեզվին:

Հայոց ավանդական տարազային համալիրները գրեթե համընկել են պատմական Հայաստանի աշխարհներին: Հայաստանի պատմության պետական թանգարանի ֆոնդերում պահվող բազմաքանակ խմբերի հիման վրա ազգային տարազի ուսումնասիրողներից մեկը՝ Առաքել Պատրիկյն իր «Հայկական տարազ» գրքում կազմել է տարազի մի հետաքրքիր քարտեզ, որում պատմական Հայաստանի 15 աշխարհների տարազի համալիրների խմբերում հաշվել է 47 տարազանմուշ, գրեթե նույնքան էլ կազմել են հայոց բարբառները: Այդ և ավելի բազմաքանակությունը հաշվառելիս պետք է նկատի ունենալ, որ տարազային այդ խմբերը նաև ունեցել են իրենց սեռատարիքային տարբերակները. կանանց դեպքում այն զուտ տարիքային էր՝ մանկական, արբունքի շրջան, երիտասարդ աղջիկների և ապա տարեց կնոջ համալիր, տղամարդկանց պարագայում՝ մանկական, երիտասարդական և ապա տարեց տղամարդու համալիր: Բայց քանի որ նշվածն ունեցել է նաև գյուղական և քաղաքային տարբերակներ, ապա այդ թիվը շատ ավելի մեծ կլինի:

Հայկական տարազի բնորոշ գծերը, տեսակները: Հայկական տարազը պատմական զարգացման երկարատև ուղի անցած համա-

⁴¹ Տե՛ս Ավագյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 8:

կարգ է (նույնքան հին է, որքան Հայ ժողովրդի պատմությունը) առանձին, ինքնատիպ խմբերով, որոնք ընդհանուր են կառուցվածքով: Բոլոր տարազախմբերում այն կազմված է ներքնազգեստից, վերնազգեստից, գլխի հարդարանքից և զարդարանքից, ազանելիքից (գուլպա, ոտնաման, տղամարդկանցը նաև՝ ոտքի փաթաթան, սունապան): Տարբերությունները հաճախ ոճավորման մեջ են, իսկ Հազուստի ոճը դրսևորվել է ձևվածքային լուծման, հիմնական ձևերի, հագնելու եղանակի, գունային համադրություն, գեղազարդման եղանակների մեջ:

Ընդհանուր բնութագրով, Հայկական տարազն առանձնանում է երկարափեշությամբ, արձակ է, ունի կտրվածքներ առջևից, կողքերից, ուղեկցվում է գոտիով, գունային համադրությունում գերակշռել են կարմիր, կապույտ, կանաչ, մանուշակագույն, դեղին գույները: Գունազարդվել է երիզ-քողով ասեղնազործության տարբեր ձևերով:

Մեզանում մեկ համահայկական ընդհանուր տարազ չի եղել: Հայոց տարազի համակարգը կազմել են արևմտահայկական՝ Վասպուրական, Աղձնիք, Տուրուբերան, Բարձր Հայք, ներառյալ Շիրակ-Ջավախք, Տրապիզոն (Պոնտական Հայաստան), Փոքր Հայք, Կիլիկիա և արևելահայկական՝ Այրարատ (ներառյալ Թիֆլիս, Պարսկահայք), Սյունիք-Արցախ, Գուգարք, Վայոց ձոր և այլ համալիրներ:

Հայաստանի Արևմտյան և Արևելյան տարազի համալիրները տարբերվել են նրանով, որ կնոջ (անգամ տղամարդու) տարազն արևմտյան գավառներում ճոխ է ասեղնազործվել, և գոգնոցը նրա տարազի բաղկացուցիչ մասն է եղել, մինչդեռ, արևելյանում դրանք գրեթե բացակայել են:

Հայ կնոջ զգեստը բոլոր գավառներում գրեթե նույնն էր՝ նույն ներքազգեստ շալիկը (սպիտակ կամ կարմիր), կարմիր վարտիքը՝ ներքին եզրում զարդարված: Զգեստը պղնձավոր էր՝ կողքերից ճեղքվածքներով: Բոլոր համալիրներում կրծքի և կողքերի ճեղքվածքները հարդարվել են ասեղնազործությամբ, կտրվածքը՝ կտորից նեղ երիզներով: Տարազի պարտադիր մաս էին երկար կտորից կամ մետաքսյա՝ մի քանի տակ իրանի շուրջ փաթաթվող գոտիները:

Արևելահայ տղամարդու տարազը: Արևելյան Հայաստանում տղամարդու տարազը, ի տարբերություն կնոջ տարազի, բնութագրվում էր ընդհանուր գծերով: Այն ավելի փոփոխական էր և անհամ-

եմատ արագ է կորցրել ազգային նկարագիրը: Տղամարդու տարազը բաց ու ընկալունակ համակարգ էր, ինչը արդյունք էր տղամարդկանց հասարակական-տնտեսական և ընտանեկան ազատ դրուժյան, միջէթնիկական բազմակողմանի, երկարատև մշակութային, տնտեսական կապերի: Արևելյան գավառներում տարածվել էր «կովկասյան» կոչված տարազաձևը, որը կազմված էր ներքնազգեստից, արխալուզ կարճ վերնազգեստից ու չոխայից (երկարափեշ տաք վերնազգեստ): Ձմռանը հագել են երկար, լայն մուշտակ՝ առանց գոտու, գլխին կրել գառան կամ ոչխարի մորթուց գլխարկ:

Արևմտահայ տղամարդու տարազը: Արևմտահայ տղամարդկանց տարազն էականորեն տարբերվում էր. այն կազմված էր ասեղնազորձ տարրերից՝ ելակ-կարճ, անթև զգեստ, վերնաշապիկ, կարճ վերնազգեստ: Հագուստը զարդարվել է գերազանցապես երկրաչափական պատկերներով, բուսանախշերով: Շապիկի թևքերը հարդարվել են ասեղնազորձ հավելվածով, մեջքին կապել են բրդյա գոտի, որը միաժամանակ զրպանի դեր է կատարել:

Ձմռանը բամբակե ներդիրով զգեստների վրայից հագել են ոչխարենուց մուշտակներ կամ այծի մազից կարճ վերնազգեստներ: Գլխի հարդարանքը կազմել են թաղիքե սպիտակ գդակները՝ մետաքսյա ծոպազարդ գլխաշորով: Տղաները կրել են ամբողջովին ասեղնազորձ, գունազարդ գոտի: Արևմտահայ տղամարդկանց տարազն առանձնանում էր ինչպես կարճ վերնազգեստի առկայությամբ, այնպես էլ ասեղնազորձ բանվածքներով: Գուլնի, զարդանախշերի, կապուլյոտ ուլունքների, ծոպերի ու կապ-հանգուլյցների միջոցով փորձել են ապահովել հագուստը կրողի պաշտպանությունը փորձանքներից, չարակամ, վնասաբեր ուժերից:

Հարսանեկան, տոնական զգեստներ: Երկու խոսք հարսանեկան, տոնական զգեստների մասին: Տոնածիսակաև հագուստն արտացոլում է մարդկային կյանքի այս կամ այն փուլը՝ ծնունդ, հարսանիք, մահ: Հարսանեկան հանդերձներն արտահայտում են կյանքի ամենացնծուն հանդեսի խորհուրդներն ու խնդիրները: Այն կրողը համեմատվել է ծաղկող ծառի հետ, իսկ հանդերձանքը ծառայել է որպես զարդարանք: Այն ուղեկցվել է սրբազան նշանակություն ստացած տարրերի՝ գոգնոցի, գոտու, քողի, ուսկապի պարտադիր առկայությամբ: Հարսանեկան զգեստը առանձնացել է գունազեղ, բարձրորակ կտորների ընտրանիով, կանաչ, կարմիր, կապուլյոտ և այլ

վառվռուն գուլյների մետաքսե, թավշե կտորներից կարված զգեստի վրա, գոտկամասում կարմիր գուլնի թավշե, մահուղե գոգնոցով, որն ամրացվել է մետաքսե գոտիով: Կրծկալը զարդարվել է ծաղկաձև նախշերով: Այս ամենը միտված է եղել ամուսնական գուլգի բեղմնավորություն և արգասավորության խթանմանը:

Հարսնացուն մտնելով ամուսնական տարիքային խմբի մեջ, ի տարբերություն աղջիկների, արդեն կրում է գլխի բարդ հարդարանք, որը պահպանվում է ամբողջ կյանքում: Հարսի գլխին կապել են կարմիր և սպիտակ գուլյների մետաքսե քող, մեկը մինչև կրծքամաս, ծածկելով երեսը, մյուսը՝ ուսերն ի վար: Գլխի հարդարանքից բացի, հարսն ուներ նաև հարուստ զարդարանք:

Փեսայի Հազուստը ծիսական իմաստ էր ստանում ուսկապ-կոսբանդի գործածությունը՝ կանաչ, կարմիր գուլնային գուգորգությամբ:

Հազուստի գուլնային նրբերանգների ընտրությունը՝ կարմիր, կապույտ, կանաչ՝ կարմիր գուլնի գերակշռությամբ, տարազի առանձին մասերի ասեղնազործությունը, Հազուստի որոշ տարրերի՝ գոտու, գոգնոցի, կրծկալի, գլխի բարդ հարդարանքի, ճակատնոցի, քունքամասերի, գլխաշորի զարդերը և բուսական, երկրա-չափական նախշերը նպաստել են գուլգի բեղմնավորությանը, արգասավորությունը:

Տարազը ներառում է ինչպես Հազուստը, այնպես էլ գլխանոցը, ագանելիքը և դրանց ածանցվող արդուզարդը:

Ստորև անդրադառնանք դրանց կիրառման առանձնահատկություններին ու ծիսական խորհուրդներին:

Գլխի հարդարանք: Սա տարազի կարևորագույն մասերից է և ամբողջության մեջ պահպանում էր հնագույն տարրեր՝ կապված տեղական ավանդությունների հետ: Երկու սեռի գլխի հարդարանքներն էլ պահպանում էին սեռատարիքային դասակարգման բազմաթիվ մանրամասներ: Տարիքային մի փուլից մյուսին անցնելուն զուգընթաց՝ զգեստի տարատեսակների հետ փոփոխության էր ենթարկվում նաև գլխի հարդարանքը⁴²:

Տղամարդկանց գլխի հարդարանքներում զարդանախշմամբ առանձնանում էր արախչին կոչվող գլխարկատեսակը, որը քաթանից

⁴² Տե՛ս Ավագյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 81:

կարված 10-15 սմ բարձրությամբ, գլանաձև ու տափակ զազաթով գդակ է՝ կողային և զազաթային մասերն ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն ասեղնազործված: Այն լայն տարածված է եղել արևմտահայոց մեջ: Տղամարդկանց գլխի հարդարանքի մյուս տեսակները՝ քողոզ, փափախ և այլն, չէին զարդանախշվում:

Տղամարդու գլխարկը կիրառական նշանակությունից զատ և տիպից անկախ, մի կողմից՝ տղամարդու պատիվն էր, մյուս կողմից՝ առնչվել է ազգային վարք ու բարքի, պահվածքի չափանիշներին: Տղամարդու համար գդակ-գլխարկը գուգորդվել է տղամարդկային արժանապատվության հետ: Այս իմաստով ծեսերում կարևորվում էր գլխարկը դնելու և հանելու պարագան: Եկեղեցի մտնելիս, թաղման թափորի և արժանապատիվ մարդկանց հանդիպելիս՝ անպատճառ հանել են գլխարկը: Այն զցելը համազոր էր պատվազուրկ անելուն⁴³: Այն հնում դիտվել է նաև իբրև իշխանության խորհրդանիշ: Հայոց կենցաղային սովորույթներում երբեմն գլխարկը փոխարինել է տիրոջը: Այս պարագայում կարևոր դեր է վերադրվել տղամարդու գլխարկին: Վիպասան Բաֆֆու հավաստումների համաձայն՝ պանդխտության մեկնած փեսացուի բացակայության դեպքում նրա գլխարկը մի ձիու գլխին դրած, հարսի հետ տանում էին եկեղեցի՝ պսակադրության: Ըստ նրա հավաքած ժողովրդական ասույթների՝ գլխարկը գլխի կամ անձնավորության նշանակություն ունի⁴⁴:

Կանանց գլխի հարդարանքը բազմամաս էր ու բարդ կառուցվածքով: Դրանում ցայտուն էին արտահայտված սոցիալական և տարիքային փոփոխությունները: Աղջկա, ամուսնացած կնոջ և այրի կնոջ գլխի հարդարանքը տարբերվել է ինչպես կառուցվածքով, այնպես էլ զարդանախշմամբ ու գույնով: Մինչև արբունքին հասնելը գլխաբաց էին, որից հետո ծածկում էին գլխաշորով: Գլխաշորը տարիքային հասունացման խորհրդանիշ էր, որի պատճառով նշանդրեքին ասում էին. «Եկել ենք մի լաչակ ուզելու»⁴⁵: Փաստորեն,

⁴³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ստեփանյան Ա., Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը, էջ 22:

⁴⁴ Տե՛ս Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու, ուղևորություններ, հ. 9, Երևան, 1967, էջ 329:

⁴⁵ Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2007, էջ 68:

կնոջ գլխի հարդարանքը՝ իբրև սոցիոտարիքային ցուցիչ, նաև կնոջ խորհրդանիշն է, ինչ իմաստով և այն հիշատակվել է հայ ժողովրդական էպոսում, որտեղ Մսրա խաթունը Մհերին ամուսնության առաջարկով գրի հետ ուղարկում է ոչ միայն իր «գոտիկը», այլ նաև «լաչակը» (գլխաշորը)⁴⁶: Գլխաշորը կարող էր գործածվել նաև որպես թաշկինակ կամ փոքր ծածկոց կամ էլ՝ կապոց (բոխչա): Այն հիմնականում կարմիր գույնի էր, և համարվել է կյանք խորհրդանշող գույն՝ որպես «պահպանակ» և «չարախափան»: Ըստ բանահյուսական նյութերի՝ կարմիրը խորհրդանշել է նաև ամուսնությունը, քանի որ հայերենում «կարմիր հարս» նշանակում է «նշանված աղջիկ», «կարմիր թել կապել»՝ նշան դնել, «կարմիր խնձոր»՝ հարսի անարատության խորհրդանիշ, նաև՝ հրավերքի նշան: Ընդհանրապես, կարմիր գույնը գերակշռող է հարսանեկան ծիսաշարում. կարմիր են նաև հարսի քողը, զգեստը, փեսայի զգեստը և այլն⁴⁷: Արցախում Ստեփան Լիսիցյանի հավաստմամբ՝ ծիսածանր տեսնելիս ասում էին՝ «կանաչ-կարմիրը իմ ախպոր գլխին, սևն ու սպիտակը՝ թուրքի գլխին»⁴⁸: Կարմիրը կինն էր՝ իբրև կյանքի սաղմն իր մեջ կրող, կանաչը՝ տղամարդը՝ իբրև սերնդաշարունակությունն ապահովող: Ահա թե ինչու արու զավակը Սասունում կոչվում էր «օշախը կանաչեցնող»⁴⁹: Երբեմն կարմիր գույնը կիրառվել է սպիտակի համադրությամբ հարսանեկան արարողություններում (Շիրակ-Ջավախք)⁵⁰, այդ թվում՝ կարմիր-սպիտակ թելերից հյուսված նարտը Սասունում⁵¹: Սևը և կապույտը այրի և ծեր կանանց շորի գույնն է, թեև երեխաներին հագցնում էին կապույտ գույնի շոր՝ «չար աչք» չկաչելու համար⁵²: Կապույտ-սև ուլունքները մին-

⁴⁶ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Ամուսնաընտանեկան հարաբերությունների արտացոլումը «Սասնա ծռեր» էպոսում // Նահապետյան Ռ., Ազգաբանական ուսումնասիրություններ, գիրք 1, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2019, էջ 61:

⁴⁷ Տե՛ս Բաղյան Կ., Թաշկինակը հայոց ամուսնաընտանեկան ծեսերում // «Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ», Միջազգային երկրորդ գիտաժողովի հոգվածների ժողովածու, Երևան, 2007, էջ 117:

⁴⁸ Տե՛ս Լիսիցյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 67:

⁴⁹ Տե՛ս Պետոյան Վ., Սասնա ազգազրույթյունը, Երևան, 1965, էջ 229:

⁵⁰ Տե՛ս Պողոսյան Ս., Հարսանեկան հազուստը Շիրակ-Ջավախքում (XIX-XX դ. սկիզբ) // Բե՛շ, 1991, № 3, էջ 135:

⁵¹ Տե՛ս Պետոյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 229:

⁵² Տե՛ս Լալայան Ե., Վասպուրական (հավատք) // Ա.Հ. գ. XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 193:

չև օրս էլ Համարվում են թալիսման՝ պաշտպան չար աչքից: Ամուսնացած կնոջ կարմիր գոգնոցի փոխարինումը կապույտով կնոջ վերարտադրողական կարողության կորստի նշան է: Կապույտը մեր ազգային ընկալմամբ կապված է ծերության, մահվան հետ: Սևը ըստ ժողովրդական ընկալումների՝ սգո և մահվան գույնն է: Սպիտակը, ըստ Հայոց կրոնական հնագույն պատկերացումների, ներկայացվում էր որպես սգո գույն, որը հատուկ է եղել իշխանական ու քահանայական դասին⁵³: Սակայն սպիտակ գույնը ծիսականորեն նշանակել է «մաքուր», «անբիծ», ուստի և խորհրդանշականորեն կիրառվել է որպես մկրտության հաղուստի գույն: Այն քրմական դասի տարբերանշանն է Համարվել⁵⁴: Փաստորեն, սպիտակի գործածությունը մարդու կյանքի երեք կարևորագույն փուլերում՝ կնունք-մկրտություն, ամուսնություն, մահ, ընդգծել է գույնի հոգևոր մաքրություն, անարատության գաղափարը⁵⁵: Այսպիսով, տարազային Համալիրում կարևոր տեղ են գրավել գույնային երանգները, դրանց Համադրությունը, հանգամանք, որն արտահայտել է կրողների սեռատարիքային և սոցիալական տարբերությունը:

Խիստ տարբեր են եղել կանանց գլխի հարդարանքի տիպերը՝ բաց և փակ: Փակ տիպի գլխի հարդարանքը չէր ենթադրում գոգնոցի պարտադիր առկայությունը՝ բացառությամբ Վասպուրականի հայ կանանց: Նրանց գլխի հարդարանքը փակ տիպի էր՝ գոգնոցի առկայությամբ:

Հայոց մեջ տարածված էր դեմքը՝ քիթ-բերանը, ծնոտը ծածկելու սովորությունը, բայց ավելի պարզեցված, քան Արևելքում: Օրինակ, Վանում կանայք ամուսնանալիս կրել են գլանաձև գլխարկ, որը գլխին ամրացվել է եռանկյունաձև գլխաշորով: Ճակատը հարդարել են ճակատակալով՝ կապույտ ուլունքներով, արծաթե ճակատազարդերով, մեծ ու փոքր կիսալուսնաձև կենտրոնական զարդով, քունքամասերը զարդարել են եռանկյունաձև ակնազարդ կախիկներով: Գլխի հարդարանքը ամբողջացվել է եռանկյունաձև կարմիր քաթման գլխաշորով, որի հետևի անկյունը՝ քառակուսի դաշտով, հարդարվել է կենաց ծառերի, երկրաչափական ու կենդանական ասեղնագործ պատկերներով: Սյունիք-Արցախում ամուսնությունից

⁵³ Տե՛ս Տաղավարյան Ն., Հայոց հին կրօնները, Կ. Պոլիս, 1909, էջ 152:

⁵⁴ Տե՛ս Հացուհի Վ., Պատմություն հին Հայ տարադին, էջ 297:

⁵⁵ Տե՛ս Ստեփանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 28-40:

հետո կնոջ գլուխը կապում էին՝ հատուկ աշտարակ դնելով գլխին, փակում էին բերանը և քթի ծայրը:

Բարձր Հայքին բնորոշ էր բաց տիպի գլխի հարդարման համալիրը: Օրինակ՝ կարնեցիներով բնակեցված Ջավախքում, նաև Շիրակում ճակատակալը հայտնի էր վարդ անվամբ, որը ասես չքնաղ մի պարտեզ լինե՝ ասեղնագործ ժանյակով, բնական գուներանգներով, նրբահյուս ծաղիկներով, որոնք դարնան շունչ ու հոգի են տվել կրողին: Պատահական չէ, որ միջնադարյան տաղերում կինը ներկայացվել է նաև բուսական նիշով՝ համեմատվելով վարդի, նարգիզի, մանուշակի, ծառի՝ բարդու, նռենու, արմավենու հետ: Ժողովրդական երգերում կինը համեմատվել է բաղ ու բաղչայի, իսկ աղջիկները՝ կոկոն, տակավին չբացված ծաղկաշխարհի հետ:

Գլխազարդերը մեծ մասամբ ունեցել են փոքրիկ սերմերի, կորիզների տեսք: Իսկ յուրաքանչյուր կորիզ ունի ապագա ծառի բացահայտման ծրագիր: Այդ պատճառով էլ կորիզը դրվել է գլխին մոտ, քանզի գլուխը ևս ծրագրավորող կենտրոն է: Բացի այդ, ճակատակալի հնագույն օրինակներում ծաղիկների հետ միասին ամրացվել են կարմիր պոչով ու կատարով աքաղաղներ (խորոզներ), որոնք ներկայացված են եղել շարժման ձևով: Հայտնի է, որ աքաղաղը առնչվել է պտղաբերություն, բեղմնավորման, որդեծնություն գաղափարի հետ:

Գլխի հարդարանքի մեջ կապ-հանգուցյաները գործնականից և գեղագիտականից զատ, ունեցել են նաև ծիսական նշանակություն: Հավատում էին, որ այն ապահովում է տան բարեկեցությունը, ամուր ու հաստատուն պահում տունն ու ընտանիքը: Կնոջ գլուխը ծածկելու սովորով ինքը ուսումնասիրողներ կապում էին մազերը թաքցնելու գաղափարի հետ, քանզի ժողովրդական ընկալմամբ մազերն օժտված են մոգական զորություն:

Գլխի հարդարանքի կապ-հանգուցյաները ընկալվել է նաև յուրօրինակ պահպանակ՝ ապահովելով կրողի անձեռնմխելիությունը: Դրա հիմքում ընկած է այն մտայնությունը, որ ջարը խճճվում է և չի կարողանում անցնել ցանցկեն հյուսքի միջով⁵⁶:

Քաղաքային միջավայրում բացառիկ դեպքերում, արևելյան սովորություններից, արևմտահայ երիտասարդ կանայք քա-

⁵⁶ Տե՛ս Փափագյան Հ. նշվ. աշխ., էջ 19:

դաքային միջավայրում թուրքական թաղամասերով ազատ, համարձակ անցնել չէին կարող: Եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ առհասարակ փողոցով անցնելիս ծածկվում էին սպիտակ, կապույտ ծածկոցներով, սավաններով: Աղջիկների ծածկոցը զարդարվել է կիտրոնաձև նախշերով, որոնցով ծածկվել է ամբողջ մարմինը՝ գլխով հանդերձ: Կամ էլ՝ ստիպված էին մինչև աչքերը շալերով ծածկվել, որպեսզի չնկատվեր իրենց գեղեցկությունը⁵⁷: Սա ուշ շրջանում օտարամուտ սովորույթ է, մուսուլմանական կենցաղի ազդեցությամբ արտահայտություն:

Ազանեկիք: Գուլպան և կոշիկը հայոց վաղեմի ժամանակներից տարազի անբաժանելի մասերն են: Կոշիկը և գուլպան Հայաստանում վկայված են հնագիտական պեղումների շնորհիվ. դրանք պատրաստվել են դեռևս 6 հազար տարի առաջ՝ Արենիի քարանձավներից մեկում: Թերևս դա աշխարհի հնագույն վկայություններից է, ըստ որում, կաշվե այդ կոշիկ-տրեխները պահպանված են անխաթար և գրեթե չեն տարբերվել XX դարի կեսերին գործածված տրեխներից:

Գուլպա, տղամարդիկ նաև՝ սունապան կրել են դեռ ուրարտական շրջանում՝ երկայնակի կամ լայնակի գծանախշերով: Դրանք գործվել են բրդյա, բամբակյա, մետաքսյա թելերից: Գուլպան ունեցել է երեք մաս՝ եզրաշերտ, ճիտք և թաթ: Գուլպաները նախշազարդվել են երկրաչափական, մարդակերպ, թռչնաձև, շրջանաձև, խաչաձև, քառանկյունաձև, եռանկյունաձև զարդանախշերով: Բուսանախշերից ամենատարածվածը կենաց ծառի ծաղկանախշերի մոտիվն է:

Հայոց կենցաղում առավել կիրառական էին հյուսկեն գուլպաները, թողլուխները, սունապանները: Զարդանախշ գուլպեղենն օժիտի պատվավոր տարր էր հայոց մեջ, չէին մոռանում նրանց մեջ դնել մեկական նուռ: Այս առումով ուշադրավ է սասունցիների շրջանում պահպանված այն սովորույթը, ըստ որի՝ հարսին ընդառաջ եկող սկեսուրը մի նուռ էր տալիս նրան՝ դռան ճակատին խփելու, փշրելու և չարը խափանելու համար⁵⁸:

⁵⁷ Այս մասին տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Կինը հայոց ավանդական ընտանեկան կենցաղում (ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթների) // ՊԲՀ, 2009, թիվ 1, էջ 82:

⁵⁸ Տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը, էջ 90:

Գուլպան պտղաբերության մոգական խորհուրդ է ունեցել, քանզի գուլպաների լայն փոխանակություն է կատարվել ոչ միայն պսակվողների ազգականների, այլև բոլոր խնամիչների միջև⁵⁹: Փեսացուին որպես նվեր ուղարկել են կենաց ծառերով, թռչնապարհերով, ոսկեթելով զարդարված գուլպա և սոնապան: Թռչնապարհերների մեջ հաճախ կենաց ծառի հետ հանդես է եկել աքաղաղը: Վերջինս սեռական զրուցության խորհրդանշին էր⁶⁰: Հարսնախոսությունից մինչև հարսանիքն ընկած ժամանակամիջոցում, մանավանդ տոն օրերին, նվերների փոխանակման սովորույթ կար, որոնց մեջ անպայման գուլպա, գուլպայի թել կամ մաշիկ էր լինում: Ազանելիքն, առհասարակ, որպես գուլգ առարկա, ամուսնացող գուլգն ու գուգավորումն է խորհրդանշել: Բացի այդ՝ դրանց նվիրատվություններն ու սիրաշահումները հետապնդել են մի նպատակ՝ միմյանց կապել խնամիացած ընտանիքները⁶¹: Կոշկեղենից զարդանախշվում էին կանանց մաշիկ-հողաթափերը՝ արծաթաթել-ոսկեթել բանվածքով, ուլունքների, թանկարժեք ու կիսաթանկարժեք քարերի օգտագործմամբ:

Հայերը՝ կին թե տղամարդ, հագել են տնայնագործ կաշվե սրածայր ոտնաման՝ տրեխ՝ բրդյա կամ կաշվե կապերով: Կանայք տանը հագել են կարմիր, դեղին գույների ոտքի թաթը՝ կիպ գրկող փափուկ կաշվե ոտնաման՝ դեղին կամ սպիտակ քուղերով եղրազարդված: Դրսում դրա վրայից հագել են սրաքիթ, ետնամասը բաց հողաթափ, որի ներբանի վրա ներսից ծառանման, բազմաճյուղ զարդեր են արվել: Նույն նախշերն արվել են նաև ոտնամանի երեսին: Կարմիր մահուղով վերնամաս ունեցող ոտնամանը գեղազարդվել է բազմազուլն բուսանախշերով: Կանայք տանը հագել են նաև հողաթափի մեկ այլ տեսակ, որի երեսը սև թավիշից էր՝ սրածայր քթամասով, առանց կրունկի, հարթ կաշվե ներբանի վրա⁶²:

Յուրաքանչյուր ազգաբնակչության շրջանում ազանելիքն ունեցել է ոչ միայն սոցիալ-տնտեսական դրույթյան ակնհայտ նշաններ, այլև հյուսման ու զարդարման այնպիսի ենթաձևեր, որոնք ներկայացնում էին սեռատարիքային դասակարգման առանձնահատկու-

⁵⁹ Տե՛ս Ավագյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 91:

⁶⁰ Տե՛ս Փափազյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 23:

⁶¹ Տե՛ս Ստեփանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 24:

⁶² Տե՛ս Փափազյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 23:

թյուններ:

Ուտնամանն ուներ նաև մոգական նշանակութիւն: Տունը չար աչքից զերծ պահելու համար շեմի վերնամասում հին ուտնաման էին կախում, իսկ հարսանիքի օրը հարսնացուի կոշիկների մեջ դարնանացան ցորեն կամ կորեկ էին լցնում, քաղաքներում՝ մանր դրամ, որպեսզի հարսը կորեկի նման արգասաբեր, պտղաբեր լիներ⁶³:

Գոգնոց, գոտի: Գոգնոցը կամ դրա նախատիպը ևս հագուստի հնամենի տարրերից է: Գոգնոցի գործածութիւնն անպայմանորեն կապված էր աղջիկների տարիքային հասունացման որոշակի փուլի, այն է հարսնութեան հետ:

Գոգնոցը քառանկյունաձև, կարմիր մահուդե, մետաքսե կամ բրդե կտոր էր, որի երեք եզրը զարդարվել է ոսկեթել տրեզով: Գոգնոցի եզրագոտին ծաղկանախշերի շարք էր, անկյուններում ասեղնազործվել են կենաց ծառեր կամ նշաձև խոշոր զարդապատկերներ, հաճախ անվանատառերով: Հաճախ ասեղնազործվում էին կենաց ծառ, վրան՝ մեկական թռչուն: Սրանք ծլարձակման, գուլգի բեղմնավորութեան, կյանքի հարատեւութեան, սերնդաշարունակման, նաև բարեկեցիկ կյանքի, հարստութեան խորհրդանիշեր էին:

Գոգնոցի երկրորդ տիպը ծածկում էր առաջնամասը՝ կատարելով կրծկալի դեր: Եթե Վասպուրականում գերակշռել է կարմիր, ապա Սասունում կապույտ գույնի բրդյա կտորը: Առհասարակ, կարմիր, կապույտ գոգնոցը, կարմիր գոտին և գլխի կարմիր քողը սեռային խորհրդանիշեր են: Կարմիր գոգնոցը զուգորդվել է կանաչիւթեան, բեղմնավորութեան, սեռական կյանքով ապրելու և, վերջին հաշվով, սեռական ամոթի հետ: Գոգնոցը, վրայի զարդանախշերով հանդերձ, կոչված էր զերծ պահելու կրողին չար ուժերից, ապահովելու որդեծնութեան կարողութիւնը՝ պաշտպանելով կուրծքը և գոտկամասը⁶⁴: Այս իմաստով գոգնոցն ինքն էլ վերածվում է պահպանակի, ինչ նշանակութեամբ էլ կիրառվում է մի շարք սովորութիւններում: Այսպես, նորածնին փաթաթում էին տատմոր գոգնոցի մեջ, որ առողջ ու երկարակյաց լիներ⁶⁵:

Գոգնոց բառը ծագել է «գոգ» արմատից, որտեղից էլ «գոգը

⁶³ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորութիւններն ու ծեսերը, էջ 154:

⁶⁴ Տե՛ս Պողոսյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 20:

⁶⁵ Տե՛ս Ստեփանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 16:

լիքը լինի» օրհնանքը, որը շատ զավակներ ունենալու մաղթանք է: Գոգնոցը խորհրդանշել է ամուսնացած կնոջը, կարմիր գոգնոց նշանակել է կին: Երիտասարդ աղջիկը նման գոգնոց չի կրել: Խորհրդանշական է «գոգնոցը խելքի կբերի կնոջը» ժողովրդական առածը:

Գոտի: Հայոց մեջ օգտագործվել են գոտու տարբեր տեսակներ՝ սկսած շալե գործվածքներից մինչև կաշվեղենն ու մետաղականը: Տղամարդկանց ծանր ու լայն գոտիները տարբերվում էին ճարմանդի կառուցվածքով և ունեորություն չափանիշ էին համարվում, ինչը հաստատվում է լեզվական տվյալներով: Այսպես, «գոտին լայն կապել» նշանակում է բարեկեցիկ կյանք վարել, «գոտին հաստացնել»՝ հարստանալ և հակառակը:

Տղամարդու գոտին ի սկզբանե հանդես է եկել նաև որպես իշխանության խորհրդանիշ⁶⁶: Նախնական մտածողության համաձայն՝ իշխանության որևէ խորհրդանիշ յուրովի անձեռնմխելի է: Գոտուն հենց միայն ձեռքով դիպչելը նշանակում էր ոտնձգություն դիմացինի իշխանության, հեղինակության նկատմամբ կամ շնորհազրկում: Գոտին արձակելը նշանակում էր ոչ միայն պատվազրկել, այլև անպաշտպան թողնել, քանզի այն որպես հմայիլ պահպանակ պաշտպանում էր կրողին:

Փաստորեն, գոտին՝ իբրև մոգական շրջանակ, ըստ ժողովրդական մտածողության՝ ունեցել է պահպանակի նշանակություն: Հավանաբար սրանով կարելի է բացատրել հատուկ ծիսական գոտիների առկայությունը հոգևոր դասի հանդերձանքում, որպիսիք կրում էին պսակադրության, մկրտության ծեսերի, եկեղեցական արարողությունների ժամանակ:

Հարսանեկան ծիսակատարություն ընթացքում փեսային գոտի նվերելը կամ կապելը նշանակել է ոչ միայն սոցիալական վիճակի փոփոխություն, այլ նաև ամուսնական իրավունքի շնորհում:

Խորհրդանշանային այլ բովանդակություն ունեն կնոջ գոտու ծիսական կիրառությունը: Կնոջ գոտին, ինչպես գոգնոցը, անմիջականորեն կապված էր հարսնանալու հետ: Հարսի գոտին կապելը հատուկ արարողություն էր: Այս գործողությունում քավորը՝ իբրև ծիսական անձնավորություն, հարսին առնում էր հմայական շրջա-

⁶⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 71:

նի մեջ՝ «Հար ուժերից» պաշտպանելու նպատակով: Այս իմաստով Հարսի գոտին կապելն ամուսնական կապի մեջ մտնելու առաջին քայլն է, իսկ արձակելը՝ հարսանեկան ծիսակարգի ավարտական փուլը:

Շատ վայրերում հարսի զգեստները հազցնելիս գոտին կապում էր քավորը: Նա գոտին երեք անգամ պտտում էր հարսի գլխավերևում կամ նրա գոտկատեղի շուրջ՝ ձախից աջ, ապա խփում էր հարսի ուսերին ու ասում. «Աստված քեզ որդի տա»: Մեկ այլ դեպքում, քավորը նախքան կապելը գոտին երեք անգամ հարսի գլխավերևից գցում էր նրա ոտքերի առջև: Գոտին հարսի գլխավերևում պտտեցնելիս կամ գցելիս քավորը, թեթևակի խփելով հարսի ուսին, ասում էր. «Աստված քեզ մի դուռ տղա տա» կամ էլ՝ «Յոթն ինձ նման, մին քեզ նման»⁶⁷:

Զարդեր: Զարդը՝ իբրև ավանդական մշակույթի տարր, արտահայտել է կրողի գեղագիտական նախասիրությունները և գեղեցիկի ընկալման առանձնահատկությունները, կարգավիճակը, կենսական այս կամ այն իրադրությունը: Զարդերը կանանց հագուստի հարդարման համար էին նախատեսված, թեև համեստորեն զարդարում էին նաև տղամարդկանց զգեստները,⁶⁸ քանզի գեղագիտական դերից բացի, ունեցել են կիրառական, պաշտպանական, հմայական նշանակություն՝ սեռա-տարիքային առանձնահատկություններով: Տղամարդու երբեմնի հարուստ զարդարանքից՝ ուլունքաշարեր, գլխազարդեր, ճակատակալ, ապարանջաններ, բազպաններ, մատանիներ, գոտի և այլն, ավանդական կենցաղում առավել հաճախ գործածվել են վերջին երկուսը⁶⁹:

Հնագույն և վաղ միջնադարյան մատենադրական հարուստ տեղեկություններ կան տոնական ու պաշտոնական զգեստների, ոսկե և արծաթե զարդերի՝ գոտի, մատանի, ապարանջան, մանյակ, գինդ, գլխի հարդարանքի զարդ, նաև օծանելիքի և օծվելու սովորություններին մասին: Սա հաստատվում է նաև մանրանկարչությունում և քանդակապատկերներով⁷⁰:

Զարդերի հատուկ խումբ են կազմել հմայիլ պահպանակները՝

⁶⁷ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Քավորը հայոց մեջ // ՊԲՀ, 2007, թիվ 1, էջ 130:

⁶⁸ Տե՛ս Ավադյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 93:

⁶⁹ Տե՛ս Պողոսյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 23:

⁷⁰ Տե՛ս Բրուսյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 11:

սև կամ կապույտ-սպիտակ գունային գույնաբանություններով աչքուլունք, հուռուլթներ, բոթոթներ, խաչեր, ոտքի և ձեռքի ապարանջաններ, օձակերպ մատանիներ, շերեփուկաձև, կիսալուսնաձև, եռանկյունաձև, նշաձև կախիկներով մանյակներ ու ականջօղեր, որոնցով կանայք նպատակ են ունեցել զերծ մնալ չար ուժերի վնասաբեր ազդեցությունից, միաժամանակ դառնալ առավել գեղեցիկ ու հմայիչ՝ ժամանակի չափանիշներին համապատասխան: Ջարդերը մասերի թվային, գունային խորհրդանիշներով կրողին պիտի ապահովեին երջանիկ և արգասավոր կյանք⁷¹:

Ջարդերի որոշ տեսակների վերագրվել է առողջապահական հատկանիշներ. կայծակի հարվածներից զերծ մնալու համար կրել են դարբնի պատրաստած պողպատե մատանիներ, հավկուրուլ-թյունը կանխելու համար՝ մարգարտե զարդեր, նաև զմրուխտ՝ որպես հակաթույն չար աչքի հարվածների դեմ և այլն: Մտայնություն կար, որ ազաթ, սուտակ, մարգարիտ, սարգիոն (սեյլան) պատվական քարերը զարդերի շարքում կրող անձը բոլոր քոսոտություն, քոր չի ունենա, վատ երազ չի տեսնի, դրանք ամեն հիվանդություն դեմ օգտակար են, չարահալած հատկություն ունեն⁷²:

Նշենք, որ հայոց ավանդական տարազի շատ խմբեր ներկայումս, բացառությամբ Արցախ-Չանգեզուրի տարեց կանանց զգեստի, դուրս են եկել կենցաղավարումից, դրանց առանձին տարրեր դարձել են ընտանեկան սրբություն մասուկներ, անցյալի վերհուշ կամ թանգարանային նմուշ:

Այսպիսով, տարազը լինելով յուրաքանչյուր էթնոսի մշակութային ինքնատիպություն ու ազգային խառնվածքի առանձնահատկությունները արտահայտող ցուցիչ, մշտապես իր վրա կրել է ժողովրդի կենսաձևի, բարքերի ու ապրած ժամանակաշրջանի տնտեսական, քաղաքական, մշակութային, սոցիալական պայմանների կնիքը: Հազարամյակների ընթացքում տարազի կրած փոփոխություններին առավել քիչ է ենթարկվել կանանց հանդերձանքը, քան-

⁷¹ Տե՛ս Փափաղյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 40:

⁷² Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, թարգմանություն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1988, էջ 456-470: Տե՛ս նաև Նահապետյան Ռ., Հայ ազգագրական տեղեկությունները՝ ըստ Առաքել Դավրիժեցու «Պատմություն» երկի // Նահապետյան Ռ., Ազգաբանական ուսումնասիրություններ, գիրք 1, Երևան, 2019, էջ 252-275:

զի ընտանեկան ներամփոփ կյանքը նրանց հեռու է պահել արտաքին հաղորդակցությունից և ազդեցությունից: Խորհրդային և հետխորհրդային տարիներին հասարակական և տնտեսական առավել ազատ գործունեություն, հարևան ժողովուրդների հետ ունեցած բազմակողմանի կապերի շնորհիվ կատարվեց կանանց նորաձևություն հեղափոխություն: Արդի հասարակությունում հազուստի զարգացման միջոցները, ավանդական տարազի և ժամանակակից հագուստի փոխհարաբերություն, դրանց համադրման խնդիրների հետազոտությունը կարևոր նշանակություն է ստանում⁷³, քանզի այն չարունակում է մնալ հայ ինքնության անբաժանելի տարրը: Դրանով հնարավոր է լինում նաև վառ պահել սերն ու նվիրվածությունը ազգային արժեքների, ազգային մշակույթի հանդեպ: Հազուստի զանազան տարրերի ընտրությունը ներկայումս կախված է բացառապես մարդու ճաշակից, կազմվածքից, տարիքից, նյութական կարողությունից, հասարակական դիրքից, մասնագիտությունից և այլն:

⁷³ Այս մասին տե՛ս Աբրահամյան Լ., Գուլյան Ա., Մարություն Հ., Շադոյան Գ., Պետրոսյան Հ., Հայ շուկայի ազգագրություն. մի քանի հարցադրում // Արդի էթնոմշակութային գործընթացները Հայաստանում: Հանրապետական գիտական նստաշրջան: Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, 1997, էջ 5-6, Պողոսյան Ս., Հայոց գունընկալման ժամանակակից միտումները // Հայ ժողովրդական մշակույթ, X, Երևան, 1999, էջ 66-68, Պողոսյան Ս., Նդիազարյան Գ., Ժամանակակից հազուստի գեղարվեստական ձևավորման և մոդելավորման խնդիրները, ավանդույթներ և հեռանկարներ // Ավանդույթն ու նորույթը Հայոց կենսապահովման մշակույթում, Երևան, 1998, էջ 38-40:

2. ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՈՒՏԵՍՏԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ*

Ուսումնասիրության հիմնախնդիրը արդի Հայ ազգագրություն մեջ: Ուստեստը, առավելապես հացկերութային համալիրը Հայ ազգաբանության սակավ ուսումնասիրված հիմնախնդիրներից է: Առ այսօր գիտական հրապարակի վրա չկան ամբողջական ուսումնասիրություններ: Եղածների վերաբերյալ ստորև կտրվի հակիրճ վերլուծություն: Հայ պատմագրական նյութերի հիման վարդան Հացունի «Ծաշեր և խնջույք հին Հայաստանի մեջ»¹ աշխատության մեջ լուսաբանում է դարերի խորքից եկող՝ հայկական ավանդական հացկերությունների կազմակերպման եղանակներն ու միջոցները: Հայերին բնորոշ սննդի տեսական ու մասին ուշագրավ են Ս. Երեմյանի «Естественные-исторические основы питания армянского народа»² և Լ. Հարությունյանի «О некоторых особенностях питания армянского народа»³ հոդվածները: Առաջինում ներկայացվում է բնաշխարհագրական, պատմական գործոնների ազդեցությամբ ձևավորված հայկական ավանդական կերակրացանկը, իսկ երկրորդում՝ հայերին բնորոշ ուստեստեղենը, ճաշատեսակների մատուցման կարգն ու հերթականությունը: Ուստեստ-հացկերությամբ համակարգի ազգաբանական գիտական պատշաճ ուսումնասիրություններից են Ս. Հարությունովի⁴, Ս. Հարությունովի և Յու. Մկրտումյանի⁵, Ս. Հարությունովի և Գ. Սերգե-

* «Հայոց կենսապահովման մշակույթը» մագիստրոսական դասընթացի դասախոսությունների շարքից:

¹ Տե՛ս Հացունի Վ., Ծաշեր և խնջույք հին Հայաստանի մեջ, Վենետիկ, 1912:

² Տե՛ս «Армянская кулинария», М., 1960:

³ Տե՛ս նույն տեղում:

⁴ Տե՛ս Арутюнов С., Система питания. Общие выводы // Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры), Ереван, 1983, էջ 254-270, նույնի՝ Народы и культуры. Развитие и взаимодействие, Москва, 1989:

⁵ Տե՛ս Арутюнов С., Мкртумян Ю., Система питания. Введение и классификация // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 189-270, Арутюнов С., Мкртумян Ю., Вершина хлебопечения-лаваш // Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки, Москва, 2004, էջ 200-209:

ևայի⁶, Ի. Բարսեղյանի և Ս. Ենգիբարյանի⁷ համատեղ ուսումնասիրությունները: «Культура жизнеобеспечения и этнос» (Ереван, 1983) ժողովածուում, ըստ երեք շրջանների՝ Սյունիք, Շիրակ, Այրարատ, ներկայացվում են XX դարասկզբին և XX դարի 70-ական թթ. առօրյա, տոնական և ծիսական հացկերույթները, դրանց բնորոշ կերակրատեսակները, անցկացման վայրերը, մասնակիցների միջև եղած սեռատարիքային սահմանափակումները և այլն: Ուտեստի համալիր ուսումնասիրություն տեսանկյունից շատ կարևոր է նաև Ա. Տեր-Սարգսյանցի⁸ և Ռ. Ծատուրյանի⁹ ուսումնասիրությունները: Ռ. Ծատուրյանի աշխատության մեջ ամփոփված են յուրաքանչյուր տոնական խնջույքի ծիսական ուտեստները, դրանց պատրաստումն ու նշանակությունը: Այն ներառում է նաև տոնական խնջույքների անցկացման վայրերի, մասնակիցների կազմի, բնորոշ կերակրատեսակների, ժամանակի ընթացքում դրանց կրած փոփոխությունների մասին մեկնաբանություններ, լուսանկարներ: Տոնական ուտեստի վերաբերյալ հարուստ նյութեր են պարունակում Հ. Խառատյան-Առաքելյանի «Հայ ժողովրդական տոներ» (Երևան, 2005) և Ս. Մկրտչյանի «Տոներ. Հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ և արդիականություն» (Երևան, 2010) գրքերը: Ազգագրական, աղբյուրագիտական արժեքավոր տեղեկություններ կարելի է քաղել Ե. Լալայանի «Ջավախք», «Սիսիան», «Վարանդա», «Զանգեզուր», «Վայոց ձոր», Ստ. Լիսիցյանի «Զանգեզուր» և այլ աշխատություններից:

Ուտեստի՝ որպես սոցիոմշակութային տարրի տեղը կենսապահովման մշակույթի համակարգում: Ուտեստի համակարգը կենցա-

⁶ Տե՛ս Арутюнов С., Сергеева Г., Пища // Арутюнов С. А., Сергеева Г. А., Кобычев В. П., Материальная культура. Пища и жилище (материалы к серии «Народы и культуры», Народы Кавказа), Москва, 1995, գիրք 4, էջ 7-134:

⁷ Տե՛ս Барсегян И., Енгибарян С., Система питания у армян // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 206-253:

⁸ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., Пища // Армяне / отв. Ред. Л. Варданян, Г. Саркисян, А. Тер-Саркисянц; ИИ-Т этнологии и антропологии им Н. Н. Маклухо-Маклая РАН; ИИ-Т археологии и этнографии НАН РА, М. 2012, էջ 233-247:

⁹ Տե՛ս Ծատուրյան Ռ., Հայոց ավանդական տոնական ուտեստը, Երևան, 2011:

դի ու մշակույթի բաղկացուցիչ տարրերից է, ուստի այն ևս ներառվում է ազգագրության ուսումնասիրության շրջանակներին մեջ: Այն, մարդու կենսական պահանջմունքները բավարարելուց բացի, կատարում է նաև այլ գործառույթներ. միավորում ու միաժամանակ տարբերակում է էթնիկ հանրույթները: Ազգագրական առումով ուստեստի միջոցով հնարավոր է ներկայացնել ինչպես տվյալ էթնոսին, տարածքային ներէթնիկ խմբերին, նրանց շրջապատող միջավայրը, տնտեսավարման եղանակները, այնպես էլ սոցիոնորմատիվ և հումանիտար մշակույթներին առնչվող հարցեր, քանզի ուստեստը, զուտ կենսական նշանակությամբ հանդերձ, միջնորդավորում է մարդկանց ու մարդկային խմբերի միջև եղած կապերը¹⁰:

Ուստեստը էթնոպահպան գործառույթ ունի: Այն պահպանում, արտացոլում ու փոխանցում է տվյալ էթնիկ հանրույթին բնորոշ ավանդական տնտեսական զբաղմունքների առանձնահատկությունները, համատեղ հասցեկերությունների կազմակերպման վարքագծային կանոնները, աշխարհայացքը, հավատալիքային պատկերացումները: Ուստեստի համակարգում արտացոլվում են նաև տվյալ էթնոսի պատմական անցյալի կարևոր շրջափուլերը, քաղաքական ու սոցիալական վիճակը, տնտեսական կյանքի առանձնահատկությունները: Կարճ ասած՝ ուստեստի համակարգն իր հերթին մի յուրօրինակ էթնիկ «անձնագիր» է¹¹: Այն նաև հասարակական հարաբերությունների արտահայտման ցուցիչներից է, քանի որ մարդիկ սեղանի շուրջ են չփվում, ճանաչում միմյանց:

Ազգագրագետի առաջնահերթ խնդիրներից են բացահայտել ուստեստը որպես սոցիոմշակութային տարր, դրա տեղը կենսապահովման մշակույթի համակարգում, դրան առնչվող պատմահամեմատական, տիպաբանական, տարածքային, գոտիական, առտնին, տոնածիսական, նշանային հիմնախնդիրները հայ ազգագրական գիտություն մեջ, միջէթնիկ կապերի արգասիքները ուստեստի համալիրում: Բացի այդ, նա պետք է ձգտի ներկայացնել Հայոց ուստեստի համակարգի ձևավորման պատմաքաղաքական, բնակչություն, տնտեսամշակութային, սոցիալական, հոգեբանական, կրո-

¹⁰ Տե՛ս Барсегян И., Енгибарян С., Система питания у армян // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 206-253:

¹¹ Տե՛ս Ծառուկյան Ռ., Հայոց ավանդական տոնական ուստեստը, էջ 7:

նաժիսական նախադրյալները, հայոց ազգային ուստեստի դասակարգման սկզբունքները, կատարել կառուցվածքաբանական վերլուծություն: Իմանալ ուստեստի բուսական, կենդանական հումքային բաղադրամասերը, դրանց հարաբերակցություն տարբերակները աշխարհագրական և բնակչությունական տարբեր պայմաններում, տարվա տարբեր եղանակներին, առտնին և տոնածիսական հացկերությունների տարբերությունները զանազան պատմաազգագրական շրջաններում՝ ազգային ավանդական ուստեստի համակարգում:

Ուստեստի համակարգը կայուն, բայց և կարծրացած է: Այն անընդհատ ենթարկվում է փոփոխությունների՝ արտացոլելով ժամանակի նորամուծությունները: Ձնայած արտաքին ազդեցություններին ու ներքին զարգացումներին՝ ուստեստի համակարգը էթնիկ մշակույթի առավել ավանդութայնությունում ու կայունությունում աչքի ընկնող համալիրներէց է: Այս համակարգում պահպանվում են բազմաթիվ անփոփոխ տարրեր, որոնց շուրջ էլ կառուցվում են տվյալ հանրույթին բնորոշ ուստեստի համակարգը, սնման մշակույթի կազմակերպման հիմնական սկզբունքները: Ուստի ազգագրագետի խնդիրների շրջանակում կարելի է ներառել են նոր ժամանակների տնտեսամշակութային և միջազգային կապերի հաստատմամբ պայմանավորված առաջնահերթությունները որոշելը, հայոց ուստեստի համակարգում համալրման և փոփոխման հիմնական միտումները պարզելը, աստիճանական միջազգայնացումը, միասնականացման, համահարթեցման միտումները տարբեր պատմաազգագրական շրջաններում և աշխարհագրական միջավայրերում վերհանելը: Անհրաժեշտ է բացահայտել նաև ավանդույթների ու նորամուծությունների հարաբերակցությունը ժամանակակից ուստեստի համակարգում, դրանում միջազգային ուրբանիստական մշակույթի արժեքների ներթափանցման, ազգային և մշակութային պատմական յուրահատկությունների դրսևորումները:

Ազգագրություն համար չափազանց կարևոր է ոչ միայն նշել, վերհանել ճաշատեսակների, կերակրատեսակների, թխվածքների կենցաղավարման պատճառներն ու եղանակները, սոցիալական գործառությունը, այլ նաև ցույց տալ, թե մարդիկ ինչպես են սնվում, սնվելիս ինչ սպասքից են օգտվում և ինչպես են այն օգտագոր-

ծում, այլապես ուտեստին նվիրված ուսումնասիրությունները կվերածվեն խոհարարական ձեռնարկների¹²:

Ուտեստը մարդկանց սոցիալական շփման, բարեկամական և ազգակցական կապեր հաստատելու միջոց է, իսկ եթե այդպիսիք առկա են, ապա այն ավելի է ամրապնդում դրանք: «Շն այս մարդու հետ հաց եմ կիսել» մեզանում չըջանառվող արտահայտությունը խորհրդանշում է միմյանց միջև որոշակի փոխադարձություն, առանձնահատուկ մտերմություն: Ազգագրական և պատմագեղարվեստական գրականության մեջ արձանագրված են բազմաթիվ կուլեկտիվ ճաշկերույթներ, երբ ուտեստի՝ զուտ քաղցը հագեցնելու գործառույթը մղվում է հետին պլան: Սրանցից կարելի է առանձնացնել ավանդական ընտանեկան և գործնական բնույթի ճաշկերույթները. մանկան ծնունդն ու մկրտությունը, ամուսնությունն ու հարսանիքը, հուղարկավորությունը, մեռելոցները, մեծարման երեկոները, ծննդյան տարեդարձները, օրացույցային ու եկեղեցական տոները և այլն: Անգամ չըջանառվում է «թշնամու տանը հաց ուտել» արտահայտությունը, որը նշանակում է հաշտվել, խաղաղություն, նույնիսկ՝ խնամիական կապեր հաստատել:

Ամեն մի ժողովուրդ ունի իր «նախընտրած» ուտեստների, խմիչքների ցանկը, դրանց պատրաստման համար անհրաժեշտ սննդամթերքի կազմը, հումքի մթերման, պահպանության, սպառման, ինչպես նաև ուտեստների պատրաստման և կիրառման եղանակները: Հայերի ուտեստի համակարգը պայմանավորված է ժողովրդի կենցաղում տարածված և գերակշռող տնտեսամշակութային տիպով: Ուտեստի մշակույթի ձևավորմանը նպաստել են բազմաթիվ այլ գործոններ ևս. տվյալ էթնոսի տարածքային յուրահատկությունները, բնակլիմայական պայմանները, ավանդույթներն ու կենցաղը, սոցիալ-տնտեսական զարգացման մակարդակը, բնակչության առանձին խավերի սոցիալ-ուկենցվածքային տարբերությունները, կրոնական աշխարհայացքը, երբեմն-երբեմն՝ նաև պատմաքաղաքական իրողությունները, միջէթնիկական կապերը: Հայոց մեջ յուրա-

¹² Св'я Токарев С., К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ, 1970, N 4, Этнография питания народов Передней Азии // В кн.: «Этнография питания народов стран зарубежной Азии», М., 1981, էջ 12-47:

քանչյուր պատմաագագազրական շրջանում ձևավորվել է իրեն հատուկ, բնակչության խառնվածքին, պահանջներին ու նախափորություններին հարիր սննդակարգ: Սպասքը, ամանեղենը նույնպես հարմարեցվել են տարբեր առիթների ու կերակրատեսակների, որոնք առաջացրել են ներդաշնակութուն և իրենց ազդեցությունն ու տպավորությունն են թողել Հյուրասիրվողի վրա: Այս պարագայում կարևորվել են նաև մատուցելու և Հյուրասիրությունը կազմակերպելու ավանդական եղանակները¹³:

Հայ ժողովրդի ավանդական ուտեստի համակարգը ձևավորվել է լեռնային և նախալեռնային գոտում, որտեղ երկրագործության համակարգում գերակշռում էր դաշտավարությունը՝ հացահատիկային և այգեգործական կուլտուրաների մշակումը՝ զուգակցված նստակյաց ու հեռագնա անասնապահության հետ: Ավանդական ուտեստում անհամեմատ գերակշռում էին բուսական ծագում ունեցող սննդամթերքները (հացահատիկ, միրգ, բանջարեղեն), որոնց հաջորդում էին կենդանական (կաթ-կաթնամթերք, մսեղեն, ձկնեղեն, ձվեղեն) ծագում ունեցողները: Սակայն նշված սննդամթերքների հարաբերակցությունը Հայ ժողովրդի ավանդական ուտեստի համակարգում տարբեր էր: Այսպես, XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին, եթե Այրարատի ցածրադիր վայրերին բնորոշ էր հացահատիկ-միրգ-բանջարեղեն-կաթնամթերք-մսեղեն սննդամթերքների հաջորդականությունը, Շիրակին՝ հացահատիկ-կաթնամթերք-մսեղեն-բանջարեղեն հաջորդականությունը, ապա Սյունիքին և Տավուշին՝ հացահատիկ-կաթնամթերք-բանջարեղեն-մսեղենը¹⁴: Նշված օրինակներից պարզ է դառնում, որ կաթնամթերքի, բանջարեղեն-մսամթերքի օգտագործման հաջորդականությունը պայմանավորված էր տվյալ տարածքում կենցաղավարող տնտեսավարման հիմնական ճյուղերի հաջորդականությամբ:

Եթե համեմատելու լինենք Սյունիքում և Այրարատի ցածրադիր վայրերում կենցաղավարող տնտեսավարման հիմնական ճյուղերը, ապա նկատելի է, որ Սյունիքին բնորոշ են դաշտավարութ-

¹³ Տե՛ս Арутюнов С., Кобычев В., Сергеева Г., Материальная культура // էջ 9-10:

¹⁴ Մանրամասն տե՛ս Барсегян И., Енгибарян С., նշվ. աշխ., էջ 254-270:

յունը, հացահատիկային կուլտուրաների մշակումը, անասնապահությունն ու այգեգործությունը, այն էլ գետահովտային շրջաններում, իսկ Այրարատին՝ առաջին հերթին դաշտավարությունը, հետո բանջարաբոստանային կուլտուրաների մշակումը, այգեգործությունը և նոր միայն անասնապահությունը, որը լայն տարածում չունեն արոտների բացակայության պատճառով: Հետևաբար, միանգամայն օրինաչափ է տվյալ տարածքներում սննդամթերքներին նման հաջորդականությունը:

Հայերի ավանդական ուստեստի համակարգում առանձնանում են հետևյալ կառուցվածքային միավորները.

ա. հացահատիկային մթերքներից պատրաստված ճաշատեսակներ, կերակրատեսակներ, կերակուրներ և թխվածքներ,

բ. կաթ-կաթնամթերքներ և կաթնեղենից պատրաստված ճաշատեսակներ,

գ. մսեղեն՝ վայրի, ընտանի կենդանիներ և թռչուններ,

դ. ձկնեղեն,

ե. ձվեղեն,

զ. միրգ-բանջարեղեն՝ նկատի ունենալով նաև վայրի բույսերն ու հատապտուղները,

է. ըմպելիքներ:

ՀԱՅԱՀԱՏԻԿԱՅԻՆ ՄԹԵՐՔՆԵՐԻՑ ՊԱՏՐԱՍՏՎԱԾ ՃԱՇԱՏԵՍԱԿՆԵՐ, ԿԵՐԱԿՐԱՏԵՍԱԿՆԵՐ, ԿԵՐԱԿՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԹԽՎԱԾՔՆԵՐ

Հայոց ավանդական ուստեստի համակարգում առանձնակի տեղ են գրավել հացը և հացահատիկային մթերքներից պատրաստված կերակրատեսակները: Հայերը հացահատիկային կուլտուրաները մշակել են ըստ տարածաշրջանների բնակչության պայմանների. բարձրագույն շրջաններում՝ գլխավորապես գարին, արևահայաց ցածրագույն շրջաններում՝ ցորեն:

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին Հայաստանում իր տեսականիով և տարածվածությամբ առաջին տեղում էր ցորենը, որին հաջորդում էին՝ լեռնային շրջաններում գարին, հաճարը, տարեկանը, կորեկը, Սասունում, Մոկսում՝ նաև դժվարամարս, խոշոր հատիկ գլգիլը: Իսկ եգիպտացորենը ուշ շրջանում փոխառված մշակաբույս

սերից է: Հայկական լեռնաշխարհը ցորենի, գարու, կորեկի և այլնի մշակութային հնագույն հայրենիքներից է: Գորենի և գարու շտեմարանների գոյությունը բացահայտվել է դեռ վաղ բրոնզեդարյան հնագիտական հուշարձանների (Մոխրաբլուր, Էլառ, Շենգավիթ և այլն) պեղումների շնորհիվ¹⁵: Եվ. Բայբուրդյանի մի ուսումնասիրության համաձայն¹⁶, Շենգավիթից հայտնաբերվել են ցորենի, գարու և այլ հացահատիկների մնացորդներ, Էլառից՝ մինչև կեսը ածխացած հացահատիկով լեցուն, սպերով ծածկված տակառածե հորեր: Ասորեստանի թագավոր Սարգոն II-ը իր արձանագրություններից մեկում, պատմելով Ուրարտուի թագավոր Ռուսա II-ի դեմ արշավանքի մասին, հաղորդում է. «Նրանց բազմաթիվ անհամար ամբարները բացեցի, նրանց անչափ հացահատիկով իմ զորքին կերակրեցի»¹⁷: Բ. Պիտրովսկու հաշվումներով Կարմիր-բլուրի հացահատիկների պահեստների ընդհանուր տարողությունը հավասար է եղել մոտ 750 տոնայի¹⁸: Պատմահայր Մովսես Խորենացին հիշատակում է Շիրակի հացի ամբարները¹⁹: Ինչպես Առաջավոր Ասիայի այլ երկրներում (Իրանում), այնպես էլ Հայաստանում գարու և կորեկի ալյուրից թխված հացը աղքատների ուտելիք էր համարվում²⁰: Հիշատակված տվյալները խոսում են վկայությունն են այն իրողություն, որ հին և միջնադարյան Հայաստանում լայնորեն տարածված է եղել հացի տարբեր տեսակների պատրաստումը: Ամենաբարձր որակի հացը համարվել է ցորենի սպիտակ ալյուրից պատրաստվածը:

¹⁵ Տե՛ս Զալյաբեկյան Լ., Մոխրաբլուրի պատվարները // ՊԲՀ, 1974, № 4, էջ 157-162; Խանգաղյան Է., Էլառ-Դարանի, Երևան, 1979, էջ 23, Սիմոնյան Հ., Շենգավիթի 2000 թ. պեղումները // «Հայաստանի հնագույն մշակույթը», Երևան, 2001, էջ 33-34 և այլն:

¹⁶ Տե՛ս Բայբուրդյան Եվ., Աշխատանքի գործիքները Հին Հայաստանում // «Տեղեկագիր» ՀԽՍՀ պատմության և գրականության ինստիտուտի, 1938, գիրք 1, էջ 198:

¹⁷ «Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա», հ. 1, Երևան, 1981, էջ 31:

¹⁸ Տե՛ս Пиотровский Б., Кармир-блур, Ереван, 1950, էջ 51, 53:

¹⁹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1981, էջ 135:

²⁰ Տե՛ս Петрушевский И., Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв., М.-Л., 1960, էջ 157:

Նախապատվութիւնը տալով ցորենին՝ հայ ժողովուրդը այն վերամշակել է տարբեր եղանակներով և օգտագործել բազմազան պատրաստութիւններ ու կերակրատեսակներ ստանալու համար: Յորենը աչքի էր ընկնում վերամշակման և օգտագործման բազմազանությամբ: Հացահատիկային կուլտուրաները հայոց մեջ հազարամյակներ շարունակ մեխանիկական և ջերմային եղանակով վերամշակելով՝ ստանում էին ալյուր, փոխինդ, ձավար, կորկոտ, բլղուր, մակարոն (ռշտա)²¹:

Շիրակում, Սյունիքում, Այրարատում և՛ ձավարը, և՛ բլղուրը պատրաստում էին միայն ցորենից: Գարուց ձավար պատրաստելը համեմատաբար սակավ էր տարածված, իսկ բլղուրը խալառ բացակայում էր: Այլ էր պատկերը Տավուշում: Այստեղ ձավարը պատրաստում էին բացառապէս հաճարից, որը տեղացիները հատուկ այդ նպատակով էին մշակում: Լեռնային շրջաններում շատ մեծ տարածում է ունեցել աշնանն ու ձմռանը փոխինդը խաշիլը, յուղի մեջ բուլած ալյուրից խալիծը: Խաշիլի վրա լցնում էին հալած յուղ, կաթ, շաքարաջուր, իսկ խալիծը պարտադիր էր նոր ծննդաբերած կնոջ ուստեստի համալիրում: Վերջին հարյուրամյակում գերակշռել են բրնձե փլավները՝ չամիչով, չրերով, նուշով, մսով համեմված: Հացահատիկային մթերքներից ամենազվախալորը հայերի ուստեստում հացն է:

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին ամենասիրված ու տարածված հացատեսակներն էին լավաշն ու բոքոնը, որոնք թխում էին ցորենի և գարու ալյուրից՝ առանձին-առանձին կամ խառը (այս ձևը գերակշռում էր), իսկ խիստ կարիքավորներն այն հիմնականում թխել են կորեկի ալյուրից: Լավաշ հացատեսակը Հայաստանի տարբեր շրջաններում հայտնի է նաև «լոշ» անվանմամբ: Լավաշը Հայկական հնագույն հացատեսակներից է: Այն Հայաստանի ազգային հարստութիւններից է, տարածված է նաև Կովկասի, Իրանի, Աֆղանստանի և Առաջավոր Ասիայի այլ ժողովուրդների շրջանում: Անգլալեզու աղբյուրներում լավաշը հիշատակվում է «Հայկական դյուրաբեկ հաց», «Հայկական բլիթ» անվանումներով²²: «Լավաշ» անվանումը գիտնականները բխցնում են նախահայերեն law բառից, ո-

²¹ Տե՛ս «Культура жизнеобеспечения и этнос», էջ 189-190:

²² Տե՛ս **Bilderback L.**, «The Everything Bread Coochoo», գլ. 6, «Flatbreads», Adams Media, 2010:

ըը նշանակում է «հարթ»: Միջին հայերենում արդեն lawš բառը նշանակել է «հարթ, բարակ հաց»²³: Հայաստանում լավաշի տարածվածություն մասին վկայում են հնագիտական պեղումներով հայտնաբերված թոնիրները և այնտեղ մնացած լավաշի մնացորդները: Միջնադարյան Հայաստանում հացթուխը տարածված արհեստ էր²⁴: 2014 թ. նոյեմբերի 26-ին որոշում է կայացվել ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի մարդկության ոչ նյութական մշակութային ժառանգության ներկայացուցչական ցանկում ներառել Հայաստանի կողմից ներկայացված «Լավաշ. ավանդական հացի պատրաստումը, նշանակությունը և մշակութային դրսևորումները Հայաստանում» հայտը: Հայկական թոնրի լավաշը իր համով, բուրմունքով, նրբությամբ և մեծ չափերով (50X100 սմ և ավելի) հռչակված է եղել հնուց ի վեր: Թոնրից բացի, անասնապահ, կաթնամշակ սարվոր կանայք սաճի (թիթեղ) վրա էին թխում հաստ լավաշ հացը, որը սաճի լավաշ էր անվանվում²⁵: Այս հացատեսակը հայ բնակչությունը գործածել է երկու եղանակով. երկար ժամանակ գործածելու համար չորացնում էին արևի տակ և 8-10 հատ ծալք արած դասավորում հացի ամբարներում կամ էլ տեղավորում էին մառանում՝ առաստաղից կախված փայտյա չորանոցի վրա և երկրորդ՝ այն թխում էին ամեն օր կամ մի քանի օրը մեկ անգամ: Օրվա չորացրած հացը տանտիկինը 20-30 բոլակ փաթաթում էր խոնավ շորի մեջ կամ ջուր ցողում վրան, որից հետո այն գրեթե ոչնչով չէր տարբերվում թարմ լավաշից՝ պահպանելով համի ու բուրմունքի հատկանիշները: Հաշվի առնելով լավաշի նման հատկությունը և վառելիքը խնայելու անհրաժեշտությունը՝ հատկապես ձմռանը այն թխում էին մեկ շաբաթից մինչև մի քանի ամսվա համար: Այսպիսի դեպքերում հաց թխելը իրականացվում էր ազգական կամ հարևան կանանց փոխօգնությունը: Նրանց օգնական էին դառնում ջահել հարսներն ու աղջիկները: Անցյալում կային նաև հացթուխ կանայք, որոնք հացարար անունն էին կրում. նրանք նաև վարձով թխում էին ունևոր գերդաստանների

²³ Տե՛ս Martirosyan H., Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 8), Brill, 2008, էջ 305:

²⁴ Բեգլարյան Հ., Հացագործությունը միջնադարյան Հայաստանում // ԼՀԳ, 1987, № 5, էջ 75:

²⁵ Տե՛ս Բղոյան Վ., Հայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ, Երևան, 1974, էջ 114-115:

Հասցը: Նման դեպքում հունցելը, գնդելն ու թխելը կատարվում էր 2-4 կնոջ համագործակցությամբ՝ աշխատանքի հստակ բաժանմամբ: Խմոր հունցողը և թխողը տարեց, փորձառու կանայք էին, գրտնա-կողը՝ համեմատաբար երիտասարդները:

Արցախում «Հաց ու խմորին» փոխադարձ օգնության էին հասնում դրկից կանայք: Այստեղ սովորություն կար հաց թխել այն-քան, որ 30-40 օր բավարարեր ընտանիքին: Այս երևույթը բնորոշ էր նաև Արարատյան դաշտավայրի բնակավայրերին²⁶: Ի դեպ, Հայոց մեջ նման կոլեկտիվ ջանքով են իրականացվել էրիշտա կտրելու, ցորենը մաղելու, ձավարը ծեծելու, աղալու, կորկոտ, բլղուր, տհալ, քաղցրեղեն պատրաստելու, այգեթաղի, այգեկուծի աշխատանքները²⁷: Առհասարակ, տանտիրուհու մենաշնորհն է եղել ոչ միայն հաց թխելու, այլև կաթնամթերքների, հացամթերքների պատրաստման, մթերքների պահեստավորման աշխատանքների, սննդի մատակարարման ղեկավարությունը: Նրա ձեռքում էր մառանի բանալիների տրցակը, նա էր հացավորողը և նա է միայն իրավունք ունեցել ճաշել գերդաստանի տղամարդկանց՝ նահապետի կողքին՝ մի փոքր մեջքով թեքված դիրքով²⁸: Հացի թխման, հացամթերքների պատրաստման, կանանց աշխատանքներին խառնվող, ներկա գտնվող տղամարդկանց Լոռիում անվանում էին պիլիկ (բան ու գործի անընդունակ, այրական գորություն չունեցող տղամարդ):

Լավաշը մեզանում օծոված է այնպիսի հատկանիշներով, որ աշխատանքի վայրում կարող էր ծառայել որպես պնակ, սկուտեղ, գդալ, անձեռոցիկ և, վերջապես, բրդուճ²⁹: Հացը և թոնիրը հայոց մեջ սրբազանացվել են: Թոնրի ձևը և նրա մեջ թխվող լավաշը հայերի կենցաղում պահպանվել է հազարամյակներ: Անշուշտ, դրան նպաստել են լավաշի մի քանի դրական հատկություններ. բարձր սննդարարությունը, դյուրին մարսողությունը, երկար պահելու

²⁶ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ), պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երևան, 2012, էջ 142-143:

²⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 128-164:

²⁸ Տե՛ս Լիսիցյան Ս., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 220, նաև Նահապետյան Ռ., Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում (ըստ սասունցիների ազգագրական սովորությունների) // ՊԲՀ, 2009, № 1, էջ 71-87:

²⁹ Տե՛ս Арутюнян С., Мкртумян Ю., Вершина хлебопесечения-лаваш, էջ 200-209:

պիտանելիությունը և հաց թխելու առավել կատարելագործված մեթոդի կիրառումը: Այն գյուղերում, որտեղ եկեղեցիներ չեն եղել կամ ավերվել են, պսակն ու կնոսնքը կատարում էին հացատանը՝ թոնրի շուրջը: Այս միտքն է հաստատում նաև այն իրողությունը, որ Վանի շրջանի Լեզգ գյուղի շրջակայքում «Սուրբ թոնիր» անունով ուխտատեղի է հիշատակվել³⁰:

Հացը մեծ տեղ է զբաղեցնում հայերի օրական սննդի մեջ և հաճախ «հաց ուտել» արտահայտությունը ստացել է ոչ միայն հացի, այլև ընդհանուր առմամբ սնվելու՝ ուտելու, ճաշելու նշանակություն:

Հայաստանի տարբեր շրջաններում եղել են հացի հետ կապված ուշագրավ սովորույթներ ու հմայական արարողություններ: Այն հայոց ընկալումներում սրբության, աստվածային պարզեցի, արգասավորության, անվտանգության, առատության, չարխապիան նշանակության խորհրդանիշ է համարվել: Հացը մեր լեռնաշխարհում պաշտամունքի առարկա է եղել: Հայ մարդը թոնիրը դիտել է իբրև եկեղեցի, դրանում կողած հացը՝ սուրբ նշխար համարել և իր ամենամեծ երգումը «հացով» է կնքել. «Բու տան հալալ հացը վկա էդնը», «Բու տան հացը իմ աչքը քուցու», «Էս հացը վկա»: Հացը սրբություն էր. եթե մի կտոր հաց ընկներ գետին, վերցնում, թափ էին տալիս ու դնում բերանները՝ մրմնջալով՝ «մեղա Աստծու»³¹ կամ էլ համբուրում ու դնում մի բարձր տեղ՝ թռչուններին կեր: Անգամ հացի թափված փշրանքները հավաքում էին, որպեսզի դրանք բաժին չդառնային տան հատակին կարծեցյալ վխտացող չար ոգիներին կամ չփոխակերպվեին նրանցով: Մինչև ուտելը ծերերը հացը մոտեցնում էին ճակատին՝ որպես սրբություն: Այն չէր կարելի դանակով կտրել կամ գլխին դնել, որպեսզի տան առատությունը, «խերն ու բարաքյաթը տանից չփախչեն»³²: Ըստ շրջանառվող պատկերացումներից մեկի՝ «հացը կտրելիս, եթե մի կտոր ընկներ մի կողմ, հաջորդ տարի սով կլիներ»³³:

³⁰ Տե՛ս Սրվանձտյանց Գ., Գրոց ու բրոց, Երկեր, Գ. 1, Երևան, 1978, էջ 52:

³¹ Տե՛ս նույն տեղում:

³² Տե՛ս Лисициан С. Очерки этнографии дореволюционной Армении // Кавказский этнографический сборник, т. 1. М., 1955, էջ 218:

³³ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., Традиционная пища армян // Традиционная пища как выражение этнического самосознания, под. ред. Арутюнова С. и Ворониной Т., М., 2001, էջ 120-121:

Հայոց սովորույթի համաձայն՝ Հյուերին դիմավորում էին աղ ու հացով. հացը սրբություն է, աղը՝ մաքրագործող: Հյուերասեր մարդկանց անվանում էին «աղ ու հացով մարդ»: Ակուահատիկի ժամանակ երեխայի, հարսանիքին՝ նորապսակների վրա հատիկեղեն էին շաղ տալիս՝ ծլարձակման, պտղաբերության հավատալիքով³⁴: Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ Զանգեզուրում հացը կապվում էր տանտիրոջ կյանքի հետ³⁵: Թոնրի առաջին հացը թխելու միջոցին արգելվում էր արական սեռի ներկայությունը՝ լավաշը կուտ չգնալու, չփչանալու մտահոգություն: Թոնրից հանած առաջին հացը չէին ուտում այնքան ժամանակ, մինչև յոթը հաց չհանեին: Հալառակ դեպքում, հավատում էին, որ տանտիկինը կմահանար և ամուսինը մի քանի կին կփոխեր: Վայոց ձորում առաջին թխած հացը պահում էին, և երբ հարսին բերում էին սկեսրանց տուն, այդ հացը տալիս էին նրան, որպեսզի մանրի մի ափսեի մեջ և շաղ տա գետնին: Ապա մի ավել էին տալիս ձեռքը, որ ավլի այդ հացը, և գուշակում էին՝ եթե դեպի ներս՝ օջախն էր ավլում, նշանակում էր, որ բախտավորություն է բերելու, իսկ եթե դեպի դուրս էր ավլում, սկսում էին տրտնջալ, որ հարսը քանդելու է այդ տունը³⁶: Նշանդրեքը սրբագործվում էր լավաշ հացով. աղջկա և տղայի հայրերը կիսում էին մի լավաշ, մեկական պատառ ուտում, մյուսը տալիս հարսին ու փեսային: Հացը դիտվել է որպես առատություն խորհրդանշ: Հարսանեկան սովորույթներում հարսին նախքան հինա դնելը գլխին երկու հաց խաչաձև դնելով գոչում էին. «Աստված շատ հաց տա», իսկ հինադրեքից հետո՝ փեսայի կողմից բերված խաչ-գաթան կտրատում և բաժանում էին ծեսի մասնակիցներին՝ նույն ակնկալիքով³⁷:

Նորապսակներին արգասավորություն և ապագա ընտանիքի առատություն պարգևելու ակնկալիքով՝ Գանձակում հացթուխը

³⁴ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի և խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2011, էջ 121-122:

³⁵ Լիսիցյան Ս., Զանգեզուրի հայերը, էջ 178:

³⁶ Տե՛ս Լալայան Ե., Վայոց ձոր // ԱՀ, գ. XIII, Թիֆլիս, 1906, էջ 151:

³⁷ Տե՛ս Լալայան Ե., Մուշ-Տարոն // ԱՀ, գ. XXVI, № 1, 1916, էջ 164:

Հարսանեկան Հացը թխելիս նախ՝ մի քիչ ալյուր և գինի է ածուժ թոնրի մեջ, խաչակնքում երեսը, բարեմաղթանքներ անում և սկսում թխել: Առաջին Հացն ուղարկում է Հարսնացուին, որից և ստացվում է նրանց տանը թխած առաջին Հացը թագվորի համար³⁸:

Հացը ծառայել է նաև որպես Հարսանիքների հրավերքի միջոց: Հարսի հոր տանը թխված Հացը, որ «Հարսնալոչ» էր կոչվում, ուղարկվում էր ազգականներին՝ Հարսանիքի հրավերելով: Աղձնիքում և Հայաստանի պատմաազգագրական այլ շրջաններում ընդունված էր, որ սկեսուրը Հարսանեկան արարողությունից ժամանակ հարսին դիմավորելիս նրա ուսերին լավաշ հացեր գցի՝ ասելով. «Ուտքդ խերով լինի, ամբարներդ՝ հացով լի»: Տուճն մտնելուց հետո Հարսն այն գցում էր վերին անկյուններից մեկը, որպեսզի իր ոտքը խերով լինի և տուճն էլ՝ միշտ հացով լի: Սասուն գավառի Խուլթիկ գյուղում հարսին ու փեսային յոթ անգամ ման էին ածուժ թոնրի շուրջ, ամեն մի պտուկտի ժամանակ հարսի ուսերի վրայի յոթ հացերից մեկը և մագերի հետ թել-թել հյուսված ընկույզի միջուկի շարաններ էին պոկում և շարտում ժողովրդի վրա: Աղջիկներին արգելվում էր ուտել տաշտի քերանքից թխված հացը կամ նստել թոնրի խփին՝ տանը մնալու, չամուսնանալու մտավախությամբ³⁹: Թոնրի առաջին հացը դնում էին ծննդաբերող կնոջ որովայնի վրա՝ բարեհաջող ծննդաբերելու ու կարծեցյալ չարքերի հարվածներից զերծ մնալու նպատակով: Ծննդաբերությունից հետո լավաշով փաթաթած կանաչ սոխ էին կերցնում ծննդկան կնոջը, որի մի մասն էլ նրա գլխավերևը երեք անգամ պտտեցնելով, գցում էին մոր և մանկան կողքը այդ նույն մտավախությամբ: Այլ դեպքերում՝ կավե ամանով ալյուրի վրա մի բուռ աղ էին ցանում և, երեք անգամ պտտեցնելով ծննդկանի գլխավերևը, տալիս էին մի աղքատի՝ «չարքերին» մոլորեցնելու և վերջինիս մուտքը տուճ կանխելու նպատակով⁴⁰: Գիշերը խուսափում էին ուրիշներին հացի խմոր տալուց՝ հացի օրհնությունից ու հովանավորությունից

³⁸ Տե՛ս Լալայան Ե., Գանձակի գավառ, Երկեր, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 346:

³⁹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան սովորույթներն ու ծեսերը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2007, էջ 158:

⁴⁰ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի և խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը, էջ 68:

չգրկվելու մտավախություն⁴¹: Բուժական նպատակներով «քառասունքակոխ» հիվանդությունամբ տառապող մանկանը բուժոն հացի անցքով անցկացնելու սովորություն է կիրառվել:

Գիշերը երեխայի հետ տնից դուրս գալիս նրա ծոցը հաց էին դնում՝ «չարքերի» հարձակումներից պաշտպանելու համար, կամ էլ թոնրում այրված հացը չէին չալրտում, այլ կերցնում էին տան երեխաներին՝ գայլից և այլ գիշատիչներից չվախենալու նպատակով:

Վասպուրականում օտարությունը գնացող անձի պաշարից մի կտոր հաց էին վերցնում և պահում, որպեսզի նա տուն վերադառնար: Եթե այդ հացը որեէ մեկը գողանար կամ ուտեր, պանդուխտը չէր վերադառնա⁴²: Իսկ Շիրակում նույն նպատակով հացը ոչ թե պահում, այլ ուտում էին: Գիշերը երեխայի հետ դուրս գալիս նրա տեղը հաց էին դնում⁴³:

Հայոց ավանդական կենցաղում մեծ տարածում էին գտել տոնածիսական թխվածքները՝ գաթան, «տարի» կոչված կրկենին, բաղարջը: Միջնադարյան աղբյուրներում հիշատակվում է հացի թխվածքներից բաղարջը, պանը (մեղրահաց), բոկեղը (նկանակ, կոոր կամ մանյակաձև հաց), շոթը (յուղաբլիթ), ծաղը (մեղրախորիսխ կարկանդակ)⁴⁴: Դրանցից իր տոնածիսական նշանակությամբ առանձնապես աչքի էր ընկնում կրկենին, որը պատրաստում էին Նոր տարվա նախօրյակին և դրանով գուշակություններ կատարում: Պատրաստի խմորի գնդի մեջ գուշակության համար դրամ, լոբի կամ կոճակ էին դնում: Սասունում խմորի մեջ երկու փայտի կտոր էին դնում. մեկը՝ բախտի, մյուսը՝ դովլաթի համար⁴⁵: Կրկենին նախշում էին ձեռքով կամ գաթանախշով, որը պատրաստում էին քարից, փայտից, կավից: Ծիսական հաց նախշելու այդպիսի դրոշ-

⁴¹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Ղարիբյան Ի., Օջախ-թոնրի պաշտամունքի մի քանի սովորություններն Աղձնիքում // «Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորություններ». Միջազգային առաջին գիտաժողովի հոգվածների ժողովածու, Երևան, 2006, էջ 124-140:

⁴² Լալայան Ե., Վասպուրական // ԱՀ, գ. XXV, Թիֆլիս, 1913, էջ 57:

⁴³ Մխիթարյանց Ա., Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից // ԷԱԺ, հ. Ա, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 198:

⁴⁴ Տե՛ս Հացունի Վ., Զաչեր և Խնջույք հին Հայաստանի մեջ, Վենետիկ, 1912, էջ 175:

⁴⁵ Տե՛ս Կարապետյան Ե., Սասուն, Երևան, 1962, էջ 122:

միջներ են հայտնաբերվել Ք. ա. III հազ. հնագիտական հուշարձաններից՝ Մեծամորում, Արարատյան դաշտավայրում, Նախիջևանում, Աղստևի հովտում կատարված պեղումների ժամանակ⁴⁶։ Այն նախազարգում էին նաև բաժակով, պատառաքաղով և այլն։ Գաթանալիչի վրա եղած զարդանախշերից բացի, կրկենու երեսը զարդարում էին նաև տարվա տասներկու ամիսները, լուսատուները պատկերող նախշերով, ինչպես նաև սերմերով ու պտուղներով, որոնք խորհրդանշում էին հացի, պտուղների արգասաբերությունը գաղափարը⁴⁷։ Այն կտրում և տան անդամներին, անասուններին, արտերին բաժին էր հանում գերդաստանի նահապետը։ Տնեցիներից որ մեկի բաժնի մեջ լիներ նշանը՝ նրա անվան հետ էր կապվում այդ տարվա հաջողությունը։

Տոնածիսական թխվածքների համալիրում իր ուրույն տեղն ունեւր գաթան, որը պատրաստում էին հիմնականում տոներին ու ամուսնական հանգիստություններին, հատկապես հարսանիքների ժամանակ, ինչպես նաև պատվավոր հյուրեր ունենալիս։ Գաթան դարձել էր հարսանեկան ծիսակարգի կարևոր տարրերից մեկը։ Սակայն գաթայի կիրառումը չէր սահմանափակվում միայն սրանով։ Այն հաճախ գործածում էին նաև որպես պատվա թխվածք, որի խմորը յուղի փոխարեն հունցում էին ձեթով։

Բաղարջը (Տավուշում այն կոչվում էր պաղարճ), ըստ իր օգտագործման նպատակի, լինում էր գուշակություն՝ աղի բաղարջ, գոհաբերություն՝ փաղախ բաղարջ (առանց թթխմորի թխած) և տոնական (խորիզով)։ Գուշակության նպատակով աղի բաղարջը թխում էին Սբ. Սարգսի պատի ուրբաթ օրը և հավատում, որ այն ուտող պատանին կամ աղջիկը երազում կտեսնի իր ապագա հարսնացուին կամ փեսացուին։ Հայերի ավանդական տոնածիսական համակարգում առանձնակի տեղ են զբաղեցնում կոչված, «մալի պճեղ», «խնոցի», «գուլթան», «ցորենի հոր» ծիսական թխվածքները, որոնց միջոցով Նոր տարվա գուշակություններն էին կատարում⁴⁸։ Եթե

⁴⁶ Տե՛ս Խանզադյան Է., Մկրտչյան Կ., Պարսամյան Է., Մեծամոր, Երևան, 1973, էջ 131-134։

⁴⁷ Տե՛ս Բղոյան Վ., Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972, էջ 488։

⁴⁸ Օդաբաշյան Ա., Ամանորը Հայ ժողովրդագրական տոնացույցում // ՀԱԲ, հ. 9, Երևան, 1978, էջ 53-54։

ծիսական այդ թխվածքները թոնրի շրթից շուտ պոկվեին և ընկնեին թոնիրը, ընդունված էր կարծել, թե կնվազեի անասունների կաթը, արտերի բերքը, իսկ եթե նշված թխվածքները ուռչեին ու անվնաս եփվեին՝ կերաշխավորվեր բերքի և մթերքների առատությունը:

Ամանորին թխում էին նաև փոքրիկ մարդակերպ Հացեր՝ աչքերի, բերանի, կրծքերի և այլ պատկերներով, որոնք Հաճախ Համեմուտ էին չամիչով: Այս Հացերը հիմնականում Հայտնի էին «Ասիլ-վասիլ» անվանումով: Նոր տարվա ծիսական վասիլ Հացերը եփվելիս եթե ուռչեին՝ նրանց տեղ հարսներն այդ տարի զավակ կունենար, եթե Հացի ուռած մասը վեր է ուղղված՝ տղա կունենար, եթե վարձ աղջիկ, իսկ եթե կուլ է գնում (ընկնում է թոնիր) նրա տեղը մեռնելու կամ կորչելու է⁴⁹: Պատրաստում էին նաև կլկլա կամ զուլաճ, որը կլոր, մեջտեղը ծակ Հացի հորեր խորհրդանշող բլիթ էր: Այն անցկացնում էին գոմեշի կամ եզան եղջյուրներին, որպեսզի գալիք տարում ցորենի առատություն լինեի, այդ տարի հորը լցվեի ցորենով: Ակնհայտ է, որ ծիսական Հացերն ամբողջապես նվիրված էին պտղաբերության ապահովման գաղափարին:

Հայ ժողովրդի ավանդական ուստեստի Համակարգում իրենց Հաստատուն տեղն ունեին Հացահատիկային մթերքներից պատրաստված կերակրատեսակները, որոնց թիվը Հասնում էր մի քանի տասնյակի: Այդ կերակրատեսակների մի մասը պատրաստվել է զուտ Հացահատիկային կուլտուրաներից (մոխրիս, փոթուկ), մյուսը՝ վայրի բույսերի, բանջարաբոստանային կուլտուրաների (բանջարով կորկոտ, ձավարով ավելուկ) կամ կենդանական ծագում ունեցող [Հարիսա, տոլմա, ճոռու (Տավուշում՝ ճաբուռ) և այլն] մթերքների հետ խառնելով: Ծամդիլ, խաթխաշ էին կոչվում Նոր տարվան եփվող եգիպտացորենի, ցորենի, լոբու հատիկները, որոնք առանց յուղի, խաշած, սառը վիճակով էին Հյուրասիրում: Տյառնըդառաջի տոնի ուստեստ էր ալյուրով և քաղցրով պատրաստված Հավան ու բոված ցորենից փոխինդը, որը հատուկ խորհուրդ է ունեցել Սբ. Սարգսի տոնին: Փոխնդե խաշիլը ճաշակում էին յուղով, կաթով կամ մեղրով, թանով, դոշաբով: Ցորենի բոված ալյուրից պատրաստ-

⁴⁹ Տե՛ս Լալայան Ե., Զավախք, Երկեր, Հ. 1, Երևան, 1983, էջ 267:

ված ու տարածում գտած կերակուրներից է եղել նաև խավիժը, մալեզը (ապուր) և այլն: Խավիժը հիմնականում ուտում էին ծննդականները:

Թվարկված ճաշատեսակներից ու կերակրատեսակներից ավելի հարգի են համարվել մսեղենի օգտագործմամբ հացահատիկային մթերքներից պատրաստվածները:

Բացի ցորենից և գարուց, հացահատիկային կուլտուրաներից տարածված են եղել նաև կորեկը, վարսակը, եգիպտացորենը, բրինձը: Ի դեպ, բրինձը ևս տեղական մշակաբույսերից է եղել, թեև վերջին երկուսը ներկայումս ներկրվում են: Ընդեղենից գործածական են եղել սիսեռը, ոսպը, ոլոռը և, առանձնապես, լոբին: Շատ տարածված էին լոբով պատրաստված ուտելիքները, և պատահական չէ, որ Լուիում կար ասուլթ՝ «Առանց լոբի Նոր տարին գալ չի»: Տնտեսություն մեջ հատիկավոր մշակաբույսերի կարևոր դերերով են պայմանավորված եղել ցորենին, գարուն, կորեկին և այլ մշակաբույսերին վերագրվող պտղաբերության, առատության, կյանքի շարունակականության խորհրդանշանային դերերը: Դրանք՝ որպես սերմ, ծլարձակման, նոր կյանք պարգևելու խորհուրդ ունեն: Ինչպես վերը նշել ենք, հարս գնացող աղջկա կոշիկների մեջ չէին մոռանում կորեկի կամ գարնանացան ցորենի հատիկներ լցնել⁵⁰: Ցորենից պատրաստված աղանձն էլ նորապսակներին նվիրված տոնի խորհրդանշաններից էր, որին վերագրվում էին նաև չարախափան, արգասավորման հատկանիշներ: Նույնը վերաբերում է ընդեղենին (ընկույզ, նուշ, կաղին), մրգերին: Օրինակ՝ նուռը, խնձորը ոչ միայն սիրո, այլև պտղաբերության խորհրդանիշեր էին⁵¹: Հավատում էին, որ դրանք կարող էին ազդել երիտասարդների բեղունության, սերնդածի, հողի բարեբերության, բերքի առատության վրա: Հարսանեկան ծեսերում խնձորը և՛ պտղաբերության, և՛ միություն խորհրդանիշ է: Առաքաստից առաջ խնձորի համատեղ վայելելը ընկալվում էր և՛ կենակցելու, և՛ միավորվելու խորհուրդ: Այն դիտվել է ոչ միայն պտղաբերության, այլև ավելի լայն՝ կուսություն և երբեմն ուղղակի աղջկա (հարսի) խորհրդանիշ:

⁵⁰ Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի ու խնամքի ավանդական սովորություններն ու ծեսերը, էջ 11:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 8-32:

Հայ ժողովրդի առօրյա սննդի Համակարգում երկրագործական և անասնապահական սննդամթերքների փոխհարաբերակցություն վրա իր կնիքն է թողել նաև սեզոնայնությունը: Եթե փորձենք այս կտրվածքով դասակարգել, ապա կառանձնանա երկու խումբ. առաջինի մեջ կդասակարգվեն գերազանցապես զարնան-ամռան (ձավարով ավելուկ, բանջարով-կորկոտ, թանով սպաս, կաթնապուր և այլն), իսկ մյուսում՝ աշնան-ձմռան (կծախաշ, հարիսա, քյաշկա, էրշտով փլավ և այլն) ամիսներին պատրաստված ճաշատեսակները: Առանձին կերակրատեսակների ու թխվածքների անվանումները պայմանավորված են աշխատանքային և ծիսական այս կամ այն արարողության ժամանակ դրանց օգտագործմամբ: Այսպես, գութանավարի ժամանակ պատրաստվող խաշիլը, ճմուռը, ստացել են **գութնոցի ճաշ**, իսկ պասին պատրաստվող մոխոխը, բլդուրով տոման, ջրով փոթուկը՝ **պասի խորակ**, **պասուց տոմա**, **պասուց գաթա** անվանումները: Հնագույն շրջանից ի վեր հայերը կորեկից և գարուց պատրաստել են նաև ըմպելիքներ: Միջնադարյան աղբյուրները առատ հիշատակություններ են թողել գարեջրի վերաբերյալ:

Ավանդական ուսեստների Համալիրում և ժողովրդական բժշկություն մեջ կարևոր դեր է ունեցել բուսական յուղի կիրառությունը⁵²: Հայաստանում հիմնական ձիթատու մշակաբույսերից են եղել՝ կտավատը, քունջութը, կանեփը, ձիթապտուղը, վուշի յուղատու տեսակը, բարբարուկը կամ հլածուկը, տգկանեփը, կանջրակը կամ վայրի քրքումը: Այս վերջիններից ստացվող յուղը օգտագործվում էր հիմնականում տեխնիկական նպատակներով՝ լուսավորություն և օճառ պատրաստելու համար: Հայաստանում բուսայուղի ստացման համար օգտագործվում էին նաև ընկույզ, պնդուկ, նուշ և ծիրանի կորիզ:

⁵² Ամենահին ձիթագտարանը թվագրվում է Ք.ա. VII դարով Երևանի մերձակայքում՝ Կարմիր բլուր հնավայրում (տե՛ս **Пютровский Б., Кармир-Блур. 1: Археологические раскопки в Армении, էջ 28**): Հայաստանում բուսական յուղի առատության մասին գրավոր հիշատակություն է թողել Ք.ա. 401 թ. հուլյն պատմիչ և գորավար Քսենոփոնը (տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 50): Առավել հանգամանորեն տե՛ս **Обосян С., Маслоделие // Армяне. Серия «Народы культуры», М., 2012, էջ 138-143**:

ԿԱԹՆԱՄԹԵՐՔՆԵՐ ԵՎ ԿԱԹՆԵՂԵՆԻՑ ՊԱՏՐԱՍՏՎԱԾ
ՃԱՇԱՏԵՍԱԿՆԵՐ

Հայոց ավանդական սննդի համակարգում զգալի էր և այժմ էլ մեծ է կաթնամթերքի տեսակարար կշիռը: Հայոց կաթնատնտեսութ-
յան առանձնահատկություններից էր կաթի անթափոն մշակումը, ու-
րի արդյունքում ստացված բոլոր մթերքները ևս գործածվում էին
սննդի մեջ՝ ենթարկվելով երկրորդային մշակման: Հայ տանտիրկի-
ները մեծ վարպետությամբ կարողանում էին պատրաստել մածուն,
քամած մածուն, կաթնաչոռ, կաթի սեր, չորաթան, պանրի զանազան
տեսակներ, կարագ և այլն⁵³:

Կաթի մշակումը հայերի մեջ հազարամյակների պատմություն
ունի: Հայերի շրջանում մշտապես գործածական է եղել կովի, ոչխա-
րի, գոմեշի, այծի կաթը⁵⁴: Հում կաթի օգտագործումը հայոց կենցա-
ղում սահմանափակ էր: Երբեմն միայն հովիվներն էին խմում նոր
կթած կաթը: Ամենայուղոտը համարվել է կովի կաթը⁵⁵: Դարերի ըն-
թացքում հայությունը հանգել է այն եզրակացության, որ կովի
կաթից ավելի արդյունավետ է կարագ ստանալը, ոչխարի կաթից՝
պանիր, իսկ գոմեշի կաթից՝ մածուն, որն առավել հարգի է համար-
վել: Մածունը օգտագործվել է նաև որպես լրացուցիչ կերակրատար
որոշ ուտեստների համար (տոլմա, փլավ, թաթար բորակի և այլն):
Մածունը գործածվում էր շուրջ տարի, և գյուղական բնակչու-
թյունը տիրապետում էր այն մեկ ու ավելի շաբաթ կավամաններում
սառը պահպանելու հմտությունը, իսկ ավելի երկար տևողության
համար քամում էին, լցնում կաշվե պարկի մեջ և թեթևակի աղում:
Նոր ծնած կենդանիների կաթից կամ խեթից պատրաստում էին դալ
և բուլամա⁵⁶: Անդրկովկասում լայնորեն գործածական է եղել կաթի
սերը: Սերը քաշում էին հատկապես անյուղ, երեսքաշ պանիր պատ-
րաստելիս:

⁵³ Այս մասին տե՛ս նաև Ծառուբյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 16:

⁵⁴ Կաթի և կաթնամթերքի վերաբերյալ հայոց կենցաղում և Կովկասի
ժողովուրդների կենսապահովման մշակույթի համայնրում կարևոր ազգա-
գրական նյութեր է գրառել Ա. Քալանթարը (տե՛ս Քալանթար Ա., Կաթնա-
յին արդյունքներ // ԱՀ, գ. Դ, Թիֆլիս, 1898, № 2, էջ 276-292):

⁵⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 276-277:

⁵⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 277:

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին հայերին հայտնի էր կարագի պատրաստման երկու եղանակ՝ մածունից և հում կաթի սերից: Կարագը ստանում էին խնոցում կաթը հարելու միջոցով, որը պատրաստվում էր փայտից, կավից կամ կաշվից (տիկ): Կարագ ստանալու համար նախատեսված մածունը լցնում էին խնոցու մեջ, այն պետք է լիներ ոչ սառը և ոչ էլ տաք, քանի որ առաջինի դեպքում կարագը վատորակ էր լինում, իսկ երկրորդի դեպքում դժվար էր հարվում: Գյուղական տնայնագործության մեջ տարածված էր նաև կարագի ստացման մեկ այլ եղանակ. մեկ շաբաթվա կամ մեկ ամսվա կաթի սերուցքը հավաքում էին մի մեծ կավե ամանի մեջ, այն թանձրանում էր, ապա շրջում էին տոպրակի մեջ ու աղում: Վերջինս քամվում էր շմաթից (սիճուկից), որից հետո լցնում էին խնոցու կամ կավե նեղ վզիկով կարասանման ձձումի մեջ և հարում: Խնոցին հարում էին միայն տարեց, զավակների տեր փորձառու կանայք: Եթե մածոնանման սերը սառն էր լինում, ավելացնում էին մի քիչ տաք ջուր: Կարագը հանում էին խնոցուց, լվանում սառը ջրով, աղում թեթևակի ու դնում կավե կամ էմալապատ ամանի մեջ:

Մեկ այլ դեպքում հում կաթի սերից կարագ ստանալու համար կաթը լցնում էին մեծ փայտե տաշտի կամ կավե կամ էլ էմալապատ մետաղե ամանների մեջ: Մի քանի օր անց կաթի երեսը ծածկվում էր սերով, որը մեկ այլ ամանի մեջ առանձնացվում էր փայտե մեծ շերեփով: Մնացած կաթը օգտագործում էին պանիր պատրաստելու համար: Հավաքված հում կաթի սերը լցնում էին խնոցու մեջ և հարում: Խորհրդային շրջանում՝ 1970-1980-ական թվականներին, գյուղական շատ բնակավայրերում խնոցին փոխարինվեց լվացքի մեքենայով: Գյուղական անհատ տնտեսություններում մեր օրերում գործածում են սերգատներ կոչված կաթի գտիչ սարքեր:

Կարագը պահեստավորելու համար վրան աղ էին չաղ տալիս, 3-4 օր անց հալում և պահում էին սառը տեղում, կավե կճուճի մեջ: Թանը լեռնային շրջաններում ենթակա էր վերամշակման: Նրանից պատրաստում էին չորաթան, նաև՝ ժափիկ (չոռ): Չորաթան պատրաստելու համար թանը լցնում էին քաթանից կամ կտավից կարված տոպրակի մեջ: Սիճուկն առանձնանում էր շոռատիպ զանգվածից, վերջինիս էլ մի փոքր ալյուր խառնելով՝ պատրաստում էին գնդիկներ և չորացնում արևի տակ՝ ստանալով չորաթան (չորթան), որից ուշ աշնանն ու ձմռանը պատրաստում էին **չորթնով ճաշ՝** ծեծած

ցորենի ձավարով, նման առանց մսի հարիսայի: Իսկ շոռը կամ ժափիկը պատրաստելու համար թանը եռացնում էին պղնձե կաթսայի մեջ: Տաքացնելիս շոռանման զանգվածը անջատվում էր սիճուկից, որն էլ լցնում էին տոպրակը և քամում: Դրան խառնում էին զանազան հոտավետ կանաչիներ՝ ուրց, դարչին, մեխակ նաև աղ, զանազան չրեր: Ուտում էին թարմ կամ պանրի հետ, այն նաև կոռնճներում պահածոյացնում էին: Թանը թարմացնող ու զովացնող ըմպելիք է համարվել, իսկ սիճուկը չեն թափել, տվել են անասուններին, հատկապես ծնից հետո՝ հետծննդյան ցավերը ամփելու համար: Կանայք սիճուկով լվանում էին իրենց գլուխը՝ անիծ կամ ոջիլ չբռնելու, նաև մազերին փայլ տալու համար:

Հայոց ուտեստի համակարգում, հացի հետ զուգահեռ, առանցքային դեր էր վերապահված պանրին, ինչի մասին վկայում են ժողովրդական բազմաթիվ ասացվածքներ, օրինակ՝ «Հաց ու պանիր, կեր ու բանիր», «Պանիր ու հաց, սիրտդ բաց» և այլն⁵⁷: Պանիրն այն մթերքներից է, առանց որի չի ապրել ոչ մի հայ ընտանիք: Հայերի համար այն այնքան առօրյա ուտելիք է համարվել, որքան և՛ հացը: Ճաշից հետո անգամ «բերանը ոսկեջրում էին պանրով»:

Հայերը պանիր պատրաստելու մեծ վարպետներ են եղել, ինչպես ներկայումս: Որպես կանոն՝ այն պատրաստում էին ոչխարի, այծի, երբեմն նաև կովի սերը քաշած և անքաշ կաթից: Ըստ այդմ էլ՝ պանիրը տարբերվել է իր յուղայնությամբ: Հայ ժողովրդի կենցաղում տարածված էին պանիրներ զտված կաթից՝ չեչիլ, թել, հյուսած, հորած՝ զանազան խոտաբույսերով և գլուխ անքաշ պանիր՝ լոռի, չանախ, բրինձ ու այլ անվանումներով⁵⁸: Չեչիլ պանիրը պահում էին պոկտոկների մեջ, շերտ-շերտ դասավորելիս չէին մոռանում նրանց արանքում զետեղել հոտավետ վայրի կանաչիներ՝ ուրց, դաղձ, բոխի: Կոռնձի երեսը ծածկում էին ընկուղյղի տերևով, ապա մոխրի բարակ շերտով, որից հետո հերմետիկ փակում ու շրջում բերանի վրա: Սասունում պանրով և կարագ յուղով լի հորած կոռնճները (գրուր) թաղում էին մշտապես հոսող առուների եզրերին, խոնավ, ճահճուտ տեղերում: Սասունցի բանահավաք Ե. Կարապետյանի հավաստմամբ՝ «Թան ու թացանը այդ եղանակով հատուկ

⁵⁷ Тер-Саркисянц А., Традиционная пища армян, с. 124.

⁵⁸ Տե՛ս «Культура жизнеобеспечения и этнос», էջ 213:

Համ ու հոտ էր ստանում»⁵⁹: Սասունում հմտացել էին նաև կաթի սերը երկար ժամանակ պահելու գաղտնիքներին: Կավե գրուերները արդեն բացօթյա տեղերում հորում էին 30-50 սմ խորությամբ, որի տեղը գիտեին միայն կաթնամշակ կինը՝ խղպանը և այն թաղող տղամարդը⁶⁰: Պանրի տեսակներից է նաև հորած մոթալ պանիրը՝ ոչ-խարի մաշկի (տիկ) մեջ պահպանված կամ էլ կծուծով հողի մեջ թաղված: Եղեգնաձորում հոտավետ բույսերը, չրերը շաղախում էին աղաջրից հանված թարմ պանրի հետ և տոպրակի մեջ լցրած թողնում են քամվելու մի քանի, նույնիսկ 10-15 օր: Եղեգնաձորի պանիրն անվանել են բղուղ պանիր, որը մեծ համբավ է ունեցել Թիֆլիսի քաղաքային շուկայում⁶¹: Մոթալ պանիրը պատրաստում էին ոչխարի կամ այծի կաթից, երբեմն էլ կովի և ոչխարի կաթի խառնուրդից: Ստացված թարմ պանիրը 40 օր պահվում էր աղաջրում՝ մանրեազերծման նպատակով: Հում համարվող պանրին ավելացվում էին համեմունքներ, կանաչ վայրի սխտոր: Այն համեմունք հետո դասավորում էին կծուծի մեջ, երեսը փակում էին կտավե կտորով և շրջում մոխրի մեջ՝ սիճուկից ազատելու համար: Ցանկալի էր, որ մոխիրը լիներ եղևնուց՝ պանրին յուրահատուկ համ տալու համար: Կծուծը զմռսվում էր մեղրամոմով, որն իր հերթին հաճելի բույր էր հաղորդում պանրին: Մոթալ պանրի հերմետիկ փաթեթավորման շնորհիվ այն կարող էր պահպանվել մեկուկես տարուց ավելի:

Պանրի մակարդ են ստացել գառան, հորթի, ուլի, երբեմն էլ խոշոր կենդանու ստամոքսից, որոնք ունեին խմորող, մերող հատկություն: Այդ մակարդի տեղական անվանումներն են խախացոց, չիրդան: Այն դնում էին որևէ ամանի մեջ, վրան լցնում ջուր կամ սիճուկ, հետո ավելացնում էին աղ և զանազան հոտավետ համեմունքներ՝ դարչին, թարխուն, սխտոր, մեխակ, ուրց, խոունկ, չիր, անգամ մրգերի չրեր՝ հոն, սալոր, չամիչ, արմավ, խնձոր, ծիրան, մեղր, ցորեն, գարի, բրինձ և այլն, ու դնում որևէ տաք տեղ: Մեկ կամ մի քանի օր անց հեղուկը արդեն պատրաստ էր կաթը մակարդելու համար⁶²:

⁵⁹ Կարապետյան Ե., Սասուն, ազգագրական նյութեր, Երևան, 1962, էջ 28-29:

⁶⁰ Տե՛ս Պետոյան Վ., Սասնա ազգագրություն, էջ 122-123:

⁶¹ Տե՛ս Քալանթար Ա., նշվ. աշխ., էջ 287-288:

⁶² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 282:

ՄՍԵՂԵՆ ԿԵՐԱԿՐԱՏԵՍԱԿՆԵՐ

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին Հայոց կենցաղում ընդունված էր տավարի, ոչխարի, այծի, ինչպես նաև գոմեշի, հավի, հնդկահավի, խոզի մսի օգտագործումը: Որսորդությունը ձեռք բերված միսը գլխավորապես լրացուցիչ և պատվաբեր նշանակություն է ունեցել:

Հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկ ցեղերի տնտեսության հիմնական ճյուղերից մեկն էլ դեռևս էնեոլիթյան (V-IV հազ. Ք. ա.) տնտեսության մեջ անասնապահությունն էր: Էնեոլիթյան հուշարձանների պեղումներից Հայտնաբերվել են ցլերի, կովերի, այծերի, ոչխարների, խոզերի ոսկորների հարուստ մնացորդներ: Խոշոր անասուններն օգտագործվել են երկրագործության մեջ որպես քաշող ուժ և կթուռ ու մանր եղջերավոր անասունների հետ միաժամանակ ապահովել մսի, կաթնամթերքի, կաշեգործության, մանածագործության աճող պահանջները: Տնտեսության մեջ շարունակում էր զգալի դեր խաղալ որսորդությունը, իսկ մեծ գետերի հովիտներում՝ ձկնորսությունը⁶³: Հին Հայերի ուտեստներին անդրադառնալիս հույն պատմիչ և գորավար Քսենոփոնը գրում է. «Զկար մի հայի տուն, որտեղ սեղանին միաժամանակ չգնեին գառան, ուլի, խոզի, հորթի և հավի միս, մեծ քանակությամբ ցորենի ու գարու հացի հետ»⁶⁴:

Այդուհանդերձ, անցյալում միսը համեմատաբար քիչ է օգտագործվել առօրյա սննդի համակարգում և համարվել է թանկ, հարգի, տոնական: Առավել տարածված է եղել ոչխարի, ապա տավարի մսի գործածումը: Խոզի միսը, ի տարբերություն մեր օրերի, անցյալում քիչ է գործածվել սննդի համակարգում՝ խոզաբուծության լայն տարածում չունենալու պատճառով: Վերջին ժամանակներս մեծ տարածում ունի տնային թռչունների՝ հավի, հնդկահավի, բազի միսը:

⁶³ Մանրամասն տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Հայ ազգագրության պատմություն, մաս 1, Հնագույն և հին սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայերի և Հայաստանի մասին, Բուհական ուսումնական ձեռնարկ, Երևան, 2010, էջ 15-41:

⁶⁴ **Նահապետյան Ռ.**, Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և Հայերի մասին, էջ 44-48:

Դարերի ընթացքում մեր ժողովուրդը կուտակել է մեծ փորձ ու հմտություններ միսը մթերելու, պահպանելու ասպարեզում: Միսը մեծ մասամբ օգտագործում էին հարսանիքների, թաղումների, մատաղների կամ ուխտագնացությունների ժամանակ: Ուտում էին խաշած և տապակած վիճակում: Զոհաբերության համար խուսափում էին էգ կենդանուց կամ թռչնից: Զոհաբերվող կենդանու վզին կապում էին կարմիր ժապավեն և երեք անգամ պտտում սրբատեղիի շուրջը, կտրում ականջը, արյունը քսում էին սրբավայրի դռանը կամ էլ ներկաների ճակատներին: Մատաղի մսից բաժին էին հանում յոթ հարևան ընտանիքներին:

Մորթն անելու համար հրավիրում էին հատուկ մարդու՝ դասաբի: Անասուններ մորթողներին այդ հատուկ անունով դիմելը վկայում է հայոց մեջ մսի կիրառական մեծ նշանակության մասին: Մորթը կատարում էին բացառապես տղամարդիկ, գլխավորապես ամուսնացած տղամարդիկ: Մորթելիս կենդանու գլուխը պետք է ուղղվեր դեպի արևելք. մի երևույթ, որն աղբրավում էր հեթանոս Հայերի արևի պաշտամունքի հետ:

Մսից պատրաստված ուտեստներից ամենահարգին համարվել է խորովածը, որի պատրաստման եղանակը հայտնի էր ամեն մի հայ տղամարդու: Նախքան խորովելը միսը բաստուրմա էին դնում, վրան ավելացնում քաջախ, սև պղպեղ, մեխակ, սոխ և կանաչի, ու թողնում մի քանի ժամ: Մեզանում տարածված սովորույթ էր մսի հետ խորովել նաև լոլիկ, սմբուկ, պղպեղ, երբեմն նաև գլուխ սոխ: Խորովածի մեկ այլ տեսակ էր խորվուն, որը պատրաստել են հատուկ արարողությունների ժամանակ՝ Սբ. Խաչին կամ էլ առավել պատվարժան հյուրեր ընդունելիս: Խորվուն պատրաստելու համար ոչխարի կամ այծի մորթազերծ, փորոտիքը մաքրած մարմինն ամբողջությամբ ոտքերից կախում էին թոնրի մեջ՝ տակը դնելով ձաՎարով լի մի պղնձե կաթսա, որտեղ կենդանուց կաթած յուղով եփվում էր ձավարը: Խորվուկի ստացման հնագույն եղանակներին տիրապետում էին հովիվները. ամբողջական մսեղիքը փաթաթում էին թարմ հանված մորթու մեջ ու տեղադրում շիկացած քարերի և ածխի մեջ ու վրան լցնում դարձյալ տաք քարեր: Կամ էլ խորովում էին տաք մոխրի մեջ:

Հայերի սիրած մյուս ճաշատեսակներից է տոլման՝ խաղողի թփով կամ կաղամբով, լցոնված բանջարեղենով: Հարսանիքների և,

ընդհանրապես, հասարակական ճաշկերույթների ժամանակ տոլման առաջնակարգ տեղ է գրավել:

Մսից պատրաստված և հարգի ճաշատեսակներից նշելի են նաև լուլա-քյաբաբը, բոզբաշը, քյուֆթան, խաշլաման, կոլոլակը, մսով ապուրները, չանախը, շիլափլավը, չխրթման, չախոբիլին և այլն⁶⁵: Վերջին երկու ճաշատեսակները համարվում են արևելավրացական⁶⁶, սակայն միջէթնիկական կապերի շնորհիվ դրանք իրենց ուրույն տեղն են գրավել հայ ժողովրդի ուտեստների համակարգում: Ներկայումս մեծ տարածում են ստացել մսե խորտիկները (նրբաբլիթներ, կարկանդակ, խինկալի, կոտլետ և այլն):

Հայերը միան օգտագործել են առանձին կամ էլ խառնելով հացահատիկային պատրաստուքների կամ բանջարաբոստանային մշակաբույսերի հետ՝ պատրաստել են տարբեր ճաշատեսակներ ու կերակրատեսակներ: Հարիսան նույնպես դասվել է սիրված ճաշատեսակների շարքին: Անցյալում այն ունեցել է տոնական և ծիսական գործածություն. Նավասարդի տոնին, հարսանիքներին, հոգեհացի ժամանակ և այլն: Հարիսան պատրաստում էին կորկոտից, ոչխարի թարմ յուղոտ մսով ու հավի մսով: Միայն հավի մսով պատրաստված հարիսան ուտելիս՝ վրան հալած յուղ էին ավելացնում: Խաշը՝ տավարի, երբեմն նաև ոչխարի ոտքերից և փորից եփված խիտ և կպչուն արգանակ է, որը եփում են ամբողջ գիշեր և ուտում են վաղ առավոտյան շատ տաք վիճակում՝ սխտորով և բրդած չոր լավաշով:

Հին Հայաստանում ծիսական կերակուրները՝ հարիսան, խաշը, կաթնապուրը, մատաղը եփվում էին մեհյանների, սրբավայրերի ու եկեղեցիների մոտ և նվիրված էին գլխավորապես երկրագործությունն ու անասնապահությունը հովանավորող աներևույթ ուժերին: Հարիսան նվիրված էր հատիկամշակությանը, կաթնապուրը՝ կաթ-

⁶⁵ Կոլոլակը լավ հարված միսը մեծ գնդիկների տեսքով եփված և վրան յուղ լցված կերակրատեսակն է, բոզբաշը խաշած, այնուհետև սոխով տապակած ոչխարի մսով և բանջարեղենով ապուրն է, չանախը մսով, լոլիկով և կարտոֆիլով կավե ամանների մեջ եփվող ճաշն է, որից էլ կերակրատեսակը ստացել է նաև պուտակ անվանումը: Զխրթմա կերակրատեսակը հավով ապուրն է, որի մեջ վերջում ավելացնում են տապակած սոխ, ալյուրով, ձվի դեղնուցներ քացախով և կանաչի (տե՛ս Тер-Саркисянц, նշվ. աշխ., էջ 124-125):

⁶⁶ См. Армяне // Народы Кавказа, т. 2, М., 1962, էջ 306:

նամթերքների առատութեան ապահովմանը, խաշը՝ անասնապահութեան հաշիւութեանը, մատաղը՝ ընտանիքի անկորուստ լինելուն: Դրանով էլ պետք է բացատրել, որ այս կերակուրները մեր օրերում էլ մի տեսակ ծիսական բնութիւն ունեն, թեև վերջինիս հին էութիւնը չի գիտակցւում⁶⁷: Խաշը, մատաղը մեր օրերում էլ գրեթե առանց հոգիների չեն վայելում: Դա մի հասկերութիւն է, երբ լուծւում էին նաև սոցիալական մերձեցման, հաղորդակցման հարցեր:

Լեռնային անասնապահական շրջաններում տարածւած է եղել աշնանը մսի պահածոյացման և ձմռանը օգտագործելու մշակութիւն: Տարբեր շրջաններում կիրառւում էին մսի պահածոյացման զանազան եղանակներ: Տավարի կամ ոչխարի մսից պատրաստւում էին դավուրմա՝ տՀալ: Շիրակի տարածաշրջանում 1971-1972 թթ. մեր գրառած նյութերի համաձայն՝ տեղացիները դավուրման պատրաստելու երեք եղանակ էին կիրառում: Առաջին՝ ոսկրահան էին անում և համաչափ կտրատում ու եփում: Եփած միսը զետեղում էին կավե կճուճների մեջ և վրան լցնում անասունի հալած ճարպը, իսկ եթե այն չէր բավականացնում, ապա ավելացնում էին յուղ: Լցրած յուղը պետք է ամբողջութեամբ ծածկեր միսը: Երկրորդ՝ ճարպոտ միսը տապակում էին, ապա լցնում կավե կճուճի մեջ, այն ծածկում յուղի կամ ճարպի շերտով: Երրորդ՝ միսը կիսաեփ էին անում, ապա տապակում և դարձյալ կավե ամանների մեջ յուղով ծածկւած վերին շերտով պահում սառը տեղում կամ թաղում հողի մեջ⁶⁸: Ձմռանը տՀալը օգտագործում էին ամենատարբեր ապուրների, փլավների մեջ: Այն խնայողաբար էին օգտագործում՝ հիմնականում որպես նախուտեստ՝ պատվովոր հոգիներ ընդունելիս: Արեւմտահայերն իրենց հետ բերեցին տավարի և գառան կամ ոչխարի փափուկ մսից՝ արտաքին շերտը պղպեղով ու չամանով պատված, արևի տակ չորացման եղանակով պատրաստւած բաստուրմայի և սուշուխի մշակութիւն:

Մսեղեն կերակրատեսակներից անցյալում հիմնականում օգտւել են աշնան-ձմռան ամիսներին: Այսպիսով, մսից պատրաստվող

⁶⁷ Բրդյան Վ., Հայ ազգագրութիւն, էջ 115:

⁶⁸ Նյութերը գրի ենք առել Շիրակամուտ գյուղում: Այդ տարիներին տարածաշրջանում զգալի տարածում գտավ հնդկահայի, սաղի, ճագարի բուժումը, որոնց միսը նույնպէս ենթակա էր պահածոյացման:

կերակրատեսականները բավական բազմազան են եղել: Դրանք պարունակել են ամոքային (Համեմունք) բուրավետ մի շարք նյութեր՝ սխտոր, պղպեղ, դարչին և այլն, որոնց շնորհիվ համով ու հոտավետ էին դառնում: Փավստոս Բուզանդը հիշատակում է «ամիճ» կերակրատեսակը՝ որսի մսից՝ հիմնականում թռչնի, բազի, հնդկահավի՝ բրնձով, չրերով (չամիչ, նուշ, արմավ, ծիրանաչիր, ծիրանի մաքրած կորիզ) լցոնած, թոնրի մեջ եփած խորվովն՝ հայկական ավանդական ճաշատեսակը⁶⁹: Դա ընտիր և պատվավոր հյուրերի հյուրասիրության լավագույն ուտեստներից էր:

ԶԿՆԵՂԵՆ

Այս տնտեսաձևի վերաբերյալ ոչ առատ նյութեր կարելի է գտնել հնագիտական գտածոներում, մատենագրության մեջ, թանգարանային հավաքածուներում⁷⁰: Ազգագրական նյութերի հիման վրա ձկնորսական մշակույթի վերաբերյալ ուսումնասիրություն է հրատարակել ազգագրագետ Ա. Պետրոսյանը⁷¹: Ուշագրավ վկայություններ են թողել հայ մատենագիրները: Փ. Բուզանդի երկում ուշագրավ է պետական ձկնորսարանի և ձկնորսության մասին ակնարկը: Հիշատակվում է Առեստ ավանում Բերկրի գետակի վրա արքունական ձկնորսարանը: Երկում ակնարկ կա Վանա լճի ձկնորսության և անգամ «մեծ կուտակումներով» Աղթամար կղզու ափերը թափվելու մասին⁷²: Վանա լճի աղ դրած տառելի ձկնատեսակն արտահանվել է: Գ. Մազիստրոսի հաղորդմամբ՝ լեռնային գետերի կարմրախայտ ձկնատեսակը իր սննդային արժեքով մեծ համարում

⁶⁹ Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, էջ 319:

⁷⁰ Հայաստանի հնագույն շրջանի ձկնորսության վերաբերյալ ուշագրավ են Շենգավիթի հնագիտական պեղումներից հայտնաբերված փոքր չափի քարե խարխալ-ծանրոցաքարերը, ինչպես նաև տարբեր տեսակի ձկների ոսկրային մնացորդները (տե՛ս Սարգսյան Ս., Նախնադարյան հասարակությունը Հայաստանում, էջ 104), Есаян С., Оружие и военное дело древней Армении (3-1 тыс. до н. э.). Ереван, 1962, էջ 223-225):

⁷¹ Տե՛ս Պետրոսյան Ա., Ձկնորսական մշակույթը Հայաստանում (պատմագագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2015, Մ. Դադիկյան, Հայաստանի ձկները, Երևան, 1971:

⁷² Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 35, 147, 339, 422, նաև Նահապետյան Ռ., Ազգագրական տեղեկությունները Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկում, Երևան, 2013, էջ 14-15:

է ունեցել: Նշվել է նաև դրա բուժական հատկությունների մասին⁷³:

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին ձկան օգտագործումը Հայերի կենցաղում միանշանակ չի եղել: Սյունիքում այն քիչ թե շատ ամենօրյա ուստեստ էր համարվում: Իսկ ահա Շիրակում ձուկն ուներ գերազանցապես տոնածխական, իսկ Այրարատում՝ և՛ տոնածխական, և՛ ամենօրյա կիրառական նշանակություն: Արաքս գետից և նրա վտակներից որսում էին ծածան, լոքո, Սևանա լճից՝ իշխան, կարմրախայտ: Արաքսում ձուկ բռնում էին գրեթե շուրջ տարին:

Հայերը ձուկն օգտագործում էին տապակած, խաշած, աղ դրած: Սյունիքում այն խաշում էին լոլիկով, կանաչիով: Շիրակում եփում էին առանց համեմունքների: Սևանի տարածաշրջանում ձկից նաև տոլմա, կոտլետ էին պատրաստում⁷⁴: Հայ բնակչությունն աչքի էր ընկնում ձուկը չորացնելով և աղ դնելով պահածոյացնելու մշակությամբ: Իր գրավչությունը չի կորցրել հնագույն կերակրատեսակ համարվող կուտապը. ձուկը եփում էին բրնձով, չամիչով, համեմունքներով, թոնիրում կամ փուռում⁷⁵:

ՁՎԵ ՈՒՏԵՍՏՆԵՐ

Հայկական իրականության մեջ բազմազան կիրառություն է ունեցել և այժմ էլ ունի ձուկն, որը Հայերն օգտագործել են կլոր տարին: Հիմնականում գործածական է եղել հավի ձուկն, որն օգտագործել են հում, խաշած, տապակած: Ձուկն տապակում էին նաև բանջարեղենի հետ: Իբրև բաղկացուցիչ տարր օգտագործվել և այժմ էլ գործածվում է բազմազան կերակրատեսակների և թխվածքների մեջ: Ձուկն և ձկից պատրաստված կերակուրները զատկական տոնահանդեսներում գլխավորն էին: Այն կարևոր տեղ էր գրավում, քանի որ անմիջականորեն առնչվում էր ծեսի խորհրդին: Որպես նոր կյանքի խորհրդանիշ՝ ձուկն առնչվել է գարնան, բնության զարթոնքն արտացոլող հավատալիքներին: Ձուկն կյանքի և բեղմ-

⁷³ Տե՛ս Գրիգոր Մազիստրոսի թղթերը, բնագիրն առաջաբանով և ծանոթագրություններով առաջին անգամ ի լոյս ընծայեց Կ. Կոստանեանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 213, 218:

⁷⁴ Տե՛ս Հայկական խոհանոց, խմբ. Ա. Փիրուզյանի, Երևան, 1962, էջ 20:

⁷⁵ Տե՛ս Арутюнян Л., նշվ. աշխ., էջ 35:

նավորման, իսկ ներկվածը՝ արևի, վերածննդի, սիրո խորհրդանիշ է ընկալվել: Զվածեղը հարգի ուտեստ է համարվել: Դրա գործածությունը հարսանեկան տարբեր ծեսերում հավանաբար կապված է նաև ձվի հարուստ խորհրդանշանային իմաստների հետ՝ պտղաբերությունից մինչև աշխարհի ու նոր կյանքի սկիզբ⁷⁶: Գուցե ձվի այդ ծորհրդանշական դերի համար է, որ հարսի մայրը յուրաքանչյուր կիրակի՝ մինչև քառասունք, այցելում էր աղջկան՝ ամեն անգամ որևէ ուտելիք բերելով, ավելի հաճախ ձվածեղ⁷⁷: Զուհն համարվել է նաև պահպանակ չար աչքի դեմ: Զատիկի ձվի կճեպները կարկտի դեմ գորավոր միջոց են համարվել, իսկ գարնանային վարուցանքից առաջ ձվերը կոտրում էին ցլի ճակատին⁷⁸:

Հին Հայաստանում մեղվաբուծություն և մեղրի ուտեստեղենի համալիրում ու ժողովրդական բժշկության մեջ լայն գործածություն մասին ուշադրալ վկայություններ են թողել Հին հունական և հռոմեական պատմագիրներ Փսենոփոնը, Ստրաբոնը, Դիոդորոս Սիկիլիացին և ուրիշներ⁷⁹, ինչպես նաև միջնադարյան Հայ պատմագիրներ՝ X դ. պատմիչ Հովհաննես Դրասխանակերտցին և այլք⁸⁰: Այն իր բացառիկ օգտակարության, բժշկելու գործության առումներով կարևոր նշանակություն է ունեցել և համարվել «Աստվածների սնունդ»⁸¹: Ավանդական այս քաղցրեղենը այժմ էլ օգտագործվում է հացի, կարագի, թեյի, մածուցի հետ, ավելացվում է թխվածքների, ձվածեղի, շիլաների մեջ: Մեղրն ունեւր նաև ծխական նշանակություն Ամանորի սեղանին և հարսանիքի ժամանակ⁸²: Մեղրը համարվել է ընտանեկան ներդաշնակություն ապահովող խորհրդանիշ, որը մատուցվում էր ընտանիքի անդամներին տարվա առաջին

⁷⁶ Տե՛ս Топоров В.Н., Митра // Мифы народов мира, т. II, М., 1982, с. 681.

⁷⁷ Տե՛ս Ավագյան Ա., Արճալ // ՀԱԲ, 8, Երևան, 1978, էջ 70:

⁷⁸ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., նշվ. աշխ., էջ 125-126:

⁷⁹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 84, 112:

⁸⁰ Տե՛ս Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1996, էջ 341:

⁸¹ Տե՛ս Обосян С., Пчеловодство //Армяне, էջ 147-150, տե՛ս նաև Գաապարյան Ա., Մեղվաբուծությունը Հայաստանում, Երևան, 1989:

⁸² Տե՛ս Тер-Саркисянц А., նշվ. աշխ., էջ 126-128:

օրը՝ ողջ տարվա ընթացքում ևս «մեղրի նման քաղցր կյանք» և հարաբերություններ ունենալու ակնկալիքով: Նույն միտումն ուներ նաև Հայոց հարսանեկան ծիսակարգում սկեսրոջ կողմից նորապսակներին մեղր հրամցնելու սովորությունը⁸³:

ՎԱՅՐԻ ԲՈՒՅՍԵՐ: ՄԻՐԳ-ԲԱՆՋԱՐԵՂԵՆ

Թեև Հայ ժողովրդի հիմնական զբաղմունքները դարեր շարունակ եղել են երկրագործությունն ու անասնապահությունը, սակայն դրանց կողքին ուրույն տեղն է ունեցել նաև վայրի բույսերի հավաքչությունը: Տարբեր վիտամիններ պարունակող վայրի բույսերի պահանջը մեծ է եղել հատկապես գարնանը, երբ զգացվել է ամբարված սննդամթերքների, մրգեղենի և բանջարեղենի պակասը:

Վայրի բույսեր հավաքելը սովորական, առօրյա զբաղմունք էր: Գարնանը և որոշ չափով ամռանը հավաքված բույսերն օգտագործում էին շուրջ տարի: Այսպես, բույսերից մի քանիսն օգտագործում էին անմիջապես՝ որպես բանջարեղեն, մյուսները տապակում կամ էլ չորացնում էին, թթու դնում և կամ պահածոյացնում՝ ձմռանը օգտագործելու համար:

XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին Հայոց կենցաղում օգտագործվում էր ավելի քան 300 տեսակի վայրի բույս⁸⁴, այդ թվում՝ ավելուկ, եղինջ, բլբլղան, բոխի, դանդուռ, դաղձ, ուրց, եզան լեզու, թելուկ, թրթնշուկ, ծնեբեկ, սունկ, սինդրիկ, շրեշ, կոտեմ, համեմ, դանձիլ, ճնճղապաշար, մանդակ, շուշան, սիբեխ, սամիթ, սպանաղ, փիփերթ⁸⁵: Վայրի բույսերից պատրաստված ճաշատեսակներն ու կերակրատեսակներն ունեցել են հիմնականում ամենօրյա, ինչպես նաև՝ ծիսական բնույթ: Օրինակ՝ ավելուկը, փիփերթը, եղինջը, թե-

⁸³ Տե՛ս Ծառուկյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 33-34:

⁸⁴ Տե՛ս «Культура жизнеобеспечения и этнос», էջ 224:

⁸⁵ Տե՛ս Հայաստանի բնաշխարհ, Երևան, 2006: Վայրի բույսերի և դրանց գործածություն մասին գիտական հրապարակումներ ունի Ա. Ամիրխանյանը (տե՛ս Ամիրխանյան Ա., Նորամուծություններ Հայոց հավաքչական մշակույթում // ԼՀԳ, 2016, - 1, էջ 224-231, **նույնի**՝ Սուսնկը լուեցիների հավաքչական մշակույթում // «Հայ ժողովրդական մշակույթ. XVI. ավանդականը և արդիականը Հայոց մշակույթում» (Գ. Վարդումյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու), Երևան, 2014, էջ 93-101):

լուկը տապալկում էին, օգտագործում ձավարով և կարտոֆիլով պատրաստվող ջրալի ճաշատեսակներում, մյուսներն էլ օգտագործվում էին խաշած, աղ դրած: Անտառաշատ վայրերում ինչպես անցյալում, մեր օրերում ևս չափազանց հարգի է սունկը, ինչը հավանաբար պայմանավորված է դրա օգտակարություն և սննդարություն մասին գիտելիքներ ձեռք բերելու, սննդի համակարգում բազմազանությունն ստեղծելու (աղցաններ, զանազան ուտեստներ, թթուներ, մարինադներ) հանգամանքով: Որպես համադամ ուտեստ՝ դրանով հյուրասիրում են հյուրերին, դնում տոնական սեղաններին: Սնկի պահածոներ են ուղարկում այլ վայրերում ապրող բարեկամներին⁸⁶:

Վայրի բույսերից մի քանիսը գործածվել են նաև բուժիչ նպատակներով: Այսպես, գինով եփած ավելուկը օգտակար է փայծալի ցավերը մեղմացնելու, իսկ հյուսիսը՝ ատամի ցավը կտրելու համար⁸⁷, դրանից պատրաստված ճաշատեսակները օգտակար են համարվել երիկամների, փորացավի⁸⁸, ստամոքսի համար: Ուրցը, դաղձը, նանան հիմնականում օգտագործվել են որպես համեմունքներ: Դրանք ևս գործածվել են բուժիչ նպատակներով: Ուրցը օգտագործել են բերանի, թոքերի, աղիքների հիվանդությունները բուժելու, ցավերի մեղմելու⁸⁹, իսկ դաղձը՝ սրտի աշխատանքը կանոնավորելու համար⁹⁰: Աչա թե ինչու հայերի մեջ չըջանալու է պարսկական մի ասուլթ. «Ոսկու արժեքը ոսկերիչն է իմանում, գոհարի արժեքը՝ ակնավաճառը, վարդի արժեքը սոխակն է իմանում, կանաչեղենի արժեքը՝ հայը»⁹¹:

Վայրի բույսերի հետ միասին հայոց ավանդական ուտեստում առանձնակի տեղ է գրավել բանջարաբոստանային մշակաբույսերի օգտագործումը: Առավել տարածված էին վարունգը, սմբուկը, լոլիկը, բողկը, դդումը, սոխը, սխտորը, բամիան, ճակնդեղը, շաղգամը,

⁸⁶ Տե՛ս Ամիրխանյան Ա., Սունկը լոռեցիների հավաքչական մշակույթում, էջ 101:

⁸⁷ Տե՛ս Հակոբյան Ս., Հայկական լեռնաշխարհի դեղաբույսերը, Երևան, 1975, էջ 27:

⁸⁸ Տե՛ս Լալայան Ե., Նոր-Բայազետի գավառ // Ա.Հ. գ. XVI, Թիֆլիս, 1907, էջ 57:

⁸⁹ Տե՛ս Հակոբյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 125:

⁹⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 23-24:

⁹¹ Զեկինսկի Ս., Բույսերի գործածությունը Երևանի նահանգում // Ա.Հ. գրք Դ, Թիֆլիս, 1898, № 2, էջ 178:

պղպեղը, դեմիկը, սեխը, ձմերուկը, բազուկը, ավելի շատ՝ կաղամբը, կարտոֆիլը, գազարը: Նշված բոստանային մշակաբույսերից կարտոֆիլն ու լոլիկը Արևելյան Հայաստան են բերվել XIX դարի սկզբներին Ամերիկայից: Կարտոֆիլը անգամ կոչվել է իր բերողի՝ կաթողիկոս Եփրեմի անվամբ՝ եփրեմախնձոր, իսկ լոլիկը՝ ոսկեխնձոր⁹²: Բանջարեղենը օգտագործում էին հում, խաշած կամ տապակած: Դրանցից պատրաստում էին տարբեր ճաշատեսակներ, այդ թվում նաև տոլմա, ձմեռվա համար պահածոներ, խավիար, թթու: Սոխն ու սխտորը գործածել են նաև իբրև պահպանակ՝ չար աչքից, հիվանդությունից, օձի խայթոցից պաշտպանվելու համար:

Հնուց անտի օգտագործվել են մշակովի կանաչեղենի բազմաթիվ տեսակներ՝ ռեհան, թարխուն, համեմ, կոտեմ, սամիթ, մաղադանոս, կանաչ սոխ, նեխուր և այլն: Ընդհանուր առմամբ, մատենագրության մեջ հիշատակված է ավելի քան հարյուր տեսակի համեմունք: Կանաչիները ներկայումս էլ պատրաստում են տարբեր ձևերով՝ խաշած, աղ դրած և յուղով տապակած: Ճաշակում են նաև մածոնով, սխտորով: Դրանց մեծ մասը ներառված է նաև տոնական ուստեստի համալիրում: Ազգային այս կերակուրներն իրենց անուններով և բովանդակությամբ մեզ են հասել որոշ փոփոխություններով և այժմ էլ հայկական խոհանոցի հարստությունն են:

Շուրջ տարին բուսական և կենդանական ծագմամբ ուստեստեղենը շրջանառության մեջ դնելու նպատակով հայ բնակչությունը կիրառել է պահածոյացման բազմազան ձևեր:

Հայաստանը հարուստ է մրգերի և հատապտուղների տարբեր տեսակներով: XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին իր համով, արևահամ բույրով առանձնապես կարևորվել են ծիրանը, խաղողը՝ ավելի քան 70 տեսակներով, խնձորը, թուփը, կեռասը, բալը, թուզը, նուշը, հոնը, սալորը, նուռը, դեղձը, տանձը, սերկեխը, կիտրոնը, փշատը, ընկուզը: Կերակրատեսակներից փլավին ավելացնում էին չամիչ, տոլմային՝ սերկեխ, նուռ: Դեղձից, թզից պատրաստում էին ալանի, իսկ թեխի վրա անցկացված ընկուզի միջուկից՝ սուջուխ (չարոց), որ թաթախում էին խաղողի դոշաբի մեջ, չորացնում, վրան ցանում բուրավետ համեմունքներ՝ չաման, մեխակ, դարչին: Մոկսում ընկուզը գործածվում էր ոչ միայն որպես ընդեղեն և ուստեստի ու

⁹² Տե՛ս Բղոյան Վ., Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1974, էջ 115, 117:

խմորեղենի մեջ, այլև դրանից ձեթ էին ստանում: Այստեղ ա-
կադեմիկոս Հովսեփ Օրբելին 1911 թ. հսկա զանգվածով, քարե անի-
վով աշխատող՝ ընկուլյզի ձեթի ստացման ձեթհան է արձանագրել⁹³:
Շուրջ տարին մերգ ունենալու ցանկության շնորհիվ հայ բնակչու-
թյունը տիրապետել է չրեղեն պատրաստելու հմտություններին:

Խաղողը, նուռն ու խնձորը սիրո, ամուսնության, բեղմնավոր-
ման խորհրդանիշ են համարվել:

Վայրի մրգեր՝ խնձոր, տանձ, հոն, գլեռ, ալոճ, մամուխ, բոխնչ,
սալոր, հավաքելու սովորությունը քաղցրավենիքներ պահածոյաց-
նելու, ճաշեր, չրեր ու պաստեղ պատրաստելու, օդի թորելու համար
տարածված է եղել բացառապես Արցախում, Տավուշում, Լոռիում,
Սյունիքում: Հայ բնակչությանը ծանոթ են եղել նաև հատապ-
տուղներին մոշը, գետնանուշը, հաղարջը, ելակը և այլն, որոնք այ-
սօր համարվում են օգտակար թե՛ ժողովրդական բժշկության մեջ և՛
թե՛ ուտեստի համալիրում (թարմ վիճակում, մուրաբա, ջեմ, քաղց-
րեղեն, հյութ, կոմպոտ և այլն): Օրգանիզմի վաղաժամ ծերացումը
կանխելու նպատակով գործածում էին ուրց, սոխ, սամիթ, մասուր,
թուզ, շաքարախտի բուժման համար՝ դդումի, նռան, սալորի,
սերկևիլի հյութերը, բանջարեղենից՝ վարունգի, ձմերուկի, սամիթի,
կարոսի, դանդուռի սերմերը, հազարն ու եղերդակը⁹⁴: Հարկ է նշել,
որ հավաքչությունը միայն սոցիալական իրավիճակով էջը
պայմանավորված, կարևոր նշանակություն են ունեցել պատ-
մապզգաբանական շրջանին բնորոշ տեականորեն ձևավորված և
ժառանգաբար փոխանցված կենսաձևն ու սննդի համակարգի ավան-
դույթները⁹⁵:

⁹³ Տե՛ս Օրբելի **И.**, Избранные труды в двух томах, т. II. Ереван, 2002, էջ 8:

⁹⁴ Տե՛ս Պողոսյան **Ս.**, Հայկական ազգային ուտեստի առանձնահատ-
կությունները // «Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ»,
Զորրորդ գիտաժողովի հոգվածների ժողովածու, ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի «Ոչ նյու-
թական մշակութային ժառանգության պաշտպանության մասին» հռչա-
կագրի շրջանակներում, Երևան, 2007, էջ 195:

⁹⁵ Տե՛ս Ամիրխանյան **Ա.**, Վայրի մրգերի հավաքչությունը Լոռիում // Հայ ժողովրդական մշակույթ, XVII, ավանդականը և արդիականը հայոց
մշակույթում, «Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի աշխա-
տություններ, 1», Երևան, 2018, էջ 403-412:

ԸՄՊԵԼԻՔՆԵՐ

Ամեն մի ժողովուրդ ունի իր «նախնյութրած» ուսեստեսների և խմիչքների ցանկը, դրանց պատրաստման համար անհրաժեշտ սննդակարգի կազմը, հուժքի միջերման, պահպանման, սպառման ինչպես նաև ուսեստեսների պատրաստման, կիրառման եղանակները, այլ խոսքով՝ կերակրահամակարգը: Այս առումով մշակույթի առանձնահատուկ ֆենոմեն է գինին: Ըմպելիքների մեջ այս տեսակը հասարակական կյանքի գերթե բոլոր ոլորտները ներթափանցելու իր ունակութամբ դարձել է տարբեր հանրությունների ծիսական, տոնական արժեքանշանային, գեղագիտական, վարքագծային նորմերի անքակտելի մաս: Համամարդկային ընդգրկում ստացած այս ֆենոմենն իր յուրահատուկ դրսևորումներն ունի Հայոց ավանդական և ժամանակակից մշակույթում: Գինին և խաղողը դարեր շարունակ մեծ տեղ զբաղեցնելով հասարակական և տնտեսական կենցաղում՝ Հայոց հոգևոր ընկալումներում և պատկերացումներում վերածվել են արժեքաբանական բացառիկ չափանիշների, որի արձագանքները պահպանվել են մինչև մեր օրերը: Բացահայտված է, որ խաղողի վայրի և աբորիգեն տեսակների հայրենիքն է Հայաստանի Հանրապետության Վայոց ձորի տարածաշրջանը, որտեղ առաջացել են շուրջ 200 աբորիգեն տեսակներ⁹⁶:

Խաղողի օգտագործման մասին վկայող ամենահին գտածոները, որոնք թվագրվում են Ք.ա. VI հազարամյակի առաջին կեսով, հայտնաբերվել են Վաղարշապատից ոչ հեռու գտնվող Առատաշենի նեոլիթյան բնակատեղիից⁹⁷:

Դեռևս հնագույն ժամանակներից Հայաստանում տարածված է եղել գինեգործությունը: Այդ են վկայում նաև հնագիտական պե-

⁹⁶ Տե՛ս Հարությունյան Ս., Փալանթարյան Ա. և ուրիշներ. Գինին Հայկական ավանդական մշակույթում, Երևան, 2005, էջ 11-15:

⁹⁷ Տեղայնացման առումով հատկապես առանձնացվում է Արարատյան դաշտը՝ Հայաստանի ամենակարևոր երկրագործական և պատմամշակութային կենտրոնը: Հայկական մի շարք ավանդություններ այս առնչությամբ հատուկ կարևորություն են տալիս Նոյի իբրև առաջին խաղողագործի կերպարին և նրա տնկած խաղողի այգուն: Նոյի տնկած այգին Մասիսի լանջին հիմք հանդիսացավ, որ նրա ստորոտներով անցնող Արաքսն էլ նույնացվի դրախտային Գեհոն գետի հետ: Այստեղ է, որ լայնորեն մշակվում են տեղական Ոսկեհատ, Խարջի, Գառան դմակ, Մսխալի, Արարատի Հաջաբաշ տեսակները:

դոմաները, հատկապես Արենի բնակավայրի մոտ՝ Արենի – 1 քարանձավում (Վայոց ձոր) (Ք.ա. V-IV հազ.) հայտնաբերված գինու արտադրական համալիրը, որն աշխարհում դեռևս գոհաճեռ չունի և համարվում է հնագույնը: Ք.ա. III հազարամյակի աքքադական սեպագիր տվյալների համաձայն՝ հատուկ անոթների մեջ լցված գինին նավերով Տավրոսի լեռներից եփրատ գետով առաքվում էր Միջագետքի Մարի քաղաք: Կամ Սիսիան քաղաքի մոտ պեղված Ք.ա. XIX-XVIII դդ. դամբարաններից մեկում հայտնաբերվել է գինու պարունակովթյամբ անոթի գտածո: Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Ք.ա. XXII-XVIII դարերով թվագրվող Քարաշամբի «արքայական դամբարանի» թեմատիկ տեսարաններով քանդակազարդ արծաթե գավաթը՝ վրան «ծիսական խնջույք» մի ղրվազ, որտեղ արքան գինով է փառաբանում իր հաղթանակը: Արարատյան թագավորության արքա Մենուայի (Ք.ա. IX դ.) արձանագրության մեջ հաղորդվում է 21 հազար լիտր տարողությամբ գինու մառան կառուցելու մասին: Թեյշեբախի (Կարմիր բլուր) և Արին բերդի պեղումներից հայտնաբերվել են գինու ընդարձակ մառաններ՝ հսկայական կարասներով: Միայն կարմիր բլուրում բացվել է գինու ութ մառան: Կարմիր բլուրից (Ք.ա. I հազ.) հայտնաբերվել են հնձաններ ու լիթիարի մեծության գինու 480 կարասներ (կարասների միջին տարողությունը 900 լիտր է): Բազմազան ու բազմաքանակ են անտիկ հունական և հռոմեական աղբյուրների, հայ մատենագիրների երկերի ու վիճակի արձանագրությունների տեղեկությունները⁹⁸: 1958 թ. Կարմիր-բլուրում բացվել է գարեջրի պատրաստման արհեստանոց: Գտնվել է տուֆից մեծ չափերի կոնք լցված գարիով և 40-ից ավելի ամաններ՝ գարեջրի պահպանման համար⁹⁹: Գինի պատրաստելու համար տղամարդիկ խաղողը ոտքերով տրորել և ստացված հյութը (չիրան) լցրել են կարասները կամ էլ տակառները¹⁰⁰: Հույն անտիկ պատմագիրները ուշագրավ տեղեկու-

⁹⁸ Стен Обосян С., Виноградарство и виноделие // Армяне, էջ 124-131:

⁹⁹ Арутюнян Н., Земледелие и скотоводства Урарту. Ереван, 1981, էջ 91-92:

¹⁰⁰ Փալանջյան Ռ., Գինեգործությունը և տեխնիկական բույսերի վերամշակումը Հին Հայաստանում (մ. թ. ա. VI – մ. թ. IV դարեր), Григорян Д., Рыцари коньяка. Ереван, 2006, Аруцев Ю., Вина и коньяки Армении. Ярославль, 2005, Меружанян А., Древо познания. Виноделие в Армении // «Анив», Москва, № 5 (8), 2006, էջ 14-19, Тер-Саркисянц А., Пицца // Армяне. Серия «Народы и культуры», М., 2012, էջ 233-246:

թյուններ են հաղորդել Հայաստանի՝ գինեգործության հայրենիք լինելու, միջազգային շուկայում հայկական գինու կայուն պահանջարկի մասին: Այս տեսակետից բացառիկ տեղեկություն է հաղորդում Հերոդոտոսը, ըստ որի՝ Հայաստանից եփրատ գետով նավերով «փյունիկյան» գինի էին տանում Բաբելոն¹⁰¹: Պատմագիրն այդ տեղեկությունը որակում է որպես Բաբելոնում իր լսածներից ամենազարմանալին: Ըստ հետազոտությունների՝ «փյունիկյան» գինին աչքի է ընկել առանձնահատուկ բուրավետությամբ, ինչը թույլ է տվել ենթադրել, որ այն պատրաստվել է «մուսկատ» տեսակի խաղողից¹⁰²: Առավել ընդարձակ և բացառիկ հիշատակություն է թողել Քսենոփոնը: Ըստ նրա՝ հայ ընտանիքը ի բնե հյուրասեր և օտարականների համար զթափառ է եղել: Հայերը լիառատ կերուխուսի են արժանացրել հույն գինվորներին՝ գետնի մեջ թաղված կարասներից հրամցնելով անուշահոտ հին գինիներ: Յորենի, գարու ու ընդեղենի պարունակությամբ լի կարասներից բացի, հիշատակել է նաև գինով լի կարասներ, որոնց երեսին եղել են գարու հատիկներ, դրանց մեջ դրվել են նաև եղեգներ՝ մեծ ու փոքր՝ առանց ծնկի: Ըստ երևույթին, դա գարեջրի առաջին գրավոր վկայությունն է: Ըստ պատմագրի՝ խմիչքը շատ թունդ էր, եթե ջուր չխառնեին, իսկ տեղացի սովոր մարդկանց համար շատ անորոշելի ըմպելիք էր: Հունահռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրներում կարելի է գտնել ոչ միայն հարուստ տեղեկություններ Հին Հայաստանում զարգացած գինեգործության, գինիների տարբեր տեսակների ու դրանց պատրաստման, այլև պահպանման ու գործածության, որակական ու համային հատկանիշների, այլ ժողովուրդների հետ գինեգործական առնչությունների վերաբերյալ: Այսպես, Քսենոփոնը վկայում է, որ հայերը ունեին գինին կրաշաղափով ծեփված հորերում պահելու սովորույթ¹⁰³: Նա, մասնավորապես, ընդգծում է, որ հայկական գինիները բարձրորակ էին, հնեցված, բուրավետ և տարբեր տեսակների¹⁰⁴: Հայտնի է, որ հնեցրած թունդ գինի համարվում է երրորդ տարվա գինին: Հին, թունդ խտացրած գինի ստանալու համար այն եռացնում էին

¹⁰¹ Տե՛ս Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, էջ 78-80:

¹⁰² Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 17-20:

¹⁰³ Քսենոփոն, Անաբասիս, էջ 97:

¹⁰⁴ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 44-48:

այնքան, որ կանգնի նախնական չափի կեսի կամ մեկ երրորդի չափով: Ըստ գուլյնի՝ առանձնանում էր սպիտակ, վարդագուլյն, կարմիր երանգներով: Սպիտակ գինին ստանում էին սպիտակ խաղողից, իսկ վարդագուլյնը և կարմիրը՝ սևից: Նուան գինին համեմատաբար քիչ էր տարածված: Գինին ամենօրյա և տոնական խմիչք էր. խմում էին գերազանցապես տղամարդիկ: Գինուց ստանում էին քացախ:

Գինու և գարեջրի մասին հիշատակությունները շատ են հատկապես միջնադարյան հայ մատենագրությունում մեջ, ընդ որում՝ նաև բժշկարաններում: Դրանցում հիշատակվում է գինու և գարեջրի օգտակար հատկությունների մասին. այն մաքրում և պարզեցնում է արյունը, օգնում կերածը մարսելուն: Հատկապես ջրախառն քաղցուն (մաճառ) շատ օգտակար է բնույթով ակտիվ մարդուն: Այդուհանդերձ, դեռևս միջնադարյան բժշկապետները զգուշացնում էին նաև գինու վնասակար հատկությունների մասին՝ այն չարաչահելիս և չափն անցնելիս: Ամիրդովլաթ Ամասիացին (XIII դ.) մանրամասնում է խմիչքի չափավոր գործածություն օգտակարությունը և չարաչահելու դառն հետևանքները. «Չափավոր խմելու դեպքում տաքանում է մարմինը, մարսվում է կերակուրը, մաքրվում է արյունը, պայծառանում է երեսի գուլյնը, անցնում է դեղնությունը: Լավ կերակուրի հետ խմելու դեպքում՝ գիրացնում է: Եթե ջուր խառնես ու խմես՝ անուշ քուն է գալիս և խնդացնում է սիրտը: Եթե ավելի խմես, չափն անցկացնես և հարբես, կլինի հակառակը. կթուլանաս, խելքդ կկորցնես և տարբեր հիվանդություններ ձեռք կբերես: Գինին կկորցնի իր բուժիչ հատկությունները: Գինու չարաչահումը բերում է գլխապտուկյոտների և գլխացավության, ազդում է լյարդի վրա, խոցեր է առաջացնում, ավերում է ստամոքսը, ավելացնում է թթվայնությունը»¹⁰⁵: Գինովությունը անցկացնելու համար առաջարկվում է շուտ պառկել և քնել, շփել ձեռքերն ու ոտքերը, լուգանք ընդունել ոչ շատ տաք ջրով, թթու խաղողով և հավի ճուղի ճաշ ուտել, ջրախառն գինի խմել, թթու, տանձ ու խնձոր ուտել, գլուխն օծել վարդի յուղով և վարդի ջրով, ուտել գառի, ուլի և հավի ճուղի միս:

¹⁰⁵ Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկություն, Երևան, 1940, էջ 113, նաև տե՛ս էջեր 115, 156, 167, 178, 333, 416, 418, 519: Առավել հանգամանալի տե՛ս «Խաղողը և գինին հայ ժողովրդական բժշկության մեջ» // «Գինին հայոց ավանդական մշակույթում», էջ 222-232:

Միջնադարյան Հայաստանի գրեթե բոլոր վանական համալիրները ունեցել են գինու մառաններ՝ 200-300 լիտր տարողությամբ կարասներով: Միջնադարյան հնձանների դասական նմուշներ կարելի է համարել Զվարթնոցինը (VII դ.): Հետագա դարերում հայկական ավանդական խաղողագործության և գինեգործության զարգացման վրա կործանարար ազդեցություն ունեցան վաչկատուն տարբեր ցեղերի ասպատակություններն ու նվաճումները:

Կովկասի ոչ մի խաղողագործական շրջան չի ունեցել տեսակա՜նու և այն առատությունը, որն առկա է Արևելյան Հայաստանում: 1888 թ. Երևանի նահանգում կար խաղողի և մրգի օղեթորման 112 գործարան: 1899 թ. ռուս արդյունաբերող Լ. Շուստովը գնեց Թաիրովի և մի քանի այլ գործարաններ: Խորհրդային տարիներին Հայաստանը ԽՍՀՄ-ի գինի արտադրող և մատակարարող հանրապետություն էր: Ներկայումս նույնպես մեր հանրապետությունը հուշակված է գինու արտադրությամբ¹⁰⁶:

Հայերն ունեն գինու՜ որպես աստվածային և անմահական հեղուկի առասպելական ընկալումը, որը լայնորեն վկայված է հայ միջնադարյան և ավանդական մի շարք պատկերացումներում, ծեսերում ու տոնախմբություններում: Դրանցից մեկը բերքին և խաղողին նվիրված տոնն է, որ նշվում է օգոստոսի կեսերին, երբ հասնում է խաղողը: Այգիները այս տոնի ժամանակ զարդարում էին կարմիր թելերով և կարմիր կտորներով: Կարմիր գույնը հայոց ընկալումներում խորհրդանշում է կյանքը՝ արյուն, արև, կրակ, բերիություն, և պաշտպանում է չարից, հիվանդություններից ու անպտղությունից: Այգեպանները եկեղեցի էին բերում իրենց այգիների առաջին ողկույզները: Հայ եկեղեցին այս օրերին համընկնող Աստվածածնի վերափոխման տոնի ժամանակ կատարում էր մի հատուկ ծես, որը կոչվում էր «խաղողօրհնեք»: Տոնն ավարտվում էր հասարակական խնջույքով: Այն ընթանում էր բացօթյա՝ այգիներում և դաշտերում, և անպայման կազմակերպվում էր իշխանի, մելիքի կամ տանուտերի կողմից: Այսօր էլ այն նշվում է բավականին մեծ շուքով:

Օղին հայերը պատրաստում էին ինչպես խաղողից, այնպես էլ այլ մրգերից (խնձոր, տանձ, սալոր և այլն): Շատ գնահատելի են

¹⁰⁶ Տե՛ս «Գինին հայոց ավանդական մշակույթում», էջ 235:

Համարվել հոնի, ծիրանի, վայրի (քուլի) տանձի, թթի օղիները, որոնք նաև գործածվել են իբրև բուժական միջոց: Այգեգործական և հարթավայրային շրջաններում առավել գործածական է եղել գինին, իսկ լեռնային շրջաններում՝ օղին: Օղի և գինի խմում էին միայն տղամարդիկ հատուկ առիթների դեպքում՝ տոներին, հարսանիքներին, հյուրասիրությունների ժամանակ: Անգամ երիտասարդ տղաները ավագների ներկայությամբ գինի կամ օղի խմելու իրավունք չունեին: Առօրյա կյանքում ոգելից խմիչք օգտագործելու համատարած սովորույթ չի եղել:

Հայկական կոնյակն այսօր փառաբանված է աշխարհում: Մեկ հակիրճ հաղորդմամբ անհնար է սպառել 5000-ամյա պատմություն ունեցող Հայկական ոգելից խմիչքների հետազոտությունը վերաբերող նյութերը:

Ոչ ակոհոլային խմիչքներից հայերի կենցաղում տարածված էին թեյը, թանը, օշարակը, իսկ 1940-ական թվականների կեսերից՝ սուրճը, որի կենցաղավարումը մտցրին սփյուռքահայերը: XX դարի 70-ական թթ. սուրճը տարածում գտավ ամբողջ Հայաստանում: Այժմ ամենուրեք լայնորեն տարածված է հյուրերին գոնե մեկ բաժակ սուրճ հյուրասիրելը: Բուժման նպատակով խմում էին մասուրի թեյ: Թեյը պատրաստում էին ուրց, դաղձ, մասուր գործածելով:

Կանայք պատրաստում էին դոշաբ խաղողից, երբեմն էլ՝ թթից: Այն նույնպես ուներ բուժիչ հատկություն: Սովորույթի համաձայն՝ մինչ օրս էլ տարբեր մրգերից (ծիրան, դեղձ, սերկևիլ, բալ և այլն) ու հատապտուղներից (ազնվամորի, մոշ, հոն և այլն) կոմպոտներ են պատրաստում: Դրանց բուժիչ հատկությունների մասին XII դարի բժշկապետ Մխիթար Հերացին բազմաթիվ ցուցումներ է առաջարկում. «Եթե խակ, թթու խաղողի հյութը կաթեցվի բորբոքված աչքի մեջ, կբուժվի այն, կվերացնի աչքի քորը, իսկ դրանից պատրաստած օշարակը՝ սրտխփոցը, կամրացնի ստամոքսը, լրիվ կներծծվի դեղին լեղին, կչափավորի արյան թնդությունը, կհազեցնի ծարավը, կզրգուխտի քրտնալիք, կվերացնի գլխուցը, օգտակար է արգանդի հիվանդությունների համար և դեղնախտի բոլոր տեսակների դեպքում, օգնում է թոքախտի, ծաղկախտի հիվանդությունների բուժմանը: Օգտակար է կարմրուկի համար, անցկացնում է հարբածությունը, կայունացնում է սրտի աշխատանքը: Քաղցր խաղողն օգտակար է սրտի և թոքերի հիվանդությունների բուժման

Համար: Նրանից պատրաստած դոշաբը օգնում է ստամոքսի խոցի դեպքում և շատ օգտակար է երիկամներին ու միզապարկին: Երիկամում եղած քարը կլուծի, եթե գարնանը խաղողի որթը կտրվի, վերցվի նրանից կաթնացող հեղուկը և գինու հետ խառնած տրվի հիվանդին խմելու, կօգնի նաև էկզեմայի բուժմանը, օձի խայթոցին¹⁰⁷»: Հար և նման խորհուրդներ են պարունակում նաև միջնադարյան ձեռագիր հիշատակարանները:

Հացկերույթների ավանդական հակիրճ բնութագրությունը: Հայերին բնորոշ է երեքանգամյա սնունդը՝ նախաճաշ, ճաշ, ընթրիք: Ընդ որում՝ առավոտյան հացկերույթը՝ նախաճաշը, ամենաթեթևն էր: Դեռևս V դարի պատմիչները նշում են, որ հայերը սննդի հիմնական մասն ընդունում են ճաշին և ընթրիքին: Նախաճաշի վերաբերյալ շատ սուղ են տեղեկությունները, քանի որ այն այսպես ասած «ոտքի վրա» էր արվում: Վ. Հացունու հավաստումների համաձայն՝ արևմտահայերի մոտ առավոտյան, միջօրեին, երեկոյան կային երեք կերակուր գանազան կոչումներով: Արևելահայերի շրջանում վերջին երկուսը ծանոթ էին, բայց առավոտյան ճաշիկը չի հիշատակվում, որովհետև շատ աննշան էր այդ հապճեպ և անկանոն սնունդը, զուրկ որևէ հանդիսությունից: Հեղինակը գրում է, որ իրավունք կա նույնիսկ կասկածելու նախաճաշի գոյություն վրա¹⁰⁸: Նա անդրադարձել է նաև ոչ առօրյա հացկերույթներին՝ տալով դրանցից յուրաքանչյուրի անվանումը հնում: Այսպես օրինակ՝ իշխանական, արքունական հացկերույթները կոչվել են **կոչունք, ընդունելություն, հրավերք**: Տարածում է ունեցել նաև **խրախճություն** բառը, որով հիմնականում անվանվել են արքունական հացկերույթները¹⁰⁹:

Չնայած այն բանին, որ կերակուրների բաղադրությունը մեծ մասամբ կախված էր բնակիչմայական պայմաններից, գարնանը և ամռանը գերակայում էին կաթնային, հատիկավոր և բանջարեղենային կերակրատեսակները, իսկ ուշ աշնանը և ձմռանը՝ հատիկավոր, մսային և պահածոյացված ուտեստեղենները: Փանի որ հայերի ավանդական կենցաղում սեղան ներկայիս պատկերացմամբ չկար, ուտելիքը դնում էին գետնին փռած ծաղկավոր սփռոցի վրա կամ

¹⁰⁷ Մխիթար Հերացի, Զերմանց մխիթարություն, Վենետիկ, 1832:

¹⁰⁸ Տե՛ս Հացունի Վ., նշվ. աշխ., էջ 107:

¹⁰⁹ Նույն տեղում, էջ 109-110:

ցածրատո փայտե հացի սեղանին: Կերակրատեսակները դասավորվում էին մատուցարանի (սալա, սկուտեղ) մեջ, շուրջը՝ կտրատած լավաշով: Հիմնականում ուտում էին ընդհանուր ամանից՝ մատնե-րով կամ լավաշով: Փայտե գդալներից հազվադեպ էին օգտվում: Իսկ դանակներն ընդհանուր էին: Ավելի ուշ հայկական կենցաղ մտան ալյումինե, էմալե ամանեղենը, հախճապակին ու բյուրեղապակին¹¹⁰:

Ավանդական մշակույթին հատուկ էին նաև սեղան նստելու սեռատարիքային սահմանափակումները: Ե. Լալայանի գրառած ազգագրական նյութերի համաձայն՝ Սիսիանում հաց ուտելիս տղամարդիկ և երեք տարեկանից բարձր տղաները միասին էին ճաշում, իսկ կանայք նրանցից հետո՝ առանձին: Երբեմն պատահում էր, որ մայրն էլ տղաների և ամուսնու հետ սեղան էր նստում, սակայն միշտ մի կողմ էր թեքվում, իբր առանձին էր ճաշում: Սովորաբար տան մայրը ճաշում էր հարսների և աղջիկների հետ, բայց այս դեպքում էլ փոքր հարսն էր առանձին ուտում՝ չհամարձակվելով սկեսուրի հետ միասին նստել¹¹¹:

Հայոց ավանդական հացկերույթներին ծանոթանալու համար նպատակահարմար է դիտարկել XIX դարի վերջի և XX դարի սկզբի գյուղական բնակչության կենցաղավորված հացկերույթները¹¹²:

Այսպիսով, աշխարհագրական և բնաէկոլոգիական պայմանների բազմազանությունը, տիրապետող երկրագործական դարավոր մշակույթով, ազգային ինքնատիպ ավանդույթներով ու կենցաղով պայմանավորված՝ հայոց երկրում ձևավորվել և հազարամյակներ շարունակ կիրառվել է տեղական հայ բնակչության խառնվածքին, պահանջներին, նախասիրություններին հարիր սննդակարգ: Ավանդական ուտեստում գերակշռողը եղել են բուսական ծագմամբ՝ հաց և հացահատիկային մթերքներից պատրաստված կրակրատեսակները, միրգ-բանջարեղենը, որոնց հաջորդել են կենդանական ծագմամբ՝ կաթնամթերք, մսեղեն, ձկնեղեն, ձվեղեն, սննդամթերքները: Ավելի բազմազան ու առավել քան հինավուրց ծագում

¹¹⁰ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., նշվ. աշխ., էջ 129:

¹¹¹ Տե՛ս Լալայան Ե., Սիսիան, գ. Գ, Թիֆլիս, 1898, № 1, էջ 236:

¹¹² Մանրամասն տե՛ս «Культура жизнеобеспечения и этнос», էջ 235-243 և այլն:

ու կիրառում են ունեցել ոգելից և գովաջնող ըմպելիքները, որոնց վերաբերյալ առատ փաստեր են արձանագրվել հնագիտական պեղումներից հայտնաբերված նյութերում, մատենագրական հնագույն աղբյուրներում:

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

Ժողովրդական բնակարանը և դրա հետ սերտորեն կապված տնտեսական ու կենցաղային կառույցները կենսապահովման մշակույթի կարևոր բաղադրատարրերից են: Ժողովրդական բնակարանը բարդ ու ինքնատիպ մշակութակենցաղային համալիր է՝ սերտորեն կապված ժողովրդի կյանքի ամենաբազմազան կողմերի՝ բնաէկոլոգիկ պայմանների, գերակշռող զբաղմունքների ու տնտեսական ուղղվածություն, տեխնիկայի զարգացման մակարդակի, գույքային և դասակարգային հարաբերությունների, ընտանեկան կենցաղի ձևերի, համայնքային ավանդույթների, ժողովրդի գեղագիտական պատկերացումների, կրոնամոգական հավատալիքների հետ¹: Ուստի բնակարանի ուսումնասիրությունը նպաստում է ժողովրդի պատմության շատ հիմնախնդիրների պարզաբանմանը, որոնք վերաբերում են նրա էթնիկ ծագմանը (ЭТНОГЕНЕЗ), տնտեսություն, ընդհանուր բնույթին, ընտանեկան և հասարակական կենցաղին, հոգևոր մշակույթին²: Իր հերթին բնակարանի համակողմանի ուսումնասիրությունը պահանջում է նշված երևույթների խոր իմացություն, որովհետև շատ դեպքերում դրանցով է պայմանավորված բնակարանի այս կամ այն առանձնահատկության երևան գալը: Պատահական է, որ ժողովրդական բնակարանը հետաքրքրում է տարբեր մասնագետների, սակայն նրա ուսումնասիրությամբ զբաղվել են առավելապես ճարտարապետներն ու ազգագրագետները: Ճարտարապետների ուշադրությունը կենտրոնանում է գլխավորապես շինարարական-կառուցողական տեխնիկական հնարքների, նյութի, արտաքին ձևի ու կառուցողական այլ հարցերի վրա: Նրանք հաճախ դիմում են ժողովրդական բնակարանին՝ կոթողային ճարտարապետության առանձին ձևերի ծագման հարցերը պարզաբանելու նպատակով: Այլ է ազգագրության հետաքրքրությունների շրջանակը: Լինելով գիտություն էթնիկական ընդհանրությունների մասին՝

¹ Сгн Границкая Н.Н., Листова Н.М., Токарев С.А., Типы сельского жилища в странах Зарубежной Европы. Введение, М., 1968, էջ 3:

² Сгн «Древнее жилища народов Восточной Европы», М., 1975, էջ 3:

ազգագրությունը նպատակ է հետապնդում բացահայտելու բնակարանա-բնակավայրային համալիրի՝ որպես մի ամբողջական սոցիալական ֆենոմենի բազմակողմանի խորքային ընկալման և էթնիկ մշակույթի հանուր համակարգում դրա տեղն ու դերը: Այն նաև միտված է բացահայտելու էթնիկական առանձնահատկությունները յուրաքանչյուր էթնոսի մշակութային համալիրում: Այդ առանձնահատկությունները կրում են մշակույթի այն մասը, որը բնորոշվում է որպես ավանդական-կենցաղային³:

Դաշտային ազգագրական նյութեր և դրանց հիման վրա կատարված հետազոտություններ. XIX դարավերջ - XX դարի 40-ական թթ.:

Հայ իրականության մեջ ժողովրդական բնակարանը ազգագրագետների և ճարտարապետների ուշադրություն է արժանացել XIX դ. վերջերից, և առ այսօր բավական թվով ուսումնասիրություններ կան մշակույթի այդ կարևոր բնագավառի վերաբերյալ: Դրանք կարելի է բաժանել երկու հիմնական խմբի՝ պատմաազգագրական և պատմաճարտարապետական:

Հայկական գյուղական բնակարանի վերաբերյալ առաջին ազգագրական ուսումնասիրությունը կարելի է համարել Փարսադան Տեր-Մովսիսյանի «Հայ գյուղական տունը» գրքույկը⁴, որում հեղինակը իր հիշողությունների հիման վրա վերականգնում է հիմնականում Սյունիքի և Արցախի հայկական գյուղերի, գյուղական տների և գեղջկական կենցաղի ընդհանուր պատկերը: Աշխատանքում փորձ է արված դասակարգել գյուղական բնակարանի տիպերը և դրանք համեմատել եվրոպական գյուղական տների հետ: Հայկական ժողովրդական բնակարանի կառուցվածքի և գործառույթների վերաբերյալ լիարժեք տեղեկությունները սկսվում են հայ ազգագրական գիտությունից սկզբնավորողների նախաձեռնությամբ: Ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ նյութերի գրառման սկիզբը դրել է Խաչատուր Աբովյանը⁵:

Հայկական ժողովրդական բնակարանի ուսումնասիրման գործում որոշակի ավանդ ունի «Ազգագրական հանդեսը» և հատկա-

³ Տե՛ս Бромлей Ю. В., Этнос и этнография, М., 1973, էջ 203-214:

⁴ Տե՛ս Տեր-Մովսիսյան Փ., Հայ գյուղական տունը, Վիեննա, 1894:

⁵ Տե՛ս Աբովյան Խ., Գյուղական տների կառուցվածքը // Երկեր, հ. 10, Երևան, 1961, էջ 59-96:

պես նրա հրատարակիչ Ե. Լալայանը: Հայաստանի մի շարք շրջանների պատմաազգագրական նկարագրություններում հակիրճ տեղ է գտել նաև գյուղական բնակարանը: Ե. Լալայանը անդրադարձել է Ջավախքի⁶, Արցախի⁷, Զանգեզուրի⁸, Լոռու⁹, Նախիջևանի¹⁰, Գանձակի¹¹, Գեղարքունիքի¹², Վասպուրականի¹³, Հ. Մուրադյանցը՝ Համշենի¹⁴, Բենսեն (Սահակ Մովսիսյանը)՝ Բուլանըլի (Մշո Հարք գավառ)¹⁵, Հ. Մալխասյանը՝ Ջավախքի¹⁶, Ե. Շահազիզը՝ Նոր Նախիջևանի¹⁷ գյուղական բնակարաններին: Նշված հեղինակների հաղորդած նյութերի բնույթը հիմնականում նկարագրական է, բայց արժեքավոր՝ նշված շրջանների բնակարանների ընդհանուր պատկերը վերականգնելու տեսանկյունից:

Ազգագրական նյութերի ընդգրկման, գեղջկական տան հարազատ նկարագրության առումով ուշադրության են արժանի նաև հրապարակված մի շարք տեղագրական, ազգագրական, բանահյուսական գործեր, ինչպես օրինակ՝ Գ. Հովսեփյանի¹⁸, Մ. Սմբատյանի¹⁹,

⁶ Տե՛ս Լալայան Ե., Ջավախք // ԱՀ, գ. Ա, Թիֆլիս, 1896, էջ 224-226:

⁷ Տե՛ս Լալայան Ե., Վարանդա // ԱՀ, գ. Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 21-25:

⁸ Տե՛ս Լալայան Ե., Սիսիան // ԱՀ, գ. Գ, Թիֆլիս, 1898, էջ 199-202, Զանգեզուր // ԱՀ, գ. Դ, Թիֆլիս, 1898, էջ 59-60:

⁹ Տե՛ս Լալայան Ե., Բորչալուի գավառ // ԱՀ, գ. IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 197-204:

¹⁰ Տե՛ս Լալայան Ե., Նախիջևանի գավառ, Ա մասն, Գողթն // ԱՀ, գ. XII, Թիֆլիս, 1904, էջ 109-111:

¹¹ Տե՛ս Լալայան Ե., Գանձակի գավառ. Հայոց նշանավոր գյուղեր // ԱՀ, գ. Ե, Թիֆլիս, 1899, էջ 307-335:

¹² Տե՛ս Լալայան Ե., Նոր Բայազետի գավառ կամ Գեղարքունիք // ԱՀ, գ. XVI, Թիֆլիս, 1907:

¹³ Տե՛ս Լալայան Ե., Վասպուրական // ԱՀ, գ. XX, Թիֆլիս, 1910, № 2, էջ 119-131:

¹⁴ Տե՛ս Մուրադյանց Հ., Համշենցի հայեր // ԱՀ, գ. Դ, Թիֆլիս, 1899, էջ 123-128:

¹⁵ Տե՛ս Բենսեն (Սահակ Մովսիսյան), Բուլանըլի կամ Հարք գավառ // ԱՀ, գ. Ե, Թիֆլիս, 1899, էջ 43-45:

¹⁶ Տե՛ս Մալխասյան Հ., Հայ գեղջուկի ալբոմը // ԱՀ, գ. Զ, Թիֆլիս, 1900:

¹⁷ Շահազիզ Ե., Նոր Նախիջևանը և նոր նախիջևանցիք // ԱՀ, գ. IX, Թիֆլիս, 1902:

¹⁸ Տե՛ս Հովսեփյան Գ., Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892:

¹⁹ Տե՛ս Սմբատյան Մ., Տեղագիր Ծովազարդ գավառի, որ այժմ Նոր-Բայազետ գավառ, Թիֆլիս, 1895:

Ա. Մխիթարյանցի²⁰, Ա. Ահարոնյանի²¹, Գ. Սրվանձտյանցի²², Ղ. Ալիշանի²³ աշխատությունները:

Հայկական գյուղական բնակարանի ազգագրական համակարգված գիտական ուսումնասիրությունը սկիզբ է առնում հայ նշանավոր ազգագրագետ Ստ. Լիսիցյանի գործունեությունից: 1925 թ. հունիսի 21-ին Ստ. Լիսիցյանը Կովկասյան պատմահնագիտական ինստիտուտի (ԿՊՀԻ) գիտնականների ժողովում զեկուցում է հայկական գյուղական բնակարանների ուսումնասիրման հարցի վերաբերյալ, որը նվիրված էր գլխատան ուսումնասիրությանը Ղարաբաղում²⁴: Ստ. Լիսիցյանը առաջինն էր, որ հանգամանալի ներկայացրեց Հայաստանի գյուղական բնակարանի հիմնական տիպը՝ «գլխատունը», և այդ եզրույթը մտցրեց գիտական շրջանառության մեջ: Նրա բացահայտումները վերաբերում են հայ գյուղական տան՝ «գլխատան» ճարտարապետական կառուցվածքի և հայոց պաշտամունքային կառույցների ծագումնաբանական ընդհանրություններին, որով հավաստվում է հայ պրոֆեսիոնալ ճարտարապետության տեղաբնիկ բնույթը, հանգամանք, որը կասկածի տակ էր առնվել որոշ հետազոտողների կողմից: Տալիս է նաև գլխատան նկարագրությունը, տարածման շրջանները, նրա աղբյուր ժամատան, այլ կերպ ասած՝ հայ դասական եկեղեցական ճարտարապետության ակունքների կապը ժողովրդական բնակարանի համալիրի ճարտարապետության հետ և այլն: Հաջորդ զեկուցումը Բարձր Հայքի բնակարանների մասին էր²⁵: 1926-1927 թթ. նույն տեղեկագրում հրապարակվում են հոդվածներ նաև Լիսիցյանի հետազոտած այլ ազգագրական շր-

²⁰ Տե՛ս Մխիթարյանց Ա., Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից // ԷԱԺ, 1901, Հ. 1:

²¹ Տե՛ս Ահարոնյան Ա., Հոռ կինը. նյութեր մեր ժողովրդական կյանքի ուսումնասիրության համար, Թիֆլիս, 1897:

²² Տե՛ս Սրվանձտյանց Գ., «Գրոց ու բրոց», Երևան, Հ. 1, Երևան, 1978, և այլ գործեր, Հ. 2, Երևան, 1982:

²³ Տե՛ս Ալիշան Ղ., Շիրակ. տեղագրություն և պատկերացույց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1881, նույնի Այրարատ. բնաշխարհ Հայաստանեաց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1890:

²⁴ Лисициан С., К изучению армянских крестьянских жилищ (Карабахский карадам) // ИКИАИ», том III, Тифлис, 1925, էջ 97-108:

²⁵ Տե՛ս Лисициан С., Крестьянское жилище Высокой Армении // ИКИАИ, т. IV, Тифлис, 1926, էջ 55-70:

ջանների՝ Մեղրու²⁶ և Գեղարքունիքի, Փամբակի²⁷ ու Վայոց Ձորի վերաբերյալ: Այդ ուսումնասիրությունների յուրատեսակ ամփոփումը կարելի է համարել գիտնականի «Очерки этнографии дореволюционной Армении»²⁸ աշխատության բնակարանին վերաբերող բաժինը: Ավելի ուշ լույս տեսավ նաև Ստ. Լիսիցյանի «Զանգեզուրի հայերը»²⁹ աշխատությունը, որի գլուխներից մեկը վերաբերում է բնակարանին: Իր ուսումնասիրություններում հեղինակը ավելի շատ ուշադրություն է դարձրել բնակարանի կառուցման տեխնիկական հնարքներին, ժողովրդական բնակարանի և կոթողային ճարտարապետության առնչություններին, ինչպես նաև բնակարանի ներքին կահավորանքին և օժանդակ տնտեսական կառույցներին, աշխարհագրական գործոններով պայմանավորված առանձնահատկություններին:

Հայկական բնակարանի՝ աշխարհագրական գործոններով պայմանավորված կառուցվածքային լոկալ՝ տարածքային առանձնահատկություններին է անդրադարձել նաև Խ. Սամուելյանը³⁰ օգտագործելով հիմնականում Ե. Լալայանի և Ստ. Լիսիցյանի ազգագրական նյութերը:

Հայաստանի պատմական ճարտարապետության հետազոտող Թորոս Թորամանյանն³¹ իր մեծածավալ աշխատություններում անդրադարձել է «օղուղների» (հսկաների) տներին, մի բաժնով հնագույն տներին, քարայր-բնակարաններին:

²⁶ Տե՛ս Лисициан С., Из материалов по изучению жилищ Армении. «Крестьянское жилище мегринского района» // ИКИАИ, т. V, Тифлис, 1927, էջ 119-133:

²⁷ Տե՛ս Лисициан С., Из материалов по изучению жилищ Армении. «Нор-Баязетский азарашенк и заметки о крестьянских жилищах соседних районов Памбакского и Даралагызского» // ИКИАИ, Тифлис, 1927, т. VI, էջ 133-140:

²⁸ Տե՛ս Лисициан С., Очерки этнографии дореволюционной Армении // КЭС, 1955, № 1, տե՛ս նաև «Народы Кавказа», т. II, М., 1962, էջ 504-513:

²⁹ Տե՛ս Լիսիցյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 96-114:

³⁰ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. II, Երևան, 1941, էջ 191-236:

³¹ Տե՛ս Թորամանյան Թ., Հայկական ճարտարապետություն, հ. II, Երևան, 1942-1948:

Ջանգեղուրի ավանդական բնակարանի՝ քարայրային տիպին է անդրադարձել Գ. Զուրսինը³²։ Լեռնային Ղարաբաղի հայերի գյուղական բնակարանի նկարագրություն կա Վ. Կոբիչևի մի աշխատությունում³³։ Լոռու և Գեղարքունիքի գյուղական հին և նոր բնակարանների համեմատական բնութագիրն է տվել Դ. Վարդումյանը³⁴։ Շատ ավելի ուշագրավ է Դ. Վարդումյանի մեկ այլ աշխատանքը³⁵, որում հեղինակը փորձել է բացահայտել բնակարանի առանձնահատկությունները պատմական Հայաստանի տարբեր շրջաններում և դրանց առաջացմանը նպաստած տնտեսական և աշխարհագրական գործոնները։ Սակայն աշխատանքի փոքր ծավալը հնարավորություն չի ընձեռել հեղինակին ավելի հանգամանորեն խորանալու քննարկվող հարցերի մեջ։ Ստ. Լիսիցյանը, Դ. Վարդումյանը, Վ. Կոբիչևը գյուղական հիմնական բնակարանների հետ մեկտեղ նկարագրել են նաև իրենց ուսումնասիրած շրջանների բնակչության սեզոնային բնակարանները։ Այս վերջին բնագավառը, սակայն, ավելի հանգամանորեն լուսաբանել է Յու. Մկրտումյանը՝ անասնապահական մշակույթի ուսումնասիրության շրջանակում³⁶։ Իր ուսումնասիրություններում նա տվել է սեզոնային բնակավայրերի և բնակարանների դասակարգումը, նրանց պայմանավորվածությունը աշ-

³² Տե՛ս **Чурскин Г.**, Армяне Зангезура (краткий этнографический очерк). Тифлис, 1931:

³³ Տե՛ս **Кобычев В. П.**, Крестьянские жилище народов Азербайджана в XIX в., // КЭС, т. III, М., 1962, էջ 39:

³⁴ Տե՛ս **Վարդումյան Դ.**, Լոռեցիների նոր կենցաղը, Երևան, 1956, **նույնի՝** Некоторые материалы по этнографии армян // «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР» (КСИЭ), том XXXIII, М., 1960, էջ 33-34:

³⁵ Տե՛ս **Вардумян Д.**, Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX в. // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук (МКАЭН), М., 1964:

³⁶ Տե՛ս **Мкртумян Ю.**, Формы скотоводства и быт населения в армянской деревне второй половины XIX века // СЭ, 1968, № 4, **նույնի՝** Формы скотоводства в восточной Армении (Вторая половина XIX – начало XX в.) (Историко-этнографическое исследование) // ՀԱԲ, պրակ 6, 1974, էջ 7-90:

խարհագրական միջավայրով և բնակչության վարած տնտեսության բնույթով, որոնք շատ կարևոր են բնակարանի արեալային և համալիր ուսումնասիրության համար:

Համառոտ գծերով հայկական բնակավայրի ու բնակարանի համալիրների ուսումնասիրությունը տրված է «Народы мира» մատենաշարի «Народы Кавказа» աշխատության II հատորում (էջ 504-513):

Հայոց ժողովրդական տան՝ գլխատան և արհեստավարժ ճարտարապետության, հատկապես պաշտամունքային բնույթի կառույցների (եկեղեցի, մատուռ, վանական համալիր և այլն) հորինվածքակառուցողական փոխառնչության հարցերն ընդհանրացրել է Դ. Վարդումյանը՝ «Հայոց ժողովրդական բնակարանը (գլխատուն) սրբարան» գեկուցման մեջ³⁷: Այս առումով ուշագրավ է նաև հեղինակի «Հայաստանի հիմնական ազգագրական շրջանների բնութագիրը ժԹ դարում»³⁸ հետազոտությունը:

Հայկական տան առանձին բաժանմունքներին է անդրադարձել նաև ռուս ազգագրագետ Մ. Իլյինան³⁹: Գիտնականը փորձել է համակարգել կովկասյան ժողովրդական բնակարանների ճարտարապետության փայտաշեն գմբեթների ծածկերի տարբերակները և ցույց է տվել, որ բացի Անդրկովկասից, փայտաշեն աստիճանաձև գմբեթներով տների որոշ ձևեր միմյանցից անկախ զարգացել են նաև այլ երկրներում: Հայկական ժողովրդական կառույցների ուսումնասիրման որոշ հարցեր է շոշափում նաև վրացի ազգագրագետ Թ. Ջիկովանին⁴⁰, որը հիմնականում անդրադարձել է հայկական ավանդական բնակարանի հիմնական տիպի՝ գլխատան և վրացական «դարբազիների» ծագումնաբանական ու կառուցվածքային առնչակցության հարցերին: Գիտնականը Անդրկովկասյան աստիճանավոր-գմբեթաձև ծածկով բնակարանի դասակարգման և ծագման հարցեր է

³⁷ Տե՛ս «Հայոց սրբերը և սրբավայրերը» (ակունքները, տիպերը, պաշտամունքը), Երևան, 2001, էջ 357-360:

³⁸ Տե՛ս «Բազմավէպ», Հայագիտական-բանասիրական հանդես, 2004, № 1-4:

³⁹ Տե՛ս Ильина М., Древнейшие типы жилищ Закавказья. М., 1964:

⁴⁰ Տե՛ս Чиковани Т., Классификация и генезис закавказского жилища со ступенчато-венцеобразным перекрытием // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX-XX вв., вып. I. М., 1971, էջ 33-37:

քննարկել, առաջ է քաշել հետաքրքիր տեսանկյուններ՝ աշխարհագրական միջավայրի և տնտեսությունից բնույթի հետ բնակարանային համալիրի տարբերակների ունեցած կապի վերաբերյալ: Մեկ այլ խորհրդային հետազոտող՝ Վ. Վիտովը, առաջ քաշեց բնակավայրերի և բնակարանների դասակարգման չափանիշներ, որոնք հետագայում դարձան խորհրդային մյուս հետազոտողների համար մեթոդական ուղենիշներ⁴¹: Ռուս մեկ այլ հետազոտող Վ. Կոբիչևը նյութերի բարեխիղճ ուսումնասիրությունը կարողացել է ճշգրտորեն որոշել Հայկական լեռնավայրային տիպի բնակարանի՝ «գլխատան» տարածման շրջանները Արևելյան Անդրկովկասում⁴²: Այս հիմնախնդրին է վերաբերում նաև Վ. Կոբիչևի և Ա. Ռոբակիձեի համատեղ ուսումնասիրությունը⁴³:

Պատմաճարտարապետական ուսումնասիրություններ (1950-1980-ական թթ.):

XX դարի 50-80-ական թվականներին հրատարակվեցին մի շարք ուսումնասիրություններ, որոնք, սակայն, հիմնականում ճարտարապետական ուղղվածության էին: Ազգագրական առումով, փոխադարձ ազդեցություններով պայմանավորված՝ Հայկական և վրացական տների համանման կողմերին է անդրադարձել Ռ. Աղաբաբյանը⁴⁴: Հայկական գյուղական բնակարանի ուսումնասիրության պատմաճարտարապետական գրականության մեջ կարևոր է Ա. Յակոբսոնի⁴⁵ և այլոց աշխատությունները: Առավել հիշատակելի է Ս. Մնացականյանի⁴⁶ աշխատությունը, որում տրված են խորհրդային

⁴¹ Ст'ю Витов В., О классификации поселений // СЭ, 1953, № 3, էջ 27-38:

⁴² Ст'ю Кобычев В., Жилище народов Восточного Закавказья в XIX веке // СЭ, 1957, № 3:

⁴³ Ст'ю Кобычев В., Робанидзе А., Основы типологии и картографирования жилища народов Кавказа (Материалы к Кавказскому историко-этнографическому атласу) // СЭ, 1967, № 2:

⁴⁴ Ст'ю Агабабян Р., Композиция купольных сооружений Грузии и Армении. Ереван, 1950:

⁴⁵ Ст'ю Якобсон А., Очерк истории зодчества Армении V-XVIII веков, М.-Л., 1950:

⁴⁶ Ст'ю Мнացականյան Ս., Հայաստանի գյուղական բնակավայրերի ճարտարապետությունը, Երևան, 1956:

չըջանում Հայկական ավանդական բնակավայրերի վերափոխման օրինաչափությունները: Այստեղ վերջինս շեշտը դրել է կոլեկտիվացման տարիների գյուղական բնակավայրերի հատակագծման ու կառուցապատման, կոլտնտեսային արտադրական կառուցվածքների, գյուղական բնակելի տան և, վերջապես, գյուղական բնակավայրերի, հասարակական կառուցվածքների վերափոխումների վրա: Հեղինակն անդրադարձել է նաև այն խնդրին, թե ժողովրդական բնակարանների ձևերն ինչպես են փոխանցվել ժամատների ճարտարապետությունը⁴⁷: XVIII-XIX դդ. ժողովրդական բնակելի շենքերին առանձին գլխով անդրադարձել են ճարտարապետներ Վ. Հարությունյանը և Ս. Սաֆարյանը համատեղ աշխատություն մեջ⁴⁸: Թ. Թորամանյանը մեծ ծառայություն ունի բնակարանի համալիրի առանձին հարկաբաժինների, մասնավորաբար նաև գլխատան, դրան կից գոմի օդայի ճարտարապետական, հորինվածքային հատակագիծը վերականգնելու տեսակետից: Նա Հայկական գլխատունը՝ կից գոմի օդայով, անվանել է տաճար: Տաճարն այն կառույցն է, որը լույս է սփռում գլխատան, գոմի օդայի զարդարման բարձր աստիճանը և նրա հասարակական արժեքը գնահատելու հարցի լուսաբանման վրա⁴⁹:

Ճարտարապետական, ինչ-որ չափով նաև ազգագրական առումով, հանգամանալի հետազոտություն է կատարել Ս. Վարդանյանը⁵⁰: Ներկայացրել է ժողովրդական բնակելի տների աստիճանական զարգացման պատմությունը՝ սկսած պարզագույն օթևանից մինչև բարդ հատակագծային բնակելի տները: Այն պատմական ակնարկ է բնակելի կառույցների, բնակարանային համալիրների, դրանց առանձին տարրերի ծագման ու զարգացման մասին՝ հնագույն ժամանակներից մինչև խորհրդային ժամանակները: Հանգամանորեն շարադրված է բնակելի տների էվոլյուցիան՝ կապված հայ ժողովրդի

⁴⁷ Տե՛ս Мнацаканян С., Архитектура армянских притворов, Ереван, 1952:

⁴⁸ Տե՛ս Арутюнян В., Сафарян С., Памятники армянского зодчества, Москва, 1951:

⁴⁹ Տե՛ս Թորամանյան Թ., Հայկական ճարտարապետություն, Հ. Ա., էջ 373-375:

⁵⁰ Տե՛ս Վարդանյան Ս., Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետությունը, պատմական ակնարկ, Երևան, 1959:

նյութական ու մշակութային կյանքի զարգացման, երկրի աշխարհազրական առանձնահատուկ պայմանների, տեղական շինանյութերի առկայության հետ և այլն: Աշտարակի ժողովրդական տան կառուցման սկզբունքներին է նվիրված է. Հակոբյանի⁵¹, Սյունիքի, նաև Վայոց ձորի, Գեղարքունիքի քաղաքային և գյուղական բնակելի տան ճարտարապետության մասին է Ն. Պապուխյանի⁵², Գյումրիի ժողովրդական ճարտարապետությանն է նվիրված Ս. Մաթևոսյանի⁵³ և այլոց աշխատությունները: Դրանցում հեղինակները բնութագրել են տարածաշրջաններին բնորոշ ժողովրդական ինքնատիպ ճարտարապետական լուծումները, չափազրել, լուսանկարել և վերլուծել են հազարամյակների խորքից եկող այդ ժառանգության նյութական մնացորդները: Նրանք պարզել են նաև հին քաղաքներին, ավաններին և գյուղերին կառուցապատման, տարբեր բնույթի շենքերի ու շինությունների կառուցվածքային, համադրվածքային և գեղարվեստական առանձնահատկությունները: Այդ նույն սկզբունքով Հայաստանի արտազրական կառույցների՝ ձիթհանների, ջրաղացների և հնձանների ուսումնասիրությանն է նվիրվել Հ. Խալիփախյանի⁵⁴ մենագրությունը: Աշխատության մեջ շարադրվում են ինչպես անցյալում, այնպես էլ խորհրդային տարիներին լայնորեն տարածված արտազրական կառուցվածքների կոմպոզիցիոն ու կառուցողական առանձնահատկությունները, նաև վեր են հանվում դրանց ճարտարապետական ձևերի զարգացման պատմական փուլերի ընդհանրությունը: Նույն հեղինակը հանգամանալի ուսումնասիրություն է նվիրել նաև Հայաստանի քաղաքացիական ճարտարապետությանը⁵⁵: Գիտնականն անդրադարձել է Հայաստանի ժողովրդական վարպետների շինարարական ավանդույթներին, միջնադարյան Ռուսիայի ու Հայաստանի շինարարական մշակու-

⁵¹ Տե՛ս Հակոբյան է., Աշտարակի շրջանի ժողովրդական բնակարանի ճարտարապետությունը, Երևան, 1964:

⁵² Տե՛ս Պապուխյան Ն., Սյունիքի ժողովրդական բնակարանի ճարտարապետություն, Երևան, 1972:

⁵³ Տե՛ս Մաթևոսյան Ս., Գյումրիի ժողովրդական ճարտարապետությունը, Երևան, 1965:

⁵⁴ Տե՛ս Խալիփախյան Հ., Հայաստանի արտազրական կառուցվածքները, Երևան, 1961:

⁵⁵ Տե՛ս Халпахчян О., Гражданское зодчество Армении (жилые и общественные здания). М., 1971:

թային կապերին, Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն շինարարական մշակույթին⁵⁶: Հայ ժողովրդական բնակարանի հնագույն ձևերին է անդրադարձել Ն. Տոկարսկին⁵⁷:

Պատմաազգագրական շրջանավորմամբ ուսումնասիրություններ 1950-1980-ական թթ.:

Պատմաազգագրական համալիր ուսումնասիրության «Ազգագրական հանդեսի» (1896-1916 թթ.) ավանդույթների շարունակությունը հանդիսացավ 1970 թվականից առ այսօր ՀՀ ԳԱԱ հնագիտություն և ազգագրություն ինստիտուտի կողմից հրատարակվող «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն» մատենաշարը, որի առաջին պրակը վերաբերում է Վարդան Թեմուրճյանի «Գամիրքի հայերը» պատմաազգագրական ուսումնասիրությանը: Գրքի IV գլխում զետեղված է «Բնակելի տունը, տնտեսական օժանդակ կառույցներով» բաժինը (էջ 70-84): Մատենաշարի 5-րդ պրակում հրատարակված է Գեորգ Հալաջյանի «Դերսիմի հայերի ազգագրությունը» ծավալուն ուսումնասիրությունը⁵⁸, որում ընդարձակ շարադրված է բնակավայրեր և շենքեր բաժինը: Մատենաշարի 8-րդ պրակում (Երևան, 1978) հրատարակված է Սերիյե Ավագյանի «Արձակ. պատմաազգագրական ուսումնասիրությունը», որի 37-41 էջերում ներկայացվում է բնակարանային համալիրն ու կահ-կարասին: 10-րդ պրակը (Երևան, 1980) նվիրված է Գ. Գեորգյանի՝ Հայկական գաղթաշախնների մեկին՝ Ղզլարին (ՌԴ Դաղստանի Ինքնավար Հանրապետություն): Աշխատության «Նյութական մշակույթ» բաժնում (էջ 33-44) ուշադրավ տեղեկություններ են հաղորդվում նաև բնակարանի, կահ-կարասու մասին: 12-րդ պրակում (Երևան, 1981) ներկայացվում է Ստ. Լիսիցյանի «Լեռնային Ղարաբաղի հայերը» աշխատությունը, որի 32-33 էջերում՝ «Բնակավայրերն ու

⁵⁶ St'ya Халпахчян О., Строительные традиции народных мастеров Армении (Материалы к истории строительного искусства на примере памятников Санаина) // «Архитектурное наследство» (М.), 1953, № 3, էջ 36-78, **նույնի՝** Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. М., 1977, **նույնի՝** Строительная культура Армянского нагорья с древнейших времен по VII в. до н.э. // «Архитектурное наследство», 1983, № 31, էջ 98-132:

⁵⁷ Токарский Н., Архитектура древней Армении, Ереван, 1946:

⁵⁸ St'ya ՀԱՐ, գ. 5, Երևան, 1973, էջ 201-218:

բնակարանը»: 15-րդում (Երևան, 1982) հրատարակված է Բ. Թոռլաքյանի «Համչենահայերի ազգագրությունը», որում բնակավայրերի մասին խոսվում է 51-62 էջերում: Առանձին գրքերով հրատարակվել են՝ Գ. Հակոբյանի⁵⁹, Վ. Պետոյանի⁶⁰, Ե. Կարապետյանի⁶¹ աշխատությունները:

Ժողովրդական բնակարանի ազգաբանական ուսումնասիրությունը գործում շատ կարևոր է ձեռքի տակ ունենալ նաև XX դ. կեսերի սփյուռքահայ մտավորականության աշխատությունները, այդ թվում՝ Հ. Սարգիսյանի⁶², Ա. Ալպոյաճյանի⁶³, Գ. Սյուրմենյանի⁶⁴, Հ. Գասպարյանի⁶⁵, Ղ. Ալիշանի⁶⁶, Հ. Քոսյանի⁶⁷:

ՀՍՍՀ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժինը մի կողմից՝ Հայկական ժողովրդական շենքերին նվիրված ատլասը կազմելու, մյուս կողմից՝ հիմնախնդիրը ազգագրական համալիր ուսումնասիրության ենթարկելու անհրաժեշտությունից մղված՝ 1950-ական թվականներից հաջորդաբար կազմակերպեց գիտարշավներ՝ Հայաստանում և նրանից դուրս գտնվող Հայաշատ վայրերում հնամենի կառույցների մնացորդներն ու նորերը նկարագրելու և չափագրություններ անելու նպատակով: Գիտարշավների միջոցով հարուստ նյութ կուտակվեց ապագա ուսումնասիրությունների համար: Դրանց մի մասի հիման վրա Դ. Վարդումյանը 1956 թ. հրատարակած «Լոռեցիների նոր կենցաղը» աշխատության մեջ ներկայացրել է Լոռու պատմաազգագրական շրջանի շենքերի ժամանակակից տեսակների հետ նաև հին

⁵⁹ Տե՛ս Հակոբյան Գ., Ներքին Բասենի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Երևան, 1974, էջ 115-128:

⁶⁰ Տե՛ս Պետոյան Վ., Սասնա ազգագրություն, Երևան, 1965, էջ 188-206:

⁶¹ Տե՛ս Կարապետյան Ե., Սասուն. ազգագրական նյութեր, Երևան, 1962, էջ 46-56:

⁶² Տե՛ս Սարգսյան Հ., Բալու. իր սովորույթները, կրթական և իմացական վիճակը և բարբառը, Կահիրե, 1932:

⁶³ Տե՛ս Ալպոյաճյան Ա., Պատմություն Հայ Կեսարիո. տեղագրական, պատմական և ազգագրական ուսումնասիրություն, Հ. 2, Կահիրե, 1937, նույնի՝ Պատմություն Եվդոկիո Հայոց. տեղագրական, պատմական և ազգագրական տեղեկություններով, Կահիրե, 1952:

⁶⁴ Տե՛ս Սյուրմենյան Գ., Երզնկա, Կահիրե, 1947:

⁶⁵ Տե՛ս Գասպարյան Հ., Չմշկածագ և իր գյուղերը, Պոստոն, 1969:

⁶⁶ Տե՛ս Ալիշան Ղ., Այրարատ, Վենետիկ, 1890:

⁶⁷ Տե՛ս Քոսյան Հ., Բարձր Հայք, Վիեննա, Ա, 1925:

չենքերի տիպերը: Գրեթե նույն ժամանակ Վ. Բդոյանն էլ հրատարակեց «Հայկական կոլտնտեսային տունն ազգազրական տեսակետից» հոդվածը⁶⁸ անդրադառնալով 1950-ական թվականների բնակելի և տնտեսական շենքերին ու դրանց զարգացման ընթացքին: Խորհրդային ժամանակաշրջանում բնակարանաշինություն մեջ կատարված փոփոխությունների և նորի՝ հայ կոլտնտեսականների բնակարանների վերաբերյալ եղած ուսումնասիրություններից կարելի է հիշատակել Դ. Վարդումյանի և Է. Կարապետյանի համատեղ աշխատությունը⁶⁹:

Ըստ բնակավայրերի և ժողովրդական ավանդական բնակարանային համալիրի տիպերի՝ Հայաստանի պատմաազգազրական շրջանավորման հարցերը քննարկել է Դ. Վարդումյանը իր հետազոտություններից մեկում⁷⁰: Հայկական ժողովրդական բնակարանի՝ ըստ առանձին պատմաազգազրական շրջանների հակիրճ և ամփոփ բնութագրին է տրված Ա. Տեր-Սարգսյանցի⁷¹ գրքում, նույնը արդեն ավելի հանգամանալի շարադրված է Հ. Մարությունի հետազոտությունից⁷²: Առանձին պատմաազգազրական շրջաններից՝ Աղձնիքի բնակավայրերի և ժողովրդական կառույցների բնութագրին է անդրադարձել Ռ. Նահապետյանը⁷³:

Գնահատելով հայկական գյուղական բնակարանների վերաբերյալ եղած ուսումնասիրությունները՝ կարելի է ասել, որ դրանց մեծ մասը մասնակիորեն են անդրադառնում թե՛ պատմաազգազրական

⁶⁸ Տե՛ս Բդոյան Վ., Հայկական կոլտնտեսային տունը ազգազրական տեսանկյունից // ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», 1955, № 4, էջ 37–54, նույնի՝ Հայ ազգազրություն (Համառոտ ուրվագիծ), Երևան, 1974, էջ 66–95:

⁶⁹ Տե՛ս Վարդումյան Դ., Կարապետյան Է., Հայաստանի կոլտնտեսականների բնտանիքը և բնտանեկան կենցաղը, Երևան, 1963, էջ 29–48:

⁷⁰ Տե՛ս Վարդումյան Դ., Հայաստանի հիմնական պատմաազգազրական շրջանների ընդհանուր բնութագիրը (XIX–XX) // ՊԲՀ, 2004, № 2, էջ 48–64:

⁷¹ Տե՛ս Тер-Саркисянц А., Армяне. История и этнокультурные традиции, М., 1998, էջ 69–100:

⁷² Տե՛ս Марутян А., Поселения и жилища // Армяне. Серия «Народы и культуры», М., 2012, էջ 205–232:

⁷³ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի բնտանիքը և բնտանեկան ծիսակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբը). պատմաազգազրական ուսումնասիրություն, Երևան, 2004, էջ 42–51:

չրջանների ընդգրկման և թե՛ կառուցվածքային ու գործառութային բնութագրության հարցերին: Պատմական Հայաստանի պատմաազգագրական շրջանների մի զգալի մասի (օր.՝ Այրարատ, Տավուշ) վերաբերյալ որևէ ուսումնասիրություն դեռևս արված չէ: Ամբողջ Հայաստանի բնակարաններին վերաբերող ուսումնասիրություններում հետևողականորեն բացահայտված չեն առանձին շրջանների առանձնահատկությունները, դեռևս գիտական հրապարակի վրա չկան համալիր ուսումնասիրություններ: Դրանցում բնակարանը պետք է դիտարկվի ոչ միայն որպես նյութական կառույց, այլև բնաաշխարհագրական, պատմաքաղաքական, սոցիալտնտեսական, կենցաղամշակութային բազմապիսի գործոնների ազդեցությամբ ձևավորված բարդ մշակութային երևույթ: Այդուհանդերձ, վերը թվարկված ազգագրագետների, ճարտարապետների մի քանի սերունդների ջանքերով հնարավորին չափով հետազոտվել է հայոց ավանդութային ժողովրդական բնակարանն իր ենթակետիկ (լոկալ) տարբերակներով, և դրանց արդյունքները կարող են հիմնախնդրի ամբողջական ու նորովի լուծմանը հասնելու օգտակար ատաղձ ծառայել:

Հիմնախնդրի ուսումնասիրության շրջանակներում հայ գիտական ազգաբանության մեջ նոր երևույթ էր է. Մարգարյանի (ղեկավար), Ս. Հարությունովի, Ի. Բարսեղյանի, Ս. Ենգիբարյանի, է. Մելքոնյանի, Յու. Մկրտումյանի, Կ. Սարինգուլյանի «Կենսապահովման մշակույթը և էթնոսը» խորագրով համատեղ էթնոմշակութաբանական հետազոտությունը⁷⁴: Բնակավայրերի ու բնակարանների էթնոմշակութաբանական հետազոտության ուշադրավ փորձ են կատարել է. Մելքոնյանը և Յու. Մկրտումյանը: է. Մելքոնյանը Հայաստանի լեռնային (Սյունիք), նախալեռնային (Շիրակ), հովտային (Արարատյան դաշտավայր) արեալների ավանդական և ժամանակակից բնակավայրերի համահայկական տիպերի բնութագրության փորձ է կատարել՝ կախված դրանց ձևավորման վրա ազդող

⁷⁴ Տե՛ս «Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)». Ереван, 1983, տե՛ս նաև **Արутյոնոս С., Мкртумян Ю.**, Сельские поселения Армении. Введение // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 110-117:

բնակելիություն, սոցիալ-տնտեսական գործոններից ու ազգային ավանդույթներից⁷⁵: Յու. Մկրտումյանը, ըստ Հայաստանի երեք խոշոր պատմաազգագրական շրջանների դաշտային ազգագրական առկա նյութերի համեմատման սկզբունքի, ներկայացրել է համահայկական բնակարանային տիպերի ձևավորման գործառութային գործոնները և զարգացման հիմնական առանձնահատկություններն ու ուղղությունները⁷⁶: Այս հարցում հեղինակը շատ է կարևորել բնակարանների տիպերի պայմանավորվածությունն ընտանիքների կազմով ու կառուցվածքով, սոցիալ-տնտեսական զարգացման մակարդակով:

1980-ական թվականներին Հ. Մարությանը կենցաղամշակութային առումով առավել հանգամանորեն է ուսումնասիրել Հայ ժողովրդական բնակարանի ներսույթը⁷⁷: Նա, հայկական ժողովրդական ավանդական բնակարանի գործառութային հակիրճ բնութագրությունը տալուց զատ, ներկայացրել է ժողովրդական բնակարանի ջեռուցման և լուսավորության, կահույքի ու կարասու կիրառական և տիպաբանական բնութագրությունը, ներսույթի դեկորատիվ կիրառական տարրերի գեղարվեստական, ճարտարապետական յուրահատկությունները:

Այսուհանդերձ, թե՛ հայկական, թե՛ կովկասագիտական ու ընդհանուր ազգագրական գրականության մեջ դեռևս հստակ մշակված չեն բնակարանի՝ որպես սոցիալական ֆենոմենի հետազոտման համընդհանուր ճանաչման արժանացած սկզբունքներ: Դրանով հնարավորություն կընձեռվեր պատմահամեմատական խոր վերլուծության հիման վրա կատարելու կենսապահովման մշակույթի այդ բաղադրիչի բազմակողմ ու հանգամանալի ուսումնասիրություն: Ցա-

⁷⁵ Տե՛ս Мелконян Э., Сельские поселения Армении // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 110-149:

⁷⁶ Տե՛ս Мкртумян Ю., Сельское жилище армян // Культура жизнеобеспечения и этнос, էջ 150-188:

⁷⁷ Տե՛ս Марутян А., Армянские традиционные зернохранилища (по этнографическим материалам) // «Вестник общественных наук» АН Арм. ССР, 1987, № 7, էջ 65-76, նույնի՝ Интерьер армянского народно-го жилища (вторая половина XIX-начало XX в.). Материалы к «Кавказскому историко-этнографическому атласу» // Армянская этнография и фольклор (материалы и исследования), т. 17. Ереван, 1989, էջ 63-142:

վոք, ինչպես բնակավայրի, այնպես էլ բնակարանի վերաբերյալ առաջօր հայագիտության մեջ չկա համալիր, ամբողջական հետազոտություն: Եղածներն առանձին հրապարակումներ են ու հոդվածներ: Հայ ազգագրական գիտության խնդիրն է՝ ունենալ հիմնարար, հայկական ավանդական և ժամանակակից բնակավայրերին ու բնակարանի տիպերին նվիրված ամփոփ և ամբողջական մենագրական աշխատություններ:

4. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆՆ ԸՍՏ ԳՐԱՎՈՐ ՍԿՋԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

Հայկական մշակութային հարուստ ժառանգություն ոչ մի բնագավառ այնքան տևական չի եղել ու բազմապիսի դրսևորումներ չի ունեցել, ինչպես բնակարանաշինությունը, լայն ընդգրկմամբ՝ ժողովրդական ճարտարապետությունը: Լինելով Հայ շինարար ժողովրդի դարավոր ստեղծագործական ջանքերի արդյունք՝ այն կառուցվածքների այլազան ձևերով, կառուցողական տրամաբանություն կատարելությամբ լայն ճանաչման է արժանացել գիտական աշխարհում: Եվ եթե Հայոց կոթողային ճարտարապետությունն անհամեմատ լավ է ուսումնասիրված, ապա նույնը չի կարելի ասել ժողովրդական (գյուղական) բնակարանի վերաբերյալ, որի կառուցողական հենքից սերվել է Հայկական բարձրարվեստ կոթողային ճարտարապետությունը: Առ այսօր գիտական հրապարակի վրա չկան ժողովրդական բնակարանին նվիրված ազգագրական համալիր ուսումնասիրություններ թե՛ ժամանակագրական, թե՛ պատմաազգագրական ու տարածքային կտրվածքներով: Ուստիև Հայկական ժողովրդական ավանդական բնակարանի ուսումնասիրությունը Հայագիտության առավել ուշադրավ հիմնախնդիրներից է:

Բնակարանի ուսումնասիրությունը առատ նյութ է տալիս ոչ միայն կենսապահովման մշակույթի, այլև հասարակական կյանքի, ընտանեկան հարաբերությունների, տնտեսության և բնակչության կյանքի մյուս կողմերի մասին: Բնակարան ունենալու հոգսն ի սկզբանե մարդու կենսական խնդիրներից էր՝ միաժամանակ լինելով նաև հասարակության անդամների համախմբման, ընտանիքի կազմակերպման ու զարգացման հիմնային տարրերից մեկը, մարդու մարմնավոր գոյություն կարևոր պայմանը: Ավանդական բնակարանաշինության ուսումնասիրությամբ հնարավոր կլինի գաղափար կազմել մեր ժողովրդի անցյալի ապրելակերպի, գիտելիքների մակարդակի, հոգեբանության և սովորությունների մասին:

Ժողովրդական բնակարանի համակողմանի ուսումնասիրության համար շատ կարևոր է գրավոր սկզբնաղբյուրների մանրակրկիտ տեղեկագրումն ու դրանց համադրումը ժողովրդի կյանքի տարբեր կողմերին վերաբերող այլ նյութերի հետ: Պատմաազգագրական հա-

րուստ տեղեկություններ են հավաստվել օտար և Հայ մատենագրական երկերում, Հայաստան այցելած օտար ճանապարհորդների, պետական պաշտոնյաների ուղեգրություններում: Դրանցից հնագույնը Հին հունական և հռոմեական սկզբնաղբյուրներում պահպանված հիշատակություններն են¹: Ամենահանգամանալի և բացառիկ արժեքավոր տեղեկություններ հավաստող սկզբնաղբյուրը Քսենոփոնի (Ք. ա. 430-356 թթ.) «Անաբասիս» և «Կյուրոպեդիա» աշխատություններն են²: Դրանցում գյուղական տների նկարագրությունից երևում է, որ Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջանների տները տարբերվել են կենտրոնական և հյուսիսային շրջանների կացարաններից: Այդ առանձնահատկությունը սահմանամերձ շրջաններում, անշուշտ, բացատրվում է պաշտպանական նկատառումներով: Հույն պատմիչը արձանագրում է. «Այն գյուղը, որ նրանք (հույն զինվորները – Ռ. Ն.) եկան, մեծ էր, ուներ սատրապի համար ապարանք-ամրոց և տների մեծագույն մասի վրա կային աշտարակներ»: Նման բնակարանները, ըստ ազգագրական դիտարկումների, կոչվել են քոչք, որը բնորոշ էր Սասունին: Դրանք 2-3-հարկանի ամրոցատիպ, լեռ քարերից պատրաստված տներն էին, որոնց առաջին հարկը կթուռ և լծկան անասուններին էր հատկացվում, երկրորդը՝ մարդկանց, իսկ երրորդը, որը կոչվում էր ռոշ, ծառայում էր գյուղատնտեսական մթերքների պահպանմանը, օտար, անցանկալի հյուրերի ընդունելությունը և հատկապես վտանգի դեպքում՝ պաշտպանվելուն³: Ըստ երևույթին, նման տների կառուցվածքի ակունքները պետք է որոնել ուրարտական ճարտարապետություն մեջ, որտեղ կիրառվել են աշտարակաձև կառույցները, հետևաբար՝ աշտարակաձև բնակարանները⁴: Առանձնապես ուշադրավ են Քսենոփոնի՝ Հայկական լեռնաշխարհի կենտրոնական և հյուսիսային մասերի տների վերաբերյալ նկարագրությունները. «Այստեղ տնե-

¹ Մանրամասն տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի և հայերի մասին (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2018:

² Տե՛ս Նահապետյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 30-76:

³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծխակարգը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երևան, 2004, էջ 43-51 և գրչանկարների հավելվածը, էջ 222-227:

⁴ Տե՛ս Пиотровский Б., Искусство Урарту, Л., 1962, նկ. 55, 56:

րը գետնափոր էին, մուտքը, ինչպես Ջրհորի բերան, իսկ ներքևի մասն ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների համար մուտքը փորված էր [գետնի միջով], մարդիկ ցած էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ [կովեր, հորթեր], հավեր և սրանց ճտերը: Բոլոր անասունները ներսում կերակրվում էին խոտով [«Անաբասիս», IV, 25, էջ 97]»⁵: Հարյուրամյակների ընթացքում գետնափոր բնակարանը վերածվեց գլխատան՝ իր տարբեր ծածկերով⁶:

Քսենոփոնի նկարագրած գետնափոր և աշտարակավոր շենքերի մասին հաղորդումներ են պահպանվել Հայ միջնադարյան մատենագիրների և մի շարք ճանապարհորդների ուղեգրական նյութերում:

Հայկական լեռնաշխարհի ժողովրդական կացարանների վերաբերյալ Հայ պատմագրական սկզբնաղբյուրներում ցաքուցրիվ հիշատակությունները, ցավոք, դեռևս բացահայտված և մշակված չեն՝ բացառությամբ Բուզանդի և Ագաթանգեղոսի երկերի, որոնցում տեղ են գտել ժայռախորշերում, քարանձավներում, քարայրներում, գետնահյուղակներում՝ «առանց գուլքի և ստացվածքի, առանց խնամքի և դարմանի» ճգնավորական կյանք վարող եկեղեցականների մասին նկարագրություններ⁷: Դրանցում հիշատակություններ կան զինվորական կացարան-վրանների, արքունական պալատի, արքունի և նախարարական վերնատների, բազմահարկ, գեղեցիկ ու մեծամեծ տների, եկեղեցական կահույքի տեսակների, գորգերով և բարձրով թախտ-գահավորակների, ձմեռանոց բնակավայրերի, զինվորական կացարան-վրանների, բայց ոչ ռամիկ և շինական աշխատավորական զանգվածների կացարանների մասին⁸: Բուզանդի երկում Արշակ Երկրորդ թագավորի գորանոցների վերաբերյալ այսպիսի նկարագրություն կա. «Գնում տեսնում էին,

⁵ Նահապետյան Ռ., Հունական և հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրները աղգաբերական տեղեկությունները Հայաստանի և Հայերի մասին, էջ 64-65:

⁶ Տե՛ս նույն տեղում:

⁷ Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 1987, VI գլուխ, գլ. ԺԶ, էջ 415:

⁸ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղգաբերական տեղեկությունները Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկում, Երևան, 2013, էջ 29-32: Տե՛ս նաև Նահապետյան Ռ., Ագաթանգեղոսի երկը վաղմիջնադարյան Հայոց կենսապահովման մշակույթի ուսումնասիրություն սկզբնաղբյուր // ԼՀԳ, 2018, № 3, էջ 25-40:

որ, գորանոցը դատարկ էր, մեջը մարդ չկար, որովհետև (գորքերը) թողել էին իրենց խորաններն ու վրանները, հովանոցներն ու սրահակները (դահլիճները), բազմոցներն ու անկողինները, կահ-կարասիքը և սարքերը, մինչև անգամ իրենց գանձերը»⁹:

Պատմագիրը շատ հակիրճ անդրադարձել է նաև արքունական պալատի և այլ շինությունների կառուցվածքին, տեսքին: Նա հիշատակում է. «Պապ թագավորի տան նրբանցքը երկայն էր և լույսի համար շատ երդիկներ ուներ: Երկայն նրբանցքից բացվում էր սեղանատան դուռը, և առանձին դռնով՝ հանդերձատունը, որտեղ կատարվում էր թագավորների թագադրությունը» (V դար., գլ. 2, էջ 313-315): Մեր կարծիքով, արքունական այս պալատի երդիկավոր նրբանցքն է նկատի ունեցել անվանի ճարտարապետ Ռաֆայել Իսրայելյանը, որ Ազգադրություն պետական թանգարանի (Սարգարապատ) շենքի լուսավորությունը իրականացրել է նմանատիպ երդիկներով: Բուզանդը հանգամանորեն ներկայացնում է արքունի և նախարարական տների կահույքի տեսակները: Նա հիշատակում է «արքունական գահույք»-ի (գահի) մասին. «Նրան (Ներսես Մեծին. – Ռ. Ն.) հրավիրեց Պապ թագավորը իր ապարանքը Եկեղյաց գավառի Խախ ավանում. նրա համար ընթրիք պատրաստեց, Աստծու մարդուն աղաչեց, արքունական գահույքը բազմի» (V դար., գլ. ԻԴ, էջ 331): Մի այլ տեղ հիշատակում է «տախտ գահուն», այսինքն՝ եռակողմ թիկնակներով, գորգերով ու բարձերով թախտ-գահավորակներ, որ հայոց կենցաղում պահպանվեցին մինչև XX դարի սկզբները՝ խոշոր և ունևոր գերդաստանական տներում: Բուզանդը ակնարկներ ունի նաև վաղ միջնադարյան Հայաստանի վերնատների գոյություն վերաբերյալ. «...վայ նրան, որ տուն է շինում ոչ արդարությունմբ և վերնահարկ է կառուցանում՝ ոչ իրավունքով» (IV դար., ԺԳ, էջ 177): Խոսվում է նաև բազմահարկ, գեղեցիկ ու մեծամեծ տների գոյություն մասին: Ցավոք, հասարակ ուսմիկի և շինականի տների մասին գրեթե ոչինչ ասված չէ:

Ազգաթանգեղոսը ևս նկարագրություններ է թողել «անապատ», «անշեն», ոչ համայնքներով բնակեցված վայրերում «ժայռերի ծակերում», «ժայռերի խորշերում», «քարանձավների ծերպերում» ապրող «լեռնակյաց», «մենակյաց» ճգնավորական կյանքով

⁹ Փավստոս Բուզանդ, IV դար., գլ. Ի, էջ 211:

ապրող եկեղեցականների մասին միայն: Ըստ նրա հավաստման՝ լուսավորության հիմնական միջոցը, բացի մոմերից ու մեղրամոմից, ձիթաճրագն է եղել¹⁰:

Բուն ժողովրդական ճարտարապետությունը մասնանշող տուն կամ շենք և այլ ընդհանուր արտահայտություններից բացի, պատմադրություն մեջ կան նաև մասնակի վկայություններ: Այսպես օրինակ՝ Ղազար Փարպեցին հիշատակել է այն այրաբնակարանները, որոնք յուրօրինակ գետնափոր տներ էին¹¹:

Գետնափոր տան նկարագրություն է թողել VII դ. պատմագիր Հովհան Մամիկոնյանը¹² «Տարոնի պատմությունը» աշխատության մեջ: Պատմագիրը երկու անգամ հիշատակում է. «Բոլոր գանձերը լցրին գետնափոր տներում», «Վաղ առավոտյան Սյունյաց իշխանի մոտ բերին քրմերից մեկին և նրան աղաչում էին՝ ցույց տալ թաքցրած գանձերի տեղը, ինչպես նաև գետնափոր բնակարանի դռները» (Հովհ. էջ 36, 45): Թովմա Արծրունին նշում է. «Զի էր նորա գանձ բազում ի կարաս թաքուցեալ ի գետնափոր տան»¹³, որ հավանորեն նկուղային հարկ էլ կարող էր լինել: Կ. Գանձակեցին գրել է, որ անոթները և ոսկե պարագաները, արծաթե և այլ առարկաներն ու տեսակ-տեսակ հանդերձները մարդիկ թաքցրել էին «ի դարանս և ի տունս գետնափորս»¹⁴: Ստեփանոս Օրբելյանը, մի շարք բաժանմունքներից բացի, եկեղեցու տնտեսական շենքերի համալիրներում նշել է. «Շինե է և գեղտանոցս գետնափորս ի ներքոյ վանիցն ծածուկ երկրա՝ բազում տունս և դարանս ի պետս եկեղեցոյն»¹⁵:

Այս տեսակետից ուշադրավ են XVII դարի պատմագիր Առաքել Դավրիժեցու նկարագրությունները: «Պատմություն» երկում նա ներկայացնում է հայոց բնակարանը՝ իր բաղադրատարրերով, գործառութային դերով, պարսպապատ բակերով, ինչպես նաև տեղեկություններ հաղորդում փորածո քարայր-բնակարանի, անապատա-

¹⁰ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, աշխ. թարգմ. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, գլ. ՃԳԱ, 845, էջ 471, գլ. ԺԳ, 145, էջ 89:

¹¹ Տե՛ս Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 21:

¹² Տե՛ս Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմությունը (աշխատափրություն մ. Վ. Հ. Վարդանյանի), Երևան, 1989 (այսուհետև՝ Հովհ. և էջը):

¹³ Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

¹⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961:

¹⁵ Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911:

կանները՝ ճգնավոր եկեղեցականների կացարան-խուղերի (գետնափոր տներ), Գառնիի և Գեղարդի բարձրաբերձ քարայր բնակարանների մասին¹⁶։ Նա անդրադառնում է նաև Հայկական գմբեթավոր եկեղեցիներին՝ եկեղեցապատկան շինություններով, տնտեսական կառույցներով, հյուրատներով, արտադրական կառույցներին՝ ձիթհաններ, ջրաղացներ և այլն¹⁷։ Հանգամանալի ներկայացնում է Նոր Զուղայի կառուցապատման աշխատանքները. «Շինեցին շենքեր՝ հրաշալի ձևավորումով, կամարակապ փողոցներով, թևավոր ապարանքներով, հովասուն դստիկոններով (վերնատուն), բարձրաբերձ ու արքայավայել շինվածքներով...»¹⁸ և այլն։ Նրա հավաստմամբ՝ «Հայոց վանքերի յուրաքանչյուր սևագլուխ ուներ իր առանձին ունեցվածքը, այգին և բուրաստանը, փեթակը և տունը, մառանը և ամբարանոցը։ Այս բոլոր շինվածքներից միայն պարիսպն էր հողից շինված, իսկ մնացած բոլորը՝ տաշված քարով, թրծված աղյուսով, կրով ու գաշով, գեղեցիկ ու վայելուչ հորինվածքով»¹⁹։

Առաքել Դավրիժեցին մատնանշում է նաև բնակարանի ներսույթի մաս կազմող կահույքի որոշ տեսակներ. բարձրատու սեղաններ, քանդակապատկերներով փայտե բազկաթոռներ՝ եկեղեցիներում և ունեւոր ընտանիքներում, իսկ գյուղական վայրերում՝ ճաշասեղանի դեր կատարած կարճատու քուրսին իր փուռով, զարդանախշված փայտե և պղնձե սկուտեղներ, հասարակ և ասեղնագործված սփուռներ, կաշվից և մորթուց պատրաստված փուռներ, ճիւղոտներից և ծղոտից հյուսված սալաներ և այլն։

XVII դ. վաճառական Զաքարիա Ագուլեցին (1630-1691 թթ.) իր ճանապարհորդությունների օրագրում²⁰ նկարագրել է իր ունեւոր գերդաստանի բազմաբաժին հայրենի տունը, որի համալիրը ներկայացնում էին ձմեռնատունը, սրահը, վերնատունը, ներքնատունը,

¹⁶ Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Վարադ Առաքելյանի, Երևան, 1988, էջ 49-52, 210։

¹⁷ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Հայ ազգագրական տեղեկությունները ըստ Առաքել Դավրիժեցու «Պատմություն» երկի // «Պատմություն և մշակույթ», Հայագիտական հանդես, Գիտական հոդվածների ժողովածու, Բ., ԵՊՀ հրատ., 2011, էջ 251-270։

¹⁸ Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, էջ 60։

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 234։

²⁰ «Զաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը», Երևան, 1938։

մաղազան, քոչքը, օթախը, քաշթավան օթախը և երկրորդ հարկի թավան օթախը: Իսկ Օշականում նկարագրել է պարսպապատ տուն՝ ներքնատնով, վերնատնով, գինետնով, ձիանոցով, մարագով և այլ բաժանմունքներով: Նա հիշատակել է նաև մորթե նստարան կոչված նստելու փռոցները:

Զաքարիա սարկավազ Քանաքեռցին (1627-1699 թթ.) իր «Պատմության» մեջ թեև անուղղակի, գրում է, որ Ղորի նստած մարդն էջմիածնից երևան մեկնելիս ճանապարհին Կավակերտ գյուղում շփոթությունից «եկնելով Ղորոյ ի տանիս մի և բլաւ տունն, և անկաւ ինքն և Ղորին ի տունն»²¹: Նշանակում է՝ Կավակերտ գյուղը XVII դարում շարունակում էր մնալ գետնափոր կամ առնվազն 3/4-ով կիսազետնափոր:

Խնձորեսկի քարայր բնակարանների վերաբերյալ ուշագրավ նկարագրություն է թողել XVII-XVIII դդ. նշանավոր հոգեւոր առաջնորդներից Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսը (1734-1737 թթ.)՝ «Պատմութիւն անցից իւրոց և Նաղիւր շահին Պարսից» (Վաղարշապատ, 1870) աշխատության մեջ: Այստեղ խոսվում է Սյունիքի դժվարամատչելի լեռներում և կիրճերում ապաստանած հայ բնակչության ստեղծած հաղորդակցության անհրաժեշտ միջոցների մասին՝ արտաքին աշխարհի հետ կապ ունենալու, իրեն և ընտանիքին անհրաժեշտ ուտեստ, ջուր և այլ պետքեր ձեռք բերելու համար: Նա գրում է. «...Խնձորեկ (Խնձորեսկ) գիւղ, որ է ի մէջ քարաժեռ լեռանց մեծամեծաց, և ունի անբաւ բարձրութիւն, և նեղանցուկ ճանապարհ ի մէջ ձորոյն, և տեսանք հիանալի մի բան. և զգեղն թողեալ էին՝ որ է մէջ ձորոյն, վասն ահին օսմանցւոց և Ղառայ-ջօղլուոց Քրտերոյն՝ դէմ հանդիման միմեանց փորեալ յապառաժ վէմս՝ քարայր՝ որք են մաղարայք, իւրաքանչիւր ոք վասն իւր տան բնակութեան շինեալ բնակէին. կանայք գտղայս ստնդիացս կապեալ ողին իւրեանց, նոյնպէս և զսափոր ջրոյ և այլոց հարկաւոր իրաց, և նոյնպէս փոկով ելանէին ի վեր, և մտանէին ի բարձրագոյնս որջս վիմաց, և քաշէին զփոկն առասանն ի վեր՝ որ այլ մարդ ոչ կարէր մտանել»:

²¹ Տե՛ս «Զաքարիա Սարկավազի Պատմութիւն», Ա, Բ, Գ հատոր, Վաղարշապատ, 1870:

Եկեղեցական-քաղաքական նշանավոր գործիչ, կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցու (1763-1780 թթ.) «Ջամբու»²² աշխատության ազգագրական բազմաՀարուստ նյութերի շարքում ուշագրավ են Հայ ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ Հիշատակությունները: Նա էջմիածնի տնտեսական շենքերի մասին խոսելիս ցույց է տվել տների Համալիրներ, որոնք աղյուսից ու փայտից էին կառուցված և խուցօդաներից բացի, ունեին գավիթ, գոմ, ջորետուն, իշատուն, ուղտատուն, նախրատուն: Սիմեոն Երևանցին տան Համալիրի մեջ թվարկել է՝ այվան (Հովանոց), սանդուխանա (նախասենյակ, արկղախուց), թանապի (վերնասենյակ), գերգամբի (ներքնախուց-սառնատուն), մառան, աշխանա (խոՀանոց), ձիանոց, մարագ: Նորագյուղում տան Համալիրի մեջ առկա են՝ այվան, սանդուխանա, թանապի, գերգամբի, մառան, աշխանա, ձիանոց, մարագ: Օշականում նրա նկարագրությամբ եղել է պարսպապատ տուն՝ ներքնատնով, վերնատնով, գինետնով, ձիանոցով, մարագով և այլ բաժանմունքներով: Հեղինակը նշել է նաև տան առանձին բաժանմունքներ՝ կարասատներ, Հնձաններ, երեսբացներ, ամբարանոցներ, գործատներ, մարագներ և լուսամուկտավոր տներ, փուռ, սպանդանոց, ձիթՀաններ, ջրաղացներ:

Անշուշտ, ժողովրդական բնակարանի և ներսույթի վերաբերյալ Հարուստ Հիշատակություններ են պահպանված միջնադարյան Հայ պատմագրության էջերում: Դրանք կարոտ են մասնագիտական, ազգագրական հետազոտության:

Այսպիսով, ակներև է, որ միջնադարյան պատմագրական տվյալները ժողովրդական շենքերի վերաբերյալ Համապատասխանում են XIX Հարյուրամյակի և XX դարի սկզբների ճարտարապետությանը: Փոփոխությունները, որ զգալի չեն, հիմնականում վերաբերում են Հարկաբաժինների բազմացմանն ու Հարկայնությանը: Բայց այդպիսի շենքեր ունեցել են ունևոր վերնախավը և վանական միաբանությունները:

Հայ ժողովրդական բնակարանների մասին նկարագրական տեղեկություններ են Հաղորդել Մերձավոր Արևելք, Անդրկովկաս և Հայաստան այցելած եվրոպացի, ռուս և Հայ մի քանի ճանապարհորդներ՝ Ռոյ Գոնսալես դե Կլավիխոն, Մորիերը, Տեքսիեն, Դյու-

²² Տե՛ս Սիմեոն կաթողիկոս Երևանցի, Ջամբու, Վաղարշապատ, 1873:

բուհան, Ռոբերտ Կեր Փորտըրին, Ուիլիամ Աուգլեյը, Մոլթկեն, Կոնստ դե Շոլեն, Հաքստատտգենը, Մորից Վադները, Ջոն Ջոնսոնը, ռուս նշանավոր գրողներ Պուշկինը, Գրիբոյեդովը և այլք:

Ռոյ Գոնսալես դի Կլավիխոն XV դարասկզբին հանգամանալի բնութագրում է Երզնկա քաղաքի տները՝ միմյանց կպած լինելը, փողոցների վերածված տափակ կտուրները²³:

Էրզրումի շրջանում գետնին հավասար տների վերաբերյալ XIX դարի սկզբին նկարագրություն է թողել անգլիացի դիվանագետ ճանապարհորդ Մորիերը (1780-1849 թթ.). «Տներն ընդհանրապես շինված են քարից, ունեն փայտյա առաստաղ և պատշգամբ: Կտուրներին խոտ է բուսնում... բարձր տեղից դիտելիս, տների կտուրները դժվարությամբ են զանազանվում դաշտից»²⁴: Մի այլ տեղ նա գրում է. «Մենք հասանք Եքրեկ [Ekrek] հայ գյուղ (Ագարակ գյուղն է Թալինի տարածաշրջանում, 1931 թ. գյուղն ուներ 411 բնակիչ)²⁵, որի տները նման են Քսենոփոնի Հայաստանում նկարագրածին, և կարելի է նկատել, թե նույնանման տներ ունեն Հայաստանի ամբողջ տարածքում, ներառյալ Վրաստանի մի մասը, որ նշանավոր է իր ցրտի խստություն (հավանաբար նկատի ունի Ջավախքը – Ռ. Ն.): Բնակիչները կատարում են բավականին ընդարձակ պեղում, որ գետնի բնույթին համաձայն տալիս են նրանց տան մեկ, երկու կամ երեք կողքերը, և հետո մնացյալը կառուցում են կիկլոպյան պարսիպների նման վիթխարի քարերով: Սրանց վրա դնում են շատ հաստ գերաններ, և ապա ամբողջությունը ծածկում են հողով, այնքան հաստատուն կերպով, որ երբ ման ենք գալիս գյուղում, դժվար է ասել, թե դուք քայլում եք մի տան կտուրի, թե մի գետնի վրա: Նրանք միայն մի անցք են թողնում կատարին (կտուրին՝ երգիկ. – Ռ. Ն.), որ լուսավորում է ընտանիքի բնակած սենյակը: Այս սենյակը բաժանված է հաստ տախտակներով ու ճա-

²³ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Միջնադարյան Հայաստանի գործվածքեղենը արաբ և եվրոպացի ճանապարհորդների գնահատմամբ (IX-XV) // «Պատմություն և մշակույթ», Հայագիտական հանդես, ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի գիտական հոգվածների ժողովածու, 2014, էջ 438-452: Նշենք, որ ճանապարհորդը ակնարկներ ունի նաև Երզնկայի հայ բնակչության երկրագործական աշխատանքների, տնային արհեստների, հատկապես այժմի մադից կարպետ հյուսելու, հայկական հյուրասիրության վերաբերյալ:

²⁴ Հակոբյան Հովհ., Ուղեգրություններ, հ. 2, Երևան, 1932, էջ 284:

²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 365, ծան. 4:

ղերով (ճիպոտահյուս միջնորմ – Ռ. Ն.) ներքնամասի մեծ մասից, որ ծառայում է որպես արհեստական կենդանիների համար: Մի կարգ պարզանքներում բնակիչները իրենց բնակարանն էին իջնում վերևից, բայց և ընդհանրապես նրանք ու կենդանիները հասարակաց մի մուտք ունեն, ինչպես բնակավայրի համար ընդհանուր մի վայր: Բնակիչներն ու կենդանիները իրար տաք են պահում, առաջինները՝ կրակ վառելով (թոնրի կրակով – Ռ. Ն.) իրենց հարկաբաժնում, և վերջինները՝ իրենց շնչառություն տաքությունը»²⁶:

Ուղեգրության մեջ ներկայացվում է նաև Սևանի²⁷, Ղարաքիլիսայի²⁸, և Կարսի գետնափոր և գետնատարած շենքերի ու բնակավայրերի, եկեղեցիների և դրանց գույքի ու եկեղեցականների տարազի վերաբերյալ տեղեկություններ²⁹: Ուշագրավ են ճանապարհորդի հաղորդումները նաև էջմիածնի հայության հյուրընկալման սովորությունների³⁰, գութանավարի³¹, երկրագործական գործիքների տեսակների³², եղների վրա բարձած բեռներ փոխադրելու³³, սայլով դաշտամշակության վայր գնալու սովորություն³⁴, հայ կնոջ գլխի հարդարանքի, գլխակապերի³⁵ մասին:

Փրանսիացի ճարտարապետ Տեքսիեն, 1836 թ. անցնելով Էրզրումի շրջանով, հյուրասիրվելով հայի տանը, հետևյալն է նկարագրում. «Այսօր, ինչպես Քսենոփոնի ժամանակ, հայերը հավաքվում էին առանց լուսամուտների մի սենյակում, նրա մեջտեղում գտնվող թոնրի շուրջ, որի ծուխը դուրս է գալիս կտուրից բացված անցքով (երգիկով): Վերևի մասում զետեղված է ակունքն իր ծխնելույզով, և նրա դիմաց՝ կտուրի վրա, մի փոքրիկ ծակ (երգիկ. – Ռ.Ն.) լույսի համար: Հատակը հող և կարծրացած, բայց կոպիտ կապերտներ փռված են կողքերում, որոնց վրա ամրո: Պատերը պարզապես չորացած են, որոնց մեջ կան բացված փոքրիկ պահարաններ, ընտա-

²⁶ Նույն տեղում, էջ 361:

²⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 341:

²⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 332:

²⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 362-363:

³⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 304, 321, 339, 350, 353:

³¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 327, 328, 344:

³² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 362:

³³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 304:

³⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 479:

³⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 372:

նիքի փոքր սեփականությունները պահելու համար: Կրակարանի ճիշտ վերևը նույն տեսակ շատ փոքրիկ մի խոռոչ կա, ուր դնում են ձեռքի լամբարը, որ միշտ վառվում էր, երբ ես իրենց հյուրն էի: Բարձրագույն մասը կազմող մարդկային բնակարանից ցած, մնացյալ մասը հատկացված էր կենդանիներին»³⁶:

Փրանսիացի մեկ այլ ճանապարհորդ՝ Դյուբուեյ, 1829 թ. անցել է Ծովագյուղ (Չիբուխլու), Ջրառատ (Ռնդամալ), Աթարբեկյան (Քարվանսարա) գյուղերով ու թողել իր տպավորությունը այդ գյուղերի տների վերաբերյալ. «Տները ամեն տեղ միատեսակ են, ~ գրում է նա, ~ մի տեղ մի քիչ ավելի շատ խնամք կա, մի ուրիշ տեղ՝ պակաս: Սրանք նման են վրացիների գետնափոր բնակարաններին: Մի երկրում, ուր պակասում է վառելափայտը, և ուր ձմեռը սաստիկ ցուրտ է լինում, մարդ ամեն կերպ ջանում է որոշ տաքություն ստեղծել իր տան մեջ և պահպանել այն, դրա համար էլ տան բնակելի մասը տեղավորում են ավազի կամ գոմի մեջտեղում, որը սովորաբար գոմից մի քանի ոտք ավելի բարձր է կառուցվում, մնացյալ ամեն ինչ գտնվում է նույն միջավայրում: Այս բարձր մասը մնացյալ մասերից անջատվում է կոպիտ ճաղերից պատրաստված ցանկապատով, որն իր հերթին ամրացված է փայտի սյուների: Տան մեջ տեսնում ենք, լսում ենք, զգում ենք այն բոլորը, ինչ կատարվում է մեր չորս կողմը»³⁷: Այս տեղեկությունից երևում է, որ բնակարանի համալիրի այս հատվածը գոմի օդան է՝ երկու բազմոցով: Բնակելի այս հատվածը նաև հյուրասեղան է եղել, որի կենտրոնում գետեղված թոնրի շուրջը ծալապատիկ նստում էին ընտանիքի անդամները:

Հայկական գլխատան այս հարկաբաժնի՝ գոմի օդային (գոմասենյակ) վերաբերյալ ակնարկներ կան նաև Փրանսիացի Պիեր Ամեդե Ժոբերի (1805-1806 թթ.) ուղեգրության մեջ³⁸: Հեղինակն ունի ակնարկներ նաև վառելիքի (աթար) (էջ 149), լաստով գետանցման (էջ 208, 238), հյուրընկալման (էջ 236), ընտանեկան հարաբերություն-

³⁶ Ch. Texien, Description de L'Armenie, La Parise et Mesopotamie, Paris, 1842, p. 68.

³⁷ Dubuis de Montreperieux Frederic. Voyage autour de Caucase chez les Tcherkesses et les Abkhases en Colchide, en Georgie, en Arménie et en Grime'e, Paris, 1839, h. III, p. 333.

³⁸ Տե՛ս Հակոբյան Հովհ., նշվ. աշխ., էջ 198, 207, 220:

ների (էջ 203), Կարնո և Վանի տարազների (էջ 202, 214), ոսկերչության և ասեղնագործության (էջ 236), հայ առևտրականների (էջ 203), հայկական եկեղեցու (էջ 167), հակաարեգակնային ակնոցի (էջ 191) և այլնի վերաբերյալ:

Անգլիացի նկարիչ և ճանապարհորդ Կեր Փորտերին (1817-1820 թթ.) Վրաստանից Հայաստան անցնելիս նկարագրում է Թիֆլիսի տները. «Այստեղ կա միայն ցածրիկ հողե կտուրներով տների հավաքածու, կառուցված հողե աղյուսից, խառնված քարի ու ցեխի հետ, դռներն ու պատուհանները չափազանց փոքր, վերջիններս ծածկված թղթով, որովհետև ապակի չառ քիչ են գործածում, թանկության ու հազվագյուտ լինելու պատճառով, հիրավի բնակիչներն այնքան վարժված են ապրելու մի տեսակ կես մթության մեջ, իրենց լեռների ստվերներից ու բնակարանների անձկությունից, որ նրանք որևէ կերպ լույսի պահանջ չեն դրում... Փողոցներն առանց բացառության նեղ են, անհանդուրժելիորեն ցեխոտ են՝ անձրևոտ և փոշոտ՝ չոր եղանակին»³⁹: Ապա նկարագրում է Ուզունյար (Օձուն) գյուղի տները. «Պարզուկ մի գյուղ է, ավելի ճիշտ է ասել, թշվառական հյուղակների մի կույտ: Թերեքից հեռանալուց հետո իմ տեսած բոլոր գյուղերը առավել կամ նվազ չափով միևնույն նմանությունն ունեն»⁴⁰: Նույնը Համամլուում (Սպիտակ): «Սակայն այս վայրի հյուղակների բնակիչներին արդարություն անելու համար, պետք է ասել, թե հակառակ իրենց բնակարանների խեղճության, նրանք ներսում պահում են մի պատրաստակամ ազնվություն, որ երախտագիտություն մը հիշում է Կովկասի վաստակաբեկ ուղևորը... Նրանց բնակարաններից մեկի նկարագրությունը, բավական ճիշտ պատկեր պիտի տա. ներսը մի սենյակ է տասնվեց-տասնյոթ քայլ լայն և հաճախ նույնքան և ավելի երկար, մի տարածություն, որ համեմատական չէ տան դրսի ցածրությունը, բայց գետնի երեսից չորս ոտք խոր փորված է, որ տալիս է բնակարանին բավական բարձրություն, թեև դրսից աննկատելի: Մի ծայրում, սովորաբար դռան մոտ, որ տարածությունը չի փորված, բավականաչափ կազմելու համար մի առանձին սենյակ, բայց այլապես բաժանելի չէ տան մյուս մասից, բացի իր բարձր հասակով: Տները ավելի շատ հարմարված էին անասուններին, ոչ թե մարդկանց: Մեծ սրահում, որը կազմում

³⁹ Նույն տեղում, էջ 713:

⁴⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 738:

էր տունը, կա բարձր տարածություն՝ էստրադա (թմբիկ-հողե բարձրադիր բնակելի մակերես. – Ռ.Ն.), շրջապատված ցանկապատով: Այստեղ բնակվում են մարդիկ, իսկ սենյակի մնացած մասերը զբաղվում են անասունները՝ ձմեռ ժամանակ: Հյուրերը սովորաբար ընդունվում են բնակարանի այս բարձր մասում, ուր փռված են գորգեր, խսիրներ կամ մինդարներ»⁴¹: Հայկական Կարսից-էրզրում ընկած ճանապարհի գյուղական տները անվանում է գետնափոր, «գետնին կաած», որում մարդկանց բաժանմունքը մի քանի ոտ բարձրադիր է՝ թմբկամասով և դրանով անջատվում է կենդանիների հատկացված գոմից: Մեկ բաժնով տունը ծառայում է և՛ մարդկանց, և՛ անասուններին»⁴²: Հեղինակի մի նկարագրությունն արտակարգ հետաքրքիր է, ուր ասված է, թե թուրք «միապետի գյուղական տները (Բոսփորի ափին) սովորաբար սպիտակ են, պռուտ գույներով արաբեսկ ճոխացրած ոսկեգույնով: Իսկ օսմանցի հպատակները ընդհանրապես մուգ կարմիր, մինչ հայերը, որքան էլ նրանք հարուստ լինեն, պարտավորվում են ապրել մռայլ պատերից ներս, դադաղի նման սև»⁴³: Հեղինակն ակնարկներ ունի նաև հայկական հյուրընկալման սովորությունների վերաբերյալ⁴⁴:

Գերմանացի ճանապարհորդ Մ. Կոցեբուն (1817թ.) Կարսում նկարագրել է եվրոպացիներին սպասարկելու համար կառուցված իջևանատները⁴⁵, նշել է նաև հայկական հյուրասիրության մասին⁴⁶: Նա Բորչալուում տեսել է թաթարական տուն, որը «կիսակլոր զամբյուղների (վրանատիպ կացարան – Ռ.Ն.) նման է, ճակատում ունեն մի բացվածք, ծածկված փսիաթով՝ պաշտպանվելու համար անձրևից»⁴⁷: Ուղեգրողի գրառումներում ուշադրավ տեղեկություններ է հաղորդվում նաև Շիրակի գութանավարի, հարթեցման աշխատանքների⁴⁸, ձկնորսության ու որսորդության⁴⁹, տիկերով նավակի⁵⁰ և այլնի վերաբերյալ:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 826-827:

⁴² Նույն տեղում:

⁴³ Նույն տեղում, էջ 846:

⁴⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 654-655, 735-736, 799, 814:

⁴⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 522:

⁴⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 610: Հմմտ. պարսկականը, էջ 537-540, 592-593:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 512-513:

⁴⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 520-521:

⁴⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 594, 610:

⁵⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 552:

Իտալացի ճանապարհորդ Գ. Գերզին 1830-ական թվականներին եղել է Տավուշում (Շամշադին) և թողել եզակի նկարագրություն. «Այստեղի տները գետնափոր են, և գյուղի գոյությունը հնարավոր է իմանալ միայն տարածության անհարթությունից, որը առաջացնում են կտուրները, և պետք է զգուշ լինել կտուրից բացվող անցքից (երդիկից) ներս չընկնելու համար: Դռնից ներս մտնելով՝ պետք է 12 աստիճան իջնել»⁵¹:

Ասգլիացի դիվանագետ Ուիլիլմ Առզլեյը (1769-1842), որը 1812 թ. Թավրիզից Թուրքիա ճանապարհին անցել է Հայաստանով, Կարսի շրջանի Հայկական տների մասին գրել է. «Օտարականները կարող են անցնել բազմաթիվ ցածր հողածածկ տների վրայով... որքան ես կարող էի դատել, բոլորն էլ շինված էին գրեթե միևնույն եղանակով, պարունակելով միայն մի ընդարձակ սենյակ, որի մեծագույն մասը գլխերվա ընթացքում, կամ տաքության, կամ ցրտի ժամանակ հատկացված է կենդանիներին, հավերին, մինչ տնատերը և նրա ընտանիքը գրավում են մի փոքր տարածություն, շրջապատված ճաղերով, և սովորական գետնից բարձր միայն երկու-երեք ոտք»⁵²: Ապա շարունակում է. «Թողանլի Հայերով բնակեցված գյուղում իմ բարի հյուրընկալի բնակարանում այս տարածությունը տախտակամած էր, ձեղունված եղևնափայտով, և պարունակում էր մի քանի դարակներ ու կախարաններ՝ հազուստների համար, և մի լավ կրակարան, բացի թախտից (բազմոց), մի լավ փայտյա նստարան, որի վրա փռեցի իմ ներքնակը: Պատուհաններ չկային, լույսը և օդը մտնում էին միակ դռնից և աղոտորեն՝ կտուրի երկու փոքրիկ անցքերից»⁵³: Վառելիքը տանը մերձակա աթարի դեզեր էին: Ապա ուղեգրողը նկատում է, որ այս ծանր օդի պայմաններում մարդը կենդանիների հետ ապրում էր նրանց շնչառության ջերմությունից օգտվելու և սեփականությունը իր աչքի առաջ ունենալու, քուրդ և թուրք ավազակներից այն պաշտպանելու համար⁵⁴:

XIX դ. գերմանացի ճանապարհորդ գեներալ Մոլթկեն գրում է. «Մինչև այսօր էլ Հայերն ապրում են գետնափոր տներում, նրանց

⁵¹ Герзи Г., Развитие шелководства в России // «Отечественные записки», СПб., 1839, № 5:

⁵² Տե՛ս Հակոբյան Հովհ., նշվ. աշխ., էջ 474:

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 475:

տանիքները գետնից հազիվ մի քիչ են բարձր: Շատ անգամ ճանապարհորդը հասնելով գյուղ և կանգնած լինելով նրա տների տանիքների վրա՝ գլուղն է փնտրում, չնկատելով այն: Միայն այն ժամանակ է գլխի ընկնում, երբ իր ձիու առջևի ոտքերը ծխնելույզի (երդիկի) մեջ են խրվում...»⁵⁵:

Ըստ ֆրանսիացի ճանապարհորդ Կոնտ դե Շոլեի՝ «Երզնկայի գավառում տները սովորաբար գետնի կամ լեռնակողի մեջ փորված խոռոչներ են, շատ անգամ գոմը առանձնացված չէ նրանից որևէ միջնորմով. ձին, կովը, եզը, ոչխարը, այծն ու հավերը, մեծ ընտանեկությամբ (ընտանեկան մեծ կազմով. – Ռ.Ն.) ապրում են այստեղ և իրենց կենդանական տաքությունը ձմեռը ջերմացնում են բնակարանի ներսը: Լայն թախտը (հավանաբար հողաքարե. – Ռ.Ն.) տարածվում է խուղի (գետնափոր տուն. – Ռ.Ն.) չորս պատերի երկարությամբ»⁵⁶:

Ավգուստ Հաքստհաուզենը (1792-1866) պրուսական պաշտոնյա էր, ազգագրագետ, տնտեսագետ: Իր գրքի՝ Հայաստանին վերաբերող մի քանի գլուխների հայերեն թարգմանությունը լույս է տեսել «Կուռնկ Հայոց աշխարհին» ամսագրում⁵⁷, Ե. Բաստամյանի թարգմանությամբ: Արիստակես Սեդրակյանի թարգմանությամբ ու հարուստ ծանոթագրություններով հայ կյանքին առնչվող հատվածները գրաբարով հրատարակվել են 1872 թ.⁵⁸: Քանաքեռի ճանապարհորդությունը նկարագրելիս Հաքստհաուզենը հիշում է, որ խաչատուր Աբովյանի հայրական տունը շրջապատված է եղել հրաշալի ծաղիկներով, և անում է մի նուրբ դիտարկում: «Հայերն ամենուր առատորեն աճեցնում են ծաղիկներ, այն դեպքում, երբ վրացիներն ընդհանրապես չգիտեն խնամել ծաղիկներ: Տան համալիրում, – նշում է հեղինակը, – գրաստներու բակը, որ առանձնանում է պատած պատշգամբով, և որ [տեղացիները] կոչում են սաք[ու]. այստեղ հավաքվում են շատ անգամ, մանավանդ ձմեռը, կրակի [բուխարու] չորս կողմը, ամբողջ ընտանիքը, այստեղ են գալիս հարև-

⁵⁵ Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. II. Երևան, 1941, էջ 196-197:

⁵⁶ Le Cont de Cholet, Armenian Kurdistan et Mesopotamie, Paris, p. 195.

⁵⁷ Գ. տարի, Թիւ Ա., յունուար, Տփղիս, 1862, էջ 20-23:

⁵⁸ Տե՛ս «Բարոն Օգոստոս Փօն Հաքստհաուզենայ Ճանապարհորդութիւն յայսկոս Կովկասո՛ւ այն է ի Հայս եւ ի Վիրս», Վաղարշապատ, 1872, 410 էջ:

անները, և շատ անգամ այստեղ են հյուրընկալվում օտարականները»⁵⁹:

Գերմանացի երկրաբան Մորից Վազները «Ճանապարհորդություն ի Հայաստան» (1851) գրքում գրում է, որ Սևանի հյուսիսային կողմերի հայոց տները կիսազետնափոր էին, որի պատճառը, տեղացիների պատմածների համաձայն, ձմռան ցրտերն են (էջ 25): Իհարկե, այս կարծիքն ամբողջական չէ, պետք է այն պայմանավորել միայն բնակլիմայական-աշխարհագրական գործոնի ազդեցությամբ՝ անտեսելով ընկերային-տնտեսական հարաբերությունները, ինչպես նաև արտադրողական ուժերի զարգացման աստիճանը, այդուհանդերձ, նրա բերած փաստերը խիստ արժեքավոր են⁶⁰:

Բրիտանական բանակի գնդապետ Ջոն Ջոնսոնը, որ իբրև սպա ծառայել էր Հնդկաստանում, 1817 թ. նոթագրել է իր՝ Պարսկաստան, Հայաստան, Անդերկովկաս կատարած ուղևորությունը: Նա գրում է, որ Երևանում հայերն ավելի շատ են, քան մահմեդականները, «քաղաքն ունի բազմաթիվ գեղեցիկ պարտեզներ ու տներ...: [Նախիջևանում] իջևանեցինք մի հայի պարտեզում, ուր մենք ընդունվեցինք ծայրաստիճան լավ, խաղաղ ու մեկուսի հարմարություններով: Մեր հյուրընկալը նշանավոր կերպով ուշադիր էր և հյուրասեր... Նա կապերտներ փռեց, բարձեր դրավ, մեզ բերեց ջուր, հաց և այն ամեն բան, ինչ որ ենթադրվում էր, թե մենք ցանկանում էինք: Հայերը, - ինչքան կարճ ժամանակում ես տեսել եմ նրանց, - աշխատասեր և հանդարտաբարո, երկրագործական պարապմունքների, ջուլհակություն և ուրիշ օգտակար արհեստների մեջ նրանք շատ են գերազանցում մահմեդականներին: Ընդհանրապես նրանց մահմեդական դրացիները շատ արհամարհանքով են նայում նրանց վրա, մինչ իրենք (մահմեդականները) անարժեք են, ծուլյ, մեծախոս, բայց ստորին ցեղ, նշանավոր իրենց խաղախությունով և նախապաշարվածությամբ իրենց ցեղին ու աղանդին: Նրանք կարծում են, թե գերազանց են բոլորից, տգիտությամբ ու նախապաշարվածությամբ իրենց ամբարտապանությունով, իրենց իրավունք են համարում շատ պարագաներում վիրավորելու քրիստոնյաներին»:

⁵⁹ «Կռուսնիկ հայոց աշխարհի», 1862, էջ 25: Տե՛ս նաև фон Гакстаузен А., Закавказский край, т. 1, 2, СПб., 1857:

⁶⁰ Տե՛ս Վազներ Մորից, Ճանապարհորդություն ի Հայաստան, Վիեննա, 1851, էջ 25-27:

րին...: Ղարաքիլիսայում, որ ռուսական բանակի կայանն էր նաև, տները շինված են փայտից, իրար ագուցված՝ կազմելու համար զորավոր պատեր. կտուրները ծածկված են հողով: Բոլորի գետնի հատակները, նույնիսկ այն [բնակարանները], ուր գինվորներն են ապրում, երեք ոտք խոր են...»⁶¹: Նրա հավաստմամբ՝ Նոր Զուղայում պարսկական արգելքների պատճառով եկեղեցիների մեջ սրբապատկերներում կանանցի պատկերները բացառվում էին, հայ կանայք ծածկում էին քիթն ու բերանը: Թողել է ուշագրավ տեղեկություններ Նոր Զուղայի հայ առևտրականների ձեռներեց գործունեության վերաբերյալ⁶²:

Պուշկինը Թիֆլիսից Կարս գնալու ճանապարհին մոտենում է մի գյուղի, բայց տները գետնափոր լինելու պատճառով կասկածում է, թե գյուղ է. «Ես տեսա մի կողմում քարակույտներ, որոնք նման էին խրճիթների, և գնացի նրանց կողմը: Պարզվեց, որ իսկապես, հասել էի մի հայկական գյուղի: Մի քանի կին, խայտաբղետ ցնցոտիները հագնեցին, նստած էին գետնափոր խրճիթի տափակ կտուրին»⁶³: Համանման նկարագրություն է թողել 1819 թ. Ա. Ս. Գրիբոյեդովը՝ Թիֆլիսից Երևան անցնելիս⁶⁴:

Հայկական մարզի և Երևանի տների վերաբերյալ բավականաչափ նկարագրություններ կան Ի. Շոպենի հաշվետվության մեջ⁶⁵: Անդրկովկասի վարչական միավորների, հետևաբար և Հայաստանի բնակչության համառոտ նկարագրությանն է նվիրված ևս մեկ ռուսերեն ժողովածու⁶⁶:

Ռուս պատմաբան Պոտտոն, անդրադառնալով 1828-1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի հետևանքով էրզրումի վիլայեթից

⁶¹ Հակոբյան Հովհ., նշվ. աշխ., էջ 635-650:

⁶² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 634, 635, 640, 673, 675:

⁶³ Пушкин А., Полное собрание сочинений, 1949, Москва, т. IV, с. 437.

⁶⁴ Տե՛ս Գրիբոյեդով Ա. Ս., Ճանապարհորդական նոթեր, Հայպետհրատ, 1945, էջ 18:

⁶⁵ Տե՛ս Шопен И., Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, СПб., 1852:

⁶⁶ Տե՛ս «Обозрение российских владений за Кавказском в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях», чч. 1-4, СПб., 1836:

Հայ բնակչության գաղթին, գրում է, որ Էրզրումից առաջին քարավանը դուրս եկավ 500 հոգով, իսկ Կարսից միանգամից գաղթեց 1000 ընտանիք: Սրանք տեղավորվեցին Գյումրիում, Արագածի լանջերին, Փամբակում և Լոռիում: Բոլոր տեղերում պարսիկների հեռանալուց հետո դատարկ գյուղեր էին մնացել, որոնցում էլ տեղավորվեցին: Թիֆլիսի գաղթականության կոմիտեն նոր բնակավայրերում առաջարկել էր, որ հայերը կառուցեին ռուսական խճիթների ձևի տներ, իսկ գեներալ Պասկևիչը չի համաձայնվել, գտնելով, որ գաղթյալները պետք է կառուցեն իրենց հայրենի ավանդույթի ձևով, ինչպես իրենք են կամենում: Եւ Պոտտոյի մուսյլ նկարագրությամբ, իբր թե կառուցվել են ամբողջապես կիսագետնափոր տներ՝ բնակարանը և գոմը համատեղելով⁶⁷:

Խ. Աբովյանի անդրադարձները: XIX դ. առաջին կեսի հայ նշանավոր գրող, լուսավորիչ Խ. Աբովյանն արդեն հատուկ մտադրությամբ իր հայրական տան օրինակով ներկայացրել է Քանաքեռ գյուղի բնակարանը⁶⁸: 1835 թ. գերմաներեն գրած «Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածում ներկայացված են կենցաղավարության ձևերը թոնրատանը, այգիներում, հյուրեր ընդունելու կարգը, կանանց և տղամարդկանց ժամանցները կազմակերպելու եղանակները, սեռահասակային խմբեր կազմելու սովորությունները:

Աբովյանն ավելի հանգամանալի տեղ է հատկացնում Քանաքեռի ժողովրդական շենքերին և տնային գույքին ու կահույքին: Նա տվել է XIX դարի առաջին կեսի ժողովրդական ճարտարապետության նկարագիրը, որն այսօր ևս օգտակար է ժողովրդական ճարտարապետության գեղավորների համար: Խ. Աբովյանի նկարագրությունը վերաբերում է բազմաբաժին շենքին, որի կազմում մտնում էին թոնրատուն-խոհանոցը, մառանը, ննջարանները, գոմը, մարագը և այլն: Մեկ բաժնով շենքեր ունեցել են, սովորաբար, գյուղի չքավոր ընտանիքները:

⁶⁷ Ст'е Погго В., Кавказская война, т. 4, Тифлис, 1888, էջ 447, 476, Հմմտ. Աղանեանց Գիւտ քհնյ., Կարնօ գաղթը (1829-1830), Թիֆլիս, 1891, **Երեցեանց Ալ.**, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը և Կովկասի Հայք XIX դարում, մասն Ա., Թիֆլիս, 1897, **Գեղամեանց Հ.**, Ախալցխայից մինչև Անի // «Փորձ», 1879, № 2:

⁶⁸ Ст'е Աբովյան Խ., Գյուղական տների կառուցվածքը // Երկեր, հ. 10, Երևան, 1961, էջ 59-96:

Բազմաբաժին այդ համալիրի ամենակարևոր և բազմազործառույթ բաժինը Թոնրատունն էր: Սա բնակելի բաժանմունքն էր, որն աչքի էր ընկնում և՛ իր մեծությունամբ, և՛ գործառույթների բաշխվածությունամբ. այստեղ էր ծավալվում գերդաստանի հիմնական առօրյան: Այն քառանկյունաձև էր և գտնվում էր շենքերի համալիրի կենտրոնում: Ելումուտը կատարվում էր մի դռնով: Տան լուսավորությունը ստացվում էր երդիկից: Թոնրատունն ունենում էր պատրհաններ, որոնց մեջ իրեր էին պահվում: Թոնրատունը մյուս բաժանմունքների հետ կապող դռներ չէր ունենում: Սա հիմնական հարկաբաժինն էր:

Թոնրատանը կից գտնվում էր հյուրասենյակը, որի մուտքը բացվում էր բակից և ոչ թե բնակելի մասից: Հյուրասենյակն ունենում էր երկու մեծ պատուհան, որոնք ապակու փոխարեն թղթապատվում էին: Այս հյուրասենյակն ունենում էր նաև ակութ և պատուհաններ: Սրա դաշտավաղը հարուստ ընտանիքներում նախազապրգվում էր:

Մառանը սառն էր պահվում, որպեսզի բնամթերքը լավ պահպանվի: «Բացի ամառվանից, ~ գրում է Աբովյանը, ~ տարվա մյուս եղանակներին այստեղից բուրում է մի անուշահոտություն, որ անկարելի է նկարագրել: Երբ ներս ես մտնում, թվում է, թե գտնվում ես այնպիսի վայրում, ուր պատերը և առաստաղը պտղավորված են»⁶⁹: Այստեղ էր հայ գյուղացին պահում իր հանդու ալգու պարգևած բարեքները: «Մի կողմում մի կույտ տանձ, ~ շարունակում է գրողը, ~ մի այլ կողմում՝ խնձոր, մեկ ուրիշ տեղ՝ մեծ քանակությամբ չորացրած մրգեր ... մուտքի մոտ՝ գինով լի ... մեծ կարասներ, առաստաղի գերաններից խիտ շարքերով կախ արած՝ խաղող, տանձի, խնձորի բազմաքանակ, մեծ ու գեղեցիկ շարեր, ~ այս էր առաջին հայացքից նկատում անծանոթը»⁷⁰:

Թանկագին հյուրերը հյուրընկալվում էին այնտեղ: «Իմ հայրն այստեղ ընդունեց իր տան ամենալավ հյուրին, ~ գրում է Աբովյանը, ~ իմ ջերմորեն սիրած բարերար, պարոն պետական խորհրդական Պարոտին՝ իր բոլոր ուղեկիցներով, թեպետ ունեինք հյուրասենյակ»⁷¹:

⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 61-62:

⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 63:

⁷¹ Նույն տեղում:

«Մառանը միաժամանակ երիտասարդ ամուսինների ննջասենյակ էր. անտարակույս ավելի շատ հրապուրելի, քան մի գեղեցիկ պալատ, թեև այնտեղ բացի իրենց անկողնուց ու թերևս մի փոքր հայելուց, ոչ մի այլ կահ-կարասի չկա»⁷²:

Այսպիսով, ըստ Աբովյանի նկարագրության, հեղինակի օրոք բնակություն, մթերքների և անասունների համար կառուցվում էին 3-4 բաժնով շենքեր, որոնք մեծ մասամբ պարսպապատվում էին:

«Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածը, Պ. Հակոբյանի կարծիքով, ընդարձակ աշխատություն է եղել. դրանից կորել են բազմաթիվ ազգագրական հատվածներ, որոնք Աբովյանը հանձնած է եղել Հաքստհաուզենին⁷³:

Հայ ուղևորներ: Ուշագրավ են Ապարանի և Արևմտյան Հայաստանի որոշ շրջանները՝ Լ. Սարգսյանի⁷⁴, Բ. Խալաթյանից՝ դարձյալ Ապարանի⁷⁵ տների վերաբերյալ հիշատակությունները:

⁷² Առ այսօր պահպանված տոհմական տանը մինչև 1926 թ. բնակվել են Աբովյանի հարազատները: 1927 թ. Քանաքեռ է գալիս լուսավորության ժողովոմ Ասքանազ Մուսկյանը և դիմում է Խ.Աբովյանի հորեղբոր թոռ Արտեմ Աբովյանին՝ խնդրելով վաճառել հայրական տունը՝ այն թանգարան դարձնելու համար: Աբովյանների տունը կառուցել էր պապ Աբովը: 1938թ. ապրիլի 25-ին ՀՍՀ ժողովրդական կոմիսարների խորհուրդը որոշում է ընդունում՝ «Ի նշանավորումն գրող, հայ նոր գրականության հիմնադրող Աբովյանի մահվան 90-ամյակի (նրա հայրական) տունը Քանաքեռում վերակառուցել և դարձնել նրա կյանքի ու գործունեությունը ցուցադրող թանգարան»: Տոհմական ավանդություն համաձայն՝ Խաչատուրը լույս աշխարհ է եկել Աբովյանների հնամենի տան այն հարկաբաժնում, որը գերդաստանի համար ծառայել էր որպես մառան և մրգերի ամբարանոց (տե՛ս **Հակոբյան Պ.**, Խաչատուր Աբովյան, Երևան, 1967, էջ 72):

⁷³ Տե՛ս **Աբովյան Խ.**, Երկեր, հ. 10, էջ 404:

⁷⁴ Լ. Սարգսյանցը ճանապարհորդել է Շիրակի, Բասենի, Կարսի, Կարինի գավառներում և իր նոթերում այնքան ղրպուկ է նկարագրում հայկական տունը իր բաժանմունքներով, դրանց հատկացվելությամբ, որ դյուրությամբ հնարավոր է վերականգնել դրանց հատակագծերը: Թուրքահայաստանի Ղրմզլու (Բարձր Հայք-Ռ.Ն.) բնակավայրի մասին գրում է. «Մենք իշանք մի ունեւոր դյուղացու տան առաջ: Այդ տունը քառակուսի ցածր շինություն էր, անտաշ քարերի և կավի մի կուտակում, լուսամուկներից բոլորովին դուրկ, հողածածկ կտուրով: Տան տեղը ներս տարավ մի նեղ ու մուկ շվաք (սրահ – Ռ.Ն.), բաց արեց մի դուռ շվաքի մեջ, և մենք մտանք մի խավար տեղ: Հոտը և անասունների ֆուչոցը իմացրեց, որ գտնում են: Գոմի մի անկյունն աղոտ լուսավորված էր: Դիմեցինք այնտեղ, դա հյուրերի համար շինված բաժանմունքը՝ օդան էր (գոմասենյակ – Ռ.Ն.): Այդ քառակուսի տարածությունը շրջապատող երկու պատերը օդայի մուտքի դեմուղեմինը և ձախ կողմինը՝ գոմի ընդ-

Թեև հակիրճ, բայց կարևոր տեղեկություններ են հաղորդվում XIX դարավերջին և XX հարյուրամյակի սկզբներին Արևմտյան Հայաստանում շրջագայած հայ և օտար ճանապարհորդների ուղեգրություններում⁷⁶: Խնդրի ուսումնասիրության համար տեղեկատվական ուրույն նշանակություն ունի պատմական Դերսիմի հայկական բնակավայրերի և բնակարանների տիպերի վերաբերյալ ճանապարհորդ Անդրանիկի նկարագրությունը. «[Այստեղ] բնակատեղիները, ուր շինուած են գիւղերն ու տները՝ շատ թէ քիչ ռազմական դիրք ունեցող տեղեր են, որոնց համեմատ ալ հաստատուած են գիւղերը: Գիւղերը շինուած են քառանկիւնի կամ եռանկիւնի ձևով, մէջն առանց փողոց կամ որեէ անցք թողնելու: Գիւղն ամբողջ բերդերու կամ գետնափոր մարտկոցներու տպաւորութիւն կ'ընդուն տեսնողներուն վերայ: Գիւղի ամբողջ տները (10-25, կամ մինչև 50-ի չափ) միմեանց կցուած են, որոնց նեղ ու ցած դռները կբացուին դէպի գիւղին բոլոր կողմերը:

Տները շատ պարզ ու կատարեալ գեղջկական են: Ամենամեծ տունն ունի առանձին չորս աչք (սենեակ): Տան դրսի դռնէն ներս մտած ժամանակ իսկոյն ուշադրութիւն կգրաւի խոշոր և քառակուսի անծածկ բակ մը, ուր կարգիւն 1-2 և մինչև 5 հազար ոչխարներ: Բակին մէջ երկու փոքրիկ դռներ կտեսնուին, որոնց մէկը կտանի դէպի ախոռը, իսկ միւսը՝ «կրակ տունը» - մեծ ու երկար կամ քառակուսի սենեակ մը, որ թէ՛ կրակ տուն է (խոհանոց), թէ՛

Հանուր պատերի շարունակությունն էին, բայց այդ մասում սրբատաշ քարերից շինած. իսկ մյուս երկու պատերը, որոնք բաժանում էին օդան գոմից, ցածր էին և գերաններից ու սյուներից շինած. դռան նման մի անցք տանում էր օդան...: Առաստաղը գերաններից ու տախտակներից էր, մեջտեղում երեք փոքրիկ ծակեր (երգիկներ. Ռ.Ն.) կային, որտեղից լույս ու թարմ Օդ էր մտնում գոմը. բայց այդ փոքրիկ ծակերն էլ ձմռանը ծածկում էին» (տե՛ս Սարգսյան Լ., Այց Թուրքաց Հայաստանին, Թիֆլիս, 1890, էջ 19):

⁷⁵ Տե՛ս Халатянц Б., Поездка в Апаран // ЭО, М., 1899, № 1-2:

⁷⁶ Տե՛ս Միրախորյան Մ., Նկարագրական ուղևորություն ի հայաբնակ գավառս Արևելյան Տաճկաստանի. Տեղագրությունք սարեն և ձորեն, հսեն և նորեն պիտանի գիտնոց, Կ. Պոլիս, 1885, մասն 1, Մարդովյե Դ., Ուղևորություն Արարատ կամ հիշատակարան տպավորությանց ճանապարհին Արարատ (Թարգմ. Հ. Քերովիչ Քուչներյան), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1895, Линч Х. Ф., Путевые очерки и этюды, Тифлис, 1910, ч. 1-2, Փափաղյան Վրթ., Նամակներ Թուրքաց Հայաստանից, «Երկերի ժողովածու», Երևան, 1959, հ. 5:

հիւրատուն է, թէ՛ աշխատութեան սենեակ և թէ՛ միանգամայն բոլոր տնեցիներու ննջարան է: Կրակ տան մէկ կողմը կնկատուի մրոտած դուռ մը, որմէ ներս կզետեղեն իրենց համար պատրաստած տարուան ուտելու պաշարը և այլն»⁷⁷:

Հայկական ժողովրդական տան նկարագրութիւնը գեղարվեստական գրականութեան մեջ: Նկարագրական բնույթի, բայց լրացնող բազում տեղեկութիւններ կարելի է քաղել XIX դ. ավարտի և XX դ. սկզբների հայ գեղարվեստական գրականութիւնից⁷⁸: Վիպասան Ալ. Ծիրվանզադեն Իգդիրից էրգրում ճանապարհին տեսած գյուղերից՝ Արծափի մասին գրում է. «Փողոցներով անցնելը դժվար է, վասնզի սառույց ցեխից գոյացել են դերբուկներ, որոնց վրա կարող ենք ջարդել մեր ոտքն ու գլուխը: Գնում ենք կտուրներով. այսպես է ընդունված այս տեղերում: Ոչ մի տուն մյուսից բարձր չէ: Կտուրները կցված են իրարու միաջափ քառակուսիներով, այնպես, որ գյուղը բարձրից նմանվում է շախմատյան տախտակի: Ներսի կողմից տներն ունեն իրարու հետ գաղտնի հաղորդակցութիւն՝ առանձին անցքերի (փոքրիկ դռներ կամ պատուհաններ ~ Ռ. Ն.) միջոցով: Կարելի է գյուղի մի ծայրից մտնել առաջին պատահած տունը և դուրս գալ մյուս ծայրում, առանց փողոցները տեսնելու»⁷⁹: Իրոք, մեծ մասամբ այսպես են կառուցված եղել Հայաստանի գյուղերի տները Արևմտյան Հայաստանի շատ շրջաններում:

Գետնափոր կամ կիսագետնափոր տիպի բնակարաններ են ունեցել Արևմտյան Հայաստանի՝ Էրզրումի, Խարբերդի, Վանի, Խնուսի, Քղիի, Սասունի և այլ գավառների բազմաթիվ գյուղեր ու ավաններ: Երկրի կլիմայական պայմաններն են թելադրել այդ՝ ձմեռվա խստաշունչ ցուրտը և ամառվա կիզիչ տոթը, ինչպես նաև շինանյութի սղութիւնը, փոխադրական միջոցների և վառելանյութի պակասութիւնը ստիպել են մարդկանց բնակվել գետնափոր տներում: Շատ դեպքերում ձմեռը փողոցներն ու տները ամբողջ-

⁷⁷ Անդրանիկ, Տերսիմ, Թիֆլիս, 1900, էջ 178-190:

⁷⁸ Տես օր. Աղեկյան Ա., Երկերի ժողովածու, Երևան, 1950, Բաֆֆի, Սպրի, «Երկերի ժողովածու», Երևան, 1955, հ. 1, Պռոշյան Պ., Սոս և Վարդիթեր, «Երկերի ժողովածու», Երևան, 1962, հ. 2, Մուրացյան, Առաքյալը, «Երկերի ժողովածու», Երևան, 1963, հ. 6, Զուգուրյան Հ., Մոռացված աշխարհ, Երևան, 1968 և այլք:

⁷⁹ Ծիրվանզադե Ալ., Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. V, Երևան, 1951, էջ 227:

շուրթյամբ ծածկվում էին ձնով, մարդիկ ստիպված երթեկեկում էին տանիքների վրայով⁸⁰: Ահա թե ինչ է գրում նշանավոր աշխարհագրագետ Էլիզե Ռեկկուն XX դ. վերջերին Էրզրումի գյուղական տների մասին. «Ձմեռը դռնե-դռու կապ պահպանելու համար մարդիկ շաբաթներով զբաղվել են ճանապարհ բացելով: Ձմեռը գյուղերում և քաղաքի արվարձաններում քարաշեն կամ հողաշեն խրճիթների մեջ ապրող թշվառները ծածկում էին անգամ իրենց ուղի միակ երդիկը, որպեսզի ոչ մի կողմից ցուրտ ներս չթափանցի և անասունների շնչառության միջոցով բնակարանը տաքանա»⁸¹:

Ռուսական վիճակագրական տեղեկատվական տեղեկություններ: Գյուղական հիմնական բնակարանների, ինչպես նաև սեզոնային բնակելի կառույցների վերաբերյալ արժեքավոր նյութեր են պարունակում նախախորհրդային շրջանում հրատարակված մի շարք ժողովածուներ. («Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Тифлис» (СМОМПК), «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края». Тифлис (МИЭБГКЗК), «Материалы для устройства казенных летних и зимних постбищ и для изучения скотоводства на Кавказе». Тифлис (МУКЛЗПИСК)), որոնք միավորում էին Կովկասի ժողովուրդների տնտեսության, կենցաղի ու մշակույթի վերաբերյալ հաշվետվությունների արձանագրմանը: Դրանցում տեղ են գտել նաև Հայաստանի առանձին շրջանների և գյուղերի նկարագրություններ, որոնցում կան տեղեկություններ նաև գյուղական տների վերաբերյալ⁸²: Սեզոնային կառույցների մասին նյութեր կան ա-

⁸⁰ Տե՛ս Վարդանյան Ս., Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետություն, Երևան, 1959, էջ 32-33:

⁸¹ Ռեկկուն Էլիզե, Լադիստան, Հայաստան, Քուրդիստան, Վաղարշապատ, 1893, էջ 52:

⁸² Տե՛ս Зелинский С., Этнографические очерки из быта армян //переселенцев из Персии, живущих в Нахичеванском уезде Эриванской губернии // СМОМПК, 1882, Григоров Н., Село Саров Елисаветпольской губернии Джеванширского уезда // СМОМПК, 1888, вып. VI, Давидбеков И., Село Годрут Елисаветпольской губернии Джебраильского уезда // СМОМПК, 1888, вып. VI, вып. II, Григоров Н., Село Татев Зангезурского уезда // СМОМПК, 1892, вып. XIII, Григоров К., Селение Карзах Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии // СМОМПК, 1893, вып. XVII, Мелик-Шахназаров Е., Селени Арцваник Зангезурского уезда Елисаветпольской губернии // СМОМПК, 1898, вып. XXV,

նասնապահությանը և ընդհանրապես տնտեսական կենցաղին նվիրված հաշվետվություններում⁸³:

Ի մի բերելով ասվածը՝ համոզվում ենք, որ հարցն ուղղակի դիտարկման առարկա դարձնելու նպատակ չհետապնդած աղբյուրները բավականին հարուստ նյութ են տրամադրում հայկական-ժողովրդական բնակարանի ուսումնասիրության համար, ինչը հույժ կարևոր է հայոց ավանդական-ընտանեկան հարաբերությունների քննության տեսանկյունից:

Тер-Маркаров А., Село Геозалдара Новобаязетского уезда Эриванской губернии // СМОМПК, 1893, вып. XVII, **Ширакуни Н.**, Зангезурский уезд Елисаветпольской губернии // СМОМПК, 1904, вып. XXIV.

⁸³ **Տէմ Գորաւին Ս.**, Летние и зимние постбища Закавказского края. // СМІЭБГКЗК, 1888, т. V, **Երիցով Ա.**, Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губернии // МІЭБГКЗК, 1886, т. II, **Зелинский С.**, Экономический быт государственных крестьян Шорагяле Александропольского уезда Эриванской губернии // МІЭБГКЗК, 1885, т. I, **Կալանտար Լ.**, Алагязские козёные летние пастбища Александропольского и Эчмиадзинского уездов Эриванской губернии // МІЭБГКЗК, 1895, т. III.

ԲԱԺԻՆ ԵՐՐՈՐԴ

ԱԶԳԱՔԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ
ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅՈՑ (ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՂՁՆԻՔԻ
ՀԱՅՈՒԹՅԱՆ) ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

1. ԱՂՁՆԻՔԻ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԷԹՆԻԿ ԿԱԶՄԸ XIX-XX ԴԱՐՈՒՄ

Ինչպես հայտնի է, Աղձնիքը պատմական Հայաստանի հիմնական պատմաագագերական մարզերից է՝ ուրույն մշակութակենցադային հատկանիշներով, ուր հայ կյանքը հնագույն ժամանակներից հարատևել է մինչև Մեծ եղեռնի օրերը: Այդ տարածքը, որ հայ ժողովրդի կազմավորման հնագույն օրրաններից է, ցավոք, ցայսօր ամբողջական ուսումնասիրված չէ ինչպես պատմաաշխարհագրական, այնպես էլ ժողովրդագրական, ագագերական առումներով: Մինչդեռ նման ուսումնասիրությունն այժմ առանձնահատուկ նշանակություն է ստանում, քանզի աղձնիքահայ բնակչության բեկորները սփյուռքում և Հայաստանի հանրապետությունում տակավին պահպանում են մշակույթի, կենցաղի ու սովորույթների բազմաթիվ ինքնատիպ գծեր, որոնք արդեն իսկ ենթակա են մոռացության մատնվելու: Այս ամենն ահա հույժ անհրաժեշտ է դարձրել ուսումնասիրության առարկա ընտրել աղձնիքահայության պատմամշակութային կեցության խնդիրը¹:

Մասնավորապես՝ ներկա ուսումնասիրությունը նվիրված է Աղձնիքի հայոց վիճակագրությանը, էթնիկական կազմին XIX-XX դդ.:

Ինչպես հայտնի է XVI դ. երկրորդ կեսին Օսմանյան թուրքիան, որի քաղաքական գերիշխանության տակ էր Արևմտյան Հայաստանը, այդ թվում և Աղձնիքի տարածքը, կայսրության ամբողջ բնատարածքի հետ մեկտեղ բաժանված էր նահանգների կամ կուսակալությունների (վիլայեթ): Յուրաքանչյուր նահանգ բաժանված էր մեծ կամ փոքր գավառների, որոնք կոչվում էին սանջակներ կամ լիվաներ, դրանք էլ, իրենց հերթին՝ գավառակների՝ կազաների, վերջիններս էլ գյուղավմբերի՝ նահիեների: 1639, 1834, 1864-67 թթ. վարչաբնատարածքային բաժանումների համաձայն՝ Աղձնիքի տարածքը մտնում էր Դիարբեքիլի և Վանի վիլայեթների մեջ, իսկ 1897 թ. հետո այն կազմել է Դիարբեքիլի և Բիթլիսի նահանգների զգալի մասը: 27200 քառ. կմ տարածքով, 398700-ի հասնող բնակչությամբ

¹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ. Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծիսակարգը, Երևան, 2004:

Բիթլիսի կամ Բաղեշի նահանգը բաժանված էր Բիթլիսի, Մուշի, Սղերգի և Գենջի (Ճապաղջուր) սանջակների, վերջիններս էլ 2007 գյուղերով՝ 17 գավառի և 30 գյուղախմբի²: Այդ տարածքն ընդգրկում էր պատմական Աղձնիք նահանգի Աղձն (Խարզան), Կեթիկ (Շիրվան), Տատիկ, Ազնվացձոր (Գյոզեկ-դերեն), Երեսեթք կամ Սերեսեթք (Սղերգ), Գզեղ (Մոտկան), Սալնաձոր (Բիթլիս), Սանասուն (Սասուն) գավառները, նաև՝ Տուրուբերան նահանգից ընդարձակ տարածքներ: Դիարբեքիի նահանգը ընդգրկում էր Դիարբեքիի, Արդնիի, Մերդինի գավառները, որոնց մեջ մտնում էին 14 գավառակ, 58 գյուղախումբ՝ 3177 գյուղերով: Նահանգի ամենամեծ գավառն էր Դիարբեքիը, որի մեջ մտնում էին Աղձնիքի նվիրկերտ գավառը կազմող Սիլվան և Զուքան գավառակները՝ 223 գյուղերով և Բշերին՝ 173 գյուղերով³, մնացածը կազմել են Ծոփքի և Հայկական Միջագետքի շրջանները:

Աղձնիքի բնակչության հիմնական զանգվածը հայերն էին: Այստեղ հնում բնակվում էին նաև հրեաներ, հույներ և ասորիներ: Պարսկաբյուզանդական տիրապետության շրջանում Աղձնիքում հաստատվում են նաև պարսիկներ, իսկ արաբական տիրապետության շրջանում այդ տարրերին ավելանում են արաբներ: Արաբական արշավանքների շրջանում հայ բնակչությունը հարկադրված էր մասամբ թողնել հարթավայրային տաք շրջանները և քաշվել երկրամասի նախալեռնային և լեռնային շրջանները, որտեղ մինչև Մեծ եղեռնը հայերը տեղական բնակչության մեջ մեծամասնություն էին: Բացի արաբներից, հատկապես սելջուկյան արշավանքներից հետո, Աղձնիքում հաստատվեցին նոր տարրեր՝ սելջուկ թուրքեր, քրդեր, որոնց թիվը մոնղոլական արշավանքից հետո ավելի մեծացավ: XV-XVI դարերից սկսած՝ օսմանյան սուլթանները Պարսկաստանից պարբերաբար գաղթեցնում և այստեղ են բերում ռազմատենչ քրդերի, որոնց վրա դրվում էր թուրքական սահմանների պաշտպանությունը, դրա դիմաց քուրդ ցեղապետերին արտոնություններ ու առանձնաշնորհումներ էին տրվում: Նստակեցության և ազատ ապրելու պայմաններ ստեղծելով՝ թուրքական սուլթանները փաս-

² Տե՛ս «Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչյան Ազգային հիվանդանոցի Հայոց», Կ. Պոլիս, 1903, էջ 189-191:

³ Նույն տեղում, էջ 189-191, **Սրվանձտյանց Գ.**, Երկեր, հ. 2, Երևան, 1982, էջ 444-452:

տորեն գայթակղում էին պարսկական քրդերին, նրանց բնակութ-
յան վայր հատկացնելով Աղձնիքի հարավային շրջաններում⁴, ինչ-
պես նաև Բաղեշի շրջակայքում⁵: Վերջիններս մուտքը Աղձնիք
հատկապես ուժեղացավ օսմանյան Սելիմ Ա. Ահեղ սուլթանի 1514
թ. արշավանքից հետո:

XVI դ. օսմանյան օրենքներում քրդական քոչվոր ցեղերին
իրավունք էր վերապահվում շարժվել իրենց հոտերի հետ ցանկա-
ցած ուղղությամբ: Թուրք կառավարողները նրանց միջոցով փորձում
էին տարանջատել ու թուլացնել տեղական նստակյաց հայ բնակչու-
թյանը: Համաձայն Երեքնամեի՝ արդեն XVI-XVIII դդ. քրդական
ցեղերը «յուրթլուկի, օշակլըկի ու հյուսթումեթի» իրավունքներով
ընդարձակ շրջաններ էին զբաղեցրել⁶, որոնք այնուհետև վերածվե-
ցին քրդական հզոր իշխանություն՝ Բիթլիս կենտրոնով:

Եկվոր ռազմատենչ այդ ցեղերն այստեղ ձեռք բերելով բնա-
կության վայրեր և ազդեցություն սահմաններ՝ առավել կամ պակաս
չափով միմյանցից տարբերվում էին իրենց կողոպտելու և առևան-
գելու հակումներով, բարբարոս գործողություններով⁷: Հիշյալ ցե-
ղերը վայրագորեն էին վարվում հպատակ դարձած հայ բնակչու-
թյան հետ: Վերջիններս հաճախ թողնում էին ամեն ինչ, փախչում
և ապաստան որոնում երկրի այլ շրջաններում⁸:

1877-78թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո այստեղ էին
գաղթեցվում նաև այլ տարրեր՝ չերքեզներ, չեչեններ, լազեր, աջար-
ներ⁹, որոնց միակ զբաղմունքը դարձել էր տեղական բնակչության
կողոպուտն ու թալանը: Գոյություն միջոցներից գուրկ այս ցեղե-
րին հայաշատ վայրերում կենտրոնացնելը և նրանց զինելը այս

⁴ Տե՛ս Եսաֆազեան Հ., Քուրդո-հայ պատմություն, Կ. Պոլիս, 1911, էջ 57-58, Никитин В. Курды, М., 1964, էջ 240-247:

⁵ Տե՛ս «Արձագանք», 1882, 35, էջ 541, Туманский А. Г., Очерк райо-
на Эрзрумского и Битлисского вилайетов, Тифлис, 1909, էջ 31, Տոմա-
շեկ Վ., Սասան և Տիգրիսի Աղբեբաց սահմանները, թարգմանեց Պիլեգիկ-
ճյան, Վիեննա, 1896, մ. Ա., էջ 11, 54, 289:

⁶ Տե՛ս Cheref-nameh ou histoire des Kourdes har Chepief, prince de Bidlis,
poubliee par V. Veliamiof-Zern, texte persan, հ. II, SPB, 1860-1882, էջ 164:

⁷ Ա. Դո, Վանի, Բիթլիսի, էրզրումի վիլայեթները, Երևան, 1912, էջ 251:

⁸ Րաֆֆի, Երկեր, հ. 4, Երևան, 1956, էջ 377-378:

⁹ Չերքեզներն ամենից շատ հաստատվեցին Դիարբեքիլի նահանգում՝
10 հազար մարդ, իսկ չեչենները նույն տարածքում 70 ընտանիք էին
(տե՛ս «Ազատամարտ», 1909, թիվ 67):

դեպքում ևս թուրքական իշխանությունների քաղաքական ծրագրերից մեկն էր, որի նպատակն էր մահմեդական բնակչության գերակշռություն հաստատելը:

Թուրքական կառավարության այդ քաղաքականության մասին Ռուբեն Ժեկմենը գրում է. «Ես չգիտեմ, կա՞րդյոք որևէ այլ երկիր, որի կառավարությունը այդպես ձգտեր իր սեփական պրովինցիաները լցնել վայրի հորդաններով և ինքը նրանց առաջ այդպիսի երկրնտրանք դնել՝ կա՞մ ապրիր թալանով ու կողոպտելով, կա՞մ աղքատությունից ոչնչացիր: Թուրքիայի իշխանությունների վարքը ստիպում է մտածել, որ նրանց մեջ միտք է հղացել քայքայել և ոչնչացնել քրիստոնյա բնակչությունը՝ չտալով նորեկներին գոյություն այլ միջոց, բացի թալանից»¹⁰:

«Թուրքիան,– նշում է Րաֆֆին,– ձգտում էր հայկական խնդրը խեղդելու նպատակով ոչնչացնել հայ տարրը, Հայաստանը լցնել քրդերով, չերքզնեցնելով, լազերով ու ալբանացիներով և այդ բոլոր վայրենի ցեղերի բարբարոսությունը գրգռել հայերի դեմ»¹¹:

Աղձնիքի տարածքում բնակվող հայ բնակչության թվաքանակի մասին ճշգրիտ տեղեկություններ չունենք համապատասխան վիճակագրության, նաև տարածքում ընդգրկված բնակավայրերի ամբողջական ցանկի բացակայության պատճառով: Թուրքիայում, մասնավորապես ասիական վիլայեթներում, մարդահամարը գրեթե անիրագործելի էր քուրդ թափառական, խաշնարած ցեղերի քոչվոր կեցություն պատճառով: Կարծում ենք՝ մեզ հայտնի արևմտահայ վիճակագրությունը չի համապատասխանում իրականությանը, քանզի ծանր հարկերի տակ կքած հայ ժողովուրդը նոր հարկերից ու տուրքերից խուսափելու համար փորձում էր ամեն ինչ թաքցնել՝ կայքը, հարստությունը, մարդահամարը: Թեև Արևմտյան Հայաստանում և ընդհանրապես ամբողջ Թուրքիայում, ընդհուպ XX դ. սկիզբը ճշգրիտ վիճակագրություն չի անցկացվել, այսուհանդերձ թուրքական պաշտոնական շրջանները մի քանի անգամ հրատարակեցին թվական տվյալներ, որոնք խիստ աղավաղված, միտումնաւոր բնույթի էին և հեռու էին արժանահավատությունից: Սուլթանական կառավարու-

¹⁰ Ролен-Жекмен М. Г., Армения, армяне и трактаты, перевод с французского, М., 1896, с. 62-63.

¹¹ Րաֆֆի, Տաճկահայք, Թիֆլիս, 1895, էջ 71:

Թյուրք քաղաքական հասկանալի պատճառներով փորձում էր գաղտնի պահել իրական դրուժյունը և ամեն կերպ պակաս ցույց տալ հայ բնակչության թիվը: Անհամեմատ ավելի վստահելի աղբյուր են Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի, ծխական քահանաների, գյուղական ուսուցիչների, տեղական ուսումնասիրողների վիճակագրական տվյալները, քան կառավարական, պաշտոնական աղբյուրները և նրանցից օգտված եվրոպական որոշ հեղինակների տվյալները: Թուրքական պաշտոնական աղբյուրներում՝ «սալնամեներում» զետեղված վիճակագրական տվյալները երկրի բնակչության իրական պատկերի հետ որևէ առնչություն չունենին, քանի որ Հայկական հարցի արժարժման առիթով ոչ միայն 1890-ական թվականներին, այլև Առաջին համաշխարհային պատերազմի նախօրյակին կառավարության կողմից հայկական վիլայեթներում ոչ մի ստույգ մարդահամար չի անցկացվել: Մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմը, օսմանյան պետությունը մի անգամ միայն՝ 1844 թվականին, պաշտոնական մարդահամար է անցկացրել, սակայն այդ մարդահամարը ևս եղել է թերի ու կամայական մոտեցումով: Հետագայում թուրքական կառավարությունները, մեկընդմեջ և անկանոն հրատարակել են «սալնամեներ», տարեգրքեր, որոնց պարունակած վիճակագրական տվյալները մեծավ մասամբ կռահումներ ու ենթադրական թվեր են և հակասում են միմյանց: Քրիստոնյաների և հատկապես հայերի թիվը նվազեցնելու, իսկ մահմեդական բնակչության, մանավանդ թուրքերի թիվն ավելացնելու միտումն ավելի ակնառու է դառնում 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո: Բիթլիսի վիլայեթի բնակչության ստույգ վիճակագրության բացակայության վերաբերյալ ռուսական հյուպատոսարանի խորհրդական Լեյկոն 1913թ. գրում է. «Բիթլիսի վիլայեթի բնակչությունը, որը դեռ XIX դարի կեսերից անվանական թուրքական էր համարվում, անփուլթ ցուցակագրությունների, ցուցակագրություններից խուսափելու և քրդական ամբողջ ցեղեր ցուցակագրելու անհնարին լինելու պատճառով այդտեղի բնակչությունը ճիշտ որոշել չի կարելի»¹²: Բացի դրանից, թուրքական տվյալներում հայ բնակչության թիվը ներկայացնելու համար հիմք է ծառայել էթնիկական ցուցանիշը, իսկ թուրքերի ու քրդերի համար՝ կրոնական, այսինքն՝ որ-

¹² "Известия Министерства иностранных дел", 1913, Б., кн. II, էջ 117:

պես մահմեդական տարր են ներկայացվել բոլոր աղբյուրներում, նաև դրանից օգտված օտար հեղինակների մոտ թուրքերը և քրդերը ներկայացվել են առանց տարբերակման: Այս և այլ քաղաքական պատճառներով եղած աղբյուրներից ավելի արժանահավատը Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանի տվյալներն են, թեև այս տվյալները նույնպես պակասավոր են, քանի որ պատրիարքարանի ներկայացուցիչները երբեմն հնարավորություն չեն ունեցել թափանցելու հայկական ու հայաբնակ բոլոր վայրերը, գրանցելու մահացություններն ու ծնունդները, մանավանդ որ հայ ազգաբնակչությունը, ինչպես ասացինք, ջանացել է թաքցնել իր ճշգրիտ թիվը:

Հայ բնակչությունը, չնայած շարունակական արտագաղթերին, դավանափոխությանն ու ուժացմանը, Արևմտյան Հայաստանում, այդ թվում և Աղձնիքում, հատկապես մինչև 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմը, համեմատական մեծամասնություն էր: Հայերից հետո զգալի էր քրդերի և այնուհետև թուրքերի թիվը¹³: Սակայն 1880 թ. հուլիսի 5-ին, այսինքն՝ ռուս-թուրքական պատերազմից հետո, երբ միջազգային դիվանագիտության մեջ քննության առարկա դարձավ Հայկական հարցը, Թուրքիայի արտաքին գործերի մինիստր Աբդին փաշան Եվրոպական տերությունների Կ. Պոլսի դեսպանների վերջնագրին տված պատասխանում հավատացնում էր, թե Արևմտյան Հայաստանում կա ընդամենը 780-800 հազար հայ, կամ ամբողջ ազգաբնակչության 17 տոկոսը, 4 տոկոսը կազմում էին այլադավան քրիստոնյաները, իսկ 79 տոկոսը՝ մահմեդականները¹⁴: Բայց դեռևս ըստ Բեռլինի կոնգրեսին Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանի ներկայացրած տեղեկագրի՝ ամբողջ Թուրքիայում հայերը հաշվվում էին 3 միլիոն: Ընդ որում, Արևմտյան Հայաստանի վեց վիլայեթներում բնակվող 2.062.000 ընդհանուր բնակչության ազգային կազմի պատկերը հետևյալն էր. հայեր՝

¹³ St'ya Карлайл Мак-Коан, Наш новый протекторат, Описание географических, этнографических и экономических свойств Турецкой Азии, М., 1884, էջ 103:

¹⁴ St'ya "Положение армян в Турции до вмешательства держав в 1895 г.", М., 1896, էջ 94: Հմմտ "Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии", СПб., вып. 62, էջ 28-29:

1.330.000, թուրքերը՝ 530 հազար, քրդերը՝ 150 հազար, զանազան ցեղեր՝ 82 հազար¹⁵: Ըստ Հայոց պատրիարքարանի 1882 թ. նոր լրացված և Բեռլինի կոնգրեսին մասնակից տերություններին ներկայացրած տեղեկագրի՝ Արևմտյան Հայաստանի վեց վիլայեթների հայ բնակչության թիվը 1.630.000 էր, որից Բիթլիսի վիլայեթում՝ 250 հազար, Դիարբեքիի վիլայեթում՝ 150 հազար մարդ¹⁶: Գրեթե նույն բանն է հաստատում նաև բելգիացի նշանավոր իրավաբան Ռոլեն-ժեկմենը, որը հայերին նվիրված իր աշխատության մեջ նշում է, թե 1870-ական թվականներին հայերի թիվը թուրքիայում հասնում էր 3 միլիոնի¹⁷, իսկ թուրքական պետական պաշտոնյա Միկտիչ բեյ Դադյանի տվյալներով՝ 3.400.000-ի¹⁸: Այդ ժամանակաշրջանում արևմտահայ բնակչությունը 3.000.000 էր նաև ըստ Ա. Առաքելյանի¹⁹: Սակայն եվրոպական մի շարք ուսումնասիրողներ, մի կողմից՝ օգտվելով թուրքական կառավարության պաշտոնական տվյալներից, մյուս կողմից՝ արտահայտելով իրենց տերությունների՝ թուրքիայի հետ համերաշխավոր շահերը, արևմտահայության թիվն անճիշտ ու

¹⁵ Տե՛ս «Մշակ», 1878, № 10: Հմմտ. **Խաթանասյան Եր.**, Հայոց թիվը, Հրատարակություն եղեռնի 50-ամյակի կեդր. հանձնախմբի, 1965, էջ 11: Այստեղ նշվում է, որ ըստ 1844 թ. սուլթանական սալնամեների, ավատորիացի հայտնի վիճակագրող Ֆրահեր Փոն Ռեդէնի 1876 թ. տվյալների, Փրանսիացի ականավոր աշխարհագիր Ա. Ուբիչինի «Օսմանյան կայսրության ներկա վիճակը» գրքի՝ հայ բնակչությունը կազմում է 2.400.000-2.500.000 մարդ, թուրքերը (ասիական մասում)՝ 3.600.000, քրդերը՝ 1.000.000 (տե՛ս նույն տեղում էջ 8):

¹⁶ Տե՛ս **Ներսիսյան Մ. Գ.**, Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը թուրքական բռնապետության դեմ 1850-70 թթ., Երևան, 1955, էջ 35, տե՛ս նաև «Արարատ», էջմիածին, 1914, № 9, էջ 811: Այստեղ նշվում է, որ Վանի վիլայեթում ապրում էին 400.000, Բաղեղում՝ 250.000, Դիարբեքիում՝ 150.000, Հրզրումում՝ 280.000, Խարբերդում՝ 270.000, Սեբաստիայում՝ 280.000 մարդ:

¹⁷ Տե՛ս **Ролен-Жекмен М. Г.**, նշվ. աշխ. :

¹⁸ Տե՛ս **Мкртич-бей Дадиян**, Армяне Османской империи, перевод с французского, Тифлис, 1878, էջ 8:

¹⁹ Տե՛ս **Аракелян А. А.**, Статистика армянского населения Малой Азии. Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества, Тифлис, 1914, т. 22, вып. 2, էջ 121-125:

միտումնավոր կերպով պակաս են ներկայացրել²⁰:

Ինչ խոսք, մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմը սուլթանական կառավարության դաժան ռեժիմի, անլուր ճնշումների ու հալածանքների, կոտորածների ու ջարդերի, բռնի արտագաղթների, հավատափոխության ու ուժացման պատճառով հայ բնակչությունը ոչ միայն չպետք է աճեր, այլև ընդհակառակը՝ անընդհատ և զգալի չափով պետք է նվազեր: Այդ հանգամանքները հիմք են տվել Ա. Համբարյանին եզրակացնելու, որ 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո հայ բնակչության թիվը կրճատված կլիներ ավելի քան 1 միլիոնով²¹:

Չնայած պարբերական արտագաղթներին ու զանգվածային կոտորածներին, հայերը Առաջին համաշխարհային պատերազմի նախօրյակին կազմում էին Արևմտյան Հայաստանի ազգաբնակչության համեմատական մեծամասնությունը: 1912 թ. նրանք 6 վիլայեթներում կազմում էին ընդհանուր բնակչության 38,9 տոկոսը, մինչդեռ թուրքերը՝ 25,4, քրդերը՝ 26 տոկոսը, հուլյները, ասորիները, չերքեզները, պարսիկները և այլք՝ 9,7 տոկոսը²²: Արևմտահա-

²⁰ Ֆրանսիացի հեղինակ Վիտալ Քինեն, 1892-95թթ. հենվելով թուրքական «սալնամեներ» վրա, ցույց տվեց, որ Օսմանյան կայսրության մեջ ապրում են 1.369.644 հայ, որից 1.169.644-ը ասիական, իսկ 200.000-ը՝ եվրոպական մասերում (տե՛ս «Մուրճ», 1906, № 10, էջ 79), որ Արևմտյան Հայաստանի 6 վիլայեթներում բնակվում են 653.000 հայ, որից Բիթլիսի վիլայեթում՝ 126.000, Դիարբեքիի վիլայեթում՝ 89.000 հոգի (տե՛ս «Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии», вып. 62, էջ 25-26): Անգամ եղան մարդիկ, օրինակ, գինվորական Ավերյանովը, որ, ելնելով ցարիզմի և Աբդուլ Համիդի միջև ստեղծված բարեկամական հարաբերություններից, կրկնում էին թուրքական կառավարող շրջանների պնդումը և հաստատում հայերի փոքրաթիվությունը Արևմտյան Հայաստանում, ավելին՝ առաջարկում էր Հայաստան անունը փոխարինել Քուրդիստանով, քանի որ ըստ նրա Օսմանյան կայսրության Հայաստան կոչված մասում թվապես գերակշռում են քրդերը: Նա գրում է. «Հայաստան անունը այդ շրջանի բնակչության ցեղային կազմով չի արդարացնում իրեն: Այն ազգաբնակչության մեծ հիմքով կարելի է անվանել Քուրդիստան» (Տե՛ս Аверьянов П.А., Этнографический и военно-политический обзор азиатских владений Османской империи, СПб., 1912, էջ 17):

²¹ Համբարյան Ա., Արևմտահայերի թվաքանակի հարցի շուրջը // ԲեՀ, 1969, թիվ 2, էջ 105:

²² Տե՛ս "Сборник дипломатических документов", Реформы в Армении, Петроград, 1915, էջ 289:

յուլիոնը 1912 թ. պատրիարքարանի անցկացրած մարդահամարի տվյալներով 1 միլիոն 18 հազար մարդ էր, իսկ Ա. Համբարյանի ուշագրավ հաշվումներով՝ 1 միլիոն 400 հազար²³: Սակայն երիտթուրքերի կառավարության ներկայացրած տվյալների համաձայն՝ հայկական 6 վիլայեթներում հայ բնակչությունը պատերազմի նախօրեին ընդամենը 20 տոկոս էր:

Այժմ փորձենք մեզ հայտնի աղբյուրների հիման վրա պարզել, թե որքան քրդեր էին ապրում հայկական վիլայեթներում և ինչպիսի՞ն էր նրանց հարաբերակցությունը հայ բնակչության նկատմամբ, մանավանդ մեզ հետաքրքրող երկու՝ Բիթլիսի և Դիարբեքիրի վիլայեթներում, որոնց զգալի մասը Աղձնիքի տարածքն էր: Բրուկ-հաուզի և Էֆրոնի՝ 1900 թ. հրատարակված փոքր հանրագիտարանում քրդերի ընդհանուր թիվը 2,5 միլիոն է, որի կեսից ավելին ապրում էր Թուրքիայի սահմաններում²⁴: Իսկ Ֆրեդ Դեյվ. Գրինը նշում է. «Թուրքիայի քրդերի թիվը հասնում է 1.5 միլիոնի, որոնցից 600.000-ը ապրում է Էրզրումի, Վանի և Բիթլիսի վիլայեթներում, իսկ մնացածը՝ Խարբեքի, Դիարբեքի, Մոսուլի, Բաղդադի: Ենթադրվում է, որ մինչև 750.000 քուրդ ապրում է Պարսկաստանում»²⁵:

Իսկ ինչպիսի՞ն էր բնակչության կազմը XX դ. սկզբերին Աղձնիքի տարածքն ընդգրկող Բիթլիսի և Դիարբեքիրի վիլայեթներում: 1912թ. Հայոց պատրիարքարանի տվյալներով, XIX դ. 80-90թթ. և XX դ. սկզբին հայ բնակչությունն զգալի չափով նվազում է հատկապես Բիթլիսի և Դիարբեքիրի վիլայեթներում: Այսպես, Բիթլիսի վիլայեթի հարյուրավոր ընտանիքների գաղթն է հավաստում Ա. Արփիարյանը²⁶, իսկ Սահրաստյան ազգանունով մի ճանապարհորդ հաղորդում է, որ հայերը Խուսթում ենթարկվելով քրդերի ավարա-

²³ Տե՛ս Համբարյան Ա., Արևմտահայերի թվաքանակի հարցի շուրջը, էջ 106, 111: Ամբողջ Թուրքիայում, համաձայն 1914 թ. Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարքարանի տվյալների՝ հայերի թիվը 2.680.000 էր, իսկ ըստ Փրանսիացի հրապարակագիր Մորիս Պերնոյի «Թրքական հարցը» գրքի՝ 2.500.000, ըստ ամերիկացի հեղինակ Ջ. Գուտմենի՝ արևմտահայության թիվը 1.500.000 էր (տե՛ս Խաթանասյան Եր., նշվ. աշխ., էջ 18: Ըստ նույն հեղինակի՝ հայերի թիվն ամբողջ Թուրքիայում 2,5 միլիոն էր):

²⁴ Տե՛ս "Малый энциклопедический словарь", 1900, II, էջ 1332:

²⁵ "Положение армян в Турции", с. 254.

²⁶ «Մշակ», 1899, էջ 86:

ռուլթյուններին, լքում են ամբողջ գյուղը և ցրվում կամ լեռները բարձրանում, իսկ նրանց տունն ու տեղին տիրանում են քրդերը՝ հայկական եկեղեցիները դարձնելով հարդի ու խոտի պահեստանոցներ²⁷: «Տարիներ առաջ, կարգում ենք մի այլ տեղ, Մոտկանի գյուղերը 120-130 տներից էին բաղկանում, փոքր գյուղերը՝ 60-70, մինչդեռ հիմա առաջինը վերջինին հասած է»։ «Պատմում են, շարունակում է նույն հողվածագիրը, թե Մոտկանի Շեն գյուղը 500 տուն բնակիչ է ունեցել 3 եկեղեցիներով, իսկ այժմ 6 տուն է մնացել»²⁸: «Վանա լճի կողմն ընկնող վեց հայ գավառակների 2440 տունը 585 տան իջել է և 61 եկեղեցի կամ քանդվել են քրդերի ձեռքով կամ անժողովուրդ մնացել՝ փլած ու ամայի վիճակ ունին այսօր»²⁹: Մ. Միրախորյանի հավաստմամբ՝ Սղերդ քաղաքում հայոց տնտեսությունները 500-600-ից հասել են 230-ի, Զոխ բնակավայրում, որը նույն Արզանն է, հայոց տնտեսությունների թիվը 200-ից կրճատվում է, հասնելով 80-ի: Հայերի փոխարեն այստեղ է հաստատվում 150 քրդական ընտանիք³⁰: Ե. Մեկիքյանը հավաստում է, որ Հարք գավառի շատ գերդաստաններ գաղթել են Սասունից³¹: Նույն բանը հավաստում է Բենսեն, որ նշում է, թե «Վերին Բուլանխա արևմտյան գյուղեր և քիչ բացառությամբ ամբողջ ներքին Բուլանխա բնակիչները՝ Բշերու, Սասնո, Խոյթա, Մոտկանա և Տարոնո գավառներու նախկին բնակիչներից են և սոցա լեզուն կպատկանի Տարոնո կամ Մշո գավառաբարբառին»³²: Տիգրանակերտի մոտակայքում բնակություն էր հաստատել սասունցիների մի քանի հարյուր ընտանիք, որոնք մահմեդականություն էին ընդունել³³: «Բաղեշեն և ուրիշ կողմերեն հասած գրություններն ալ նույնպես սոսկալի դժգոհությանց և այլ և այլ հարստահարությանց մանրամասն կարագիրը կընեն, նկարագիր, որ ընթերցողին սոսկում կպատճառե: Բաղեշեն գրած նամակ մը կըսե նաև, թե տեղվոյն հայ ժողո-

²⁷ «Հանդէս ամսօրեայ», 1933, էջ 610:

²⁸ «Լուսմա», Թիֆլիս, 1887, գ. Ա, էջ 165, 1900, գ. Ա, էջ 215-216:

²⁹ Մ. Ա. Թուրքիայի հայերն ու իրենց դրացիները, Մարսէյլ, 1880, էջ 8:

³⁰ Միրախորյան Մ., Նկարագրական ուղևորութիւն ի հայաբնակ գավառ Արևելեան Տաճկաստանի, մ. Ա., Կ. Պոլիս, 1889, էջ 64, 74:

³¹ Մեկիքյան Ե., Հարք-Խնուս, Անթիլիաս, 1964, էջ 31:

³² Բենսեն, Բուլանխա կամ Հարք գավառ, ԱՀ, գ. Ե, 1889, էջ 35:

³³ Տեն ՀՀ Գրականության և արվեստի թանգարան, Թ. Ագառյանի արխիվ, III բաժին, վավ. 43:

վուրդը՝ գործառած քրդական հարստահարությունց չկրնալով դիմանալ, այլուր գաղթելու կպատրաստվի»³⁴: Արևմտյան Հայաստանի գավառներում և հատկապես պատմական Աղձնիքի տարածքում, ամեն քայլափոխում «կհանդիպենք բազմաթիվ գյուղերի՝ կանգուն եկեղեցիներով, նույնիսկ կանգուն տներով՝ անմարդաբնակ և ամայի ձգված իրենց բնակիչներին ... որոնցում ամեն մի քար հայի նախնյաց արյան բծեր է կրում իր վրա, որտեղ ամեն մի քայլում ամայի ձգված գյուղերն ու վանքերը և ընդարձակ գերեզմանները հայի մոտիկ անցյալի անբարբառ վկաներն են»³⁵: Այս ողբերգական գործընթացներից դառնացած Մ. Խրիմյանը գրում է, թե չկա աշխարհի վրա մի թշվառություն ազգի համար, քան թե հայրենազուրկ լինել: «Այսպես հայու հողեն քանդել կուզե հայոց արմատը, որպեսզի հետո ասե. «Ոչ հայ կա, ոչ Հայաստան» և այս կերպ փակե Արևելյան խնդիրը և պատասխան տա քրիստոնյա տերությունց»³⁶: Դիարբեքիի և Բիթլիսի վիլայեթների մեջ մտնող Աղձնիքի տարածքի հայ բնակչության գաղթի, հավատափոխություն և ուծացման մասին առատ նյութ է պահպանված հայ պարբերական մամուլում և գրականությունում մեջ:

Ինչպես հայտնի է 1894-96 թթ. Սասունի հայ բնակչությունը համատարած կոտորածի ենթարկվեց այն բանի համար, որ փորձել էր համախմբվել և միասնական ուժով ընդդիմանալ սուլթանական կառավարության ջարդարարական քաղաքականությունը: Սասունում կողոպտվել, ավերվել ու հրդեհվել է ավելի քան 102 գյուղ ու ավան և կոտորածի ենթարկվել ավելի քան 10-12 հազ. մարդ³⁷: Միաժամանակ Դիարբեքիի վիլայեթում ավերվեց, հրդեհվեց 119 գյուղ, կոտորածի ենթարկվեց ու հայրենիքից վտարվեց 6000 ընտանիք³⁸: 1904 թ. Սասունը կրկին է ենթարկվում ավերի, կողոպուտի ու կոտորածի: Մաշտոցի անվան մատենադարանում է պահվում Տարոնի

³⁴ Մաշտոցի անվան մատենադարան, Իզմիրյանի արխիվ, թղթ. 4, վավ. 521:

³⁵ «Սասուն», նրա նկարագրությունը, բնակիչները և նոցա բարքը ու վարքը // «Արաբք», 1894-95, գ. Ա, էջ 66-67:

³⁶ Լազյան Գ., Հայաստան և հայ դատը (վավերագրեր), Փարիզ, 1946, էջ 119:

³⁷ Տե՛ս «Геноцид армян в Османской империи». Сборник документов и материалов под редакцией М. Г. Нерсисяна, Ер., 1982, էջ 40, 136:

³⁸ Տե՛ս նույն տեղում:

փոխառաջնորդ Վարդան վարդապետ Հակոբյանի գեկուցագիրը՝ ուղղված Կ. Պոլսի պատրիարքին, որում հիշատակվում է, որ մեկուկես ամսվա ընթացքում Սասունի բնակիչներից սպանվել են 7773 հոգի, այրվել 42 գյուղ՝ 2262 տնով³⁹:

Այս ամենի հետևանքով, 1882 թ. վիճակագրությամբ, 250.000-ի փոխարեն Բիթլիսի վիլայեթի հայ բնակչությունը, 1912 թ. Հայոց պատրիարքարանի տվյալներով, 172 հազար էր, իսկ Դիարբեքիւրի վիլայեթում՝ 100 հազար⁴⁰, ըստ Լեփսիուսի տվյալներին՝ 196.000, Դիարբեքիւրի վիլայեթում՝ 105 հազար⁴¹: Թեոդիկի «Տարեցույց»-ի տվյալներով այդ ընթացքում հայ բնակչությունը Բիթլիսի վիլայեթում 198.000 էր, Դիարբեքիւրի վիլայեթում՝ 124.000⁴²: Բերենք Ադ-ձնիքի բնակչության վերաբերյալ թեև ոչ լրիվ, բայց կոնկրետ թվեր: Բիթլիսի վիլայեթի համանուն սանջակի 165.000 ընդհանուր բնակչության ազգային պատկերն այսպիսին էր. հայեր՝ 115.000, թուրքեր՝ 30.000, քրդեր՝ 20.000⁴³: Բիթլիսի սանջակի մաս կազմող համանուն կազայում՝ «տաճիկներ՝ մոտ 8000, քուրդները բնակվում են 42 գյուղերի մեջ և կազմում 893 տուն կամ 3572 հոգի արական, հայք բնակվում են 26 գյուղերում (իսկ մյուսներում խառը՝ Ռ. Ն.), կազմում էին 2169 տուն կամ մոտ 8676 հոգի արական: Ընդամենը բոլոր մահմեդականների արական թիվը կազմում էր 11.572, իսկ հայոցը՝ 8676: Սակայն այս թվերն էլ կասկածելի է, չարունակում է Մկո կեղծանունով հոգվածագիրը, քանի որ հայոց գյուղերի թիվը ոչ թե 26-ն է, այլ 40»⁴⁴:

Բնականաբար, առավել չափով ամայացել էին պատերազմի տարիներին Բիթլիսի վիլայեթի հայաբնակ շրջանները, քանի որ եթե

³⁹ Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, կաթ. դիվան, թղթ. 237, վավ. 18, թ. 53-54, Պողոսյան Հ., Սասունի պատմություն, Եր., 1985, էջ 265: Հմմտ. Համբարյան Ա., Արևմտահայերի թվաքանակի հարցի շուրջը, էջ 104, Կարապետյան Ն., 1904 թ. Սասունի ինքնապաշտպանությունը, «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 6, Եր., 1981, էջ 476:

⁴⁰ Տե՛ս «Արարատ», 1914, թիվ 1, էջ 49, թիվ 2, էջ 132:

⁴¹ Տե՛ս «Геноцид армян в Османской империи», էջ 391, Ահարոնյան Գ., 1915-1965: Հուշամատյան մեծ եղեռնի, Պեյրուի, 1965, էջ 400:

⁴² Տե՛ս Թեոդիկ, Ամենուն տարեցույց, Կ. Պոլիս, Ժ.Զ տարի, 1922, 261-263:

⁴³ Տե՛ս Մ. Ա. Թուրքիայի հայերն ու իրենց զրացիները, Մարսէյլ, 1880, էջ 3:

⁴⁴ «Արձագանք», 1882, № 35:

Համեմատաբար նվազ Հայաբնակ Սղերդում մեկ քառակուսի կիլոմետրին բնակվում էր 9 մարդ, ապա Բիթլիսում և Մուշում, որտեղ բնակվում էր վիլայեթի Հայոսթյան մեծ մասը՝ ընդամենը 5,4 մարդ⁴⁵: Անգամ Հայերով սակավացած Բիթլիսի վիլայեթի Սղերդի սանջակում Հայ բնակչությունը ուներ հետևյալ պատկերը. ըստ եվրոպացի մի դիտորդի 1837 թ. Հաշվումները՝ այստեղ ապրող 103 հազարից Հայերը 30 հազար էին, թուրքերը՝ 50 հազար, քրդերը՝ 23 հազար, մինչդեռ 1890-ական թվականներին սանջակի Հայոսթյան թիվը պակասում է մեկ երրորդով՝ հասնելով 20 հազարի: Կամ մեկ այլ փաստ՝ Սղերդում 1800-1837 թթ. 17 հազար ընդհանուր բնակչությունից 10 հազարը Հայեր էին, իսկ 1830-1850 թթ. 15.000 ընդհանուր բնակչությունից՝ 6 հազարը⁴⁶: Նույն Բիթլիսի կազայի մեջ մտնող Գյուզել-դերե նահիեում Հայ բնակչության թիվը հետևյալն էր. 339 ընտանիք, 1330 արական, 1129 իգական սեռի, ընդամենը՝ 2459 մարդ, իսկ քրդերը դարձյալ փոքրամասնություն էին՝ 283 ընտանիք, 886 արական, 775 իգական սեռի, ընդամենը՝ 1651 մարդ⁴⁷:

Այս և այլ տվյալների համադրումը ցույց է տալիս, որ Բիթլիսի վիլայեթում մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմը Հայերը կազմել են բնակչության 47,1, ասորիները՝ 3,9, եզդի քրդերը՝ 1,3, բոլորը միասին՝ 52,3 տոկոսը, չուրջ այնքան, որքան նվազել էր բնակչությունը պատերազմից հետո: Այսպես, 27.100 կմ² տարածք ունեցող Բիթլիսի վիլայեթի նախապատերազմյան ընդհանուր բնակչության թիվը 398.000 էր, իսկ բնակչության խտությունը մեկ քառակուսի կիլոմետրի վրա՝ 14,69 մարդ: 1927 թ. Թուրքիայում անցկացված մարդահամարի տվյալներով, վիլայեթի բնակչությունը 193.064 էր կամ 204.936-ով (53 տոկոս) պակաս նախապատերազմյան շրջանից, բնակչության միջին խտությունը՝ 14,69 մարդուց պակասել էր և դարձել 6,94⁴⁸:

⁴⁵ Տե՛ս «Մերձավոր ու Միջին Արևելքի երկրներ ու ժողովուրդներ», Հ. Վ. Երևան, 1979, էջ 37-38:

⁴⁶ Տե՛ս Մ. Ա., Թուրքիայի Հայերն և իրենց դրացիները, էջ 3:

⁴⁷ Տե՛ս «Արձադանք», 1882, № 20, էջ 278-280:

⁴⁸ Տե՛ս Գալստյան Հ., Թուրքիայի արևելյան վիլայեթների դեմոգրաֆիայի և տնտեսության մի քանի հարցեր (Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո), «Մերձավոր ու Միջին Արևելքի երկրներ ու ժողովուրդներ», Հ. 10, Եր., 1979, էջ 36-37:

Սակայն, ի տարբերություն Բիթլիսի, Դիարբեքիլի վիլայեթում Հայերը Համեմատական փոքրամասնություն էին: 37500 կմ² տարածքով Դիարբեքիլի վիլայեթի ընդհանուր բնակչության թիվը, Համաձայն Լեփսիուսի տվյալների, 471.000 էր, որից 105.000-ը՝ Հայ, 60.000-ը՝ ասորի, 1000-ը՝ հույն, ընդամենը, քրիստոնյաներ՝ 166.000 մարդ: Քրդերը մեծամասնություն էին՝ 200.000, նրանց Հաջորդում էին՝ 63.000 թուրք, 27.000 ղզլաշ, 10.000 չերքեզ, 4000 եզդի, 1500 հրեա⁴⁹: Այլ խոսքով, Հայերն այս վիլայեթում բնակչության 26,3 տոկոսն էին: Հայերը Հատկապես կենտրոնացված են եղել Դիարբեքիլի սանջակում, որը գերազանցապես Աղձնիքի Նփրկերտ գավառի տարածքն էր, ուր Հայերը բնակչության 33,8 տոկոսն էին⁵⁰: Թե Հայերն ինչ տեղ են բռնել այս վիլայեթի ընդհանուր բնակչության կազմում, երևում է նաև 1927 թ. մարդահամարի տվյալներից: Դիարբեքիլի վիլայեթի բնակչության թիվը 377.787 էր, որը, չհաշված բնակչության աճը, նախապատերազմյան 471.500-ից 93.718-ով պակաս է⁵¹:

Հայ բնակչությունն Աղձնիքում Համեմատական մեծամասնություն էր նաև քաղաքներում: Այսպես, Բիթլիս քաղաքը թուրքական ուղեգրող Էվլիյա Չելեբիի վկայությամբ, 17-րդ դարի վերջին քառորդին ունեցել է 5000 տուն և 40.000 բնակիչ⁵²: 5000 տնից 1500-ը պատկանել է Հայերին, 2-3 հարյուրը՝ ասորիներին, մնացածը՝ քրդերին⁵³: Հայոց ազգային պատրիարքարանի 1880 թ. վիճակագրության Համաձայն՝ Բաղեշի Հայկական ծխերի թիվը 1532 էր՝ 17.226 շնչով: Այդ տվյալները գրեթե համընկնում են եվրոպացի մի վիճակագրողի՝ Վ. Քինսի 1892 թ. հաշվումներին՝ 38.886 մարդ, որից մահմեդականները՝ 20.800, ասորիները՝ 1800, իսկ Հայերը՝ 16.285⁵⁴: Հայ տարրի թվաքանակի ավելացումը, ինչ խոսք, կապված

⁴⁹ Տե՛ս Ահարոնյան Գ. նշվ. աշխ., էջ 400:

⁵⁰ Տե՛ս Մ. Ա., Թուրքիայի Հայերն ու իրենց դրացիները..., էջ 3:

⁵¹ Տե՛ս Գալստյան Հ., Թուրքիայի արևելյան վիլայեթների դեմոգրաֆիայի և տնտեսության մի քանի հարցեր, էջ 36, թիվ 1 աղյուսակը:

⁵² Տե՛ս «Թուրքական աղբյուրներ», ՀՍՍՀ ԳԱ Արևելագիտության սեկտոր, Հ. Գ. Էվլիյա Չելեբի, Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ա. Խ. Սաֆրաստյանի, Եր., 1967, էջ 198:

⁵³ Տե՛ս Ինճիճյան Ղ., Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի, Հ. Ա., էջ 172:

⁵⁴ Տե՛ս Էփրեկյան Հ., Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, Հ. 1, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1903-1905, էջ 379:

է Բիթլիսի քրդական իշխանապետության վերացման հետ: Բիթլիսը նախապատերազմյան 40.000-ի փոխարեն 1927թ. ուներ ընդամենը 9050 բնակիչ, և միայն 1965 թ. բնակիչների թիվը հասավ 19.000-ի⁵⁵: Աղձնիքի տարածքի երկրորդ խոշոր քաղաքում՝ Սղերդում, 1800-1830 թթ. 17.000 ընդհանուր բնակչությունից 10.000-ը եղել է հայ, իսկ 1830-50 թթ. 15.000 ընդհանուր բնակչությունից՝ 6000-ը⁵⁶:

Այսպանից հետո որոշ պատմաբաններ, իրենց աշխատություններում օգտագործելով ոչ հիմնավոր տեղեկություններ, հանգել են այն սխալ եզրակացություն, թե Արևելյան Անատոլիայի վեց վիլայեթներում քրդերը բնակչության մեծամասնությունն էին: Նաև անտեղյակ լինելով պատմական Հայաստանի սահմաններին, Քուրդիստանի մեջ են մտցրել ոչ միայն Աղձնիքի տարածքը, այլև գրեթե ամբողջ Արևմտյան Հայաստանը⁵⁷: Դժբախտաբար, նույն սխալները կրկնվել են նաև Ն. Ա. Խալֆինի աշխատության մեջ⁵⁸: Եվ իրավացի է Մ. Շվոտը, երբ գրում է. «Չնայած այն բանին, որ մի քանի նորագույն աշխարհացույց Փոքր Ասիայում ցույց կուտան և Քուրդիստան անունով մի երկիր, բայց դա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Նոր-Հայաստանի մի հարազատ մասը, միայն անիծված մետաղի և նույնպես անիծված պոլիտրիկայի շնորհիվ է տեղի ունեցել այդ բառափառությունը... Այնպես որ, խոսքս այսօրվա մասին լինելով «ստան» վերջավորությամբ բնորոշվող Քյուրդիստանը գոյություն չունի և չի էլ կարող գոյություն ունենալ, որովհետև մենք այսօր քրդեր ասելով կհասկանանք՝ բազմազան ցեղերի բաժանված և բազմապիսի հանգամանքներով իրարմե խորթացած, օտարացած և ընդհանուր ոչ մի ուշադրավ ներքին կապ չունեցող ուրույն-ուրույն ցեղեր և ոչ թե մի անբաժան ազգ, որ այսպես թե այնպես, իրավատեր լինել կարողանար այս կամ այն երկիրը իր հայրենիքը անվանելու կամ դարձնելու»⁵⁹: Այդ մասին Ֆրեդ Դեվ. Գրինն իր աշխա-

⁵⁵ Տե՛ս «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հ. X, էջ 43:

⁵⁶ Տե՛ս Ա.Դո, Վանի, Բիթլիսի և Էրզրումի վիլայեթները, էջ 153-154:

⁵⁷ Տե՛ս Лазарев М., Курдистан и курдская проблема, М., 1964:

⁵⁸ Տե՛ս Халфин Н., Борьба за Курдистан // Курдский вопрос в международных отношениях XIX в., М., 1963:

⁵⁹ Շվոտ Մ. Տ., Քրդերը Տաճկաց Հայաստանում (ազգագրական նյութեր), Ս. Պետերբուրգ, 1905, էջ 20-21:

տուլթյան մեջ գրում է. «Բուրդիստան անվանումը, որով թուրքական կառավարությունը փորձում է ծածկել Հայաստանի պատմական անունը, չի համապատասխանում ոչ քաղաքական, ոչ աշխարհագրական իրավիճակին, որովհետև նա վերաբերում է ավելի մեծ ընդարձակ տարածություն, որտեղ ցրված են քրդերը»⁶⁰:

Արևմտահայ Հատվածի նոր պատմություն ողբերգական դրվագներից ամենազարհուրելի՝ 1915 թ. եղեռնի հետևանքով բարբարոսական եղանակներով ջարդերի ենթարկված, իր դարավոր հայրենիքից տեղահան արված Հայ բնակչության ճակատագրին արժանացավ նաև Աղձնիքի բնակչությունը: Թեոդիկը նշում է, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո Դիարբեքի Վիլայեթի 124.000 Հայ բնակչությունից փրկվեց միայն 6000, իսկ Բիթլիսի Վիլայեթի 198.000 Հայ բնակչությունից՝ 56.300 մարդ, որոնք էլ սփվեցին աշխարհի տարբեր կողմեր, իրենց հայրենի բնօրրանում մնալով չնչին բեկորներ՝ 3000 Հայություն Դիարբեքի Վիլայեթում և 300-400 մահմեդականություն ընդունած կանայք ու երեխաներ՝ Բիթլիսի Վիլայեթում⁶¹: 1915 թ. հունիսին անցկացված ցուցակազրույթյան համաձայն՝ Սասունից, ներառյալ Խուլթ-Բոնաշենը և Մոտկանը, փրկվեց 13.400, իսկ Մշո դաշտից և Դիարբեքի շրջանից՝ 4-5 հազար մարդ⁶²:

Կոտորածներից մազապուրծ աղձնիքահայերի բեկորները հանգրվան գտան ինչպես օտար ափերում, այնպես էլ Երևանում, Թալինի, Մասիսի, Աշտարակի, Էջմիածնի, Արտաշատի և Արարատի ենթաշրջաններում:

Երկու խոսք հայկական ծագմամբ բնակչության քրդացման մասին: Հայերի սոցիալական, ազգային և կրոնաբարոյական ճնշման ուժեղացմամբ թուրքական կառավարությունը արագացնում էր նաև ուժացման գործընթացը: Դրան առաջինը ենթարկվում էր օտարների հետ խառը բնակեցված Հայ բնակչությունը:

Աղձնիքի Հայ բնակչության իսլամացումն իրականացվում էր

⁶⁰ Гринь Фор. Армянский кризис и владычество Турок (Сасунская резня), "Положение армян в Турции", էջ 254:

⁶¹ Տե՛ս Թեոդիկ, Ամենուն տարեցոյց, ԺԶ, էջ 261-263, Ահարոնյան Գ. Նշվ. աշխ., էջ 219:

⁶² Տե՛ս Սասունի Կ., Թրքահայաստանը Ա աշխարհամարտի ընթացքին (1914-1918), Պեյրուլթ, 1966, էջ 112:

դեռևս արաբական տիրապետության շրջանից սկսած: Ղ. Ինճիճյանը նշում է, թե Ալիվանու և Ռոժկանցի քրդերն իրենց համարում են Ալկունի և Ռշտունի հայ նախարարական տների հետնորդներ⁶³: Սասունի բալաքցի անունը կրող քրդերը խոսում են արաբական քրդերեն և, ըստ ավանդության, հայ Պահլավունի նախարարության հետնորդներն են, որոնք արաբական արշավանքների տարիներին բռնի կերպով իսլամոնացվել են ընդունել, բայց նրանց շատ ծեսեր ու սովորություններ, նիստ ու կացը մնացել էր հայկական⁶⁴: Ընդ որում, քրդական այդ աշիրաթը համարվում էր հայերի դաշնակիցը: Նրանք հաճախ միանում էին հայերի հետ ընդդեմ կառավարության և խստորեն տարբերվում էին հետագայում Աղձնիք թափանցած քրդական վաչկատուն-ավազակային մյուս ցեղերից, որոնք գարնանը և ամռանը իրենց հոտերով բարձրանում էին լեռները, ձմռանը՝ իջնում հովիտները⁶⁵: Հետագա դարերի Աղձնիքի և մյուս արևմտահայ բնակչության մասին Ա. Ալպոյաճյանը նշում է, թե XI-XV դարերում հայերը՝ վաչկատուն նվաճողների «արշավուղիին վրա գտնվելու դժբախտությունը ունեին, իբրև շինարար և խաղաղասեր ժողովուրդ չկրցան հանդուրժել այս վայրենի հրոսներու հատուցած չարիքներուն: Շատերը վանված փոշիին պես չորս ծագերուն ցրվելով... շատերն ալ կքրդանային»⁶⁶: Այդ նույնը վկայվում է Լենկ-Թեմուրի արշավանքների ժամանակ⁶⁷: Տակավին XVIII դարում Բաղեշի մոլլան հրաման էր արձակել, թե երբ որևէ քրիստոնյա մահմեդականություն ընդունի, ապա նրա բոլոր ազգականները պարտավոր են իրենց արու գավակներին հանձնել վերջինիս խնամակալությունը: Հրամանը ցնցել էր տեղի հայերին, որոնք մեծ կաշառքներով միայն կարողացել էին վերացնել հայաշինջ վերոհիշյալ որոշու-

⁶³ Տե՛ս Ինճիճյան Ղ., Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ա, էջ 52:

⁶⁴ Տե՛ս «Սասուն, նրա նկարագրությունը, բնակիչները և նոցա բարք ու վարքը», էջ 84: Հմմտ. Քալանթար Ա., Սասուն, Թիֆլիս, 1895, էջ 22, «Արձագանք», 1894, № 118:

⁶⁵ Տե՛ս «Մշակ», 1894, № 18, Հմմտ. «Լուսմայ», 1897, գ. Բ, էջ 132-133:

⁶⁶ Տե՛ս Ալպոյաճյան Ա., Պատմություն հայ գաղթականության, մ. Բ, էջ 272:

⁶⁷ «Լուսմայ», 1897, գ. Ա, էջ 173: Այստեղ նշվում է, որ Սասունում Լենկ-Թեմուրի արշավանքների ժամանակ բռնկված սովի պատճառով մեծ թվով հայեր էին քրդանում:

մը: Սակայն մոլլան այնպիսի ազգային թշնամանք էր սերմանել Բաղեշի հայերի, քրդերի ու թուրքերի միջև, որ կարճ ժամանակաշրջանում քաղաքի մեծամիկ քրիստոնյա ընտանիքներից միայն 1500-ն էին կարողացել մնալ տեղում⁶⁸:

Հայ բնակչության մահմեդականացումն ավելի մեծ չափեր ընդունեց 1880-90-ական թվականներին, երբ Սուլթան Աբդուլ Համիդի կառավարության հայաջինջ քաղաքականությունից խույս տալու համար հայ բնակչության մի զգալի մասը ստիպված էր հավատափոխվել՝ մոռացություն մատնելով մայրենի լեզուն: Եվ, քանի որ Աղձնիքի տարածքը մտնում էր քրդահպատակ շրջանների մեջ, հայ բնակչությունը հիմնականում քրդանում էր: Դիարբեքիի և Բաղեշի վիլայեթների հայ բնակչության քրդացման մասին առատ նյութ է պահպանված պարբերական մամուլում⁶⁹ և գրականության մեջ: Բ. Ժամկոչյանը հավաստում է, որ Դիարբեքիի վիլայեթում կային քրդացած հայկական գյուղեր⁷⁰: Այդ նույն տարածքում հայ բնակչության քրդացման մասին պահպանվել է մի ուշադրավ վավերացված, որում ասվում է. «Տիգրանակերտի մոտակայքում բնակություն են հաստատել մի քանի հազար ընտանիքից բաղկացած սասունցիներ, որոնք անվանական տաճկության տակ բռնադատված հայեր էին և պարծանքով էին հիշում, թե իրենք սերած են Մամիկոնյան տոհմից: Նրանք շարունակում են գաղտնի խոսել հայերեն, հարգել հայ վանականներին, հաճախել հայոց վանքերը, իսկ մահմեդականություն ընդունելն առերես էր, հարկադրված»⁷¹: Դանիացի ճանապարհորդ Բենիգսենը նույնպես վկայում է այդ նույն տարածքում իր շրջագայած բնակավայրերում երկու հարյուր լուսավորչական գյուղերի մահմեդականացման մասին, և որ «հայոց եկեղեցիները մզկիթների փոխած՝ քահանաների տեղ մոլլաներ են երգում նրանց մեջ»⁷²: 1896 թ. մի հաղորդման մեջ նշվում էր. «Դիարբեքիի կողմերում շատ հայ գյուղեր ամբողջովին բռնի իսլամություն են ընդունել և եկեղեցիներ ու վանքեր մզկիթ են դարձ-

⁶⁸ Տե՛ս Ալպոյաճյան Ա., Պատմական Հայաստանի սահմանները, էջ 144, Հմմտ. Լեո, Հայոց պատմություն, Հ. 3, Երևան, 1946, էջ 734:

⁶⁹ Տե՛ս «Մուրճ», 1885, № 7, էջ 948-961, «Մշակ», 1897, № 25, «Դրոշակ», 1901, № 2, էջ 25:

⁷⁰ Տե՛ս Ժամկոչյան Բ., Հայնի, Պեյրութ, 1952, էջ 22:

⁷¹ ԳԱԹ, Թ. Ազատյանի արխիվ, 3-րդ բաժին, փաստաթուղթ 42, 50:

⁷² «Հնչակ», 1902, № 1, էջ 5:

րել»⁷³: Մեկ այլ վկայությունն դեռ 1883 թ. «Արձագանքում» նշվում է, որ Խիզանի, Մոտկանի, Շատախի Հայ բնակչության զգալի մասը քրդացել է⁷⁴: Նույն բանը Հավաստվում է Սղերդի գավառի Հայ բնակչության վերաբերյալ⁷⁵: Աղձնիքի հովտային մյուս շրջաններում ուժացման պրոցեսն ավելի լայն ծավալ էր ընդունել, այդտեղ «Հայերի մեծ մասը քրդացել էր նաև թուրք իշխանության բացակայության պատճառով: Ասոնք քրդանալուսն պես կը լինին Հավասարագոր և Հավասարապատիվ, կազատվին Հայածանքներէ ու կը պահպանեն իրենց հողն ու տնտեսությունը»⁷⁶: Նույն հեղինակն անդրադառնում է նաև Խուժի, Սասունի և Տիգրանակերտի անապահով շրջաններում Հայ բնակչության զգալի մասի քրդացմանը: Սասունում՝ նրա քրդախառն բնակեցված հովտային գյուղերում և Աղձնիքի մյուս շրջաններում զգալի էր քրդացած Հայերի թիվը՝ հաճախ քողարկված ձևով պահպանելով Հայերի հավատքը⁷⁷: «Մուրճ»-ում տպագրված Սեյլանի Հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ մի

⁷³ «Դրոշակ», 1896, № 18, էջ 143:

⁷⁴ «Արձագանք», 1883, № 3, էջ 38:

⁷⁵ «Արձագանք», 1883, № 41, էջ 583:

⁷⁶ **Շահպաղյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 170-171:

⁷⁷ Տե՛ս «Մուրճ», 1895, № 7, էջ 949: Հմմտ. **Մկրտչյան Թովմաս Գ.** Տիգրանակերտի նահանգի ջարդերը և քյուրդերու գաղանդությունները, Գահիրե, 1919, էջ 121-123: Հեղինակը նշում է, որ Բչերի, Սիլվանի շրջանների քրդական աշիրեթներից շատերն իրենց ծագումով Հայեր են եղել, իսկ ամբողջ XIX դարում և XX դարի սկզբներին նրանց պահպանած սովորությունների մեծ մասը բուն Հայկական էին և թվարկում է դրանք մանրամասնորեն: Այսպես, օրինակ, նրանցում պահպանվում էին մինչև հիմա հետևյալ անունները՝ «մալա մըթրան» - տուն եպիսկոպոսի», «մալա Բեչե» - տուն տերտերի, «մալա Մըլն», - տուն Մկրտչի, «մալա Գլո» - տուն Գալուստի, «մալա Մըբո» - տուն Մեկքոնի, «մալա Միքո» - տուն Միքայելի, «մալա Օնո» - տուն Հովհաննեսի, «մալա Ֆլա» - տուն Քրիստոսի և այլն: Նրանց հավատքին անդրադառնալով՝ նշում է, որ քուրդ կանայք երեսները արևածագին խաչակնքում են՝ «Հիսոս Բրիստոս» ասելով: Նոր տարին Հայկական սովորություններով են նշում, Հարություն Ս. Զատիկին կարմիր հավիկիթ են ներկում: Հարկ են տալիս Հայոց ուխտավայրերին՝ Մշո Ս. Կարապետին, որը կոչվում է «Տեհրա Զինկելի» և «Խանա-փուլթըքէ», ուր ուխտի են գնում երկյուղած հավատքով և ընծաներով, Հայերի հետ միասին և այլն: Խալգա աշիրաթը Ռնդվանի շրջակայքում, իսկ Սլեվ և Զուրքա երկու գլխավոր աշիրաթները, որոնք բնակվում են 64 գյուղերում, Սինըքա, Ռեզպան աշիրաթների 25 ամենամեծ ու շեն գյուղերի բնակչությունը, ըստ Թովմաս Մկրտչյանի՝ ծագումով Հայ են (նույն տեղում, էջ 120-121):

չարք քրդական ցեղեր, որոնք բնակվում են Աղձնիքի տարբեր շրջաններում, ոչ միայն ունեն հայկական ծագում, այլև «1870-72 թթ. կամեցան Հայանալ, թոթափել դիմակը, միանալ ազգին»⁷⁸: Քրդերը Բարունակ պեյ Ֆերուհիանի հավաստմամբ, երկու մասի էին բաժանվում՝ վրանաբնակ և նստակյաց: Քուչվորները կրում էին իրենց նախահոր կամ աշիրաթի ավագի անունը, իսկ նստակյացները՝ բնակավայրի: Ընդ որում, նրանց մեծ մասը, ըստ հեղինակի, ունեն հայկական ծագում⁷⁹: Այս երևույթներին լավատեղյակ Ֆրանսիացի պատմաբան Ժակ դը Մորգանը վկայակոչում է, որ 1870-90-ական թվականներին հարյուր հազարավոր հայեր բռնի ճանապարհով «կը մահմեդականացվին հարյուր հազար կիներ, դեռատի աղջիկներ կառուկանգվին և կը զրկվին հարեմները»⁸⁰: Բելգիացի նշանավոր իրավագետ Ռոլեն Ժեկմենը, նկատի ունենալով 19-րդ դարի 80-ական թվականները, Արևմտյան Հայաստանի հայ բնակչության հարկադրական դավանափոխության մասին գրում էր. «Հայաստանում ապրող մահմեդականների մի մասը հայկական ծագում ունի: Շատ տեղերում նրանք տակավին պահում են իրենց ազգի լեզուն, բարքերն ու սովորույթները, հաճախ կարելի է հանդիպել այնպիսիների, որոնք դեռ կրում են իրենց հայրերի կամ նախնիների անունները»⁸¹:

Գրականության և արվեստի թանգարանում պահվում է մի վավերագիր, որում ասվում է, որ Տիգրանակերտի մոտակայքում բնակություն էր հաստատել սասունցիների մի քանի հարյուր ընտանիք, որոնք մահմեդականություն էին ընդունել⁸²:

Ընդհանրացնելով իր հայաջինջ քաղաքականությունը կենսագործելու համար օսմանյան պետությունը գործադրում էր ինչպես սոցիալական ու ազգային, կրոնաբարոյական ճնշման ուժեղացման,

⁷⁸ «Մուրճ», 1894, № 11-12, էջ 1637, 1664: Հմմտ. Կալհոկեցի Պ., Ասիական ճանապարհորդություն ի հայրենիս, Կ. Պոլիս, 1881, էջ 84-86:

⁷⁹ Տե՛ս «Բարունակ պեյի Ֆերուհիան. ճանապարհորդություն ի Բարեւոն, յԱրմաշ», 1876, էջ 53: Այստեղ ասվում է, թե Աղձնիքի տարբեր շրջաններում բնակվող մանրեցիկ անունով քրդերը Մամիկոնյան, Սիլվանցիք՝ Ալկունի, Ռչկոթանցիք՝ Ռչտունյաց հայ նախարարական տներից են ծագում:

⁸⁰ Ժակ դը Մորգան, Հայ ժողովրդի պատմությունը, Պոստոն, 1947, էջ 346:

⁸¹ Ролэн-Жекмен М. Г., նշվ. աշխ., էջ 10:

⁸² Տե՛ս ՀՀ Գրականության և արվեստի թանգարան, Թ. Ագատյանի արխիվ, III բաժին, վավ. 43:

Հարկերի ու տուրքերի եռապատկման, անողոք Հարստահարման, Հողազրկման, արտաքսման, բռնի իսլամացման, այլև զանգվածաբար կոտորելու մեթոդները: «Ղուրանը և նրա վրա հիմնված մուսուլմանական օրենսդրությունը, ~ գրում է Կ. Մարքսը, ~ աշխարհագրությունը հանգեցնում է երկու կեսի՝ ուղղահավատների և անհավատների պարզ ու հարմարին ֆորմուլին: Անհավատը գյավուրն է, նա թշնամի է: Իսլամն անիծում է քրիստոնյա ազգը և անընդհատ թշնամության վիճակ է ստեղծում մահմեդականների և անհավատների միջև»⁸³:

⁸³ Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. X, М., с. 6.

**2. ԱՂՁՆԻՔԱՀԱՅԵՐԻ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ
ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ
ՈՐՈՇ ԶԵՎԵՐ ՈՒ ՍՈՎՈՐՈՒԹՅՆԵՐ
(XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ)**

Աղձնիքում հայ բնակչությունը հազարամյակների ընթացքում կիրառել է անասնապահական աշխատանքի կազմակերպման զանազան ձևեր, սովորույթներ ու ծեսեր, որոնց ազդագրական ուսումնասիրությունը, բացի գիտաճանաչողականից, ունի նաև տնտեսական, պատմամշակութային կարևոր նշանակություն, քանզի հնարավոր է դառնում հազարամյակների ընթացքում մշակված արտադրական հմտությունների որոշ մասի կիրառումը նաև մեր օրերում: Դրանց ուսումնասիրման շնորհիվ բացահայտվում են վաղեմի հասարակական կազմակերպությունների շատ մնացուկներ:

Արևելահայոց տնտեսական կյանքում XIX դարի երկրորդ կեսի և XX դարի սկզբների անասնապահության ձևերի վերաբերյալ պատմաազդագրական համակողմանի ուսումնասիրություն է կատարել ազդագրագետ Յու. Միրտոմյանը¹: Մինչդեռ արևմտահայերի անասնապահական տնտեսության բազմաբնույթ ձևերը առ այսօր դեռևս մնում են չուսումնասիրված:

Պատմական Աղձնիքի տարածքում, Հայկական Տավրոսի հարավային լեռնաճյուղերի ալպիական մարգագետինները և տափաստանային հարթավայրերը նպաստավոր էին արոտային անասնապահության, հատկապես խաչնարածության զարգացման համար: Հնագիտական, պատմական և ազդագրական բազմաթիվ տվյալներ վկայում են, որ անասնապահությունն այստեղ եղել է հայ բնակչության հնագույն զբաղմունքներից մեկը: Հատկանշական է, որ այստեղ միշտ էլ կարևորվել է խոշոր եղջերավոր անասունների բուծումը, եզր և գոմեշը երկրագործության մեջ հիմնական լծկան

¹ Ст'я Мкртумян Ю., Формы скотоводства в Восточной Армении (вторая половина XIXв.-XXв.), (историко-этнографическое исследование) // «Հայ ազդագրություն և բանահյուսություն», հ. 6, եր., 1974, էջ 3-97, Թեմուրճյան Վ., Անասնապահությունը Հայաստանում, ձեռագիր (անավարտ), պահվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազդագրության ինստիտուտի արխիվում:

ուժն էին, որոնց նկատմամբ մեծ խնամք ու հոգատարություն էր ցուցաբերվում: Դեռ Ասորեստանի թագավոր Ասարխադոնի արձանագրություններից մեկում խոսվում է Շուպրիա (Սասուն) երկրի խոշոր եղջերավոր անասունների նախիրների, ոչխարի հոտերի և դրանք խնամող հովիվների մասին: Իսկ ուրարտական արձանագրություններում հաճախ ուղղակի և անուղղակի հիշատակվում է «Ալզի» (Աղձնիք – Ռ.Ն.) երկրի՝ մանր ու խոշոր եղջերավոր անասուններով հարուստ լինելու մասին²:

Հնագույն ժամանակներից սկսած՝ Աղձնիքում կազմավորվել է անասնապահության նստակյաց եղանակ. ձմռանը՝ մսուրային, ամռանը՝ արոտավայրային խնամմամբ: Հայ բնակչության նստակյացությունը պայմանավորված էր ոչ միայն տեղի բնակլիմայական պայմաններով, այլև երկրագործական, անասնապահական համակցված համալիր տնտեսության վարմամբ: Մինչդեռ Աղձնիքի մեղմ կլիմայով օժտված հովտային շրջաններում՝ վաչկատուն կյանք վարող քրդերն իրենց անասուններով կտրում էին երկար տարածություններ. ամռանը բարձրանում էին Տալվորիկի և Սասնա լեռնային մարգագետիններով հարուստ արոտավայրերը, այդտեղից էլ ուշ աշնանը իջնում ձմեռանոցները՝ շուրջ տարին վրանաբնակ կյանք վարելով ամբողջ ընտանիքով, դաշտավարությունից կտրված: Նրանց հիմնական տնտեսաձևը խաշնարածությունն էր: Նստակյաց կյանք վարող երկրագործ հայ բնակչությունը կողոպտվում էր ոչ միայն պետական պաշտոնյաների ու որոշ տեղերում քրդական քոչվոր ցեղերի ավազանու չարաչահումներից, այլև խաշնարածությամբ զբաղվող եկվոր քրդական և այլ ցեղերի սեզոնային տեղաշարժերից: Ամեն տարի կրկնվող այդ տեղափոխությունների ընթացքում ոտնատակ էին արվում հայ երկրագործների քրտինքով մշակված ցանքատարածությունները, քոչվորների ճանապարհին ընկած հայկական բնակավայրերը մշտապես ենթարկվում էին սպառնալիքի այդ ցեղերի հարձակումներին: Թուրքական կառավարությունը իրավունք էր վերապահել քոչվորներին իրենց հոտերով

² Сн² Янковская Н., Некоторые вопросы экономики Ассирийской державы // «Вестник древней истории», 1951, № 1, էջ 38, Дяконов И., Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту // «Вестник древней истории», 1951, № 2-4, № 23, 26, 67:

չարժվել ցանկացած ուղղությամբ:

Աղձնիքի լեռնային և նախալեռնային շրջաններում, առանձնապես Սասունում, դաժան բնակլիմայական պայմանների, ճմռան երկարատևության և այդ ընթացքում արոտների բացակայության պատճառով անասունները մսուրային խնամքի էին ենթարկվում շուրջ Հինգ-վեց, նույնիսկ յոթ ամիս, որից հետո բարձրանում էին բնակավայրից դուրս գտնվող արոտավայրերը: Լեռնային և նախալեռնային շրջաններում ամառանոց-արոտավայր գնալիս, անվտանգության ապահովման նպատակով, համայնքի անդամ ընտանիքներով քարավան էին կազմում միասնական և միաժամանակյա կարգով: Բեռները փոխադրում էին ջորիներին բարձած: Դա հայտնի էր սար (Սասունում՝ *զողան* կամ *խղանի*, Խուլթում՝ *շաշեր*) գնալ անվանմամբ, ինչը արդի ազգագրական գրականության մեջ համարվում է հեռագնա անասնապահություն³:

Լեռնային արոտավայրերը բաժանվում էին երեք գոտիների՝ ա) համայնքային, որը տվյալ գյուղի սեփականությունն էր՝ սահմանագծված այլ գյուղերի համայնքների փոխադարձ համաձայնությունամբ, բ) բոլորովին ազատ արոտավայրեր, որոնք ոչ թե մեկ գյուղի, այլ ընդհանուր շրջանի սեփականությունն էին, գ) մասնավոր սեփականություն հանդիսացող ազգատոհմային հանդամասեր: Յուրաքանչյուր գյուղ ուներ իր համայնքային վարելահողային, արոտավայրային և անտառային սահմաններ՝ *սինոռը*: Միջհամայնքային տարածքային վեճեր առաջանալիս նոր *թափու*՝ վարձակալություն էին ձևակերպում գյուղի նկատմամբ և պաշտոնապես վավերացնում՝ *կոչան* անում:

Արոտավայրերը և անտառները գյուղի համար ընդհանուր էին, թեև անտառամասից անասնակեր տերև և դալար ճյուղեր կտրելու համար անտառամասը բաժանում էին ըստ տնտեսությունների քանակի: Սասունում այդ անտառամասը կոչվում էր *սաթառ*, իսկ Բունաշենում՝ *հաղոն*, այլ տեղերում՝ *դահլ*: Այստեղ 4-5 տարին մեկ երիտասարդացնելու նպատակով նախքան տերևաթափը՝ ծառերը ծերատում էին, դալար ճյուղերն ու տերևները՝ *թավը*, որպես անասնակեր գործածում: Ընտանիքների բաժանքի դեպքում սաթառն էլ էր ենթարկվում վերաբաժանման: Եթե ազգի սաթառները իրար մոտ

³ Տե՛ս Мкртумян Ю., նշվ. աշխ., էջ 45-64:

էին, տարբերություն էր դրվում: Սահման՝ **թխում** էին ծառայում ձորը, առուն, աղբյուրը, ժայռը, բնական նշանով վայրերը, սրբազան ծառերը և այլն: Իսկ տերեր կտրելուց հետո անտառը այլևս ոչ ոքի էլ չէր պատկանում, և աշնանն էլ անասունները այստեղ արածեցնում էին հավասարապես:

Երկրորդ կարգի արոտավայրեր էին համարվում բնակավայրից հեռու ընկած անմարդաբնակ սարալանջերը, որտեղ կարող էին արոտ հանել չրջակա գյուղերի անասունները:

Մայիս ամսվա կեսերին, երբ սկսվում էր գյուղատնտեսական աշխատանքների եռուն շրջափուլը՝ վարուցանքը, ընտանիքի մի մասը լծու եզների հետ մնում էր գյուղատնտեսական և այլ կարգի աշխատանքներով զբաղվելու, իսկ անասնապահները, կաթնամշակ կանանց հետ կթու անասուններով, ոչխարի հոտերով բարձրանում էին ամառային արոտավայր (սար): Նրանց հետ սար էին բարձրանում նաև տղա երեխաները, որոնք դառնում էին ուլարած, գառնարած կամ հորթարած, իսկ աղջիկները՝ կանանց օգնականներ: Ցանքսն ավարտելուն պես լծկան անասունները ևս մինչև բերքահավաքն ու կալսոցը՝ ուղարկվում էին արոտավայր-գոգաները: Ամեն գյուղ ուներ իր մշտական օբատները և արոտավայրերը:

Արոտ բարձրանալիս, մի քանի տնտեսություն միանալով, կազմում էին ընկերություն՝ **օրա**: Մեծ գյուղից դուրս էր գալիս մինչև 10-15 օրա, որոնցից յուրաքանչյուրը կազմվում էր 10-12 տնտեսությունից: Մինչև ամառնոց հասնելը անասուններին տանում էին գյուղամերձ արոտները 2-3 շաբաթ տևողությամբ մակաղելով պարարտացնելու՝ ուժեղու նպատակով: Իսկ արտերը բավականին հեռու էին գյուղերից, որովհետև չրջակա ամենափոքրիկ հողակտորն էլ ենթակա էր մշակման: Ամառանոցում մնում էին մինչև աշուն (սեպտեմբերի կեսերը)՝ բերքահավաքն ու կալսոցը: Աշնանն անասուններին աստիճանաբար իջեցնում էին գյուղի մերձակա անտառները՝ սաթառները, որտեղ սարվորները մասնակցում էին թավի կտրման ու հավաքման խմբային աշխատանքին: Այստեղ էին հիմնվում ժամանակավոր կացարան-խուղերը՝ տերև կտրող **զուբարա** - կոլեկտիվ փոխօգնություն եկողներին սնունդ մատակարարելու համար:

Ամառանոցներում, անասնապահությունից բացի, զբաղվում էին նաև մեղվաբուծությամբ, բրդի մշակությամբ, ոստայնագործ-

ծուլթյամբ: Բնակլիմայական, տնտեսական ու անվտանգ ապրելու համար բարենպաստ պայմանների առկայությունը դեպքում բացառված չէր ամառանոցների վերածվելը մշտական բնակավայրերի:

Ամառանոցներում յուրաքանչյուր ընտանիք ունենում էր իր կացարանը: Կացարանի այն տեսակը, որ կազմվում էր մազե գործվածքից, կոչվում էր վրան՝ *կոն*: Իսկ մյուսը, որ պատրաստվում էր ծառի ճյուղերից և հյուսվում կողովի ձևով, հայտնի էր *խուզ* (հյուզ) անվամբ: Վերջինս ծածկվում էր տերեւավոր ճյուղերով՝ կաթիլքը և ցուրտը կանխելու նպատակով, որը նախնադարյան բնակարանի տիպ էր հիշեցնում: Կոնի և խուզի ներսում բերվել էր հյուսածո չեթ միջնորմներով ստեղծում էին ննջարան-կացարան, որ կոչվում էր *գոնտակ* (մարդկենց, հարկաբաժին) և կաթնամթերքների մառան, որը հայտնի էր *կուլին* անունով: Կացարանները կառուցվում էին սար բարձրացող ազգակից ընտանիքների տղամարդկանց միասնական ջանքերով, հերթական կարգով: Յուրաքանչյուր կացարանի կառուցման ավարտից անմիջապես հետո օջախի վրա *կողերով*՝ կավե կճուճներով, *ջաջառուն* (յուզով ու ալյուրով եփված հալվա) էին հյուրասիրում: Յուրաքանչյուր տնից, ինչպես ասվեց վերը, սար էին բարձրանում հովիվները՝ կաթնամշակ կանանց՝ *բերվորներին*, նրանց օգնական պատանիների ու աղջիկների՝ *բշկուրիններին* և մանկահասակ երեխաների հետ: Ամառանոց գնալիս միշտ տեղից տեղ էին փոխադրվում և ամեն տեղում նոր *խուզեր* կառուցում՝ արոտը լավացնելու նպատակով: Մայիսի սկզբից մինչև օգոստոսի սկիզբը մնում էին սարում, իսկ այդ ընթացքում 3 անգամ տեղից տեղ էին փոխադրվում: Վերջին օրաները հիմնվում էին գրեթե լեռան գագաթին, որտեղից էլ իջնում էին սաթառները, ուր մնում էին շուրջ մեկ ամիս: Այս ժամանակահատվածը համընկնում էր անասնակեր տերեւ և մատղաշ չիվեր կտրելու խմբային աշխատանքի հետ, որին միանում էին անասնապահները, բերվորները: Կանայք նրանց համար կազմակերպում էին ճոխ հյուրասիրություն: Տուն էին հասնում նոյեմբերի կեսերին: Հաճախակի դարձած քրդական ավարառությունների պատճառով օրաները համախմբված, կուռ բնակավայրի էին վերածվում: Կացարանները կառուցվում էին կողք կողքի, դռնակները բացվում էին օդակաձև հրապարակի մեկ կողմի վրա: Այսպիսով, հայերի անասնապահությունն ձևավորվել էր ընդհանուր ներում, հիմնական բնակավայրերից բացի, պահանջում էր արոտա-

վայրերում ժամանակավոր բնակավայրերի առկայություն, ուր ապրում էր ընտանիքի անդամների մի մասը՝ մայիս-հոկտեմբեր ամիսներին:

Հովտային շրջաններում տաք բնակլիմայական պայմանների չնորհիվ հոտերն արոտավայրերում պահում էին կլոր տարին: Հովիվների ընտրություն և վարձատրման, հոտի մեծություն և ընկերակցություն կազմելու կարգն ամենուրեք վճռում էին գյուղապետերն (*ռես*) ու գյուղի ավագանին: Ըստ այդմ՝ հովիվները հարգված անձնավորություններ էին, նրանց նույնիսկ հատկացվում էր տուն ու տեղ, եթե չունեին: Հովտային շրջաններում համայնքը ամեն օր 2 զինված սղամարդ էր հատկացնում՝ հովիվների և հոտի անվտանգությունը ապահովելու, քրդերի ավարառությունը կանխելու համար⁴:

Մեր գրառած դաշտային ազգաբնակչության նյութերի ուսումնասիրության հիման վրա Աղձնիքի խաչնարածության գծով ընկերակցությունները նպատակահարմար է դասակարգել հետևյալ տեսակների.

1. Ազգակից ընտանիքների միավորում, որն իր հերթին ենթադրում էր հետևյալ ենթատեսակները.

- *գերդաստանական, անհատական ընկերակցություն,*
- *տարբեր կարողությունք ազգակից ընտանիքներից կազմված ընկերակցություն,*
- *հավասար կարողությամբ, բայց ոչ ունևոր ազգակից ընտանիքներից կազմված ընկերակցություն:*

2. Տարբեր կարողությամբ ազգականների և հարևանների ընկերակցություն:

3. Հավասար կարողությամբ հարևաններից կազմված ընկերակցություն:

Աղձնիքում անասնապահական աշխատանքի կազմակերպման ձևերը աչքի էին ընկնում ուրույն գծերով, հսից ժառանգած տարրերով և յուրահատկություններով:

⁴ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 153, տ. 6, էջ 59, տ. 7, էջ 255, տ. 12, էջ 95-99, տ. 13, էջ 255, նաև՝ *Նահապետյան Ռ.*, Աղձնիք (պատմաազգաբնակչական ակնարկ) // «Հայագիտական հետազոտություններ», պրակ Ա, Եր., 1974, էջ 169-170:

Ազգակից ընտանիքների միավորում խաչնարածություն դժով

Հեռագնա անասնապահություն կազմակերպումը պահանջում էր մեծ թվով մարդկանց հավաքական ջանքեր: Հետևաբար՝ անասնապահության այդ ձևի կիրառումը անցյալում հնարավոր էր առավելապես գերդաստանների մասնակցությամբ: Ոչխարի մեծ հոտ ունեցողները դառնում էին օբաների ղեկավարներ: Հովիվ էին դառնում օբաների ղեկավար ընտանիքների՝ անասնապահությամբ զբաղվող անդամները, երբեմն էլ իբրև օգնականներ վարձվում էին հովիվներ: Վերջիններս բնածիրային կամ մանր եղջերավոր անասունների վարձատրությամբ պահում էին նաև օբայի մյուս անդամների ոչխարները⁵: Երբեմն էլ հովիվներ էին դառնում ազգականները: Հավասար գլխաքանակի դեպքում ոչխարատերերը հիշյալ ընկերությունը կազմելիս հովվություն էին անում հերթով, ուստի բացառվում էր նրանցից որևէ մեկի գերիշխող դերքը⁶: Ազգը մաքիների, գառների և այծերի առանձին ջուր էր կազմում՝ առանձին հովիվներով: Վերջիններս գինված էին լինում կոպալներով, գենքերով, շներով:

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին թուրքական կառավարության ծրագրած՝ հայ բնակչության կոտորածների և հալածանքների սաստկացման, գերդաստանների ունեզրկման և սակավացման հետևանքով, հատկապես խաչնարած տնտեսությունները փոքրանում էին, որն էլ առաջ էր բերում համախմբման՝ տնտեսական-արտադրական միությունների կամ անասնապահական ընկերակցությունների կազմակերպման անհրաժեշտություն: Դրանք հատկապես զրսևորվում էին մանր եղջերավոր անասունների արածեցման ընկերակցությունների կազմակերպմամբ, որտեղ անդամ-

⁵ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 170:

⁶ Սասնա Գեղեգուզան գյուղում գերդաստանական տները սար էին բարձրանում 1 ջու (ավելի քան 1000 ոչխար) և ավելի ոչխարով: Տնտեսություն կար, որ արոտ էր հանում 400-500 ոչխար: Խզրո Գորքեի տունը սար էր տանում 1 ջու ոչխար, 1 ջու այծ ու ջալաբ (մացուկ ոչխար), մշտապես 2 հովիվ հսկում էր հոտը: Նույն ազգից Մարտիրոսի Առաքելի (Ռոբո) տունը արոտ էր հանում 1 ջու ոչխար, 1 ջու գառ (տես ԴԱՆ, տ. 7, էջ 260: Նյութերը գրի են առնվել 1973 թ. Աշտարակի շրջանի Լեռնարոտ գյուղում, եղեռնից փրկված Գեղեգուզանի 85-ամյա ծերունի Առաքել Ներսիսյանից):

ների փոխհարաբերություններն ազգակցական կամ հարևանական փոխօգնություն ձևով էին: Ի դեպ, ինչպես Սասունում, այնպես էլ լեռնային և նախալեռնային մյուս շրջաններում ազգակցական փոխադարձ օգնություն սկզբունքը ավելի ակնհայտ է դրսևորվել արտաավայրերի օգտագործման և անասունների արածեցումը համատեղ կազմակերպելու եղանակի մեջ: Այդ ընկերակցությունները ունեին նաև ռազմական, ինքնապաշտպանական նպատակներ:

Սասունում պահպանվում էր 5-10, երբեմն էլ ավելի ազգակից ընտանիքների համատեղ ամառանոց գնալու սովորությունը: Յուրաքանչյուր գյուղ ուներ իր օբատները, իսկ յուրաքանչյուր ազգատոհմ՝ իր առանձին օբատները կամ խղվին: Խաչնարածությունը պարապող տնտեսություն անդամների մեծ մասը որակյալ և փորձառու հովիվներ էին, երեսմաները՝ գառնարած, ուլարած, հորթարած, իսկ պատանիները՝ հովիվների օգնականներ: Գյուղում վարուցանքի աշխատանքների ավարտից հետո լծկան անասունները ուղարկվում էին ամառանոց և մինչև բերքահավաքն ու կալսոցը մնում էին սարերում մշտարթուն հսկողությամբ: Երբեմն էլ քրդական ավազակների ավարառությունը կանխելու նպատակով անասունները հարկադրված իրար էին կապում՝ հսկողությունից դուրս չմնալու համար: Մազից կամ բրդից հյուսած երկար պարանի վրա օղփակ էին անում՝ 1,5 մ հեռավորության վրա օղակներ ստեղծելով: Օղփակն անցկացվում էր յուրաքանչյուր անասունի առաջին ոտքը և ձգվում: Այսպես պարանի երկայնքով անասունները շարվում էին: Անասուններին տեղում պահելու համար պարանի կենտրոնում *սըկտա* (ցից) էր խրվում գետնի մեջ:

Ըստ սովորւթի՝ գերդաստանական ունևոր ընտանիքները միմի ոչխար էին թողնում սարում: Դա ավանդական *հազարաթողի* սովորւթն էր: Հազարաթողի ոչխարը եթե տուն վերադառնար, այդ տարի անկում էջը լինի: Սասնա Հրորք գյուղում արու այծը՝ *թաքանը*, և խոյը առանձին էին արածեցվում՝ բեղմնավորումը կարգավորելու, ոչխարի ծինը գարնանը ապահովելու և կորուստ չունենալու նպատակով: Այստեղ հոկտեմբեր ամսին սարից իջնելիս ընտանիքները թաքանների գլխներին փաթաթում էին մետաքսե շորեր, ներկում նրանց և երգ ու պարով մատաղ անում՝ այդ տարվա հաջողությունը ապահովելու նպատակով: Դա կատարվում էր հինգ-

չաբթի օրը⁷:

Խաչնարածությունը զբաղվող յուրաքանչյուր գերդաստան ուներ իր տոհմական, գերդաստանական սեփականությունը Հաստատող նշանը, որ խարանում էին կենդանու ճակատին: Գերդաստանի բաժանքով տոհմական նշանը անցնում էր ավագ եղբորը, իսկ դուստր մյուս ընտանիքների նոր նշանը որոշվում էր ընտանիքների ավագների կողմից: Ուշագրավ է, որ Սասնա գյուղերում պատրաստված կաթնամթերքները պահածոյացվում և հորվում էին կավե կճուճներով առուների, աղբյուրների, հոսող ջրերի ափերին, խոնավ տեղերում: Համայնքը հորում էր միատեղ, չարքով և միմյանցից տարբերելու համար կաթնամթերքով՝ *թացանով* կավե կճուճները (գրուրները) ևս ունենում էին իրենց տոհմական նշանները: Ամառանոցներում, եթե մի ընտանիք կիթը շուտ էր ավարտում, օգնություն էր հասնում ազգակից ընտանիքին: 2-3 և ավելի տներ միանում էին և այծի տիկերով հերթով կատարում մականոցը: Օրական 5-6 տիկ էին հարում (1 տիկը 25-30 լիտր է)⁸:

Ազգակից ընտանիքներից կազմված ընկերակցության գերդաստանական, անհատական երթատեսակները հեռագնա անասնապահական տնտեսության վարման ձևեր էին, որոնք XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին դեռևս տարածում ունեին:

Աղձնիքի հովտային շրջաններում այդպիսի ընտանիքները վարձում էին հովիվ և վարձատրում կամ բնամթերքով, կամ հողագուրկ հովիվ ընտանիքին հողամաս տրամադրելով⁹:

Տարբեր կարողությունները ազգակից ընտանիքներից կազմված ընկերակցությունն այն էր, երբ ունեւոր ընտանիքների հոտերին էին խառնում նաև ազգակից ոչ ունեւոր ընտանիքների սակավաթիվ ոչխարները: Այս դեպքում ոչխարի մեծ հոտ ունեցողները դառնում էին օբաների ղեկավարներ: Ընդ որում, հովվությունը գլխավորում էին ունեւոր ընտանիքները՝ հիմնականում անվարձ: Ազգատոհմի սակավաթիվ անասուններ ունեցող անդամները սար չէին

⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 233-234:

⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 253:

⁹ Գալհուկ գյուղում ուես Տերտերի Հագեն արոտ էր տանում մի առանձին շուր, որի արածեցման համար հովիվ Ավետիսը որպես վարձ ստանում էր իր ընտրությունը 1,5 քիլո՝ 150 կգ ցորենի սերմատեղ հողամաս և նույնքան էլ սերմացու (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 12, էջ 97-98):

բարձրանում, նրանց անասունները սար տանելու և կաթնամթերքները մշակելու համար վարձ չէր վերցվում: Բայց վերջիններս ինչպես բարոյական, այնպես էլ սովորութային տեսակետից պարտավորվում էին նշյալ աշխատանքի դիմաց փոխհատուցել գյուղատնտեսական այլ աշխատանքներով՝ երբեմն էլ ընկնելով տնտեսական կախման մեջ: Այսպես՝ Սասունի Հիթինք գյուղում ունևոր գերդաստանները կազմում էին ընկերակցություն քիչ թվով ոչխարներ ունեցող իրենց ազգական ընտանիքների հետ, իսկ հովվությունը ստանձնում էր ջուրատերը: Ազգական ընտանիքները պարտավորվում էին օգնել իրար նաև երկրագործական աշխատանքների ժամանակ¹⁰:

Հեռագնա խաշնարածությունը զարգացումը արտավայրերում պահանջում էր մեծ թվով մարդկանց մասնակցություն և ամբողջովին համապատասխանում էր գերդաստանում աշխատանքի կազմակերպման բնույթին: Գերդաստանների տրոհման հետևանքով ոչխարաբուծական տնտեսությունը փոքրանում էր, ինչն էլ հանգեցնում էր տնտեսական հավասար կարողություն մեծ ընկերակցությունների թվաքանակի ավելացմանը: Նման պայմաններում ազգատոհմի ընտանիքների ոչխարները դրվում էին ընդհանուր հսկողության ներքո: Որքան անբարենպաստ էր աշխարհազրական և խառը կազմով էթնիկական միջավայրը, այնքան անհուսալի էին դառնում սնդիկ և գոյատևման աղբյուրները, նույնքան անհրաժեշտ էր դառնում համայնքի, առավել ևս ազգատոհմի ընտանիքների փոխօգնություն կազմակերպումը: Առանց դրա հնարավոր չէր արդյունավետորեն դիմակայել բնության տարերքներին և ավարառու ցեղերի հարձակումներին ու թալանին:

Սասունի, Մոսկանի, Տալվորիկի, Խարզանի գյուղերում մինչև XIX դարի վերջերը և XX դարի սկզբներին ավելի տարածված էր *հավասար կարողություն մեծ ազգակից ընտանիքների միավորումը* մեկ ընկերակցության մեջ, որի դեպքում նրանք հովիվ չէին վարձում, այլ հոտն արածեցնում էին *դորով*՝ հերթով: Հերթը կախված էր յուրաքանչյուր ընտանիքի ոչխարների քանակից, իսկ գոմաղբը հավասար բաժանվում էր և ազգի տղամարդկանց ընդհանուր ուժերով տեղափոխվում ընտանիքների արտերը պարարտացնելու: Հա-

¹⁰ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 12, էջ 12:

վասար կարողութեամբ ազգականներից կազմվող ընկերակցութեան անդամներն ունեին հավասար իրավունքներ և պարտականութեւններ, իսկ ղեկավար դերը ստանձնում էր ազգի առավել գործիմասց և հեղինակավոր անդամը:

Այստեղ, ինչպես Մոսկւանի, Սասունի և մյուս շրջանների շատ գյուղերի արոտավայրերում, արածեցնում էին հերթով, ազգակից բոլոր ընտանիքները սովորութային և բարոյական նորմերով պարտավոր էին կանոնավոր մասնակցել հերթափոխին: Հիշյալ սովորութեւնը մինչև օրս պահպանվում է Թալինի և Աշտարակի սասունցիաբնակ գյուղերում¹¹: Թեև այս սովորութեւնը պահպանվում էր նաև Արեւմտյան Հայաստանի այլ շրջաններում, բայց Սասունում և հարակից շրջաններում բաշխման սկզբունքները համահավասարութեան տեսակետից ավելի ազնիվ ու հնավանդ էին¹²: Ի տարբերութեւն վաչկատուն անասնապահ քրդերի Արեւմտյան Հայաստանի լեռնային և նախալեռնային շրջանների հայ բնակչութեան տնտեսութեան առաջատար բնագավառը երկրագործութեւնն էր, ինչն ինքնին ենթադրում էր նաև զարգացած անասնապահութեւն: Այդ մասին է վկայում այն, թե հայ բնակչութեւնը որքան է կարևորել արտերում մանր կծղակավորների հոտերի մակաղեցումը, ինչպես նաև ոչխարի գոմաղբով պարարտացումը:

Ընկերակցութեան այս ենթատեսակը տարածված էր նաև լեռնային այն շրջաններում, որտեղ նախիրը և հոտերը հարուստ բուսականութեան առկայութեան պատճառով սար չէին ուղարկվում, այլ տարին բոլոր արածեցվում էին գյուղերի շրջակայքում:

Այսօրինակ ընկերակցութեան առաջացումը, ինչպես ասվեց, հիմնականում պայմանավորված էր գերդաստանների բաժանքով, երբ դրանից հետո առանձին դուստր ընտանիքների տնտեսական ընդհանրութեւնը զբաղեցրել էր նաև անասունների արածեցմանը ազգակից ընտանիքների հավասար ու ըստ հերթի մասնակցու-

¹¹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 6, էջ 55-56, 59, տ. 4, էջ 153-154:

¹² Ուշագրավ է, որ Աշտարակի և Թալինի ենթաշրջանների սասունցիներով բնակեցված գյուղերում նույն սովորութեւնով 1920-30-ական թթ. արոտ էին բարձրանում ըստ ազգակցական թաղերի կամ ըստ Սասունից գաղթած բնակավայրերի անվանումներով թաղերի: Օրինակ Լեռնարոտ գյուղում հովվական երկու ընկերակցութեւն էր կազմվում, մեկը՝ Հիթինքցիների թաղը, մյուսը՝ Խզրո տները՝ յուրաքանչյուրը 7-10 տուն: Հովիվ են վարձել տեղական քրդերից, տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 154-159:

թյան սկզբունքներում:

Մեր ձեռքի տակ եղած դաշտային ազգազրական նյութերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ ընկերակցությունը, որպես կանոն, ազգակից ընտանիքներից էր կազմվում այն շրջաններում, որտեղ բնակչությունը անասունները տեղափոխում էր սեզոնային արոտավայրեր: Դա հիմնականում վերաբերում է լեռնային և նախալեռնային այն շրջաններին, որտեղ ավելի կայուն էին պահպանվել գերդաստանական, ազգակցական հարաբերությունները: Հեռավոր աշխատատար, բազմադորձառույթ անասնապահական ձևը օբյեկտիվորեն նպաստում էր գերդաստանական ավանդույթների պահպանմանը: Իհարկե, Արևմտյան Հայաստանի լեռնային այս շրջաններում շահագործումը երբեմն վարագուրվում էր ավանդական փոխօգնությունամբ, բայց ապրանքադրամական հարաբերությունների թույլ զարգացածությունը պատճառով չէր հասել բացահայտ շահագործման աստիճանի, ինչպես Արևելյան Հայաստանում¹³:

Կարողությունամբ տարբեր ազգականների և հարևանների ընկերակցություն

Ազգակցական սկզբունքով կազմվող ընկերակցությանը զուգընթաց՝ գործում էր ընկերակցության մեկ այլ ենթատեսակ, երբ համայնքի մնացած տնտեսությունները միավորում էին իրենց մանր կճղակավոր անասունները հարևանական սկզբունքներով: Ընկերակցության այս ձևը ներառում էր կարողությունամբ տարբեր և՛ ազգականների և՛ հարևանների: Մեծ գյուղերում կազմակերպվում էին ինչպես մեծաթիվ, այնպես էլ փոքրաթիվ (2-4 ընտանիք) ազգակից և հարևան ընտանիքներից կազմված ընկերակցություններ: Այս դեպքում արածեցնում էին կամ հերթով, կամ վարձում հովիվ: Բուն Սասունի Սառլկանք գյուղից ոչ շատ հեռու գտնվող արոտավայրերն էին գնում հունիսի կեսերին, երբ ավարտվում էին երկրագործական վարուցանքի աշխատանքները և վերադառնում էին սեպտեմբերի կեսերին՝ բերքահավաքին ու կալսոցին մասնակցելու համար: Այստեղ, ինչպես Սասունի ու լեռնային մյուս շրջանների գյուղերում, ունեւոր տնտեսությունները արոտ էին հանում 400-500

¹³ Տե՛ս Мкртумян Ю., նշվ. աշխ., էջ 69:

ոչխար, ինչպես նաև մեծ թվով գառներ և այծեր, հովիվ չէին վարձում, իսկ մնացած տնտեսությունները, որ տարբեր կարողություններ ազգականներ և հարևաններ էին, ստեղծում էին առանձին ընկերակցություն և վարձում հովիվ¹⁴։ Սասունի Շատախի շրջանում 20 ոչխարի դիմաց հովիվին տրվում էր 1 գառ, յուրաքանչյուր տնից՝ 1 գուլգ տրեխ, հարուստ ոչխարատերերը տալիս էին նաև 1-ական այծենակաձ, *շապիկ, թումբան, աբա* և *բուճեր* (գուլպաներ)։ Հովիվը 100 ոչխար պահելու համար ստանում էր 10 օրվա սնունդ։ Ոչխարատերերից շատերը հովիվներին չներ էին տալիս, որոնք պետք է կերակրվեին տերերի ոչխարի կաթից։ Հովիվն օգտվում էր յուրաքանչյուր տան 1 ոչխարի կաթից։ Եթե գառնարածն էլ վարձված էր լինում, ապա 30 ոչխարի դիմաց ստանում էր 1 գառ։ Բռնաչենում հովիվին 3 ոչխարի խնամքի դիմաց տալիս էին 1 չափ կորեկ (1 չափը 14 կգ է), *3 փառու* (շապիկ, վարտիք, աբա), մի գուլգ բուճ և տրեխ։ Ոչխարատերերը պարտավոր էին հովիվին ապահովել սննդով։

Աղձնիքի լեռնային և նախալեռնային շրջանների փոքր գյուղերում, որոնց տնտեսությունների թիվը չէր անցնում 15-20-ից, ամառանոց էին բարձրանում ամբողջ գյուղով՝ միասնաբար համայնքի անդամների անվտանգությունն ու ինքնապաշտպանությունը կազմակերպելու և նրանց միջև փոխօգնությունն ապահովելու նպատակով։ Ընդ որում, ամառանոցում բնակավայրի նմանություններ ապահովվում էին ազգակցական տների շարքերը։ Տավորիկի թաղերը համարվող Մզրա և Արտխոնք գյուղերի տնտեսությունները ամառանոց էին գնում մայիսի վերջերին և շուրջ երեք ամիս մնալուց հետո վերադառնում էին՝ բերքահավաքին մասնակցելու։ Ամառանոցներում ամբողջ համայնքի մասն անասունները արածեցնում էին հերթով՝ ըստ տների և անասունների գլխաքանակի։ Համայնքային փոխօգնությունը դրսևորվում էր առանձնապես կացարանների կառուցման, կաթնամթերքների պատրաստման, օտար հարձակումների դեմ միմյանց զորավիգ լինելու ժամանակ¹⁵։

¹⁴ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 12, էջ 28-29։

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 24-25։

Կարողություն՝ Հավասար Հարեաններից կազմված ընկերակցություն

XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին տարածքային սկզբունքներով ստեղծվում էին նաև միայն Հարեաններից կազմված ընկերակցություններ, դա տարածված էր հիմնականում հովտային շրջաններում, ուր հայ բնակչությունը վարում էր բացառապես նստակյաց երկրագործական տնտեսաձև:

Աղձնիքի հովտային շրջաններում (Խարզանի, Սլիվանի, Բշերիկի) տաք բնակլիմայական պայմանների շնորհիվ ոչխարի հոտերը արոտավայրեր էին ուղարկվում կլոր տարին: Այս շրջաններում խախտվել էր ազգականներով ըստ թաղերի ապրելու սովորույթը, և ազգակցական թաղերը վերածվել էին հարեանական կցաթաղերի: Ուստի ընկերակցությունները ևս կազմվում էին ըստ թաղերի: Գալհոկ, Մլքիշան, Ջվոյս, Ջման, Բրա, Հզնամիր, Շքաստակ, Ղուբին և այլ գյուղերում տավարը խնամելու համար վարձվում էր մեկ տավարած, իսկ ոչխարի համար՝ մի քանի հովիվ: Այնպես շրջանի Շքաստակ գյուղում տավարը մերձակա արոտ էր հանվում մայիս ամսին և մինչև դեկտեմբեր, մինչև ձյուն տեղալը, գիշեր-ցերեկ արոտավայրում պահվում, իսկ դեկտեմբերից մինչև ապրիլ ամիսը վարձված նախրապանը (*գալան*) ցերեկներն արածեցնում, երեկոյան գյուղ էր իջեցնում: Մինչդեռ ոչխարը շուրջ տարին էին արոտավայրում պահում՝ վարձելով 2 հովիվ (*շվան*): Հովիվին իբրև վարձ՝ 1 ոչխարի դիմաց տալիս էին 3 կոտ (1 կոտը՝ 8 կգ) հացահատիկ՝ 2 կոտ ցորեն և 1 կոտ գարի, գարի չլինելու դեպքում՝ սպիտակ կորեկ, իսկ նախրապանին՝ 1 անասունի դիմաց 1 կոտ ցորեն և 1 կոտ գարի, բերքառատ տարին՝ 2 կոտ ցորեն, 1 կոտ գարի: Մլքիշան և Բրա գյուղերում նախրապանին վարձում էին 2 սեզոնի համար էլ: Այս դեպքում նոյեմբերից մինչև ապրիլի վերջը նախրապանին իբրև վարձ տալիս էին՝ 1 տավարի համար՝ 2 օրը 1 հաց, 2 և ավելի տավարի համար՝ օրը 1 հաց, իսկ մայիսից մինչև հոկտեմբերի վերջը իբրև վարձ տալիս էին 2 կոտ ցորեն¹⁶: Ամբողջ տարվա համար հովիվը ստանում էր 1 չափ ցորեն, 10 մետր կտավ համայնքի կողմից,

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 95-96:

1 նուգի (800 գրամ) բուրդ՝ 1 շալի (անդրավարտիքի) և գուլպաների համար, իսկ շատ ոչխարատերերը՝ նաև 1 թիկնոց¹⁷: Հզնամիր գյուղում 3 ոչխարի խնամքի դիմաց տալիս էին 1 ալբ (փայտյա գուլ՝ 8 կգ) ցորեն, տունը՝ օրական 1 հաց, իսկ նախրապանին՝ 1 անասունի համար 1 ալբ ցորեն, հագուստը և սնունդը նախրապանի հաշվին էր: Գալհոկ գյուղում կլոր տարին ոչխարը արոտ էր հանվում, մարտ-ապրիլ-մայիս ամիսներին գիշերները պահում էին արտերում՝ մակաղեցնելու, նրանց աղբով պարարտացնելու համար, իսկ ցերեկները հանում էին արոտավայրերը: Այստեղ նախրապանը ևս վարձվում էր ամբողջ տարվա համար, ընդ որում, կթուլ խոշոր անասունները ոչխարի հոտերի հետ խոտի դալար ժամանակ գիշերցերեկ պահվում էին գյուղամերձ արոտավայրում: Առանձին նախիր էր կազմվում նաև հորթերից ու ավանակներից: Ոչխարը գյուղ չէր բերվում շուրջ տարին, մնում էր արոտում՝ գիշեր-ցերեկ: **Բերվորները**՝ կթվորները, գնում էին կթելու, կաթը անմիջապես ջորիների կամ էջերի վրա տիկերով բարձած վերադառնում էին գյուղ:

Այսպիսով, XIX դարի երկրորդ կեսից մինչև XX դարի սկզբները դաշտավայրային, նստակյաց երկրագործական շրջաններում անասնապահական ընկերակցությունները կազմավորվում էին ըստ տարածքային և ունեցվածքային հատկանիշների, իսկ այն շրջաններում, որտեղ հարատևում էին գերդաստանական և ազգակցական հարաբերությունները, ընկերակցությունները կազմվում էին բացառապես ազգականներից:

Ինչպես երևում է վերը շարադրվածից, հարևանական փոխօգնությունը բովանդակությունամբ ավելի նախնական ձևը ազգակցական էր, որը լիովին համապատասխանում էր ամբողջ տոհմի շահերին: Այս մասին Ս. Եղիազարովը «Գյուղական համայնք» աշխատությունում մեջ գրում է. «Հնում ընկերակցության մեջ էին ընդգրկվում մեծ մասամբ ազգակից ընտանիքները, որով ընկերակցությունը ձևով էր բերում ընտանեկան-ազգակցական համայնքի բնույթ»¹⁸:

Ամփոփելով ասենք, որ Աղձնիքում դարեր շարունակ անասնապահական տնտեսություն վարելու ընթացքում կիրառվել են անա-

¹⁷ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 113:

¹⁸ **Егназаров С.**, Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. 1, Сельская община, Казань, 1889, с. 62.

սուճաններին խնամելու ավանդական հմտություններ և ուշագրավ սովորություններ ու ծեսեր: Հնագույն ժամանակներից սկսած՝ այստեղ կազմավորվել է անասնապահության նստակյաց եղանակ, ձմռանը՝ մսուրային, ամռանը՝ ընտանիքի մի մասի հետ բնակավայրից մինչև 20-25 կմ և ավելի հեռավորությամբ արոտավայրային խնամամբ:

Անասնապահական տարեկան շրջափուլում նկատելի էր եռաստիճանականություն. ա) բնակավայրին մոտակա հերկած արտերը պարարտացնում էին ոչխարի գոմաղբով՝ մակաղեցնելու եղանակով, բ) հետո 5-6 ամսով բարձրանում էին արոտավայրերը, գ) օգոստոսի կեսերից մինչև սեպտեմբերի կեսերը սկսվում էր վերադարձը. բնակավայր իջնելիս կրկին մակաղեցնում էին արտերը և անցնում ձմեռային մսուրային խնամքի:

Պատմական Աղձնիքը արևմտահայերի այն ավանդապահ տարածքն էր, որտեղ դեռևս կայուն էին պահպանվել ազգակցական հարաբերությունները, առկա էին ընտանիքների միջև գաղափարական, տնտեսական և տարածքային սերտ համագործակցության, միասնության տարրեր, փոխօգնության հարաբերություններ:

3. ԽՈՒՍԱՓՄԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅԵՐԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

Հայոց ավանդույթային ընտանեկան-հասարակական կենցաղն ուղեկցող երևույթներից էր խոսափման սովորույթը, որը դրսևորվում էր մեծերի նկատմամբ հատկապես երիտասարդ կնոջ (հարսի) չխոսկանույթյան, բերանկապույթյան, որոշ անիրավահավասարույթյան, կանանց սեռի առավել հնազանդույթյան, տղամարդկանցից խույս տալու և այլ սովորույթների առկայությամբ: Ամուսնալնտանեկան սահմանափակումներն ու արգելանքները ներընտանեկան կյանքի մի ուրույն ոլորտ էին: Հետազոտողներն ուշադրություն են դարձրել առավելապես վարքի հատուկ կանոնների, ընտանեկան կենցաղի որոշ ներքին հատկանիշների, ընտանիքի տարբեր անդամների միջև վարվելակարգի ուսուցմանսիրույթյանը: Այս առումով առանձնապես արդիական են կնոջ, նրա դերի ու կարգավիճակի հետ կապված բազմաթիվ հարցեր, որոնց ճիշտ լուծում, ինչպես նաև օբյեկտիվ գնահատականներ տալու համար դրանք անհրաժեշտ է դիտարկել Հայ կնոջ ունեցած դերի ու կարգավիճակի համատեքստում: Սույն ուսուցմանսիրույթյան մեջ փորձ է արվում հիմնականում մեր իսկ գրի առած դաշտային ազգագրական նյութերի հիմամբ ներկայացնելու ընտանեկան արգելքների, խոսափումների, չխոսկանույթյան այն համակարգը, որը պարտադիր դրսևորվել է Հայոց ավանդական ընտանեկան կենցաղում: Փորձ է արվում համակարգել խոսափման ավանդույթն ու արգելքները՝ ամուսինների, կնոջ և ամուսնու հարազատների, ամուսնու ու կնոջ հարազատների և ծնողների ու զավակների, տարեց և կրտսեր անդամների միջև:

Յուրաքանչյուր ժողովուրդ ունի իրեն բնորոշ հոգեկերտվածք և մտածելակերպ: Ընդհանուր առմամբ, աշխարհի գրեթե բոլոր ժողովուրդների մեջ տղամարդիկ ավելի անկախ են եղել, ինքնավստահ, համարձակ, մինչդեռ կինը՝ համեմատաբար հնազանդ, կախյալ, հանդուրժող, հարմարվող, որոնք մեր ժողովրդի կենսակերպի առավել ցայտուն պահպանված սովորույթներից են և փոխանցվել են սերնդեսերունդ:

XIX դ. վերջին - XX դ. սկզբներին աղճնիքաՀայ ընտանիքում տիրող ներքին կյանքը, վարքն ու բարքը դեռևս խարսխվում էին դարերի խորքից եկող նահապետական ավանդույթների վրա, որոնք էլ պայմանավորում էին ընտանիքի յուրաքանչյուր անդամի տեղն ու դերը ներընտանեկան կյանքում:

Նահապետական ընտանիքի (գերդաստան) ներքին աշխատանքների սեռատարիքային բաժանումը սովորութային իրավունքի չափանիշներով մեծապես նպաստում էր տվյալ ընտանեկան կառույցի հարատևմանը որոշակի սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների պայմաններում՝ Հայտնի չափով ապահովելով գերդաստանի անդամների համերաշխ գոյակցությունը ինչպես միմյանց, այնպես էլ գյուղական համայնքի հետ հարաբերվելիս: Հատկապես կարևորվում էին գերդաստանի նահապետի և նրա կնոջ դերերը, որոնք, առաջնորդվելով նշված չափանիշներով, կարողանում էին հաստատուն ու կայուն պահել հասարակության հիմքը հանդիսացող ընտանիքի նշված տիպը:

Հայ կինը խոստովումները և արգելանքների կիզակետում: Հայ ժողովրդի սովորութային համակարգում կին թե տղամարդ դաստիարակվում էին իրենց դերին ծառայելուն: Հայ կինը սահմանափակված էր ազգային ավանդույթների նահապետականության կադապրներով՝ հնազանդության, հավատարմության, տնային աշխատանքներին նվիրվելու պատրաստակամության, մշտապես հարմարվել է իր և ամուսնու ծնողների մշակութային միջավայրին, սեռային խտրական փոխհարաբերություններին: Կնոջ և տղամարդու միջև խտրականությունը դրվել է հենց նրանց ծնվելու պահից. տղա երեխայի ծնունդը՝ որպես սերնդաշարունակման, աշխատուժով ապահովելու, ընտանիքի և հայրենիքի պաշտպան ունենալու հանգամանք, ուղեկցվել է համընդհանուր շնորհավորանքներով: Մինչդեռ աղջկա ծնունդն ըստ էության դժբախտություն է համարվել, քանզի նրա պատճառով ընտանիքը ծախսեր էր կրում՝ օֆիտ պատրաստելով, իսկ ամուսնությունից հետո ծառայելու էր օտար ընտանիքի:

Ընտանեկան վարվելակարգի հարցերին անդրադարձել ենք առանձին¹:

¹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., ԱղճնիքաՀայերի ներընտանեկան ավանդական փոխհարաբերությունների և վարվելակարգի մի քանի հարցեր (XIX դ. երկրորդ կես - XX դ. սկիզբ) // ԲՅՀ, 1986, թիվ 1, էջ 61-70:

Աղջիկները մինչև ամուսնությունը, կանանց համեմատ, որոշ ազատություն են ունեցել, բայց պատանիների համեմատ՝ ճնշված էին: Աղջիկն իրավունք չուներ մասնակցելու պատանեկան խաղերին և հասարակության մեջ զուսպ ու ամոթխած էր. «Աղջիկ ասածդ լեզու ունենում է, խոսել չի իմանում»: Աղջկա անաղարտությունն ու համեստությունը եղել է իր ընտանիքի, անգամ ազգատոհմի պատիվն ու սրբությունը, հակառակ պարագայում համայնքի կողմից կորակեին նրան անարգված անունով:

Ամուսնությունից հետո կանանց կարգավիճակը փոփոխվեց՝ աղջկատեսից սկսած, մանկամարդ աղջկա վարքագիծը կտրուկ փոխվում էր: Նրան այլևս արգելվում էր խաղալ տարեկիցների հետ, հաճախակի երեալ հասարակության մեջ: Նշանած աղջիկն օրվա մեծ մասն անց էր կացնում կանանց ու իր դերքի աղջիկների և հարսների շրջապատում: Նշանդրեքի ողջ ծիսակարգի ընթացքում աղջիկը մարդկանց մեջ էր դուրս գալիս տարեց անձանց ցանկությամբ ու պահանջով միայն և այդ դեպքում էլ ներկայանում էր հուշիկ ու անձայն՝ ջանալով ըստ ամենայնի պարկեշտ, հեղ ու խոնարհ երեալ ապագա ամուսնուն ու նրա հարազատներին: Հարսի կողմից անհանդուրժելի արարք էր համարվում նստել ավագների ներկայությամբ, մնալ տղամարդկանց ու տարեց կանանց շրջապատում, նայել նրանց դեմքին, կերակրել երեխային ուրիշների ներկայությամբ ու առանց սկեսրոջ հրամանի և այլն²:

Կնոջ հագուստի նկատմամբ կիրառվող արգելանքները: Հայրերավական հասարակությունը ձևավորել է տարբեր կենցաղային սո-

² Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 2, էջ 206, տ. 9, էջ 40-41: Սույն ուսումնասիրության նյութերը գրառել ենք հիմնականում 1970-1980-ական թթ. տարեց մարդկանցից, որոնց մեծ մասը ծնվել են «էրգրում» և նրանց սերունդներից: Նյութերը գրառել ենք Թալինի տարածաշրջանի Աշնակ, Իրինդ, Կաքավաձոր, Ներքին Բաղմաբերդ, Վերին Բաղմաբերդ, Ներքին Սասնաչեն, Վերին Սասնաչեն, Կաթնաղբյուր, Դավթաչեն, Կարմրաչեն, Ոսկեթափ, Շղարշիկ, Աշտարակի տարածաշրջանի Ուշան, Լեռնարոտ, Ավան, Նոր Սասունի, Ղազարավան, Մասիսի տարածաշրջանի Այնթապ, Էջմիածնի տարածաշրջանի Մուսալեռ, Ապագա, Արարատի տարածաշրջանի Վանաչեն, Տափերական գյուղերում, Երևան քաղաքում: Դրանց բնակիչները հիմնականում ցեղասպանությունից փրկված սասունցիներ, մշեցիներ, բաղեցիներ, պիվանցիներ, տիգրանակերտցիներ, սղերդցիներ, խիանցիներ են: Դաշտային ազգագրական նյութերը պահվում են մեր անձնական արխիվում:

վորույթներ, որոնք Հանդես էին գալիս որպես կնոջ նկատմամբ սոցիալական վերահսկողության միջոցներ: Դրանցից են նաև Հագուստի մեջ կիրառվող արգելքները: Կնոջ Հագուստում ամրագրված արգելքները միտված էին ընդգծելու նրա Հնազանդությունը, քողարկելու կանացիությունը, բարեմասնությունները, մարմնի՝ աչքի ընկնող Հատվածները՝ նրան դարձնելով նվազ գրավիչ: Աղձնիքահայ կնոջ Հագուստի և արտաքին Հարդարանքի Հանդես աշնպիսի սահմանափակումներ էին կիրառվում, որոնք կապված էին տարիքային տարբերությունների և սոցիալական մի խմբից ու կարգավիճակից մյուսին անցնելու հետ: Հագուստի և արտաքին Հարդարանքի Հարցում արգելքներ կիրառվում էին նորահարսի, մասամբ նաև՝ տարեց կանանց նկատմամբ: Տարիքային բոլոր խմբերին բնորոշ էր այն, որ նրանք Հագնում էին երկար թևքերով, կրծքամասը փակ, մինչև կրունկները Հասնող զգեստ: Կնոջ թևքերը, ոտքերը, լանջը չպետք է երևային: Հագուստի մեջ կարելի է առանձնացնել նաև այլի կնոջ Հագուկապը, որն աչքի էր ընկնում մուգ գույներով և զարդերից զուրկ լինելով:

Տարազի մեջ կնոջ նկատմամբ կիրառվող արգելքներն ավելի ցայտուն են արտահայտված գլխի Հարդարանքում: Հարսնացուն, մտնելով ամուսնական տարիքային խմբի մեջ, կրում էր գլխի բարդ Հարդարանքներ, որոնցով կապվում էին քիթն ու բերանը, օրինականացնում էին չխոսկանություն Հնամենի սովորույթները: Բոլոր ամուսնացած կանայք, տարիքից անկախ, իրավունք չունեին բաց գլխով ման գալու: Կնոջ գլուխը բաց տեսնելն ամոթ էր Համարվում և անգամ դատապարտվում էր Հասարակության կողմից:

Եթե մինչև Հարսանիքը Հարսնացուն մարդկանց երևում էր բաց երեսով, և դեմքը թաքցնելու միակ միջոցը գլուխը խոնարհելն էր, ապա Հարսանիքի առթիվ զգեստավորվելու պահից նրա դեմքը ծածկվում էր քողով³: Աղձնիքի տարբեր շրջաններում ամուսնական քողը կրելու ժամկետը տատանվում էր 15 օրից 7 տարվա միջև: Լեռնային Գալհոկ և այլ գյուղերում Հարսի քողը Հանվում էր սկեսրոջ ձեռքով Հայրական տուն *դարձ* գնալ-վերադառնալուց հետո և խորհրդանշում էր նրա՝ ընտանիքի լիարժեք անդամ դառնա-

³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 110-111: Քողն Աղձնիքում Հայտնի էր *քողք*, *քողկած*, *չարչուր*, *յաղմա* անվանումներով:

լու հանգամանքը: Սակայն քողը վերցնելուց հետո, ինչպես և գերդաստանի մյուս կանայք, նորահարսը ևս հատուկ եղանակով փաթաթում ու ծածկում էր գլուխն ու դեմքը՝ տեսանելի դարձնելով միայն աչքերն ու քիթը: Տալվորիկում քողը հանվում էր հարսանիքից 15 օր անց, նույնպես դարձից հետո՝ քավորկնոջ ձեռքով: Քողը փոխարինվում էր մինչև քիթն ու բերանը հասնող թափանցիկ շղարշով, իսկ դեմքն ու գլուխը ծածկելու վերոհիշյալ ձևը պահպանվում էր մինչև 2-3 երեխա ունենալը⁴: Հովտային այլ շրջաններում հարսի քողն իջնում էր մինչև կուրծքը: *Պսակից երեք օր անց՝ առագաստից հետո, այն քավորի ձեռքով «սանամոր աչքը բանալու» համար կարճացվում էր, բայց այնքան, որպեսզի ծածկեր միայն դեմքը, և այդպես մնում էր մինչև յոթ տարի*⁵: Քողի առկայությունը երբեմն հնարավորություն էր տալիս կնոջը դեմքով ճանաչելու: Հայտնի են դեպքեր, երբ երկու տարվա հարսը երանի է տվել, որ տղամարդկանց խմբի մեջ ճանաչի իր ամուսնուն: Երեսը վարազուրող ամուսնական քողը հարսն իր ձեռքով բարձրացնում ու բացում էր միայն երեխաների ներկայությամբ՝ խոսելիս կամ ուտելիս: Նա իր դեմքը ցույց էր տալիս տան մեծին, տանտիկնոջը, իրենից տարեքով մեծ բոլոր տեղերերին ու ավագ տեղերկնոջը, օտարական տղամարդ ու կին հյուրերին, համագյուղացիներին⁶: Ամոթալի ու անպատվաբեր էր համարվում հարսին հերարձակ, ինչպես նաև ոտնաթաթն ու կրունկը բաց տեսնելը: Հարսի դեմքը բացելու արարողությունը հայտնի էր «երեստեսնուկ» անվանմամբ: Երիտասարդ աղջիկներին և կանանց ընդհանրապես արգելվում էր կտրել մազերը, ներկել աչքերը, միայն ձեռքերն էին հինա դնում, որը կանանց մարմնի խնամքի միակ թույլատրելի և ընդունելի ձևն էր: Երիտասարդ հարսներն իրավունք չուներին մազերը սանրել ավագ տարիքի մարդկանց ներկայությամբ⁷: Եթե հարսը սանրվելիս լիներ, և սկեսուրը ներս մտներ, ապա պարտավոր էր անմիջապես ծածկել գլուխը: Փաստորեն հայոց մեջ ընդունված բարոյաիրավական օրենք-

⁴ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 51-52, 59, տ. 9, էջ 129-130, տ. 13, էջ 37:

⁵ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 40-41: 2-3 երեխա ունենալուց հետո «մեկ տակ» շղարշը կվերցնեն և «երկու տակ» կանեն («Բիւրակն», 1897, թիւ 4, էջ 140):

⁶ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 38-39, տ. 8, էջ 88, տ. 9, էջ 40-41:

⁷ Հմմտ. Թումանյան Հ., Անիծած հարսը // Երկերի լիակատար ժողովածու, 10 հատորով, հ. 2, եր., 1990, էջ 107-109:

ներն իրենց դրոշմն են թողել ոչ միայն ընտանեկան, հասարակական հարաբերությունների, կնոջ վարվեցողության կանոնների, այլև հազուկապի, արդուզարդի վրա:

Գլխաշորի տակից բոլոր կանայք կոպի⁸ (քոբի) էին կրում, որի հիմնական մասը ճակատակալն էր՝ կապույտ ուլունքներով, արծաթե ճակատազարդերով, մեծ ու փոքր կիսալուսնաձև կենտրոնական զարդով: Քուռքերը զարդարում էին եռանկյունաձև ակնեղեն կախիկներով: Ի տարբերություն տարեց կանանց՝ երիտասարդներինը ասեղնագործված էր արգասավորությունը խորհրդանշող զարդանախշերով, որոնցով խորհրդանշվում էին նաև սեռատարիքային անցման, ամուսնության և պտղաբերության հետ կապված սովորությունները, սոցիալական վիճակը, գեղագիտական ճաշակը:

Աղճնիքահայ կնոջ գլխի հարդարանքում ուշադրության է արժանի նաև բերանկապի սովորույթը, քանի որ, ըստ ընդունված բարոյականության չափանիշների, ամուսնանալուց հետո կնոջ բերանը չպետք է երևար: Գլխի հարդարանք կրելը որոշակի սոցիալական կարգավիճակի՝ ամուսնացած լինելու նշան էր: Քոբի կիրառությունը կապված է կնոջ ներփակ կյանքի ու չխոսկանության հետ: Թերևս դա կապված է նաև սեռական արգելքի, կնոջ ոչ լիարժեքության և անմաքուր լինելու նախապաշարման հետ: Գ. Սրվանձտյանցի հավաստմամբ, Տիգրանակերտում (նկատի ունի Դիարբեքիրը - Ռ. Ն.) հայ կանայք և աղջիկները փողոց դուրս գալիս ծածկվում էին սպիտակ կամ կապույտ ծածկոցներով՝ սավաններով, մինչդեռ գյուղերում դրա կարիքը չէր զգացվում, քանի որ այնտեղ միայն հայերով են շրջապատված եղել⁹: Քրդերի և թուրքերի բռնություններից խույս տալու նպատակով քաղաքում հայ կինը չէր կարող դուրս գալ առանց ուղեկցության կամ առանց ծածկվելու: Ինչպես մահմեդականների շրջապատում, հայոց մեջ էլ կնոջ՝ ամուսնու հետ հասարակության մեջ դուրս գալը բացառված էր:

⁸ Կոպի կամ քոբի - գլխաձև գլխարկ, որը ծածկվում էր եռանկյունաձև գլխաշորով՝ հարդարված կենաց ծառի, երկրաչափական ու կենդանական ասեղնագործ պատկերներով: Կանանց գլխի (հարդարանքին մեծ նշանակություն է տրվել, համարվել է տան բարեկեցության գրավական:

⁹ Տե՛ս Սրվանձտյանց Գ., Թորոս Աղբար // Երկեր, հ. 2, եր., 1982, էջ 430: Նույնը հավաստում է Ե. Լալայանը (տե՛ս Լալայան Ե., Վասպուրականի ազգագրությունը // Ա. չ. XX, Թիֆլիս, 1910, № 2, էջ 136-137):

Երիտասարդ կնոջ խուսափումներն ու արգելքները ամուսնու ծնողների և մերձավորների նկատմամբ: Առավել խիստ էին հարսի խուսափումներն ու արգելքներն ամուսնու ծնողների և մերձավորների նկատմամբ: Հարսը խուլյա էր տալիս տան ավագ տղամարդկանց, հատկապես սկեսրայրի հետ հանդիպելուց: Նստելիս պետք է ծածկեր սրունքները, դեմքը քողարկեր գլխաշորով, մեջքով չնստեր մարդկանց ուղղությամբ: Մեծերի, հատկապես սկեսրայրի ներս մտնելիս հարսն արագ պետք է ոտքի կանգներ, գլուխը խոնարհեր, ձեռքերը պահեր գոգնոցի տակ կամ արագ հեռանար: Նա իրավունք չունեիր մտնելու նրա հարկաբաժինը, նայելու նրա երեսին, իսկ հարցերին պատասխանում էր գլխի շարժումով¹⁰: Նորահարսը մինչև 2-3 երեխա ունենալը տնից դուրս գալու իրավունք չունեիր: Նա պարտավոր էր արթնանալ բոլորից շուտ և քնել բոլորից ուշ, ամեն երեկո և առավոտ մաքրել տղամարդկանց զգեստներն ու ագանելիքները: Առհասարակ կինը, նրա հագուստն ու վարքը շարունակաբար գտնվել են հանրույթի հսկողութայն ներքո, որպեսզի չլինեն դուլգն-իսկ շեղում սովորութային ընդունված նորմերից:

Հարսի չխոսկանուլթյան ավանդական սովորույթը: Հատկապես լայն տարածում ունեն հարսի չխոսկանուլթյունը: Այն համարվում էր հարգալից վերաբերմունք բոլոր նրանց հանդեպ, ում հետ նա չէր խոսում: Չխոսկանուլթյունը համեմատվում էր խուփով պուտուկի հետ. եթե խուփը պահպանում է կերակրի համն ու բուրմունքը, չխոսկանուլթյունն էլ՝ հարսի անմեղությունն ու համեստությունը: Չխոսկանուլթյունը ընտանիքի տարբեր անդամների հետ տարբեր ժամանակային սահմանափակումներ էր ընդգրկում: Հարսն ամենից երկար չխոսկան էր մնում սկեսրայրի և քավորի հետ. այն տևում էր մինչև 3-4 երեխա ունենալը, իսկ երբեմն էլ՝ մինչև մահ: Խուսափումն առավել թույլ էր արտահայտվում հարսի ու ավագ տեղերի միջև և էլ ավելի թույլ՝ հարսի և սկեսրոջ միջև՝ կապված տնտեսութայն համատեղ վարման հետ: Այս դեպքում էլ

¹⁰ Ուշագրավ է, որ, ըստ մեր գրառած նյութերի, հարսի նկատմամբ որոշակի արգելքներ ունեն և սկեսրայրը: Նա խուսափում էր ուշադիր նայել հարսի դեմքին, բռնել նրա ձեռքը, չպետք է հագուստափոխվեր հարսի ներկայությամբ, նստեր այնտեղ, որտեղ հարսի անկողինն էր գտնվում (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 8, էջ 88-89, տ. 9, էջ 40-41):

արգելքների վերացումը կատարվում էր սկեսորջ առաջարկությունով: Տեգրերի հետ չէր խոսում մինչև 2-3 երեխա ունենալը¹¹: Սկեսորջ հետ համեմատաբար շուտ էր խոսում՝ սովորաբար առաջին երեխան ունենալուց հետո, բայց հուշիկ և գլուխը խոնարհած: Բացարձակ չխոսկանություն փուլում նա ընտանիքի անդամների հետ հաղորդակցվում էր ժեստերի լեզվով կամ դեռահաս երեխաների միջոցով: Երբ չխոսկանությունն պահպանող հարսը ցանկանում էր ինչ-որ բան հաղորդել, ապա տվյալ անձի ներկայությամբ դիմում էր իր երեխային կամ երեսը շրջելով դեպի պատը՝ լսելի ձայնով հաղորդում էր ասելիքը: Այսինքն՝ ձևավորվել էր հաղորդակցության մի համակարգ, որը զուգահեռներ ուներ նաև կովկասյան սովորույթներում¹²: Չխոսկանությանը սովորաբար վերջ էր տրվում, երբ հարսն արդեն բազմազավակ մայր էր ու հասուն որդիների տեր: Խոսելու առաջարկով դիմում էր տան ավագը՝ խոստանալով նրան որևէ նվեր կամ ասելով. «Այս տանն ամեն ինչ քոնն է, խոսի՛ր»¹³: Սակայն խոսելու վերաբերյալ պաշտոնական թույլտվություն ստանալուց հետո էլ կանայք երկար ժամանակ ցածրախոս էին լինում և խոսափում էին անմիջական հաղորդակցումից: Իր հերթին փեսան ևս որոշ ժամանակ խոսափում է կնոջ ավագ ազգականներից, հատկապես նրա ծնողներից: Այս դեպքում էլ արգելքները վերացվում էին միայն այդ մասին հստակ առաջարկություններից հետո: Հայաստանի գրեթե բոլոր պատմագագրական շրջաններում այդ արգելքները եղել են ընդհանուր, տարբերվել են միայն խոսսափման ժամկետները: Չխոսկանության տեղում լիարժեք կախված էր տարբեր շրջանների սոցիալ-քաղաքական, տնտեսամշակութային իրավիճակից, ազգային ավանդույթների պահպանվածության աստիճանից: Կինը հազարամյակների ընթացքում հարկադրաբար ձեռք էր բերել խոսափելուն նպաստող մի շարք հարակից ձևեր: Այդպիսիք էին՝ բարդ գլխակապերը, դիմակավորման հասնող քթկալակապությունը, քողավորումը, թանձր ու երկար զգեստներով իր մարմնական բարեմասնությունները քողարկելը և այլն: Ուստի չխոսկանությունը պայմանավորված էր ընդունված վարվելակերպով, սոցիալական մի

¹¹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 1, էջ 14, 84, տ. 2, էջ 207, տ. 4, էջ 14-15, 35, 40:

¹² Տե՛ս Бразноков Б., Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983, էջ 156-214:

¹³ ԴԱՆ, տ. 1, էջ 14, 84, տ. 3, էջ 51-52, տ. 8, էջ 88, տ. 9, էջ 41:

խմբից մյուսին անցնելով և ժամանակի իրավաբարոյական նորմերով: Չխոսկանությունը ազգազրուծյան մեջ վաղուց քննվող, բայց տակավին չպարզաբանված «խոսսափման սովորույթի» ("обычай избегания") խնդիրն է: Հայտնի է, որ "избегание" հասկացությունն առաջադրվել և գիտական շրջանառության մեջ է մտցրել Թեյլորը¹⁴: Խոսսափման այս սովորույթը, ըստ էության, պայմանավորված էր միայն դավանանքով, այլ նաև որոշակի հասարակական պայմանների արգասիք էր: Սովորույթի ծագման, մեկնաբանման, դասակարգման շուրջ գոյություն ունեն տարբեր կարծիքներ: Գիտնականներից ոմանք այն կապում են՝ ա) կնոջ առևանգման ինստիտուտի հետ՝ իբրև բռնի ամուսնության նկատմամբ ձևավորված արձագանք, բ) որպես արգելակող համակարգ, սեռային կապերի կանխման միջոց, որը ծագել է խմբային ամուսնությունից անհատականի անցման ընթացքում, գ) որպես տիրապետող բազմաթիվ մնացուկների հոգեբանական ըմբռնում¹⁵: Որոշ հեղինակներ էլ այս սովորույթը կապում են կնոջ անհավասար դրուծյան հետ¹⁶:

¹⁴ Ст'ю Тейлор Э., О методе исследования развития учреждений // ЭО, V, 1890, էջ 3-5, Винников И., К вопросу о возникновении института избегания // Сборник этнографических материалов, Ленинград, 1927, № 2, էջ 35-42:

¹⁵ Бгажноков Б., Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения) // СЭ, 1978, № 5, էջ 3-17, Նույնի՝ Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983, 156-214, Смирнова Я., Першиц А., Избегание: формационная оценка или "этический нейтралитет" // СЭ, 1978, № 6, էջ 61-63, Марков Г., Обычай избегания и проблема "пережитков" // СЭ, 1979, № 1, էջ 66-67:

¹⁶ Ст'ю Смирнова Я., Першиц А., նշվ. աշխ., էջ 64: Թեև արդեն հնացած, բայց հարկ ենք համարում ներկայացնել XIX դ վերջին և XX դ. սկզբներին արված է. Թեյլորի և նրա հետևորդ Խ. Սամուելյանի՝ այս խնդրին առնչվող մեկնաբանությունները: Այսպես է. Թեյլորի առաջ քաշած վարկածի համաձայն՝ խոսսափումը և արգելքները մայրիշխանությունից հայրիշխանության անցման դարաշրջանի վերադրուկ են, քանզի սրանով են բացատրվում խոսսափումը և արգելքները ոչ միայն ամուսինների և նրանց տարեց հարազատների միջև, այլև ամուսինների միջև՝ տարեց հարազատների և օտարների ներկայությամբ, ինչպես նաև ծնողների և զավակների միջև՝ դարձյալ տարեց հարազատների և օտարների ներկայությամբ: Իսկ Խ. Սամուելյանի արդեն հնացած տեսակետի

Զխոսկանությունը, ոտքեր լվանալը, հագուստները հանելիս օգնելը մեր բանասացների և այլոց մեկնաբանությունների համաձայն՝ համարվել է հարգանքի նշան: Դա, հավանաբար, անհրաժեշտ ժամանակաշրջան է եղել (մինչև նորահարսի ծննդաբերությունը) ամուսնու ընտանիքին արյունակից անդամ դառնալու համար¹⁷: Ստ. Լիսիցյանն այդ երևույթը կապում է ամոթի գեղացման հետ¹⁸: Զխոսկանությունը որպես հարգանքի նշան է բացատրում նաև հարցի լավագիտակ ուսումնասիրող Բ. Բզաժնոկովը: Նա նշում է, որ այն հարցին, թե ինչ է խոսսափման սովորույթը, բանասացները պատասխանել են, որ «այդպես էր սովորույթը, որովհետև հարգում էին միմյանց», «որովհետև մեր մեջ նամուս կար»: Ավելի ուշ, երբ արդեն չէին հետևում այդ սովորույթին, և ոչ էլ կար այդպիսի ցանկություն, մեկնաբանում էին այսպես. «Նախկինում դրան նայում էին որպես փոխադարձ հարգանքի դրսևորում, դաստիարակություն»: Այսինքն՝ բանասացների հաղորդածից երևում է, որ խոսսափման սովորույթը հանդես էր գալիս որպես վարքի սովորական ձև և ոչ թե ծանր պարտականություն կամ նվաստացուցիչ հանգամանք¹⁹: Վերջինիս

համաձայն՝ չխոսկանությունը, երեսը քողով ծածկված ման գալը մայրական իրավունքի և հայրիշխանության բախման հետևանք են. մայրական իրավունքի ժամանակ բոլոր կանայք պատկանում էին բոլոր տղամարդկանց, իսկ հայրիշխանության ժամանակ այլևս չէր գործում այդ համակարգը, և խիստ չեչտվում էր հարսի անարատ լինելու գաղափարը: Ուստի չխոսելով, երեսը ծածկած ման գալով՝ նա իր վրա ուշադրություն չէր հրավիրում և բացառում էր ֆիզիկական որևէ մեթոդներ, իսկ տղամարդու կոպտությունը կնոջ նկատմամբ, նրա հետ չխոսելը բացատրվում էին այն հանգամանքով, որ ամուսինը ցանկանում էր ընդգծել այն, որ բոլոր տղամարդկանց իրավունքները նա վերցրել է իր վրա՝ նրանց զրկելով այդ կնոջից, և միայն ինքն է այդ կնոջ տերը: Երեխաների նկատմամբ ծնողների սառնությունը իս. Սամուելյանը կապում է դարձյալ մայրիշխանության հետ, երբ չգիտեին երեխաների հորը, չկար նրանց կողմից առանձնակի սեր և հոգատարություն, ուստի տղամարդկանց այս վարքագիծը ժառանգաբար անցել է նահապետական րնտանիքին (տես Սամուելյան իս., Մայրական իրավունք // ԱՀ, գիրք XVIII, Թիֆլիս, 1908, էջ 72-73):

¹⁷ Տե՛ս Թեմուրճյան Վ., Գամիրք // ՀԱԲ, հ. 1, 1970, էջ 113:

¹⁸ Լիսիցյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, եր., 1969, էջ 219:

¹⁹ Տե՛ս Бгажников Г., О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании // СЭ, 1979, № 1, էջ 57-58: Հեղինակը

Հետ շոշափվում են նաև ծնողների և զավակների, ամուսինների, կնոջ և ամուսնու հարազատների փոխհարաբերությունների սահմանափակումների խնդիրները²⁰:

Աղձնիքահայոց մեջ կինն ընտանիքի հպարտությունն էր և պատիվը, նման վերաբերմունքը պարտավորեցնում էր կնոջը պահպանել խստագույն ավանդույթային նորմերը: Մինչև բազմազավակ մայր դառնալը կաշկանդված էր, որից հետո միայն ազատ էր դառնում և վայելում գերդաստանի ազատ հարաբերություններն ու հարգանքը: Երիտասարդ կանանց մասին սովորաբար ասվում էր. «Կնիկը կոտրուկ ազգ է», «Կնիկմարդ ձեռաչոր է», «Կնիկմարդ պետք է փակ լինի, իրավունք չունի օտար կամ դրացի մարդու թև ընկնի», «Ամուսինը կնոջ թագավորն է», «Տղամարդ որ կա՝ գլուխ է. կնիկ որ կա՝ ոտ է»²¹: Կինը ենթակա էր ճնշման սկեսորջ, ավագ տեղեկանանց և իր ամուսնու կողմից: Նրա կամքը տնօրինում էր սկեսուրը, այս կամ այն թերացումը կամ սխալ արարքը հայտնում իր որդուն, իսկ ամուսնու խրատելու միջոցը ծեծն էր: Կինը պարտավոր էր լինել ամուսնուն հավատարիմ, ենթակա նրա ծնողներին ու մերձավորներին, անտրտունջ կատարել իր վրա դրված պարտականությունները: Կնոջն անհավատարմության մեջ կասկածելիս հաճախ դատաստանը թողնվում էր նրա եղբորը: Կինը խոսքի մեջ անազատ էր: Ընդհանրապես մեծ տարբերություններ կային մոր և կնոջ նկատմամբ տղամարդկանց վերաբերմունքի միջև: Մորն անսահման սիրում ու հարգում էին, հավատում ու լսում նրա յուրաքանչյուր խոսքը: Պատահական չէր ասվում. «Մոր սու-

գրում է. «Պետք է նկատել, որ արխագուհու հետամնացությունը թույլ չի տալիս խուսափման այդ սովորույթը դիտել որպես նվաստացուցիչ հանգամանք: Հմտ. Смирнова Я., Семья и семейный быт // Культура и быт народов Северного Кавказа, 1917-1967 гг., М., 1968, էջ 188:

²⁰ Տե՛ս **Тер-Саркисянц А. (Панян),** Обычай избегания у армян и его изживание за годы советской власти (по материалам сельских районов Армянской ССР), ՊԲՀ, 1968, 2, էջ 211-218, **նույնի՝** Современная семья у армян, М., 1998, էջ 91-97, **Սարգսյան Ա.,** Կանանց վերաբերող ավանդական արգելանքները հայոց մեջ (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), պ.գ.թ. գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր (ձեռագրի իրավունքով), Եր., 2002:

²¹ ԴԱՆ, տ. 3, էջ 47, տ. 4, էջ 37, 107, տ. 9, էջ 33, 41:

տը կանցնի, բայց կնոջ ճիշտը չի անցնի»²²։ Մայրը սնող-մեծաց-նողն էր, սրբություն ունեցող համար, մոր խոսքը բոլորի համար ըն-դունելի էր «Հալած յուզի նման»²³, իսկ կինը օտարի աղջիկ էր։

Ընտանիքում և հասարակության մեջ առանձնապես պատիվ չունենր ամուլ կինը։ Նրան նայում էին իբրև անպտուղ ծառի, չոր կոճի, որպիսին իրեն պարտավորված էր համարում տղամարդկանց հավասար ծանր ու դժվարին աշխատանքներ կատարել, որի համար արժանանում էր նաև կարեկցանքի ու խղճահարություն։ Մինչդեռ որքան շատ արու զավակներ ունենար կինը, այնքան կշիռ ու իրա-վասություն էր ստանում ընտանիքում և հասարակության մեջ։ «Ես տասը տղամարդու մայր եմ»²⁴,— լսվում էր շատ անգամ նրանից։ Բազմազավակ այգալիսի կանանց գլխաշորը գիտվում էր իբրև սրբու-թյուն, տվյալ ընտանիքի պատիվը։ Նրա միջոցով հաճախ հաշտեց-նում էին կռվող կողմերին։ Այդ կանանց խոսքը խրախուսում, սխ-րագործություն էր մղում տղամարդկանց. «Գրնգա խոսքը կետին չընգնը»²⁵, այսինքն՝ կնոջ խոսքն անհետևանք չեն թողնի։

Ծնողների ու զավակների, ամուսնական զույգերի միջև եղած սահմանափակումները։ Ընտանեկան վարվելակարգի մեջ, ինչպես նշվեց վերը, առանձնանում են նաև ծնողների ու երեխաների և ամուսնական զույգերի միջև գոյություն ունեցած որոշակի սահմա-նափակումները։ Ըստ այդ նորմերի՝ ծնողները փաստորեն զրկված էին իրենց զավակներին սիրելու և գուրգուրելու իրավունքից։ Չա-փազանց մեծ վիրավորանք ու անարգանք էր համարվում մեծերի կամ օտար մարդկանց ներկայությամբ երեխային գրկելը, շոյելը կամ համբուրելը։ Երբ հայրը, երեխային գրկին առած, նստած էր, և այդ պահին ներս էր մտնում տան մեծը, նա իրեն զգում էր հանցանքի մեջ բռնվածի դերում։ Բարոյադաստիարակչական սովորութային չափանիշների տեսակետից գերդաստանի տղամարդիկ խոստափում էին իրենց կանանց հետ ցերեկը շփվելուց, նրանց միջև առանձին խոսակցություն տեղի չէր ունենում։ Կնոջը հայհոյելն ու երբեմն

²² ԴԱՆ, տ. 3, էջ 38-39, տ. 4, էջ 104, տ. 9, էջ 33:

²³ ԴԱՆ, տ. 3, էջ 38-39, տ. 4, էջ 37, 106, տ. 8, էջ 86, տ. 9, էջ 30:

²⁴ «Մշակ», 1879, 34: Եթե կանայք իրենց գլխաշորերը փռեին կռվող-ների ճանապարհին, այն տրորելը սրբապղծություն էր համարվում և կռ-վին վերջ էր տրվում (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 38, 106-108):

²⁵ ԴԱՆ, տ. 3, էջ 48, տ. 9, էջ 34:

ծեծելն ամուսնու համար «տղամարդկություն ու քաջություն» էին համարվում: Նա երբեք չէր խորհրդակցում կնոջ հետ, տոներին ամոթ էր համարվում շնորհավորել, մի բան նվիրել նրան:

Ընտանիքի տարբեր անդամների միջև հարաբերությունները պայմանավորված էին գոյություն ունեցող ավանդական նորմերով: Ըստ այդ սովորույթի՝ տաբուացված էր գերդաստանի տարեց անդամների, ամուսինների անուսներ տալը: Բավականին ակտիվ էին գործում խուսափման սովորույթի դրսևորումներն ամուսինների հարաբերություններում: Դա հասնում էր այն աստիճանի, որ ամուսիններն ուրիշների ներկայությամբ ոչ միայն չէին խոսում իրար հետ, այլև չէին տալիս միմյանց անուսները: Յուրաքանչյուր կոնկրետ միջավայրում ձևավորվել էր արտահայտման որոշակի ձև:

Հարգի էր կնոջը ոչ թե անձնանվամբ, այլ նրա ծննդավայրի կամ ծնողների անունով դիմելը (Գալհոկցու աղջիկ, Ստեփոյի աղջիկ կամ՝ այսինչի մայր): Կնոջ ծնողների հետ զրուցելիս ասում էր՝ աղջիկդ, իր ծնողների հետ՝ «Հարսը, նշանածը»: Հարսները սովորաբար իրենց ամուսիններին մինչև երեսա ունենալը դիմում էին նրանց փոքր եղբոր, ասենք՝ *Սարգսի ախպեր*, այդպիսին չլինելու դեպքում՝ եղբոր որդու՝ *Գևորգի ապո*, իսկ երեսա ունենալուց հետո՝ իրենց փոքր որդու՝ *Գագոյի հեր* ձևերով: Սովորույթի համաձայն՝ ուրիշների ներկայությամբ ամուսինը կնոջ հանդեպ պակաս հարգանք պետք է ցույց տար մյուս հարսների համեմատությամբ: Կինն էլ նույնպես ավելի մեծ ուշադրություն պետք է դարձներ տեգրերին, քան իր ամուսնուն: Բանը հասնում էր նրան, որ ամուսնու պանդխտության գնալու ժամանակ կամ մահվան դեպքում կինը չպետք է բարձր ձայնով լաց լիներ, պետք է զսպված պահվածք ցուցաբերեր: Նորահարսը իրավունք չուներ իր ամուսնու հագուստը լվանալու, ամուսնու համար սեղան գցելու: Պարտավոր էր լվանալ բոլոր տեգրերի ոտքերը, բայց ոչ իր ամուսնունը:

Տարեց կանայք էլ իրենց ամուսիններին դիմում էին «*տո մարթ, այ մարթ*» ձևով: Գերդաստանում իրար դիմելիս գրեթե բոլորն էլ խուսափում էին արտասանել անուսները՝ նրանց կյանքը հոգևոր պաշտպանության տակ դնելու նպատակով: Ծնողները երեսաներին դիմում էին՝ *տղա լաօ, աղջի լաօ*, երեսաները ծնողներին՝ *բաբ, մամ, դայե, նանե*, իսկ պապին ու տատին՝ *ջոբո, ջոջո*:

Տեգրերն ու տեգրեկանայք մեկմեկու դիմում էին երեսաների

անունների միջնորդմամբ (Դավթի բաբ, Գորքեի մամ)²⁶:

Տղամարդու և կնոջ միջև խոսսափման սովորույթով էր պայմանավորված բնակարանային համալիրի՝ մեծ տան (թոնրատուն, խորընդուն, կենպատուն) բաժանված լինելը կանանց և տղամարդկանց Հարկաբաժինների. վերին կամ փոքր տունը կանանց բաժինն էր, ներքին տունը՝ տղամարդկանց:

Արգելքներ սեռատարիքային խմբերի միջև: Ինչ-որ չափով արգելանք է նկատվում ճաշելիս գերդաստանի անդամներին ըստ սեռի ու տարիքի խմբերի բաժանելու երևույթի մեջ: Այսպես օրինակ՝ տղամարդիկ սեղան էին նստում առանձին, կանայք՝ առանձին՝ ավագության կարգով, ծալապատիկ, թաղիքների վրա: Սեղանի փոխարեն փոռոցն էր, որի վրա գցվում էր **Հացշորը**: Հասակավոր մարդկանց կողքերին և թիկունքին դրվում էին հենաբարձեր: Տղամարդիկ ճաշի էին նստում գլխատանը՝ թոնրի կամ թվեքի շուրջը կամ օդայում, որից հետո կանայք՝ գլխատան վերին մասում՝ գլուխները խոնարհած, առանձնապես ջահել հարսները, որ անկատ մնան: Նորահարսը մինչև երեսա ունենալը, ճաշում էր ջահել աղջիկների հետ առանձին խմբով: Փոքր տարիքի երեխաները ճաշի էին նստում իրենց մայրերի, իսկ պատանիները՝ տղամարդկանց հետ: Տղամարդիկ և կանայք նստում էին սեղանի շուրջը բոլորաձև: Նախ ճաշում էին տղամարդիկ, հետո՝ կանայք երեխաների հետ, այնուհետև՝ երիտասարդ հարսներն ու աղջիկները, որոնք նաև մատուցողներն էին: Անձանոթ տղամարդ հյուրեր հայտնվելիս մատուցող դառնում էին ջահել տղաները:

Ի տարբերություն այս ամենի՝ փոքր ընտանիքում կար ճաշելու երկու կարգ՝ ա) համեմատաբար առաջադեմ ընտանիքում միևնույն սեղանի շուրջն էին նստում տան բոլոր անդամները, բ) գերդաստանական հարաբերություններ պահպանած ընտանիքներում ճաշում էին տղամարդիկ առանձին, կանայք, հարսներն ու երեխաները՝ համատեղ²⁷: Կանանց անիրավահավասարություն և խու-

²⁶ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 58-59, տ. 4, էջ 25, 38, 59, տ. 8, էջ 96, տ. 9, էջ 42: Համանման սովորույթները բնորոշ էին նաև հյուսիսկովկասյան ժողովուրդներին (տե՛ս Косвен М., Этнография и история Кавказа, М., 1961, էջ 136: Հմմտ. Байбурин А., Топарков А., У истоков этикета, Ленинград, 1990, էջ 101):

²⁷ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 34-36:

սափման դրսևորումներից մեկն էլ այն էր, որ կանայք ճաշում էին տղամարդկանցից հետո, և երկրորդ՝ ընտիր կերակուրով նախ ապահովում էին տղամարդկանց, որոնք կատարում էին դրսի դժվարին աշխատանքները, ավելանալու դեպքում՝ երեխաներին և կանանց: Կերակուր եփելը կնոջ գործն էր, տղամարդկանց արգելվում էր թոնրատուն մտնել ու կանանց գործերին խառնվել, իսկ կնոջն էլ արգելվում էր խորոված անելը, այլապես միսը համարվում էր հարամ: Հետաքրքիր է, որ այս արգելքի դրսևորումներից մեկն էլ կնոջ կողմից անասուն մորթելու արգելքն է, որ խստորեն կիրառվում էր Հայաստանի բոլոր պատմաազգագրական մարզերում: Կանայք անասուն, նույնիսկ հավ չէին մորթում, թեկուզ դրանք սատկեին: Որպեսզի կենդանին չսատկեր, և միսը չփչանար, կանայք դանակը տալիս էին մի տղայի ձեռքը, և իրենք էլ, այդ ձեռքն ու դանակը բռնած, մորթում էին կենդանուն: Մորթելիս՝ տվյալ դեպքում դեր խաղացողը կնոջ ուժն էր: Տղայի ձեռքը լոկ ձևականություն էր²⁸: Ըստ երևույթին, կնոջ մորթ անելու արգելքը պայմանավորված է եղել նրա արգասավորությունամբ, որպես մայր՝ նա չէր կարող արյուն հեղել:

Կնոջը չէր թույլատրվում նաև ցանքս անել: Սերմնացան էր դառնում միայն հասակավոր, կենսափորձ ունեցող, մի քանի գավակների տեր տղամարդը: Այստեղ, ինչ խոսք, գործում է աշխատանքի բաժանման սեռատարիքային կարգը: Բայց, չնայած ցանքս անելու արգելքին, ուշագրավ է, որ երբ երաշտ էր լինում, արդեն գլխավոր դերը պատկանում էր կանանց, որոնք զանազան հմայական գործողություններով փորձում էին անձրև բերել: Ուշագրավ է, որ մի դեպքում կնոջն արգելվում էր ցանքս անել, նաև ծառ տնկել, գինու ստացման համար խաղողը ճմուռել: Մի այլ դեպքում՝ նրանք էին հիմնականում մտահոգվում բնություն արհավիրքներից պաշտպանվելու հարցերով: Այս երևույթը դարձյալ աղերսվում էր պտղաբերության գաղափարի հետ, և կանայք, որպես դրա կրողներ, ավելի շատ էին մտահոգվում բերքի պահպանման ու հասունացման համար և դիմում էին զանազան հմայական հնարների:

Որոշակի արգելքներ էին սահմանվում հղի կամ դաշտանի մեջ գտնվող կնոջ նկատմամբ: Նրան արգելվում էր խմոր հունցել, հաց

²⁸ Տե՛ս Պետոյան Վ., Սասնա ազգագրությունը, էջ 115:

թխել, խնոցի հարել, ծանր գործեր անել՝ «Հարամ» լինելու պատճառով: Նմանատիպ արգելքներն էլ միտում ունեին պահպանելու կնոջ առողջությունը, չվնասել արգասաբեր հատկանիշները: Երիտասարդ աղջիկներին, հատկապես հղի կանանց, արգելվում էր կենդանու փայծաղ ուտել նորածնի մարմինը չսևանալու մտավախով թյամբ:

Կանանց նկատմամբ արգելքներ էին կիրառվում թաղումների ժամանակ: Կանայք ննջեցյալին ուղեկցում էին մինչև եկեղեցի կամ գերեզմանոցի սահմանի հանգստյան քարը, բայց ոչ՝ գերեզմանոց:

Ամփոփման կարգով ասենք՝ սկզբնական շրջանում խոսսափումը վերաբերել է նաև ամուսնուն, սակայն ժամանակի ընթացքում նահապետական ընտանիքի ավանդույթների ազդեցությամբ այն հիմնականում ընկնում էր կնոջ ուսերին: Ամուսնու խոսսափումը տևել է շատ կարճ, դրսևորվել է հիմնականում հարսանեկան որոշ ծեսերում: Մինչդեռ նորահարսը, ոտք դնելով ամուսնու օջախ, պարտավոր էր պահպանել այդ սովորույթն ընտանիքի՝ իրենից տարիքով բարձր բոլոր անդամների նկատմամբ: Վերաբերմունքը կնոջ նկատմամբ, նրա դերը, ազատություն աստիճանը փոխվում էին տարիքին զուգահեռ և համապատասխանում էին նրա սոցիալական կարգավիճակի փոփոխությանը: Կնոջ կյանքի ընթացքում համեմատաբար ազատություն էր տրվում նրան նախքան ամուսնանալը, որն արտահայտվում էր նաև ազատ տարիքային տեղափոխությամբ: Դրանից հետո գալիս էր առավել սահմանափակվածություն, գրեթե «անշարժություն» փուլը, որն սկսվում էր նշանադրությունից հետո: Այդ արարողությունից սկսած՝ առաջանում էր արգելքների յուրահատուկ համակարգ, որը կիրառվում էր կանանց նկատմամբ: Ուրջան կինը երիտասարդ էր, նույնքան խիստ էին նրա նկատմամբ կիրառվող արգելքները, և, ընդհակառակը, որքան նա տարեց էր, այնքան արագ թուլանում էին այդ սահմանափակումները: Միայն տարիներին ընթացքում զավակների տեր կինը, աստիճանաբար ձեռք էր բերում որոշ ազատություն և հասարակության անդամ դառնում: Բազմազավակ կինը, հատկապես հարսների, թոռների տեր տարեց կինը, մեծ հարգանքի էր արժանանում: Ի տարբերություն Աղճնիքի հովտային շրջանների հայ բնակչության սովորույթների՝ լեռնական սասունցի կանայք սակավ էին ենթարկված սահմանափակումների: Նրանք աչքի էին ընկնում նաև խիզախությամբ, եր-

բեմն զինված մարտնչում էին հրոսակների դեմ ամուսինների, համայնքի տղամարդկանց հետ:

Խուճափման սովորույթը հիմնականում դրսևորվել է վարքագծային սահմանափակումներով և չխոսկանությունով: Սովորույթների այս համակարգը սկսում է աստիճանաբար վերանալ սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և մշակութային վերափոխումների հետևանքով գերդաստանական ավանդույթների թուլացմանը, փոքր ընտանիքների տարածմանը, ընտանիքում և հասարակության մեջ կնոջ դերի բարձրացմանը համընթաց:

4. ԱՂՁՆԻՔԱՀԱՅՈՑ ՀՅՈՒՐԸՆԿԱԼՄԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ (XIX-XX դդ.)

Հյուրընկալման ավանդույթը դարերի ընթացքում ձևավորված, միևնույն կամ տարբեր ժողովուրդների առանձին ներկայացուցիչների կամ խմբերի միջև փոխհարաբերությունները կարգավորող բարոյաիրավական հաստատություններից է: Ըստ այդմ, շատ ժողովուրդների ավանդական մշակույթում այս սովորույթը ծիսականացված է. հյուրին ընդունելը համարվում է պատասխանատու արարողություն: Վաղնշական հյուրընկալման սովորույթը, որն ինքնաբուխ ու կամովի է եղել, միշտ զգալի տեղ է գրավել հայոց ավանդական ընտանեկան-հասարակական կյանքում:

Հյուրընկալման հիմնախնդիրն ազգագրական գիտության ուշագրավ ոլորտներից է, որը, ցավոք, հայագիտության մեջ, ինչպես համահայկական կտրվածքով, այնպես էլ ըստ ազգագրական մարզերի, ցայժմ հանգամանորեն ուսումնասիրված չէ: Մինչդեռ հյուրընկալման և հյուրասիրության հայոց ավանդույթների ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի համայնական սովորույթների, փոխօգնության, սոցիալ-դասակարգային հարաբերությունների, հյուրանոցների, իջևանատների ծագման ու զարգացման պատմության և այլ տեսանկյուններից¹:

¹ Բավականաչափ լավ է ուսումնասիրված հյուսիսկովկասյան որոշ ժողովուրդների համանման սովորույթը, որը տեսական արժեք կարող է ունենալ նաև հայ ուսումնասիրողների համար: Տե՛ս Бгажноков Б. X., Адыгский этикет. Нальчик, 1978, նույնի՝ Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов. Этнические стереотипы поведения. Л., 1985, Байбурин А. К., Топарков А. Л., У истоков этикета. Л., 1990, Гарданов В. К., Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX века // СЭ, 1964, № 1, Пчелина Е., Обряд гостеприимства в Осетии // СЭ, 1932, № 5, 6, Першиц А. И., Гостеприимство // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура (под общ. ред. Бромлея Ю. В. и Штробаха Г.), М., Наука, 1986, Дубровский И. В., Гостеприимство // Словарь средневе-

Հին Հայաստանում հեթանոս հայերն ունեին հյուրընկալման աստված Վանատուրը, որի մեհյանը գտնվում էր Բագրևանդ գավառի Բագավան գիցավանդում: Նրան նվիրված տոնն արվում էր գարնանը կամ ամռանը, ուխտավորներն օգտվում էին մեհնական հյուրանոցներից: Նավասարդի տոնական շաբաթվա ընթացքում տեղի էին ունենում նավասարդյան բազմապիսի խաղեր: Հյուրերին հայ մարդը պարտավոր էր «վանատուրավարի» ընդունել և ճանապարհել: Տուն մտած հյուրին նախ կերակրում էին, ապա միայն հարց ու փորձով, հյուրի ներկայանալով իմանում նրա ով և որտեղացի լինելը:

Ինչպես Հայաստանի այլ գավառներում, Աղձնիքում էլ հյուրն Աստծուն էր համարվում: Ավանդական հյուրընկալման սովորույթն աղձնիքցիների կյանքում միշտ էլ եղել է ինքնաբերական և կարևոր տեղ գրավել նրանց ընտանեկան-հասարակական կենցաղում: Հյուրընկալները պարտավոր էին պահպանել հյուրին դիմավորելու, ողջունելու, տեղավորելու, հանգիստն ապահովելու, ճանապարհելու հետ կապված որոշակի չափանիշներ: Նրանք հավատում էին, թե անհյուրընկալները կարող են պատժվել. հրեշտակները հյուրերի կերպարանքով փորձում են նրանց և պատժում զանցառուներին: Հյուրը շատ ժողովուրդների, նաև հայերի մոտ համարվել է սրբազան անձնավորություն, որին պետք էր պատվել ամեն կերպ. ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ նա գտնվում էր աստվածների հովանավորության ներքո: Ըստ հայկական սովորույթի՝ ապաստան հայցող ճանապարհորդին համարում էին Աստծո հյուր, որը գտնվում էր տնային պահապան հրեշտակների հովանու ներքո: Հյուրասիրության օրենքները խախտողը ենթարկվում էր հասարակական խիստ պարսավանքի: Հյուրն արտակարգ ուշադրության էր արժանանում ամեն պարագայում՝ անկախ սոցիալական և ազգային պատկանելությունից: Եթե հյուրերը շատ էին լինում, նրանք համարվում էին հյուրընկալի ազգականներին և հարևաններին: Գյուղի մեծերը գալիս, շարվում էին հյուրի շուրջը և ամեն կերպ աշխատում էին շահել, գրավել նրա ուշադրությունը: Ամենուրեք մեծ

հարգանք էր վայելում այն ընտանիքը, ուր ամենից շատ էին իջևանում հյուրերը: Ակներև է, որ հյուրերի և հյուրընկալների միջև հստակ անտի մշակված է եղել երկխոսության այն ձևը, որը համընդհանուր էր պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական մարզերում: Այն դեպքում, երբ հյուրը տանտիրոջ ծանոթն էր և հանրահայտ անձնավորություն, տան մեծերը, ազգականները նրան դիմավորում էին բակում, փողոցի սկզբում կամ բնակավայրի մատույցներում՝ «Գալներդ թող բարի լինի», «Բարի գալուստ, «Բարով եք եկել», «Մեր աչքի, մեր գլխի վրա տեղ ունեք» և ողջունի այլ խոսքերով: Եթե անցորդն անծանոթ էր կամ տարիքավոր տղամարդ և օթեան էր խնդրում, նրան դիմավորում և ողջունում էր տանտերը, վերջինիս տանը չլինելու դեպքում՝ մեծահասակ տղամարդը, տանը տղամարդ չլինելու դեպքում՝ կանչվում էր հարևանություն՝ ապրող տարեց մերձավոր տղամարդ ազգականը: Հյուրի և հյուրընկալի միջև սովորաբար ընթանում էր հետևյալ երկխոսությունը.

« - Բարի իրիկուն:

- Աստծո բարին, բարով էկար:

- Օտար մարդ եմ, խուր² չե՞ք ուզի:

- Խուրն աստծունն է, ախպեր ջան, համեցեք, բարով, հազար բարի ես եկել, մեր աչքի վրա տեղ ունես»³:

Եվ հյուրընկալը նրան առաջնորդում էր հյուրասենյակ: Հյուրը բակ և տուն մտնում էր տանտիրոջից հետո, իսկ երբեմն էլ տանտիրոջ համառ խնդրանքից հետո՝ նրանից առաջ: Հյուրին ողջունելուց հետո սեղան էին դրում, որի շուրջը հյուրի և տանտիրոջ հետ նստում էին նաև գերդաստանի մյուս տարեց տղամարդիկ: Հյուրին նստեցնում էին պատվավոր տեղում՝ տան «վերին գլուխը», դռան դիմաց, կարպետի, գորգի կամ բարձի վրա: Մինչև սեղան նստելը, զրուցում էին տարբեր թեմաների շուրջ՝ վար ու ցանքից, գյուղի նորություններից, եղանակից: Անծանոթ այցելուներին և ճանապարհորդներին նույն վերաբերմունքն էր ցույց տրվում: Կա-

² Հայերեն հյուր – խուր բառերին Աղձնիքում գուցակցել են նաև քրդերեն և թուրքերեն մասվըր, մեվա, դոնախ, կունախ հոմանիշները:

³ Նահապետյան Ռ., Գերդաստանական տունը և կենցաղը Աղձնիքի Ազնվացձոր գավառում // ԲԵՀ, 1973, № 1, էջ 240-241:

տարելով ողջունելու, հրավիրելու, տեղավորելու ավանդական սովորույթները, տանտերը զրույցի մեջ էր մտնում հյուրի հետ, սակայն չէր հարցնում ով լինելը, քանի որ, եթե հարկ էր լինում, հյուրն ինքն էր ներկայանում: Ահա թե ինչու կար ասույթ. «Նախ՝ հաց, հետո՝ հարց»: Եթե հյուրը հայտնում էր իր ով լինելն ու այցի նպատակը, և տանտերը հասկանում էր, որ նրա այցը գաղտնի չէ, տունը շուտով լցվում էր բարեկամ-հարազատներով, որոնք ձգտում էին զբաղեցնել և ուրախացնել հյուրին: Ուտելուն նախորդում էին լվացվելն ու տանտիրոջ աղոթքը: Ապա վերջինիս խնդրանքով հյուրը սկսում էր ճաշել, նրան հետևում էին մյուսները: Վերջում տանտերը «մարսողական» մաղթանք էր անում⁴:

Աղձնիքն Արևելքի և Արևմուտքի տարանցիկ հանգույցն էր, որտեղով բազմաթիվ քարավաններ էին անցնում: Հայերից բացի, լինում էին նաև օտարազգի հյուրեր՝ քրդեր, թուրքեր, արաբներ, պարսիկներ, ասորիներ, հույներ և այլք, որոնցից շատերի լեզուներին տիրապետում էին հյուրընկալները, ուստի վարվելակերպն էլ տարբերություններ էր ունենում հյուրընկալվողների էթնիկական և կրոնական պատկանելությամբ համապատասխան:

Ընտանեկան հյուրընկալմանը զուգակցում էր նաև համայնքային հյուրընկալումը: Հնագույն սովորույթի համաձայն, XIX դ. վերջերին հայ համայնքը կառուցում էր իշխանատներ՝ գոմեր իրենց օդաներով, որոնք հատկացվում էին հատկապես մեծ քարավանատներերին, սայլվորներին, գրաստավորներին, բազմաքանակ հյուրերին և գյուղին անձանոթ այլ անձանց: Գեղջավազը (ռեսը) օտար հյուրերին կերակրելու և անասնակեր հայթայթելու միջոցները՝ հացը, վառելիքը, անասնակերը հոգում էր համայնքի ընտանիքներից: Համայնքը հաճախ կեր հայթայթում էր հերթով, այն իրականացնում էր գյուղի կատարածուն, նրա բացակայության դեպքում՝ նշանակված անձինք՝ մեկ շաբաթ տևողությամբ, սրանք հայտնի էին շաբաթագիր անվանմամբ: Աղձնիքի հովտային հայկական գյուղերում համայնքային հյուրընկալումն ընկնում էր համայնքի վարչական մարմնի՝ գեղջավազի և չորս տարեց, հեղինակավոր անձանց վրա: Այցելու օտարականները կամ պաշտոնյա խմբերը բաժանվում էին ազատների (այդպես կոչում էին ունևոր ընտանիքներին) վրա, իսկ

⁴ Տե՛ս ԴԱՆ, տետր 9, էջ 84:

նրանց թիվը սահմանափակ լինելու դեպքում բավարարվում էին ուեսի տանը Հյուրընկալություն կազմակերպելով:

Հյուրասիրությունը կախված էր Հյուրընկալի ունևորությունից: Ընտանիքը տարվա բոլոր եղանակներին Հյուրերի համար մթերք էր պահում կամ պահածոյացնում: Ամենահարգի կերակուրը մատուցում էին Հյուրերին և ամեն ընտանիք ձգտում էր հնարավորինս լավ կերակրել նրան՝ իր տան պատիվը դրա մեջ տեսնելով: Հյուրին լավ ճանապարհելը, ըստ էության, դառնում էր համայնքի պարտականությունը⁵: Ինչպես և ինչով Հյուրասիրելու հանգամանքն այնքան մեծ ուշադրության էր արժանանում Հյուրերի և Հյուրընկալողների կողմից, որ Հյուրընկալող ընտանիքը ստանում էր պատվական և կամ էլ՝ նվաստացուցիչ մականուն⁶: Պաշտոնատար, անվանի հայ կամ օտար Հյուրերի համար երինջ կամ արջառ էին մորթում, մորթելու պատիվն էլ նրանց էր տրվում: Քուրդ պաշտոնյաները երբեմն չարաչահում էին հայերի Հյուրընկալ այդ սովորույթը՝ վայել չհամարելով հայի ձեռքով մորթված անասունը: Հյուրի համար մորթվող անասունը «սըբըռ» էր կոչվում: Պատվավոր Հյուրերին մատուցվում էին *մեղր, բաստեղ, շարան, պոպուկի բոր* (ընկուզի միջուկ), սեր, մածուն և այլն: Պատվավոր Հյուրին անվանում էին «ոչխարի մարդ»: Մկրտիչ քահանա Մուրադյանը, սասունցի սարվորների առատ Հյուրասիրությունը արձանագրելով, նշում է, թե «գողաներում (այդպես էին անվանում ամառանոցները՝ Ռ. Ն.) կաթնամշակ կանայք, որոնց անվանում էին բերվորներ, անցորդներին պատվում էին՝ կաթ, սեր, կարագ և դրանցից պատրաստած համեղ կերակուրներ»⁷: Հյուրասիրության ժամանակ առատ էին յուղեղեն կերակուրները՝ բլդուրով, բրնձով փլավը: Մ.

⁵ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 8, էջ 126, տ. 9, էջ 82:

⁶ Սասնա Հազգո քաղաքի «Փլավենց» ազգատոհմն իր անվանումը ստացել էր Հյուրերին մշտապես փլավ մատուցելու համար: Իսկ Գեղիե-գուգան գյուղում «Գախորին» կամ «Դավրաշնի» անվանվող ազգատոհմն իր այդ մականունը ստացել էր երկու քուրդ աղաների պատվին մորթած եզը տան տղամարդկանց կողմից ամբողջությամբ ուտելու համար: Քուրդ աղաներից մեկը նրանց շատակերության վրա զարմացած, գոչել է. «գախոր» եզ ուտող, իսկ մյուսը «զըվրըշ» սև բերան, գայլի բերան: Երբեմն էլ այնքան առատ էին Հյուրասիրում, որ Հյուրընկալվող մարդիկ այլ վայրերում երգվում էին այդ Հյուրասեր գերդաստանի հանով (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 118-126, տ. 7, էջ 185, 200, տ. 9, էջ 83):

⁷ «Բազմավեպ», 1936, № 1-2, էջ 47:

Մուրադյանի հավաստմամբ, յուզը լցնում էին շերեփով կամ կալամանով, պանիրը ոչ թե կտրված, այլ ամբողջ գլխով էին սեղանին դնում⁸։ Սովորական, պատահական անցորդ հյուրերին անգամ կերակրում էին ոչ ամենօրյա կերակուրներով, հավ էին մորթում, ճմուռ, ձվածեղ, սեր, մածուն, դավուրմա մատուցում։ Աղքատ ընտանիքներում առօրյա կերակուրը չորթանով, էխնի կոչված շաղգամով, մսով, նվիկ կոչված բանջարով ճաշատեսակներն էին։ Հյուրերնկալությունն առատորեն էր կազմակերպվում նաև Աղձնիքի հովտային շրջանների քրդախառն բնակեցված գյուղերում, որտեղ հիմնական անունըը բրնձով և բլղուրով փլավն էր, ապա մածունը, ձուն, միսը և այլն*։

Վիպասան Րաֆֆին ուշագրավ նկարագրություն է թողել Բիթլիսի նահանգի գյուղերից մեկի ռեսի տանը հյուրընկալվելու վերաբերյալ. «Ամենքը սպասում էին քահանային, որ սեղանը օրհնե և ապա սկսեին ուտել։ Թե՛ կերակուրները և թե՛ հացը այնքան առատությամբ դրված էին սեղանի վրա, որ ինչպես ասում են, ասեղ գցելու տեղ չէր մնացել։ Այդ նրա համար էր, որ հյուրերը չամաչեին, չքաշվեին, որ ուտեին, որքան կամենում էին և դարձյալ մեծ մասը մնար սեղանի վրա։ Այդ ամոթը ոչ այնքան շատակեր հյուրին, որքան տան տիրոջը կվերաբերեր, եթե նրա սեղանի մի փոքրիկ մասն անգամ բացվեր։ Ուտքի վրա մեղ պատվելու համար ծառայում էին տան բոլոր հասուն անդամները՝ տղամարդիկ, հարսներն ու աղջիկները և պատանիները։ Նրանցից յուրաքանչյուրը գիտեր իր անելիքը։ Կատարյալ իրարանցում էր տիրում, երբ որևիցե պատվեր էին տալիս այդ ընտանեկան սպասավորներին։ Կանայք թեև մեղ հետ չէին խոսում, բայց ուրիշ տեղերի հայ կանանց նման, երեսները

⁸ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 8, էջ 126-127։

* Ի դեպ, նմանատիպ առատ հյուրասիրություն ավանդույթը այսօր էլ պահպանվել է սասունցիների շրջանում։ Հյուրասիրելիս նրանք առնվազն մեկ-երկու անգամ հյուրին առաջարկում են հյուրասիրվել՝ մտահոգվելով, որ վերջինս, ամոթից դրդված, կարող է չօգտվել սեղանից։ Ջերմորեն ու հարգանքով են վերաբերվում նաև անծանոթ հյուրերին. պարտադիր մատուցում էին մի բաժակ սուրճ, ապա՝ գյուղական վայրերում՝ հաց ու պանիր, մածուն։ Պատվարժան մարդկանց գերադասում են հյուրասիրել մսեղեն ուտեստ՝ խորոված, խաչլամա, տոլմա և այլն։ Հայկական հյուրասիրությունը այսօր էլ չարունակում է հրապուրել թե՛ միջերկրի բնական համով ու բուրմունքով, թե՛ հյուրերի նկատմամբ ցուցաբերվող ջերմ ու հարգալից վերաբերմունքով։

չէին ծածկում: Ռեսի ընտանիքից բացի, նրա ավագ եղբայրներից ոչ ոք սեղանի վրա նստած չէր: Կրտսեր եղբայրները, ձեռքերը կրծքի վրա խաչաձև դրած, անշարժ կանգնած էին և հրամանի էին սպասում: Կանանցից ոչ ոք սեղանակից չէր: Այդ սովորությունը պահպանվում է ոչ միայն այն ժամանակ, երբ սեղանի շուրջ օտար հյուրեր կան, այլև իրենց ընտանեկան շրջանում կինը տղամարդու հետ միասին չէր ճաշում: Նախ ուտում էին տղամարդիկ և ապա կանայք»⁹:

Անչափ ուշադրավ են Հովսեփ Օրբելու ազգագրական դիտարկումներն Արևմտյան Հայաստանի Մոկս գավառում, ուր նա եղել է 1911-1912 թթ: Այստեղ Հ. Օրբելին հավաքում է շատ հետաքրքիր, կարելի է ասել՝ ազգագրական, բանահյուսական և բարբառագիտական եզակի նյութեր: Ուշադրավ են հատկապես միջէթնիկ հարաբերությունների վերաբերյալ նկարագրությունները, հեղինակին հյուրընկալած՝ իր հայնապաստ գործունեությունում հայտնի քուրդ գավառապետ Մուրթուլա բեկի տանը հյուրընկալվելու մանրամասները: Սովորույթի համաձայն՝ Մոկսում ևս հավաքույթների կամ ճաշկերույթների ժամանակ բազմում էին բարձերին (դմփիկներին)՝ ըստ ավագություն կարգի, որը հիշեցնում է հին իրանական ու հայկական «Գահնամակի» կարգը¹⁰:

Մեծ ուշադրություն էին հատկացնում հյուրի սենյակին և անկողնուն: Հյուրերի համար առանձին սենյակներ ունեին միայն մեծահարուստները: Շատ դեպքերում էլ հյուրը քնում էր գլխատանը՝ տանտերերի հետ, ուր նրան հատկացվում էր ամենապատվավոր տեղը՝ թոնրի կամ թվեքի (օջախ) մոտ, նահապետի կողքին: Սակավ էին այն ընտանիքները, որոնք հյուրերի համար նախատեսվող հատուկ անկողին կարող էին ունենալ, ուստի չունեցողները դիմում էին հարևաններին, կամ էլ ընտանիքի անդամներից մեկի անկողինն էին հատկացնում հյուրին: Այստեղից էլ՝ «մեզ նեղ կանենք, ձեզ տեղ կանենք» ասույթը: Հյուրերի անկողինը պահվում էր ա-

⁹ Բաֆֆի, Երկերի ժողովածու տասը հատորով (այսուհետև՝ ԵԺ), հ. 4, Երևան, 1965, էջ 332-333:

¹⁰ Տե՛ս Օրбели И. А., Фольклор и быт Мокса. М., 1982: Հմմտ. Вардумян Д. С., Этнографическое исследование Иосифа Орбели в Моксе // Международная конференция "Археология (VI), Этнография (V) и Фольклористика Кавказа (III)", Тбилиси, 2004:

ուանձին, խնամքով ու մաքուր՝ «սևերես» չլինելու համար: Սովորական ընտանիքներում իբրև անկողին գործածել են կարպետը կամ թաղիքը՝ որպես ներքնակ, և մազե փալասը՝ վերմակ: Աղձնիքի հովտային, առավել քրդախառն շրջաններում անկողինը «յաթաղ» են անվանել:

Հյուրերի հանդեպ վերաբերմունքը տարբեր էր լինում՝ ըստ նրա սեռի, դիրքի ու ազգության: Որոշակի տարբերություններ էին դրվում ծանոթ և անծանոթ, պաշտոնյա կամ աղքատ հյուրերի միջև: Առավել մեծ ուշադրության էին արժանանում բարձրաստիճան անձինք, հեռվից եկող խնամիները, քավորը, հայ մտավորականություն, ազգային ազատագրական պայքարի գործիչները և այլք: Վերաբերմունքի տարբերություն կար նաև արական և իգական սեռի հյուրերի միջև. տղամարդ հյուրը խորհրդանշորեն հաց էր կոչվում, իսկ կինը կտոր (հացի): Կին հյուրերով զբաղվում էին միայն կանայք, հատկապես տանտիրուհին, իսկ տղամարդ հյուրերին դիմավորողը, ողջունողը և ներս հրավիրողը տան նահապետն էր,¹¹ սննդի և կենցաղի հարցերով տանտիրուհին՝ (տանդգինը) «ձեռքի տակ օգնական ունենալով հարսներին»: Հյուրի առջև դուռը բացող-փակողը՝ ջահել հարսն էր: Մինչդեռ Աղձնիքի քրդախառն հովտային շրջաններում կանայք և աղջիկները խիստ մեկուսացված էին: Խտրականությունը երևան էր գալիս հատկապես անկոչ, անցանկալի հյուրերի նկատմամբ, որոնք չարաչափում էին «Հյուրն Աստծուն է» հայկական սովորույթն ու ջանում էին նյութական վնաս հասցնել հյուրընկալներին: Իսկ ցանկալի հյուրերը տան անդամ էին համարվում:

Հարսները պարտավոր էին մաքրել հյուրի տրեխները, լվանալ գուլպաները, զգել անկողինը, ստեպ-ստեպ հանել այն արևի տակ, կարգի բերել նրան հատկացված անկյունը և այլն: Տան փոքր հարսը մինչև բուրդի քնելը պիտի միշտ դուռն հետևը կանգնած լիներ ամեն տեսակ ծառայություններ կատարելու: Պատվավոր օտարակա-

¹¹ Սասնո Կուսգետ գյուղում, ուր ամեն մի ընտանիք հազիվ էր կերակրվում փոքրիկ, անբերրի հողակտորից ստացված բերքով, որտեղ բարձր բերք ապահովելու համար մշակում էին մեծ խնամք պահանջող և ոչ դյուրամարս կլկիլ (գլգիլ) կոչված հացահատիկ, բնակիչները դարձյալ անչափ հյուրասեր էին, բարեհոգի, իրենց ունեցած-չունեցածը առատորեն բաժին էին հանում հյուրերին (տես ԴԱՆ, տ. 3, էջ 119-124, տ. 8 էջ 60-61):

նին, այդ թվում քուրդ տարեց Հյուրին, նա ամեն օր, լուսադեմին տանում էր տաշտով ջուր, սրբի՝ լվացվելու համար: Հարսը տան նահապետին պիտի տեղեկացներ, որ ինքը ցուցաբերել է Հյուրի նկատմամբ անհրաժեշտ ուշադրությունը, որից հետո իր գործին անցնելու թույլտվություն ստանար:

Հայաստանի պատմագագադրական գրեթե բոլոր մարզերում, երբ նահապետական գերդաստաններում երևում էր վաստակած տարիքի մի Հյուր կամ ճանապարհորդ, ամենակրտսեր, ջահել հարսը պարտավոր էր իսկույն ջուր տաքացնել, լվանալ Հյուրի ոտներն ու գիշերն էլ անկողին գցել, անգամ օգնել նրան հանվելիս ու պառկելիս: Եվ Հյուրն իրավունք չուներ հրաժարվելու հարսի նմանատիպ ծառայություններից, այլապես վիրավորած կլիներ տանտերերին: Ուշագրավ է, որ չխոսկան հարսն իրավունք չուներ օտար տղամարդու առաջ երևալու: Իսկ այժմ նա Հյուրի ոտքերն էր լվանում, օգնում զգեստները հանելուն և պառկելուն: Տան անդամները Հյուրին վերաբերվում էին սիրալիր, ամեն բան անում, որպեսզի չնչին չափով իսկ չվիրավորվեր նրա ինքնասիրությունը, այլապես տանտերը կարող էր խստագույնս պատժել Հյուրին վիրավորանք հասցնող տնեցուն¹²: Հյուրն էլ իր հերթին պարտավոր էր զուսպ ու պարկեշտ լինել, հարգել իրեն մատուցվող բոլոր ծառայությունները, բավարարվել այն ամենով, ինչ հրամցվում էր: Այս ամենը հիմք է տվել Խ. Սամուելյանին կարծիք հայտնելու, որ այս սովորույթը, ըստ երևույթին, ազգագրական գրականության մեջ հայտնի, երբեմնի կրոնական հետերիզմի մնացուկային դրսևորումներից է¹³:

Հյուրընկալող ընտանիքի սրբազան պարտքն էր Հյուրի անձնական անվտանգությունը: Ինչպես ասվում էր՝ «Հյուրի գլխից մազ անգամ չպիտի պակասեր»: Հյուրընկալ օջախը պարտավոր էր պաշտպանել իր տունը ոտք դրած ապաստան խնդրող մարդուն: Նման դեպքերում տան տղամարդիկ ստիպված էին լինում զենքով պաշտպանել իրենց ապավինած Հյուրի անվտանգությունը և հետևել այնքան ժամանակ, քանի դեռ նրան չէին հասցրել իր ուզած ապահով վայրը¹⁴: Հյուրի պաշտպանությունը և անվտանգությունը

¹² Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 67, 125, տ. 4, էջ 61:

¹³ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Մատրիարխատ // Հին Հայաստանի կուլտուրան, Հ. Ա, Երևան, 1931, էջ 232:

¹⁴ Սասնա Գրմալ գյուղի տանուտեր Ստեփոյի տանը Հյուրընկալվում

ոչ միայն տվյալ տան, այլև ազգատոհմի պարտքն էր: Հիվանդ Հյուրին երբեք ճանապարհ չէին դնում մինչև նրա ապաքինումը: Նրա խնամքը հանձն էր առնում տան մեծ մայրը՝ օգնական ունենալով՝ մշտապես նրա պահանջները կատարող փոքր հարսին: Հյուրընկալվողի տանը Հյուրի անսպասելի մահվան պարագայում, հավաքվում էին համայնքի հեղինակավոր տղամարդիկ, որոնք էլ ապահովում էին հանգուցյալին իր բնակավայր հասցնելը, հոգում ծախսերը, որպես ուղեկից նշանակում Հյուրընկալին և համայնքի մի հեղինակավոր անձի՝ դրանով հարգանքի տուրք մատուցելով ոչ միայն մեռելի ընտանիքին, այլև նրա համայնքին¹⁵:

Աղձնիքում և Հայաստանի այլ նահանգներում, X-XIV դդ. սկսած, երբ այստեղ թափանցեցին խաչնարած վաչկատուն քրդական ու թյուրքական ցեղերը, հայ ժողովրդին պարտադրվեց նաև հարկադրական Հյուրընկալում: Քրդական զինյալ խմբերը, հարկահանները, ցեղապետներն ու նրանց պատվիրակներն իրենց այցելու թյուներով մշտապես պատուհաս էին դառնում տարաբախտ հայ բնակչության գլխին: Օգտվելով տեղաբնիկների անպաշտպանությունից՝ վայրենաբարոները Հյուրի անվան տակ մեծ վնասներ էին պատճառում ոչ միայն նյութական, այլ նաև բարոյական առումով, որովհետև տանտերը իրենց կացութաձևի մեջ տակավին պահպանում էին Հյուրասիրական հետերիզմի մնացուկներ: Ուստի և պատահական չէր, որ հայերը հարկադրված էին կառուցել համայնքային իջևանատներ՝ այդպիսի անկոչ Հյուրերին առանձնացնելու և վերահսկողությունն ու ժեղացնելու նպատակով: Համայնքային Հյուրանոց-օդանների դուռը մշտապես բաց էր՝ գզիրի մշտական հսկողությամբ: Այնտեղ սաքուների (բուխարու աջ և ձախ կողմերի հողաքարե թմբերի) կամ առեղների (փայտե թախտերի) վրա դրվում էին անկողինները, ճամփորդական իրերը: Համայնքային Հյուրընկալման վայր կարող էր ծառայել նաև գյուղի տանուտիրոջ

է մի թուրք ոստիկան, մինչ այդ էլ նրա տանը Հյուրընկալված է եղել մի քուրդ: Ոստիկանը հրացանը կախում է պատից, իսկ քուրդը, հրացանի հետ «խաղալով», սպանում է տանտիրոջ միակ որդուն: Տանուտերն իր հարազատների վրեժխնդրությունը կանխելու համար (որոնք պատրաստ էին քրդի «արյունը խմել»), հինգ հոգու ուղարկում է ոստիկանին ուղեկցելու, իսկ քրդին էլ թաքցնում է մի այլ տեղ հաջորդ օրն ապահով տեղ հասցնելու (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 119-126):

¹⁵ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 120-121, 125:

բնակարանին կից կամ վերնամասում առանձին մուտքով կառուցված օդան: Նման Հյուրեր ունեցողները կանանց առանձնացնում էին բնակարանի խուլ անկյուններին մեկուս: Կանայք մեկուսացված էին մնում՝ մինչև Հյուրերի հեռանալը: Գլխից անկոչ Հյուրերի համար տեղ էր հատկացնում համայնական օդահյուրասենյակում և անմիջապես սուրճով կամ թեյով հյուրասիրում, մինչև ուտեստ պատրաստելը: Այս դեպքում Հյուրերի ձեռքին ջուր լցնողները պատանիներն էին, իսկ մատուցողները՝ գլխից և տան երիտասարդները: Երբ հաճախակի էին կրկնվում սովոր խմբով նման Հյուրերի այցելությունները, գլխից հերթական կարգով սնունդ էր հավաքում համայնքից: Միայն պառավ տանտիրուհին էր, որ կերակուր մատուցելու համար կարող էր երեւալ անկոչ Հյուրերին: Ի տարբերություն քրիստոնյա Հյուրերի՝ այլակրոնների օգտագործած յուրաքանչյուր իրը հարամ էր համարվում և նրանց գնալուց հետո մաքրվում էր մեռուսաշրով կամ քահանայի օրհնած աղով¹⁶: Թուրք և քուրդ Հյուրերի գործածելիք ամանեղենը և անկողինն առանձին էր, որն էլ գործածելուց հետո լվանում, մաքրում ու պահում էին: Քրդախառն բնակեցված հովտային շրջաններում հայերի գործածած սպասքեղենը և անկողինը սրանք «հարամ» էին համարում և պահանջում էին նորը: Աղձնիքի դաշտային Հզնամիր և շրջակա այլ գյուղերում՝ համայնքային հյուրանոց-օդաններում երկու ծալքատեղ էին հատկացնում՝ հայերին առանձին, այլազավաններին՝ առանձին: Նրանց քնելատեղն էլ էր առանձին լինում: Հայ և քրիստոնյա այլազգ հյուրերն ընդունվում էին որպես տան անդամ և հյուրասիրվում մեծ տան մեջ, օջախի շուրջ¹⁷:

Քրդական ազդեցություն ենթակա շրջանների հայ հյուրընկալը բարձրաստիճան թուրք ու քուրդ անձանց հյուր ընդունելիս հաճախ պարտադրված էր ցուցաբերել հարկադրական ստրկամտություն. ողջունում էր քրդական ժեստերով, խոնարհվում նրանց առջև և ձեռքը հասցնում մինչև գետին, ապա դնում ճակատին, որ նշանակում էր՝ նրանց տրորած հողը դնում է իր գլխին: Քիչ թե շատ պատվավոր օտարականին ողջունելիս, տանուտերը ձեռքը դնում էր կրծքին, ապա ճակատին, որ նշանակում էր, թե հյուրը տեղ ունի իր սրտի և գլխի վրա: Բարեկամին ընդունելիս, նախ, ձեռքը դնում էր

¹⁶ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 8, էջ 104-105, տ. 9, էջ 81-83:

¹⁷ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 81-84:

չուրթերին, ապա ճակատին՝ ցանկանալով ասել, թե համբուրում եմ և գլխից բարձր է պահում նրա պատիվը: Ձեռք թոթվելով ողջունելը կիրառվում էր հայազգի հյուրեր ընդունելիս:

Անցողիկ-հարկադրական հյուրընկալումը, համենայն դեպս, հայերը մի կերպ տանելի էին համարում: Կար ավելի անտանելին: Վաչկատուն քրդերը, ձմեռանոցներ չունենալու պատճառով, աշնան վերջին իջնում էին հայոց գյուղերը և պահանջում հյուրընկալել իրենց ընտանիքներին ու կերակրել, տեղավորել իրենց անասունները գոմերում ու փարախներում և ապահովել կերով: Հայ ընտանիքները հարկադրված էին «հյուրընկալել բարբարոսներին» և 5-6 ամիս անհատույց ծառայել նրանց: Նրանք «տարվան երեք եղանակներուն գարուն, ամառ և աշուն, զանոնք իրենց հաշվոցն աշխատեցնելն զկնի՝ ձմեռն ալ խշլա դրուծյամբ իրենց բոլոր անասուններ՝ ձի, ոչխար, տավար կը ցրվեին անոնց վրա պահելու մինչև գարնան և եթե այդ անասուններն մեկ սատկեր՝ ժողովուրդ պարտական կըլլար անոր փոխարեն երկու հատ վճարել և գոհացնել»¹⁸: Անպաշտպան հայը պարտավոր էր կերակրել և օթեան տալ նաև հարկահաններին: Գյուղական գզիրն օրը երեք անգամ ուտելիք էր մատակարարում նրանց՝ նախաճաշին՝ սեր, մեղր, կարագ, մածուն, ճաշին՝ փլավ, հավ, մածուն, ընթրիքին՝ ձվածեղ, թանապուր և այլն: Ուտեստը մատակարարվում էր հերթական կարգով, ըստ ցուցակի: Երեւոյթ, որի վերաբերյալ ուշագրավ նկարագրություններ են թողել Գ. Սրվանձտյանցը¹⁹ և Բաֆֆին²⁰:

Դարերի ընթացքում արդեն կենցաղ էր դարձել, որ ամեն մի քրիստոնյա ընտանիք պարտավոր էր առնվազն երեք օր իր տանը «հյուրընկալել» մահմեդական ճանապարհորդի և պետական ծառայողի: Քրիստոնյա տանտերն իրավունք չունեին հրաժարվելու դրանից և պարտավոր էր առանց առարկություն հայթայթել այն ամենը, ինչ նա կպահանջեր, կատարել նրա քմահաճույքները: Այդպիսի «հյուր կոչված այցելուները» երբեմն կամայականություններով գոհ էին դարձնում հյուրընկալողին: Հաճախ անկոչ հյուրի կողմից ոտնահարվում էին հայ բնակչության բարոյական սրբությունները,

¹⁸ Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. № 5900, թ. 516-518:

¹⁹ Տե՛ս «Արծուի Վասպուրականի», 1862-1863, 3, էջ 73:

²⁰ Տե՛ս Բաֆֆի, եծ, հ. 4, էջ 318-319:

պատվի իրավունքը²¹: Մեր բանասացներից մեկի հաղորդած տեղեկության համաձայն՝ այդ բանն առավել ցայտուն էր դրսևորվում թուրքական կառավարության՝ քրիստոնյա կանանց համար սահմանած տուրքը հավաքելիս: Ըստ այդ տուրքի՝ մաղի խեմքը, որը մաղատար էին անվանում, անցկացնում էին կնոջ գլխով և մեջքով: Եթե խեմքը մնար կնոջ կոնքերին, հարկ էին վերցնում²²: Հայ բնակչությունը, առանձնապես սասունցիները, թեպետ վերին աստիճանի հյուրասեր էին և ամեն հարգանք ցույց տվող օտարականին, բայց վրեժխնդիր էին բարոյագուրկների նկատմամբ:

Հոգվածը թեև վերաբերում է պատմաագագազրական որոշակի մարզի, այն ողջ հայություն այդ սովորույթի մի տարբերակն է:

²¹ Տե՛ս «Положение армян в Турции до вмешательства держав в 1895 г.», М., 1896, էջ 143: Մեկ այլ աղբյուրից տեղեկանում ենք, որ հայ գյուղացին, հարկերը հավաքելու ընթացքում պարտավոր էր կերակրել մյուլթեգիմին ու նրա հետ եղածներին այնքան ժամանակ, քանի դեռ նրանք գտնվում էին գյուղում՝ «երբեմն ալ կը ծեծվին և երբեմն ալ կանանց պատիվն կարատավորվի» (տե՛ս Ատենագրութիւնք երեսփոխանական ընդհանուր ժողովոյ, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 470):

²² Սասնա Գոմա գյուղից Իսրոն դառնում է հայդուկ՝ թուրք հարկահանին սպանելու և իր տունն այրելու համար: Այդ բանը կատարվում է այն ժամանակ, երբ նա հարկահաններից պահանջում է չչափել իր կնոջ կոնքերը և մաղատարը չանցկացնել կնոջ գլխով ու մեջքով՝ պատրաստ լինելով տալ պահանջվող տուրքը (տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 120-121):

5. ՕՋԱԽ-ԹՈՆՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ ԱՂՋՆԻՔՈՒՄ*

Հայոց նախաքրիստոնեական կրոնազաղափարախոսական, ծիսապաշտամունքային համալիրը, որպես սոցիալ-հասարակական ինստիտուտ, գոյատևել է երկար դարեր: Այն հիմնականում պահպանվեց ու հարատևեց նաև քրիստոնեություն ընդունելուց հետո՝ դառնալով ազգային մշակույթի տարրերից մեկը: Այդ համալիրում աչքի են ընկնում **օջախի** հետ առնչվող պատկերացումները, ծեսերն ու արարողությունները, որոնք, արտահայտելով ժողովրդի կրոնական մտածողության տարբեր կողմեր, խիստ բազմազան են թե՛ իմաստային և թե՛ գործառնությունային առումներով:

Օջախի պաշտամունքի ամբողջ ծիսակարգի վերլուծությունից եզրակացնում ենք, որ այդ պաշտամունքի արմատները բխում են նախապես միմյանց հետ չառնչվող երկու հիմնական աղբյուրից՝ կրակի և նախնիների պաշտամունքից: Հետագայում ժողովրդի ծիսաարարողական կյանքում այս երկու մոտիվները միահյուսվել ու վերաճել են հավատալիքների մի ամբողջական համակարգի, որը XIX դարի վերջի - XX դարի սկզբի կրոնական վերապրուկների մեջ սովորաբար դրսևորվում է իբրև օջախի պաշտամունք: Այս տեսակետից օջախի պաշտամունքը բնորոշելու համար միանգամայն կիրառելի է նաև «կրակի տոհմաընտանեկան պաշտամունք» հասկացությունը:

Ընդամին, օջախի հետ առնչվող սովորույթներն ու ծեսերը չեն հանգում միայն վերոհիշյալ երկու պաշտամունքին: Դրանց մեջ զգալի տեղ ունեն նաև սովորությունային իրավունքի բազմաթիվ կարգեր, որոնք, լինելով ժողովրդի ավանդությունային վարքաբարքի մի շարք կարևոր կողմերի կարգավորողներ, ժամանակի ընթացքում ձևով են բերել նաև կրոնաբարոյական բնույթ: Դա հատկապես ակնառու երևում է հարսանեկան, ծննդյան և թաղման ծեսերի որոշ արարողությունների դիտարկման ժամանակ¹:

* Սույն գեկուցման համահեղինակ է նաև պատմագիտության դոկտոր, պրոֆ. Ի. Փ. Ղարիբջանը:

¹ Այս հիմնախնդիրը համահայկական ազգագրական նյութի հիման վրա հանգամանորեն ուսումնասիրել է Զավեն Խառատյանը (տե՛ս Харатьян З.,

Աղձնիքահայոց ընտանիքը հանրային այն կառույցն է, ուր զարմանալի տոկոսն ունի ծայրահեղ պահպանվում էին հայ սովորութեան իրավունքի բեկորները²: Այստեղ օջախը գերդաստան-ընտանիքի գաղափարի մարմնացումն է, և պատահական չէ, որ ամենուրեք ժողովրդական ընկալմամբ **ընտանիք** և **օջախ** բառերը հոմանիշ են³: **Օջախ** բառը, բացի կրակարանից, ունի նաև տուն-տեղ, ընտանիք, գերդաստան իմաստները, **օջախ չի՛նել**⁴՝ նշանակում է ընտանիք կազմել, ամուսնանալ, **օջախ պահել**⁵՝ տան, ընտանիքի տնտեսական հոգսերը հոգալ, **օջախ վառող է, թե՞ մարող**⁶՝ նշանակում է հարմար ու վստահելի ամուսին կլինի⁶, թե՞ ոչ և այլն:

Հայաստանի գրեթե բոլոր պատմաազգագրական շրջաններում ընտանիք բառի փոխարեն գործածվել է **օջախ, տուն, ծուխ**⁴, սարվորային կյանք վարող որոշ շրջաններում՝ նաև **քոչ**: Քոչը հաճախ գործածվել է նաև տանտիրուհի, տանտիկին իմաստներով⁵:

Օջախ և ընտանիք հասկացությունների հոմանիշ լինելը երևում է մի շարք սովորություններից, որոնք հայ ժողովրդի կյանքում այնքան ամուր են արմատացած, որ մինչև օրս տեսնում ենք դրանց իրական ուժը: Գերդաստանական ընտանիքի բաժանքի արարողությունը սրբագործվում էր հայրական օջախի կրակը նորաստեղծ տները տեղափոխելու հնամենի սովորույթով: Նոր տուն հիմնվելիս մայր տան օջախի կրակով ազգատոհմի նահապետի ձեռքով էր առաջին անգամ վառվում նորաստեղծ ընտանիքի օջախ-

Культовые мотивы семейных обычаев и обрядов у армян // ՀԱԲ, հ. 17, Երևան, 1989, էջ 7-62):

² Աղձնիքը Պատմական Հայաստանի հիմնական պատմաազգագրական մարզերից է, ուրույն մշակութային հատկանիշներով, ուր հայ կյանքը հնագույն ժամանակներից հարատևել է մինչև Մեծ եղեռնի օրերը (տե՛ս **Նահապետյան Ռ.**, Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծիսակարգը, Երևան, 2004): Սույն հոդվածի նյութերը գրի ենք առել Թալինի, Աշտարակի, Էջմիածնի, Մասիսի և Արարատի ենթաշրջաններում հաստատված աղձնիքահայերից:

³ Տե՛ս «Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան», հ. 4, Երևան, 1980, էջ 787-788):

⁴ Տե՛ս **Лисициан Ст.**, Очерк этнографии дореволюционной Армении // КЭС, т. 1, М., 1955, էջ 85:

⁵ Սասունի սարվորային կյանք վարող բնակավայրերում տանտիրուհու տանից բացակայության դեպքում ամուսինը հաճախ ասում էր՝ «քոչս տանը չէ», այսինքն կինս տանը չէ:

Թոնրի կրակը, սովորույթ, որով ազդարարվում և սկսվում էր նորահազմ ընտանիքի կյանքը: Աղձնիքահայերի պատկերացմամբ՝ այս նոր բաժանվող ընտանիքի կյանքը շարունակությունն է մայր գերդաստանի, ուրեմն օջախն էլ պիտի նույնը լինի: Օջախի հասկացությունն նույնատիպ ընկալմանն ենք հանդիպում, երբ աղջիկ ուղեկու գնալիս քահանան կամ քավորը հայտնում էր գալու նպատակը. «Եկել ենք ձեր շեն օջախից մի բուռ մոխիր տանենք», «Եկել ենք ձեր ճրագից կրակ տանենք», կամ հարսնամոր խոսքը՝ ուղղված փեսային, երբ աղջիկը հայրական տանից բաժանվում էր. «Աստված ձեզ հետ, բալա ջան. իմ օջախից քու վեր առած մի բուռ մոխիրը անհատնում ոսկի դառնա քեզ համար»:

Հայոց մեջ չի եղել տուն, որ չունենար իր անթեղած կրակով օջախը, որի շուրջն էր կենտրոնանում տան թե՛ տնտեսական, թե բարոյական ու հոգևոր կյանքը: Այս գաղափարի ամենաբնորոշ կրողները հայոց մեջ տարածված անեծքներն ու օրհնանքներ են. «Քանդվի օջախդ», «Օջախդ հանգչի», «Օջախիդ ծուխը կտրվի, վերանա», «Հորդ օջախը քանդվեր, դու միջից դուրս չգայիր», «Աստծու կրակը թափվի քու վրա», «Քու կրակը մարի», «Օջախդ չվառվի», «Ծուխը անցնի», կամ՝ «Օջախիդ անկտրում սուն դառնաս, որդի՛», «Օջախիդ մուխն ու ծուխն անպակաս էլնի»⁶: Կամ օջախով էին երգվում՝ «Ստի օջախը Աստված մարե», «Օջախս մարի, թե խոսքս հետ առնեմ», «Շեն օջախիդ մոխիր որ ըլնեմ, ինձ համար հերիք ա», «Քու օջախը վկա», «Քու տան կրակը վկա», «Էս կրակը խեր» և այլն: Նավասարդի կամ Նոր տարվա ծիսական հացը անպայման կրակի մեջ թաղելով էին թխում, երգվելով՝ «Էս թոնրի հացը վկա», ուր թխվել էր Նավասարդի կամ Նոր տարվա հացը՝ «Տարու դրմուզը»⁷: Սասունցիները երգվում էին տան աղ ու հացով, օջախով, օջախի ծխով. «Իմ տան ծուխը վկա», «Քու օջախի հալալ ծուխը վկա», «Սուտ ասեմ, թոնրի կուտ դառնամ», «Էս թոնրի արդարություն վկա», «Խաթր տուր քո տան աղ ու հացին, օջախին»⁸:

Ընտանեկան պաշտամունքը հիմնականում օջախին է վերաբե-

⁶ ԴԱՆ, տ. 9, էջ 157-158, տ. 11, էջ 31: Հմմտ. Սամուելյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը // ԱՀ, գ. XIII, Թիֆլիս, 1906, էջ 119:

⁷ ԴԱՆ, տ. 9, էջ 157-158, տ. 11, էջ 43: Հմմտ. Պետոյան Վ., Սասնա աղ-գազրություն, էջ 334-335:

⁸ ԴԱՆ, տ. 11, էջ 43:

րում: Հայոց ավանդական ժողովրդական բնակարանն այն հիմքն է, որի վրա կառուցված են Հայոց կենտրոնազմեթ պաշտամունքային կառույցները, որոնք *հազարաշեն* տան առավել կատարյալ տարբերակներ են հիշեցնում: Հորինվածքային՝ կառուցողական հատակագծային ժառանգորդությունից բացի, առկա են գործառութային որոշակի առնչություններ: Այսպես, բուն տան հողաթումբ վերնատունն իր փոքրիկ կրակարանով (թոնիլ կամ թվեք) համապատասխանել է եկեղեցու բեմին, ըստ որում՝ թոնրի շուրջը նաև կնունք ու պսակ է կատարվել, ինչպես եկեղեցում, որի պաշտամունքային արմատները ձգվում են դեպի բնապաշտական, հեթանոսական ժամանակների խորքերը՝ կապված կրակի սրբազործող ուժի հետ:

Գլխատան հողահատակ ներքնատունը, ուր մեծ թոնրի շուրջը համալսմբվում էր գերդաստանը, համապատասխանում էր տաճարի դահլիճին, իսկ տան սրահը՝ եկեղեցու զավթին: Հորինվածքով հազարաշենի անկյունային մառանները (կուլին) համապատասխանել են տաճարի խորաններին: Իսկ բազիլիկ հորինվածքով գոմի օդանուններ մշակութային և հասարակական նշանակություն:

Ազգաբանորեն ներկայացնելով Հայոց ժողովրդական տունն իր հիմնական չափանիշներով՝ Ստ. Լիսիցյանը դիպուկ բնութագրում է գլխատան և եկեղեցու ճարտարապետական որոշակի *ընդհանրությունը*. «Թոնրատան ընդհանուր հատակագիծն ըստ ամենայնի հիշեցնում է եկեղեցու կիսակլոր ելուստը (աբսիդը)՝ կողմնային խորաններով»⁹: Փոքր-ինչ ծավալուն է ներկայացնում օդայի և բազիլիկի հորինվածքային նմանությունը: Նրա մեկնաբանությամբ՝ օդայով տան հատակագիծն այն աստիճան նման էր Փոքր Ասիայում կառուցված բազիլիկի հատակագծին՝ որպես վերջինիս մշակված տիպ, որ ականա հաստատվում էր բազիլիկ հատակագծի ծագումնաբանական ուղղակի կապն օդայի հատակագծի հետ»¹⁰: Այդ համադրումները կարելի է դիտարկել ոչ միայն հորինվածքային կառուցողական, այլև գործառութային հատկանիշներով¹¹:

⁹ Лисициан Ст., Очерк этнографии дореволюционной Армении, с. 208: Հմմտ. Վարդումյան Դ. Ս., Հայոց ժողովրդական բնակարանը (գլխատուն) սրբարան // Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001, էջ 357-360:

¹⁰ Лисициан Ст., Очерк этнографии..., с. 231.

¹¹ Տե՛ս Վարդումյան Դ., Հայոց ժողովրդական բնակարանը (գլխատուն) սրբարան, էջ 359:

Գլխատան, հատկապես դրա հացատան (թոնրատուն) գործառուծարարին հատկանիշն այն էր, որ, լինելով գերդաստանի, մասնավորապես կանանց հիմնական գործավայրն ու հավաքատեղին, կենտրոնում տեղադրված մեծ թոնիրն ուներ նաև պաշտամունքային կարևոր նշանակություն: **Թոնիրը** օջախի դեր է կատարել, ուստի և օջախի պաշտամունքի հետ կապված բոլոր սովորույթներն ու ծեսերն անցել են թոնրի պաշտամունքին: Օջախը և թոնիրը ժողովրդի համար ունեցել են միևնույն նշանակությունը:

Ազգագրական գրականությունից հայտնի է, որ թոնիրը, բացի առտնին տնտեսական գործառույթից, հնուց անտի սրբագործել է մարդկանց հոգևոր, հասարակական ու կենսական գրեթե բոլոր պահանջմունքները¹²:

Մեր գրի առած նյութերը ցույց են տալիս, որ հայոց մեջ պսակի՝ որպես ամուսնություն առհավատչյայի իրագործումն ավանդաբար դրսևորվել է երկու ձևով՝ սովորութափրավական և կրոնափրավական, որոնք համահավասար ընդունելի էին գործող բարոյական չափանիշների տեսանկյունից: Վաղնջագույնը, անշուշտ, պետք է համարել **օջախի պսակը**, որը, ըստ երևույթին, առնչվել է կրակի և տան պաշտամունքի հետ:

Աղձնիքի թե՛ հովտային և թե՛ լեռնային շրջանների հայկական գյուղերից շատերում պսակը կատարվում էր տղայի հոր տանը, որտեղ ավելի էին կարևորվում թոնրի, թոնրի բացակայության դեպքում՝ օջախի՝ թվեք կամ հանգուլթ կոչված գետներեսյա կրակարանի շուրջը (Սասուն), որովհետև տան այս բաժանմունքը կրակարանի ու հաց թխելու շնորհիվ հայտնի էր իբրև սուրբ տաճար: Սովորաբար թոնիր-օջախի շուրջ պսակադրությունը կատարում էին այն դեպքերում, երբ ա) տվյալ բնակավայրում եկեղեցի չէր լինում կամ ավերված էր, բ) եկեղեցում ննջեցյալ կար դրած, գ) ամուսնացող հարսը այրի էր, դ) նա մաքուր անցյալի տեր չէր լինում, ե) եկեղեցին մերժում էր պսակը զույգի չհասություն պատճառով: Առանց պսակի խորհրդի ամուսնությունը չէր ճանաչվում: Բոլոր նրանք, ովքեր կանոնական իրավունքի համաձայն չէին կարող պսակը եկեղեցում օրինականացնել, դիմում էին ժողովրդական կարգին՝ **թոնրի**

¹² Տե՛ս նույն տեղում:

պսակիքն¹³: Պսակադրություն այս կարգը բարձրացնում էր Հասարակության պատասխանատվությունն ամուսնության խնդրում, իրավական նախադրյալներ էր ստեղծում մարդկանց կենցաղում ու զիտակցություն մեջ արմատացած անբարոյական կենցաղավարությունը սանձելու և պատժելու համար, ծառայում էր ընտանիքի հիմքերն ամրապնդելուն:

Օջախի կամ թոնրի շուրջը դնում էին վառվող մոմեր, հարսն ու փեսան կանգնում էին օջախի առաջ, երես առ երես, մեկ կամ երկու բարձ էլ դրվում էր նրանց ոտքերի տակ՝ հասակները հավասարվելու համար, ապա, երեք անգամ թոնրի շուրջը պտտվելուց հետո, ծնկի էին գալիս և համբուրում օջախը: Արարողության ավարտից հետո նրանք՝ ետ-ետ գնալով, թողնում էին տունը, որպեսզի օջախին մեջք ցույց չտան, որովհետև մեղք էր համարվում:

Թոնիր-օջախի պսակից հետո նորահարսը դառնում էր ընտանիքի լիիրավ անդամ: Հատկանշական է, որ նա ընդունվում էր նոր գերդաստանի կողմից այն բանից հետո միայն, երբ հաղորդակից էր դարձվում այդ ընտանիքի օջախին՝ մտնելով ընտանեկան սրբերի հովանավորության տակ: Ահա այստեղից էլ այն հանգամանքը, որ պսակադրությունը մեծ մասամբ իրականացվում էր տղայի տուն հարսի ոտք դնելուց հետո: Պսակը հարսանեկան ծեսի գազաթնա-կետն էր, ամուսնության ծիսական վավերացումը:

Աղձնիքահայերը հավատում էին, որ օջախը կառուցված է տան նահապետի ձեռքով, ուստի այն համարում էին սրբազան ու ձգտում վառ պահել: Այս պատկերացումից էր ծնվել ընտանիքի նահապետի կամ նախահոր պաշտամունքը: Օջախի պաշտամունքի հետ են աղերսվում նաև հարսանեկան ծիսաշարի այն արարողությունները, որոնք կոչված են եղել ապահովելու հարսի բարեհաջող մուտքը նոր ընտանիք: Աղձնիքում ընդունված էր, որ սկեսուրը հարսի ուսերին լավաչ հացեր դնի՝ ասելով. «Ոտքդ խերով լինի, ամբարներդ հացով լիքը»¹⁴: Տուն մտնելուց հետո հարսն այն գցում էր վերին անկյուններից մեկը, որպեսզի իր ոտքը բարի լինի, տունը միշտ՝ հացով լի: Երբեմն սկեսուրը հարսին դիմավորում էր ալյուրն ու չամիչը ձեռքին, իսկ հարսը՝ մատը թաթախելով ալյուրի

¹³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 13, էջ 31-33:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 24-25:

մեջ, խաչեր էր անում դռան կողերին¹⁵, որը, ըստ երևույթին, *աղերս* ունեւ մարդուն հաց պարգեւող Ամանոր և Վանատուր աստվածութ- յունների հետ¹⁶: Աղջիկներին արգելվում էր ուտել տաշտի քերան- քից թխված հացը, կամ նստել թոնրի խփին՝ տանը մնալու մտավա- խությամբ: Թոնրի առաջին հացը դնում էին ծննդաբերող կնոջ որովայնի վրա՝ բարեհաջող ծննդաբերելու ու չարքերից հեռու մնա- լու նպատակով: Նորածնի կաթը առատ լինելու համար մայրը նախ կթում էր թվեք-թոնրի կրակի վրա: Գիշերը խուսափում էին ուրիշ- ներին հացի խմոր տալուց՝ հացի օրհնությունից չզրկվելու մտա- վախությամբ¹⁷:

Հայ մարդը թոնիրը եկեղեցի էր համարում. նրանում կողած հացը՝ սուրբ և իր ամենամեծ երգումը «հացով» էր կնքվում. «Քու տան հալալ հացը վկա էղնի», «Քու տան հացը իմ աչքը քուցու», «Աղ ու հացն ընձի հալալ էղնի»: Հացը սուրբ ու նվիրական էր հա- մարվում, եթե մի կտոր հաց ընկներ գետին, վերցնում դնում էին բերանները մրմնջալով՝ «Մեղա՛ աստծու»¹⁸:

Տան հարստությունը և հաջողությունը պահպանելու նպատա- կով Համբարձման գիշերը *տանտիկինը* թոնրի կրակը խառնելու ա- մուր *փայտը* (անթրոցը)՝ ձի դարձրած, պտտվում էր գյուղի շուրջը: Համբարձման օրը տան կաթը չպիտի մակարդվեր, այն պետք է բա- ժանվեր ունեգուրկներին՝ «խեր անելու համար» և անասուններին անկորուստ պահելու նպատակով:

Օջախը, լինելով սրբություն, որի հետ կապված է ընտանիքի գոյությունը, պիտի կանգուն և անխախտ մնար, ուստի ընտանիքի անդամները պարտավոր էին հոգ տանել օջախի հարատեւության համար, հատկապես՝ տան նահապետը: Այդ առումով էլ *օջախ* և *տանուտեր* հասկացություններն իրարից անբաժանելի են հա- մարվել: Այդ մասին է վկայում այն իրողությունը, որ Հայ ժողո- վուրդը մշտապես ջանացել է պահպանել սերնդային հաջորդակա-

¹⁵ Նույն տեղում, տ. 2, էջ 204:

¹⁶ Տե՛ս Բղոյան Վ., Պատառիկներ Վանատուր-Ամանոր դիցաբանական գույզի վերաբերյալ // Բե՛շ, 1980, թիվ 2, էջ 78-92:

¹⁷ Տե՛ս, ԴԱՆ, տ. 11, էջ 27-31: Հմմտ. Բիւրական, 1899, թիվ 29, էջ 457, 1900, թիվ 17, էջ 261-263:

¹⁸ ԴԱՆ, տ. 8, էջ 24-26: Նյութերը գրի առանք Աղձնիքի Ազնվացձոր (Գյուղեղերե) գավառի Սադ գյուղի ծերունի Խաչատուր Ներսիսյանից 1972 թ.:

նուկթյունը արու գավակների ծնունդով: Այսպես, Սասունում Համարվում էր, որ արու գավակը տան սյունն է, ծերության նեցուկը, օջախը վառ պահողը, ծնողների հիշատակը պահպանողը, նրանց գերեզմանը օրհնողը, ուստի արու գավակ չունեցող ընտանիքն ամեն ինչ անում էր, որ «օջախը չհանգչի», որ «իր գերեզմանն օրհնող ունենա»: Եթե արու գավակ չէր ծնվում, իրական և մոգական հնարներից հետո արդեն դիմում էին որդեգրության: Սասունցիները սովորաբար որդեգրում էին միայն հեռավոր որբ ագգականին: Որդեգրվողին որդեգրողի ներկայությամբ երեք անգամ անց էին կացնում մորացուկի շապկի միջով, որ խորհրդանշում էր՝ իբր որդեգիրը ծնվում է այդ կնոջից: Այդ ձևով որդեգիրը դառնում էր օջախի գավակ՝ կրելով որդեգրող ընտանիքի ազգանունը¹⁹, իսկ սովորութային իրավունքը հնարավորություն էր տալիս պահպանելու ընտանիքի, օջախի հարատևությունը:

Բացառիկ դեպքերում, հանուն ընտանիքի «ծխի» և «օջախի» պահպանության, մահացած որդու կնոջ՝ Հարսի համար ամուսին էին ընդունում իրենց հարկի տակ՝ որպես տնփեսա, և որդիացնում: Բայց տնփեսայությունն Աղձնիքում հազվադեպ երևույթ էր, և միայն համայնքի առանձնակի շահագրգռության դեպքում կարող էին տնփեսայության թեկնածու առաջարկվել հեռավոր տոհմանդամի, տակավին արբունքի չհասած, որբ տղաները՝ այդ ընտանիքի ոգով դաստիարակվելու և «իրենցով անելու» նպատակով²⁰:

Երեխա ունեցող կնոջ ամուսինը մահամերձ վիճակում կնոջը երգվեցնում էր չամուսնանալ և երեխաներին կրկնակի չորբացնել, ասելով՝ «Կնի՛կ, իմ գլխարկը ծոցդ պահի՛ր, իմ պատիվը բարձր պահի՛ր, օջախս չմարի»²¹:

Բացի այդ, ըստ աղձնիքահայոց պատկերացումների, թոնիր - կրակարանի մոտ էին «ապրում» տան ոգիները (հավանորեն՝ նշեցյալ նախնիների հոգիները), որոնց զոհ էին մատուցում կյանքի մեծ իրադարձությունների, ինչպես օրինակ՝ Հարսանիքի ժամանակ: Յուրաքանչյուր հայ ընտանիք, բացի իր նախահայրերի հոգիներին պաշտելուց, ուներ նաև իր ընտանեկան սրբերը՝ տնային պահապան հրեշտակները, որոնք, ըստ աղձնիքցիների, ընտանիքը հեռու էին

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 3, էջ 46, տ. 8, էջ 85:

²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 1, էջ 16:

²¹ Նույն տեղում, տ. 1, էջ 16-17, տ. 4, էջ 127, տ. 9, էջ 176:

պաշտում զանազան փորձանքներից, չար ոգիներից ու վտանգներից, հոգում էին այդ տան հարատև գոյությունը: Ահա թե ինչու թոռնի շուրջը փռված գուլ մոխրի վրա էր ծննդաբերում տան հարսը և, գյուղում եկեղեցի չլինելու դեպքում, հենց այստեղ էլ նորամանկանը մկրտում էր քահանան:

Աղձնիքում կրակին հավասար նաև նրա մնացորդ *մոխիրն* է պաշտվել: Մարդիկ իրենց ներքին էությունը մաքրելու և կրակի աստծո հետ հաղորդակցվելու համար ուտեստի հետ նաև մոխիր էին ճաշակում: Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ տան բարի ոգիների կերակուրը մոխիրն է, որի համար էլ այն անմաքուր տեղ թափելը մեղք էր համարվում²²: Տունը նաև օտարին, երբեմն նույնիսկ մեղսավորին օթևանելու վստահելի ապաստարան էր, ճիշտ այնպես, ինչպես վանքը: Գերդաստանի բաժանքի դեպքում նոր բնակարանն առհասարակ սրբազործվում էր՝ որդիական տան կրակարանը հայրական տան թոռնի անթեղած կրակից բերված խանձողով կամ քակորով վառելով: Նահապետական տան բաժանքի ժամանակ օջախի կրակն անմար պահելու իրավունքը ժառանգաբար վերապահված էր տան անդրանիկ արու զավակին: Սարվորները օջախի կրակով էին վառում ժամանակավոր կացարանների կրակը: Դրա տեղափոխման իրավունքը վերապահված էր ամենաճարպիկ, արագավազ պատանուն, որն էլ արժանանում էր տանտիրուհու օրհնանքին: Նորահարսը հայրական օջախին հրաժեշտ տալու և նոր օջախում հանգրվանելու, նրա անդամը դառնալու ծես էր կատարում, երկրպագում էր օջախին, համբուրում այն:

Սասունում և այլուր նորահարսը հոր տանից փեսայի տուն շարժվելուց առաջ՝ շրջապատված հարսնաքուրերով, քավորկնոջով, դուրս է գալիս իր առանձնարանից, մոտենում տան օջախին, ծունկի գալիս նրա առաջ և մի բուռ մոխիր վերցնում, որից հետո հարսի հայրը բռնում է աղջկա ձեռքը և հանձնում փեսայի հորը: Հարսնառուի վերադարձից հետո, փեսայի տանը, հարսն ու փեսան մոտենում են տան կրակարանին, երեք պտուկտ անում (այլ տեղերում յոթ)՝ նրա շուրջը, ապա չոքում ու համբուրում են թոռնի շուրթը: Այստեղ հարսն իր գրպանի մոխիրը լցնում է իր ապագա տան կրակարանի մեջ: Այս ծիսական արարողությունմբ նա դառնում է նոր օ-

²² Տե՛ս «Բիւրակն», 1899, թիվ 38-39, էջ 615: Տե՛ս նաև Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 247:

Ջախի անդամ և պահապան²³:

Օջախ-թնրի պաշտամունքի հետ սերտորեն շաղկապված է նաև *կրակի* պաշտամունքը: Տան կրակը սրբություն է համարվել, նրանով են երգվել, նրան են օգնություն կանչել օրհնանքների և անեծքների ժամանակ, այդ պատճառով կրակի վրա ոտք չէին դնում, չէին տրորում, չէին թքում, ջուր չէին ածում և այլն:

Կրակը համարվում էր տան հարստությունը մարմնավորող ոգի. թնրի կամ օջախի կրակ դուրս չէին տալիս, հաջողությունը տանից կրակի հետ դուրս չհանելու համար: Ընդհանրապես Նոր տարվա օրը, նաև կենդանիների պաշտամունքին նվիրված *գիպ* կոչված տոն օրերին՝ փետրվարի վերջին երեք և մարտի սկզբի չորս օրերին՝ կրակ, մոխիր, խմոր տանից դուրս չէին հանում²⁴: Կաթը եռացնելու ժամանակ հարևաններին կրակ չէին տալիս՝ մակարդ չբռնելու և կովի կաթը ցամքելու մտավախությամբ²⁵: Որևէ ընտանիքի անհաջողությունը, միջերեքների սակավությունը երբեմն կապում էին իրենցից աթար, ցան գողացած լինելու հետ: Տյառնընդառաջի կրակի վրա կանայք իրենց հագուստների քղանքներն էին վառում՝ ձձմի կարագը առատ լինելու համար: Նույն նպատակով այդ կրակից անխորոցներ էին չալրտում արտերի, գոմի, մեղվանոցի, մառանի ուղղությամբ²⁶:

Կրակն օջախում անշեջ պահելը սրբազան պարտականություն էր, ուստի գիշերը, քնելուց առաջ, վառված ու մաղմաղ կրակի մեջ էին թաղում կրակ պահող, դանդաղ այրվող հոշկի կամ լողփի կոճղը: Այդ անթեղը կամ անթղակալը մինչև հաջորդ օրը պահում էր կրակը: Տան մեջ հաց թխող կնոջ կամ ամենահասակավոր մարդու գործն էր անթեղ ընտրելը, օջախը կրակով ապահովելը:

Սովորություն կար, որ ամեն տուն եկեղեցու «*Տերընդեզի կրակից*» կրակ բերի և իր տան օջախն այդ կրակով վառի՝ փոխելով հինը: Տերընդեզի կրակին համազոր էր և նույն օրը եկեղեցուց բերված վառած մոմը, դրանով ևս վառում էին օջախները: Տյառնընդառաջի օրը նրա կրակի «գործության» շնորհիվ նորապսակների քառասունքը վերջանում էր, թեկուզ մեկ օրվա ամուսնացած

²³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 11, էջ 27-31:

²⁴ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 11, էջ 27-31:

²⁵ Տե՛ս «Բիւրակն», 1899, թիվ 38-39, էջ 615:

²⁶ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 11, էջ 23, 47-54:

լինեին: Այդ օրը նորապսակներին յոթ անգամ ման էին տալիս կրակի շուրջը՝ քառասունքից հանելու և Տյառնընդառաջի կրակով արգասավորությամբ օթտելու համար: Տյառնընդառաջին վառված խարույկի շուրջը նորահարսին կամ նորածին մանկանը պտտեցնելով ակնկալում էին, որ հարսը բազմածին, մանուկը երկարակյաց կլիներ: Ամուկ կանայք իրենց զգեստի ծայրն էին վառում, որ երեսառեն նային: Ծերերն ու պառավները ուշի-ուշով հետևում էին կրակի ծխի ընթացքին՝ գուշակություններ անելու նպատակով: Երեսաներից սկսած մինչև ծերերը թռչկոտում էին «տերընդեզի» կրակի վրայով, իսկ աղջիկներն ու կանայք պտտվում էին կրակի շուրջը՝ «Ո՛չ բորոտիմ, ո՛չ քորոտիմ» ասելով: Մանր տղաներն ու աղջիկներն էլ հատուկ այս նպատակի համար գործված գուլպաներ կամ արախչիներ (ասեղնագործված գլխարկ) են ձգում կրակը, որպեսզի չնորհք ստանան: Ըստ էության հայ բնակչությունը հավատում էր կրակի մաքրագերծող, նրա աստվածային ու սրբազան գործությանը²⁷: Խարույկի վրայով ցատկում էին՝ «Հավերնիս ածան, կովերնին կթան» ասելով:

Կրակով բուժում էին նաև հիվանդություններ²⁸: Սասունում, ամեն տարի, հուլիսի 3-ին, արշալույսից առաջ, իրենց անասունների փարախի շուրջը կամ որտեղ այդ ընթացքում գտնվում էին, կրակ էին վառում չրջանաձև՝ ծխի օղակի մեջ առնելով անասուններին:

Հուլիսի 1-3-ը ամառանոց արոտավայրերում՝ *զողաններում* կառուցված տնակներին՝ *խուղերի* մեջ, ձձուձի, *տիկերի* տակ գազփուշ էին վառում, որի կրակով խարկում էին յուղի ու կաթնամթերքի՝ *թացանի* ամանները, այդ կրակից լցնում էին ամանների մեջ, ցնցում, որ ամեն կողմ կաչի, ապա մոխիրը թափում էին: Ամանները պահում էին վառվող գազփուշի ծխի վրա: Հավատում էին, թե ուր որ մտնում է հուլիսի 1-3-ի կրակի բոցն ու ծուխը, այնտեղ չար աչք և հիվանդություն չի կաչի, այլ միայն հացի ու թացանի առատություն կլինի:

Մարդիկ մերկանում էին և իրենց «այրում» այդ օրերի կրակով: Կրակի այս պաշտամունքը մինչև 1950-ականները պահպանվել

²⁷ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հայ ընտանեկան պաշտամունքը // Ա.Հ. գ. XIV, Թիֆլիս, 1906, № 2, էջ 160:

²⁸ Տե՛ս Պետոյան Վ., նշվ. աշխ., էջ 235-236:

էր թալինի և Աշտարակի շրջաններում հաստատված սասունցիների մեջ: Այդ սովորույթը հայտնի էր *խարվղիլ* անվամբ: Խարվղիլը օջախի բարկ կրակի բոցին մերկ իրանը այրվելու աստիճան մոտեցնելն էր²⁹, որ կատարվում էր ինչպես ձմեռվա սառնամանիքին, այնպես էլ ամառվա շոգերի ժամանակ: Օջախի կրակի բուժիչ հատկությունը նկատի ունենալով՝ սասունցին ասում էր. «Գրազն ըմ հոկին է, վըր չեղնը, չխարվղըմ, գմեռնիմ» (կրակն իմ հոգին է, որ նրանով մեջքս չտաքացնեմ այրելու աստիճան՝ կմեռնեմ):

Տյառնընդառաջի կրակի մոխրի մեջ թաթախած ձյան գնդիկները տղամարդիկ կուլ էին տալիս՝ որպես դեղահաբ սրտի հիվանդությունների դեմ: Նույն կրակի մոխրից խառնում էին աղի հետ և տալիս էին անասուններին: Այդ օրը, եթե տղոցկանը կամ նորապսակը քառասունքի մեջ լիներ, քառասունքը կվերջանար: Տղոցկանը, թեկուզ նույն օրը ծննդաբերած լիներ, պարտավոր էր յոթ պտուկյտ երեխայի հետ պտտվել կրակի շուրջը: Նույնը վերաբերում էր նորապսակին՝ թեկուզ մեկ օրվա ամուսնացած լիներ³⁰:

Քառասունքակոխ եղած մանկանը «բուժում» էին այդ նպատակով օջախում թխած մեծ բաղարջ հացով, եզրերը շրջանաձև թողնում էին, միջուկը հանում և մանկանը դրա միջով երեք անգամ անցկացնում: Ապա միջուկը տալիս էին աղքատներին, մյուս մասը՝ ծնողներին: Այդ նույնն անում էին նաև յոթ տնից հավաքած ալյուրով թխած հացով:

Այսպիսով, *օջախ-թնիր-(թվեք)-կրակ* հասկացությունները հոմանիշային նշանակություն են ստացել աղձնիքահայոց ժողովրդական հավատալիքների մեջ և դարձել պաշտամունքի առարկա, քանզի Աղձնիքը միշտ ավելի պահպանողական ու ավանդապաշտ էր:

²⁹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 11, էջ 47-51:

³⁰ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 11, էջ 23:

6. ՔԱՎՈՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՄՈՒՄՆԱՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

(Ըստ աղճնիքահայերի ազգագրական տվյալների)

Հայոց ավանդական ընտանեկան կենցաղում քավորի դերը շատ մեծ էր: Առանց նրա մասնակցություն չէր կատարվում ընտանեկան և ոչ մի նշանավոր իրադարձություն, ոչ մի հանդես: Քավորը մեծ հարգանք ու պատիվ էր վայելում. ընտանեկան բոլոր տոնախմբությունների և սգո արարողությունների անցկացման գլխավոր դերակատարն էր ու պատվավոր դեկավարը: Քավորի դերը հատկապես մեծ էր հարսանեկան ծեսերի և կնուսքի ժամանակ, որոնցում առավել ցայտուն էին ի հայտ գալիս նրա լայն գործառույթների կարևորագույն տարրերը: Նա նորաստեղծ ընտանիքի ամենահարգված ու հեղինակավոր անձն էր, խորհրդատուն և վեճերի հաշտարարը: Քավորի յուրաքանչյուր այցը համընտանեկան իրադարձություն էր, իսկ խոսքը՝ օրենք: Ոչ մի կարևոր հարց, առանց քավորի միջամտության, ավարտին չէր հասնում: Անգամ, եթե սանիկներից մեկին սպանեին, և սպանողի ընտանիքից քավորը հաշտության միջնորդություն աներ, թշնամությունը կվերանար¹: Քավորը սրբություն էր ոչ միայն ազգանդամ ընտանիքի, այլև ողջ ազգատոհմի համար: Երբ քավորն ու քավորինը այցելում էին սանիկների տուն, տնեցիներին արգելվում էր բարձրանալ տան կտուրը կամ անցնել տան հետևի կողմով, դա քավորի նկատմամբ անպատվություն էր համարվում²: Քավորի անկողնու վրա նստելը, նրա տան կտուրը բարձրանալը «մեղք» էր համարվում: Սովորույթի համաձայն՝ հարսն ու սանամայրը երբեք չպիտի խոսեին քավորի հետ, մինչև անգամ նրան հեռվից տեսնելիս թաքնվում էին և նրա տան առջևով բնավ չէին համարձակվում անցնել³: Հայաստանում բավական տարածված են եղել այն ավանդադրույցները, որոնց մեջ պատմվում է քավորի ու սանամոր իրարից խուսափելու մասին. քավորը վերջինիս տեսել է իր հարգանքից հարզ գողանալիս⁴: Որոշ տարբերակներում սա-

¹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 9-10:

² Տե՛ս նույն տեղում, տ. 2, էջ 157:

³ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 4, էջ 112:

⁴ Սանամայրն իր քավորի հարգանքից միշտ գողնոցով հարզ է գողա-

նամոր խնդրանքով Աստված քար է դարձնում նրան, որովհետև քալորն աղբյուրի մոտ տեսել էր նրա բոբիկ ոտքերը, ականատես լինելով քալորի և սանամոր սիրաբանությունը, Աստված պատժում է նրան՝ երկուսին էլ քար դարձնելով: Մի այլ զրույցում հարդի գողություն մոտիվը բացակայում է. հարսն անցել է քալորի երդիկով, և նրա հետքը մնացել է երկնքում, որ կոչվել է *Սանամոր քաշ* (հետք)⁵: Բերված առասպելաբանական զրույցների հիմքն է ամուսնաընտանեկան հարաբերություններում գործող սովորութաիրավական արգելքների խախտումն ու դրա հետևանքով կրած աստվածային պատիժն են: Այդ արգելքը հիմնականում վերաբերում է սանամոր և քալորի միջև սեռական հարաբերությունների բացառմանը: Ըստ բանագետ Ս. Հարությունյանի՝ որևէ իրողություն արգելում առհասարակ ենթադրում է տվյալ իրողության հնարավոր դրսևորում, որի առաջ բերած ինչ-ինչ բացասական հետևանքները կանխելու համար դրանց վրա դրվում է որևէ արգելք: Բացառություն չի կազմում նաև սանամոր և քալորի միջև սեռական հարաբերությունների սովորութային արգելքը⁶:

Հարսանիքի ժամանակ փեսայի մայրը հարսնառը դիմավորելիս համբուրում էր քալորի ծունկը, այնուհետև փեսայի այտերը: Հարսը պարտավոր էր համբուրել սկեսրայրի և քալորի աջ ձեռքերը՝ խոնարհված ու ձախ ձեռքը կրծքին պահած⁷: Երբ քալորը սանահոր տուն էր այցելում, բոլորը հոտնկայա էին դիմավորում և սեղանի գլուխ հրավիրում նրան:

Այս երևույթը հետաքրքրել և այժմ էլ հետաքրքրում է ազգագրագետներին, բանագետներին, որոնք քալորի կարգավիճակի առաջացումը տանում են դեպի մարդկության պատմության հնա-

ցել, որովհետև աղքատ է եղել և չի կարողացել փողով գնել: Մի անգամ էլ քալորը նկատել է այդ: Սանամայրը ամոթից երկինք է բարձրացել՝ փախչելիս թափելով հարդը: Հարդի հետքատեղը կոչվել է «Սանամոր իզ»։ Ըստ Բիթլիսում պահպանված այդ ավանդության մինչև հիմա էլ երկնքի վրա երևում է այդ հարդի հետքը (տեղեկությունները մեզ հաղորդել է բիթլիսցի Աղավնի Ասատրյանը 1973 թ. Աշտարակի Նազարավան գյուղում, տե՛ս ԴԱՆ, տ. 2, էջ 2-3):

⁵ Այս մասին տե՛ս Ղանալանյան Ա., Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 246, Ը:

⁶ Տե՛ս Հարությունյան Ս., Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 246:

⁷ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 7-13, էջ 113:

գույն ժամանակները: Այս Հարցի վերաբերյալ իրարամերժ շատ վարկածներ են առաջադրվել, բայցեայնպես, քավորի կարգավիճակի գաղտնիքները ցարգ մնում են չբացահայտված: Խ. Սամուելյանը, անդրադառնալով քավորության հիմնադրույթին որպես սոցիալական ինստիտուտի, գրել է, որ քավորությունը «մի մնացուկ է այլափոխված ձևով, որը տոհմային հասարակության քայքայումով իր մեջ պահպանել է արխայիկ տոհմապետի կամ տոհմային ավագի ֆիկցիան նոր հասարակական պայմաններում, ուր տոհմային համայնքի տրոհումով նրա նախկին սոցիալ-տնտեսական նշանակությունն իր տոհմապետական ավագության և իշխանության սկզբունքի վերապրուկով գեթ անվանորեն վերապահվել է նոր առաջացած ընտանեկան համայնքների կողմից որոշ անձերի նկատմամբ ու ժամանակի ընթացքում վերածվել է իրավաբանական սովորույթի, անգիտակցական ծիսակատարման»⁸: Ըստ նրա՝ քավորի անձի մեջ պահպանվում էին տոհմական նահապետի սյուզերեն իրավունքը, պատվին ու Հարգանքը: Այդ բանն առանձնապես զգացվել է կանանց, մասնավորապես Հարսների ու սանամայրերի պահվածքից, որոնք հատուկ ակնածանք են տածել քավորի հանդեպ, խուսափել են նրա աչքին երևալուց: Այս ավանդույթները և խուսափման սովորույթները հիշեցնում են Հայրիշխանության հասարակական ձևերում առաջացած սովորութական իրավունքի արգելական նորմերից մեկը, որը ժամանակին ուղղված է եղել մայրիշխանության պայմաններում տիրապետող ամուսնական խառնակ հարաբերությունների դեմ: Բազմաթիվ ժողովրդական սովորույթներում քավորը միշտ հանդես էր գալիս իբրև նորափեսայի ընտանիքի լիիրավ անդամ: Գիտնականը դա կապում է մայրիրավական շրջանի հետ, երբ առաջին գիշերվա իրավունքը տոհմապետի կամ ցեղապետի արտոնությունն է եղել⁹: Այս բացատրությունը, իհարկե, չի կարող լրիվ պարզել քավորի կարգավիճակի առաջացման ու պահպանման պայմանները, քանի որ, ըստ բացատրություն, տոհմի ավագը քավորի նախատիպն է, իսկ ինչ^ոև ե^րբ վերացավ տոհմապետի գործա-

⁸ Սամուելյան Խ., Մայրական իրավունք // ԱՀ, գ. XVIII, Թիֆլիս, 1908, № 2, էջ 59-89:

⁹ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երևան, 1931, էջ 242-247, նույնի՝ Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 3, Երևան, 1941, էջ 86-87:

ուուլթը, իսկ նրա երկրորդ գործառուլթն այդքան կենսունակ եղավ:

Գ. Իփեկյանը, ուսումնասիրելով Հարսանեկան շարքի կենտրոնական դեմքի՝ քավորի տեղն ու դերը, անդրադառնում է նաև քավորի կարգավիճակի առաջացման հնագույն արմատներին: Նա քավորության առաջացման սկիզբը աղերսում է քրմության շրջանի և դրա դերի հետ՝ քավորի գործառուլթը նույնացնելով հեթանոսական շրջանի քրմի կերպարին¹⁰: Եվ Գ. Իփեկյանը, և՛ խ. Սամուելյանը, բազմաթիվ սովորույթներից ելնելով, քավորի հետ էին կապում վաղնջական դարաշրջանում նորահարսի հետ առաջին գիշերվա իրավունքը, սովորույթ, որը խորհրդային շրջանի հետազոտող Մ. Կոսվենը համարում է որպես մայրիշխանական բնակվածության վերապրուկ: Նա, չունենալով բավարար նյութեր, կարծիք է հայտնում, թե հայկական քավորը ոչ այլ ոք է, քան փեսայի քեռին¹¹: Այս կարծիքը լիարժեք չէ, որովհետև նա հենվել է հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների վերաբերյալ անբավարար և սահմանափակ նյութերի վրա, որոնք չեն արտացոլում ծեսերի ու սովորույթյունների այն բարդ համալիրը, որի միջոցով հնարավոր է բացահայտել քավորի ամբողջական գործառուլթները:

Թեև այս տեսակետը պաշտպանում է նաև է. Կարապետյանը, սակայն այն չի ապացուցվում ո՛չ պատմական և ո՛չ էլ կրոնական տեսակետներից: Ըստ նրա՝ քավորը եղել է Հարսանեկան շարքի առավել ուշագրավ և կենտրոնական դեմքերից մեկը ու ներառել է նաև քեռու որոշ պարտականություններ: Քավորի դերի պատմահամեմատական ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ քավորի մի շարք գործառուլթներ նախկինում կատարել է քեռին: Է. Կարապետյանը գրում է, որ Հարսանիքի ավելի հնավանդ տարրերում քավորի փոխարեն հանդես է եկել փեսացուի քեռին: Հարսանիքի գլխավոր պահը հարսնացուին հայրական տանից հարսնառով փեսացուի տուն տանելն է, որը հայերի մեջ առաջնորդում է քավորը, իսկ հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների մեջ իրականացնում է քեռին: Վերջինս է ղեկավարում փեսային սափրելու, լողացնելու, զգեստավորելու, հարսին արգասավորությունը օծելուն՝ գոտին կապելու, նրանց չար ուժերի ներգործությունից ձերբազատելու հետ

¹⁰ Տե՛ս Իփեկյան Գ., Քավոր // ԱՀ, գ. XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 90-110:

¹¹ Տե՛ս Косвен М. О., Кто такой крестный отец // СЭ, 1963, № 3, էջ 95-107:

կապված արարողությունները: Սրանք, ըստ Մ. Կոսվենի՝ նվիրագործման ծեսերի հետ են առնչվում, որոնցում հնում մեծ դեր է խաղացել փեսայի քեռին¹²: Է. Կարապետյանի կարծիքով, հարսի գոտին կապելը ևս հայկական հարսանիքի որոշ տարբերակներում կատարել է քեռին¹³:

Վ. Բղոյանն իր գրքի ծանոթագրության մեջ քավորի ճիշտ մեկնաբանությունը համարում է Խ. Սամուելյանի և Գ. Իփեկյանի վերը շարադրված վարկածների միասնությունը: Նա միաժամանակ նշում է, որ քավորի նախատիպ անձը հարսին առաջինը տիրելու իրավունք է ունեցել¹⁴: Մեր գրի առած դաշտային և հրատարակված ազգագրական նյութերն ավելի շատ վկայում են վերջին տեսակետի հավանական լինելու մասին: Միայն մատենագրական, պատմական, ազգագրական և այլ կարգի պատմահամեմատական ուսումնասիրություններով հնարավոր կլինի բացահայտել քավորի կարգավիճակի առաջացման պատճառները, տալ զարգացման դինամիկան՝ որպես հնագույն շրջանից եկող և մեր օրերում հարատևող սոցիալական նոր երանգավորմամբ հասկացություն:

Յուրաքանչյուր հայ ընտանիք ուներ իր քավորը, որը հիմնականում հանդես էր գալիս իբրև խաչեղբայր՝ հարսանիքի քավոր և կնքահայր: Հայոց մեջ, գրեթե ամենուրեք, քավորությունը ժառանգական, տոհմական էր, փոխանցվում էր սերնդե սերունդ: Հազվադեպ էին քավորին փոխելու դեպքերը, ինչը մեծ անպատվություն և անարգանք էր համարվում նրա նկատմամբ, արժանանում հասարակական պարսավանքի: Մասնակի դեպքերում քավորին փոխել են «խերով» քավոր չլինելու պատճառաբանությամբ. երբ նորահարսը ծնում էր միայն աղջիկներ, երբ նորածինները չէին ապրում կամ նորածինը մեռած էր ծնվում, կամ էլ մահանում էր ծնվելուց հետո, երբ տանը անհաշտություն կամ բաժանություն էր լինում: Նման դեպքերում էլ ասում էին՝ «Քավորի ոտը մեր տան վրա չեկավ», «Քավորի ոտը խերով չէր»: Նույնը ասում էին նոր հարսի համար՝

¹² Стен Косвен М. О., История и этнография Кавказа (исследования и материалы). М., 1961, էջ 68:

¹³ Стен Карапетян Э., Об одном персонаже армянской свадьбы // ИФЖ, 1965, № 2, էջ 212-214:

¹⁴ Стен Бղոյան Վ., Հայ ազգագրություն. Համառոտ ուրվագիծ, Երևան, 1974, էջ 151:

«բեխեր ոտ»:

Աշնակցի բանասաց Գրիգոր Կիրակոսյանի (Համգե Պճուկ) հավաստմամբ՝ իրենց տոհմական քավորությունը սկիզբ է առել իր ապուլապա Հոպելից, որը քավոր էր ընտրել Խարզանի (Արզն, Արզան) շրջանի Քրդամանկ գյուղից Շլիֆոյին: Այս երկու ընտանիքների միջև քավորությունը տևել է 5 սերունդ, այն ընդհատվել է 1915 թ.¹⁵ Մեծ եղեռնի ժամանակ: Դրանից հետո Հոպելի ողջ մնացած շառավիղները հանգրվանել են Արագածոտնի մարզի Թալինի ենթաշրջանի Աշնակ գյուղում: Այստեղ բանասաց Պճուկի եղբոր տղան՝ Մելիքը, սիրահարվում է Շլիֆոյի հեռավոր սերունդներից մեկի դստերը՝ առանց իմանալու իրենց քավորական կապի մասին: Երբ պարզվում է քավորության կապը, ամուսնությունը կանխվում է՝ մեղք համարվելով: Սա էլ առիթ է դառնում ընդհատված քավորությունը վերականգնելու համար¹⁵:

Գերդաստանի ճյուղավորման, բաժանքի ժամանակ, քավորությունը ևս ավագության սկզբունքով ճյուղավորվում էր: Գերդաստանի նահապետը հրավիրում էր քավորին և իր ազգի պատկառելի մարդկանց՝ «տան գլուխներին», ու պատվելով խնդրում քավորությունը շարունակել՝ ի դեմս քավորի որդիների, եղբայրների՝ համապատասխանաբար բաժանվող անհատական ընտանիքների քավորությունը ստանձնելով: Տոհմական քավորությունը, ըստ ավանդույթի, ստանձնում էր կրտսեր որդին: Քավորի ընտանիքի հետ մինչև 7-րդ սերունդը լրանալը արյունակից ազգակցության պես արգելվում էր խնամիության հաստատումը, այլապես մեղք էր համարվում: Քավորի մահվան դեպքում քավորությունը շարունակում էին որդիները, սրանց փոքր լինելու դեպքում՝ եղբայրներից մեկն ու մեկը: Մինչև XX դ. սկզբները հարսանիքի քավորը դառնում էր նաև կնուսքի քավոր, բայց միմյանց խաչքավոր չէին կարող լինել, մինչդեռ մեր օրերում խաչքավորությունը լայն տարածում է գտել:

Սասունում և Աղձնիքի լեռնային մյուս շրջանում, քավորին անվանում էին *քավոր*, նրա հորը՝ *քարաբ*, մորը *քամամ*, սանիկին՝ *սանիկ*, իսկ սրա ծնողներին՝ *սանահեր*, *սանամեր*¹⁶: Հայաստանի

¹⁵ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 11-12:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում: Գամիրքում կնքապապին ասում էին ընքապապ, իսկ քավորին ողջ՝ ընքեմեր (տե՛ս *Թեմուրճյան Վ.*, Գամիրքի Հայերը // ՀԱԲ, հ. 1, Երևան, 1970, էջ 119):

տարբեր շրջաններում անվանել են նաև *կնքահայր*, *խաչեղբայր*, *խաչքավոր*:

Ավանդական և ժամանակակից հարսանիքում քավորը ողջ հարսանեկան համալիրի ղեկավարն է, կարևոր դեր է խաղացել և այժմ էլ մասնակի դերակատարում ունի և՛ նախահարսանեկան, և՛ բուն հարսանեկան, և՛ ետհարսանեկան արարողությունների ժամանակ: Քավորի մասնակցությունը անհրաժեշտ է պսակի արարողության պահին՝ որպես եկեղեցական ծեսերի պաշտոնական վկայի: Նրա պաշտոնը անհրաժեշտ էր ոչ միայն հարսանեկան արարողությունների ժամանակ, այլև ամուսնացողների ապագա կյանքի և երեխաների ճակատագրի տնօրինման հարցում:

Կնուսքի խորհուրդն իրագործող հիմնական անձինք քահանան, քավորն ու տատմերն էին: Եկեղեցում մանկանը կնքում էին բեմի ձախ կողմում գտնվող հատուկ ավազանում, իսկ տանը՝ թոնրի կամ թվեքի շուրջը, մեռոնաջրով լցված անգանակում (հացի փայտե տաշտ): Տանը հիմնականում մահամերձ նորածնի կնուսքն էին անում: Քահանան մանկանը ավազանում մեռոնով օծելուց հետո դնում էր քավորի թևերին, իսկ վերջինս էլ հանձնում էր տատմորը՝ մանկանը բարուրելու և վերադարձնելու: Տատմորից մանկանը ետ ստանալիս քավորը տալիս էր դրամական նվեր: Կնուսքի ժամանակ քահանան մեռոն է դնում մանկան բերանին, աչքերին, ականջների մեջ, պորտի վրա, ոտքերի տակ, քթանցքներին: Կնուսքի արարողության ավարտին նորածնի մայրը ծնկաչոք մոտենում էր քավորին, խոնարհվում, համբուրում ոտքերը ու բարուրը վերցնում: Պսակի քավորն էր ընտրվում կնուսքի քավոր¹⁷: Երբեմն, քավորի բացակայության դեպքում, երեսային կնքում էին ալյուրի մաղի վրա, որը փոխարինում էր քավորին, «քավորություն էր անում»¹⁸:

Հայտնի է, որ հայերի մեջ քավորը պատվարժան և ընտանիքի ամենապատվավոր անձն էր: Նրա կերպարն ընտանեկան կենցաղի որոշ պարագաներում սերտորեն առնչվում էր օջախի ունևորության, արգասաբերության ու պտղաբերության գաղափարին: Հայոց կենցաղում հարստության, լիության, ունևորության հիմնական չափանիշը հացահատիկն ու դրանից ստացվող սննդամթերքներն էին հա-

¹⁷ ԴԱՆ, տ. 2, էջ 120, 166-167:

¹⁸ Տե՛ս **Պետոյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 278, տե՛ս նաև **Բենսէ**, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ // Ա.Հ. Գ. V, Թիֆլիս, 1889, էջ 127):

մարվում: Բնականաբար, անընդհատ գործող այլուրի մաղը ևս դիտվում էր որպես առատության և սրբության խորհրդանշան: Ուստի պատահական էլ էր քավորին այլուրի մաղով փոխարինելու սովորությունը: Մանկանը քավորի թևերի փոխարեն դնում էին այլուրի մաղի վրա:

Ստորև ներկայացնենք աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան արարողություններում քավորի դերակատարման վերաբերյալ մեր գրառած նյութերը:

Ամուսնահարսանեկան համալիրի ծիսական բոլոր արարողություններում քավորի դերն ավելի մեծ էր, քան նորապսակների հայրերի: Նրան նույնիսկ մասնակից էին դարձնում խոսքկապին, իսկ նշանդրեքը և հարսանիքը սկզբնավորվում էր նրան հրավիրելով: Քավորին ասում էին *Կարմիր* վկա. սա, թերևս, այն նույն համալիրում է, ինչ և *Կարմիր հարսը*, որ նշանակում է նշանված, բայց դեռ չամուսնացած աղջիկ-հարս: Նույն իմաստն է արտահայտում *կարմիր-կանաչդ կապեմ*, որ նշանակում է *նշանեմ*. և այս իմաստն ավելի ստույգ է, քան՝ երբ *կանաչ-կարմիրը* հասկանում են հարսանեկան ծեսի փեսայի կոսքանդը: *Կարմիր վկա*-ի՝ իմաստային համալրում է նաև քավորին տրված *պատճառավոր* անվանումը, որովհետև առանց քավորի *աղջիկ* ուզել հնարավոր չէր, քավորը ոչ միայն միջնորդն էր ապագա խնամիկների միջև, այլև *համոզողը*, խոսք առնողը, գործը *գլուխ բերողը*¹⁹: Քավորի վերաբերյալ ժողովրդի մեջ պահպանվում է կոդ-բանաձև. «Քավորը արևից առաջ է», կամ նշանից հետո փեսայի հոր խոսքերը քավորին. «Քավոր ջան, ես խմել (օղի) եմ, գառ եմ առել, գառս ծախել, ձագ եմ առել: Առևտուրս չնորհավոր»²⁰:

Նշանդրեքից մի քանի օր առաջ փեսացուն և նրա հայրը, քավորին ընծայվող գառան վզին կարմիր ժապավեն կապած, գնում

¹⁹ Մոսպեռում, մեր գրառած նյութերի համաձայն, խնամախոսություն ժամանակ, երբ քահանան հանդիսավորապես հայտնել է այցելության նպատակը, աղջկա հայրը, կնքահորը մեծարելու համար, ասել է. «Ես աղջիկ չունիմ, աղջիկն իրենն է»՝ մատնացույց անելով քավորին: Եվ տղայի կողմը նվերներ է մատուցել քավորին՝ աղջկա ձեռքը խնդրելու հարցում նրա հավանությունը ստանալու համար:

²⁰ Նյութերը, մեկնաբանություններով հանդերձ, մեզ սիրով տրամադրեց բանասիրական գիտությունների թեկնածու, բանագետ Արուսյակ Սահակյանը:

էին քավորկանչի՝ նրան նշանդրեքի ծեսին մասնակից դարձնելու համար: Իսկ հարսանիքին քավորին հրավիրելու գնում էին ուրբաթ օրը՝ առավոտյան՝ նվազով և պատկառելի տարիքի ու հարգարժան նահապետի առաջնորդությամբ: Քավորին հարսանիքի հրավիրելու այդ ծեսը կոչվել է *կարվածք*: Հրավիրվում էին նաև քավորի մերձավոր հարազատները:

Շատ բնականաբար հարսանիքից առաջ փեսայի հայրը քավորի հետ այցելում էր գերեզմանոց հանգուցյալներին հոգեհաց տալու համար: Փեսան քավորի հետ շրջում էր բոլոր այն տները, ուր վերջին մեկ տարվա ընթացքում մահացող է եղել. հարսանիքը սկսելու թույլտվություն ստանալու համար:

Հարսանիքին մորթվող երինջը արևի կողմը դարձնելով մորթելու իրավունք ունեւր միայն քավոր դարձած և արու զավակներ ունեցող անձը, հակառակ պարագայում «այլոց մորթուկը հարամ էր»²¹: Գրեթե ամենուրեք եղմորթեքի ժամանակ մսագործին քավորը մինչև «չվճարեք» դանակը գործի չէր դնի²²: Զոհի

²¹ «Մասիս», 1895, № 3773, էջ 1094-1095:

²² Տե՛ս Լալայան Ե., Զանգեզուր // Ա.Հ. գ. Դ, Թիֆլիս, 1898, № 2, էջ 75: Գ. Շադոյանի Սյունիքում գրառա տեղեկությունների համաձայն հարսանեկան ճաշի պղնձի բերանը «չէր բացվում», մինչև քավորը նվեր չբաշխեր խոհարարին: Ներկայումս այն փոխարինվել է հարսանիքին մատուցվող խորովածի առաջին շիշը քավորի կողմից «գնելու» սովորույթով: Տարածված էր և մինչև օրս էլ պահպանվում է մի սովորույթ, ըստ որի՝ փեսայի տան հարսանեկան խնջույքի երկրորդ կենացը խմելուց հետո քավորի սեղանին էին մատուցում խաշած հավ, որը քավորի կողմից «գնելուց» հետո, վերջինս բաժան-բաժան էր անում և հյուրասիրում հարս ու փեսային, մականին ու հարսնաքրոջը: Այստեղ իբրև «քավորի փայ»՝ խորոված հավ, կոնյակ, քաղցրավենիք, տորթի մի կտոր էր ուղարկվում նաև հարսի տանից, որից կարող էին օգտվել միայն քավորի թույլտվությամբ: Ուշագրավ մի սովորույթ ևս. հարսանիքում հարսը իր օդու բաժակը փեսայի տանը «նվիրում» էր կամ սկեսրայրին կամ էլ քավորին: Հարսանիքներում նորապսակների կենացին հաջորդում էր քավորի կենացը: Ըստ Տաշիրում գրանցած սովորույթների՝ հարսանիքի հաջորդ օրը, փեսայի տանը նախորդ օրվա հարսանեկան խնջույքի գրեթե բոլոր մասնակիցների առաջ «սինի էին պարեցնում»՝ մի մեծ սկուտեղ, որի մեջտեղում դրված են կոնյակ, կոնֆետներ («բամբաներկա»), իսկ մնացած մասում լցված են կարմիր խնձորներ և թղթով փաթեթավորված կոնֆետներ: Յուրաքանչյուր մասնակից խնձոր ու կոնֆետ վերցնելով, փոխարենը դրամ է դնում: Պարի վերջում կոնյակն ու կոնֆետների տուփը «գնում է քավորը», իսկ հավաքված գումարը փախանցվում է «հարսի օգտին»: (տե՛ս Գ. Շադոյան, «Յոթ օր, յոթ գիշեր» հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երևան, 2011, էջ 445):

արյունով քավորը խաչ էր անում փեսայի ճակատին, արյան մեջ էր մտցնում բացված կողպեքը կամ դաշույնի սայրը և այծի մաղից հյուսված թելը, որը հանգուլց էր անում, կողպեքը բանալիով փակում, դաշույնի սայրը մտցնում պատյանի մեջ. սրանով «կապվում», «փակվում», «արգելակվում էին» չար ոգիները, չարակամ տրամադրված մարդկանց մտադրությունները: Այս հմայական գործողությունը գրեթե ամենուրեք կատարում էր քավորը:

Ուրբաթ օրը հարսանիքի մնացուկ վզից կախում էին կարմիր խնձորի շարան, մորթում էին զուռնայի հնչյունների ներքո: Այդ նույն հմայական արարողությունը Բաղեշ քաղաքում կատարում էին *հարսնածի* վերադարձին, երբ փեսայի հոր տան մուտքին հավ էին մորթում, որի թարմ արյան շիթով արնոտում էին կողպեքը, քավորը այն փակում էր, բանալին պահում էր իր մոտ, իսկ կողպեքը տալիս էր փեսայի մորը²³: Քավորը բացում էր կողպեքը նորապսակների առաջաստի անկողնում՝ բանալին հանձնելով փեսայի մորը:

Փեսայի զգեստները ազապչարիների (մականների) խմբային երգերի ուղեկցությամբ հագցնում էր քավորը: Վերցնելով փեսայի հագուստը՝ քավորը ցուլց էր տալիս շրջապատողներին և ասում. «Տեսեք մեր թագավորն ինչ ունի»: Ներկաները՝ միաբերան կանչում էին՝ շնորհավոր: Քավորը հագցնում էր շորերը, իսկ շրջապատող երիտասարդներն ամեն կերպ փորձում էին դրանցից մի բան թուցնել և վերադարձնել՝ քավորից որևէ ընծա ստանալուց հետո միայն: Իսկ սափրելու ծեսի ժամանակ վարսավիրը, ստեպ-ստեպ սափրումը ընդհատելով, քավորից նվեր էր պահանջում: Հարսին հագցնելու ժամանակ հարսը քավորից ստանում էր մետաքսե գլխաշոր, որ կրելու էր մինչև առաջաստը: Եթե առաջաստին հաջորդող առավոտյան նկատվեր, որ քավորի նվիրած մետաքսե «չալը» հարսի գլխին չէ, ուրեմն նորապսակները «մեկտեղված» էին, այսինքն՝ բարեհաջող էր ընթացել առաջաստը: Աղձնիքի հովտային շրջաններում հարսի զգեստավորմանը՝ գոտին կապելուն, քողը ամրացնելուն մասնակցող եղբայրը, քոջ հագուստի զանազան տարրերի մեջ որևէ «թերություն» հայտնաբերելու կամ հարսի չափով չլինելու պատրվակով քավորից պահանջում և ստանում էր դրամական

²³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 1, էջ 79:

նվեր²⁴: Հարսի զգեստները հագցնողը պետք է լիներ արու զավակի տեր երիտասարդ կին, իսկ հարսի գոտին կապում էր կամ փեսայի հայրը, կամ քավորը՝ հարսի բազմազավակ լինելու ակնկալիքով:

Խարզանի շրջանի հովտային հայկական գյուղերում, երբ հարսին հոր տանից հանելուց առաջ հագցնում էին, եղբայրը բացականջում էր. «Խնամիներ, շապիկը հարսի գլխից չի անցնում, ի՞նչ անենք»: Քավորը առաջ էր գալիս և 1 մեծիգլխ (օսմանյան դրամ) տալիս, որից հետո զգեստավորումը ավարտին էին հասցնում:

Շատ վայրերում հարսի զգեստները հագցնելիս գոտին կապում էր քավորը: Նա գոտին երեք անգամ պտտում էր հարսի գլխավերևում կամ նրա գոտկատեղի շուրջը՝ ձախից աջ, ապա խփում էր հարսի ուսերին ու ասում. «Աստված քեզ որդի տա»: Քավորիկինն էլ հարսի գլխին էր գցում հարսանեկան քողը: Մեկ այլ տարբերակում, երբ հարսին զգեստավորում էին, հրավիրվում էր քավորը հարսի գոտին կապելու համար: Նա, այս դեպքում նախքան կապելը, գոտին երեք անգամ հարսի գլխավերևից գցում էր նրա ոտքերի առջև: Գոտին հարսի գլխավերևում պտտեցնելիս կամ գցելիս քավորը, թեթևակի խփելով հարսի ուսին, ասում էր. «Աստված քեզ մի դոչ տղա տա» կամ էլ՝ «յոթն ինձ նման, մին քեզ նման»: Պատահում էր, որ հարսի եղբայրն էր գոտին կապելիս՝ երեք անգամ հարսի գլխավերևը պտտեցնում՝ «յոթ մանչ և մեկ աղջիկ» ունենալու մաղթանքի խոսքեր ասելով²⁵: Ուշագրավ է, որ աղճնիքյան դաշտային ազգագրական նուշն նյութերի համաձայն՝ սկեսրայրն է կապում և արձակում հարսի գոտին, իսկ հարսը յոթ անգամ համբուրում է սկեսրայրի ծունկը²⁶: Ըստ Ե. Լալայանի՝ «մշեցիների մեջ չկար այն սովորությունը, որ քավորը կապեր հարսնացուի գոտին, միայն տեղի էր ունենում այն, որ երբ հարսնացուին կամենում են առաջ բերել, հարսնացուի եղբայրը և կամ մոտիկ մի ազգական բռնում է դուռը և թույլ չի տալիս, մինչև որ քավորից մի գոտի նվեր չի ստանում: Այդ գոտին կոչվում էր «աղբըր գոտի»²⁷:

Քավորի կողմից հարսի գոտին կապելու սովորությունը

²⁴ Տե՛ս նուշն տեղում, տ. 13, էջ 19-20, 99:

²⁵ Տե՛ս «Բյուրակն», 1889, թիվ 29, էջ 457:

²⁶ Տե՛ս Տոտուխյան Յ., Գավառական սովորություններ ամուսնություն (Խոլթիկ գյուղ) // «Մասիս», 1885, № 3763, էջ 851-852:

²⁷ Լալայան Ե., Մուշ-Տարոն // ԱՀ, գ. XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 67:

տարածված էր նաև արևելահայերի շրջանում: Գանձակում ըստ Ե. Լալայանի հավաստման՝ հարսի գոտին քավորն էր կապում՝ նախապես մանրադրամներ խրած մի խնձոր տալով հարսնացուին շոր հագցնողին և նրանից գոտին ստանալով, այն երեք անգամ անցկացնում էր հարսնացուի վզով և կապում մեջքին՝ մաղթելով, որ նրա առաջնեկը տղա լինի²⁸: Ըստ Քաջբերունու՝ մինչև հարսի գոտին կապելը քավորը նախ հարսի գլխին էր դնում իր գլխարկը, ապա գոտու երկու ծայրից բռնած՝ երեք անգամ անցկացնում էր հարսի գլխից և ոտքերից հանում կամ աջից ձախ գլխի վերևը երեք անգամ պտտեցնելով ասում. «օխտը տղա բերես, մի աղջիկ»²⁹:

Բազմազավակ քավորի կամ երբեմն փեսայի հոր կողմից հարսի գոտին կապելու ծիսական արարողությունը խորհրդանշում էր ուժի, արգասավորության փոխանցման գաղափարը, քանզի երիտասարդ կնոջ գոտին սեռական խորհրդանիշ էր համարվում: Հայաստանի այլ շրջաններում, օրինակ՝ Լոռիում, հարսի գոտին կապում էր շատ որդիներ ունեցող մի որևէ անձ կամ կնոջ քավորը³⁰: Արարատյան դաշտի գյուղացիների մեջ սովորություն կար, երբ նորապսակ կինը չէր հղիանում, քավորը տանում էր նրան ս. Հակոբի աղբյուրը և քանդում այնտեղ նրա գոտին՝ արտասանելով սահմանված կախարհական բառեր: Կանանց գոտին, կուսություն կամ սեռականություն խորհրդանիշ լինելով, վերը նշված ծեսերի մեջ, ըստ Խ. Սամուելյանի, այլաբանորեն արտահայտում է այն իմաստը, որ կինն իր կուսությունն իբր գոհաբերում է տվյալ սրբերին կամ ենթադրյալ սեռական հարաբերություն է ունենում այդ սրբերի հետ³¹: Մեր կարծիքով, այս ծեսերում քավորը ներկայանում է որպես սրբազան կերպար:

Հարսանեկան քողը ևս կապում էր քավորը, երբեմն էլ՝ փեսայի հայրը՝ հարսին առողջ, երջանիկ մայր, շատ զավակների տեր լինելու մաղթանքի խոսքեր հղելով³²:

²⁸ Տե՛ս Լալայան Ե., Գանձակի գավառ, Երկեր, Հ. 2, Երևան, 1988, էջ 349:

²⁹ Տե՛ս Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ // ԱՀ, գրքեր VII-VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 66-68:

³⁰ Տե՛ս Լալայան Ե., Բորչալու գավառ // ԱՀ, գ. X, Թիֆլիս, 1903, էջ 52:

³¹ Տե՛ս Սամուելյան Խ., Հին Հայաստանի կուլտուրան, Հ. 1, էջ 230:

³² Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 13, էջ 19: Ուշագրավ է, որ Մուսապետում հարսանիքի

Գյուղեգուերս կատարվող հարսանեկան արարողությունը հարսնացուի տանը ավարտելուց հետո, ուշ գիշերին հարսնածի հյուրերը հյուրընկալվում էին հարսի ազգական-հարեանների տներում, բացի քավորից, փեսայից և նրանից անբաժան *աղապքաշուց*, որոնք գիշերում են հարսի հոր տանը: Հարսին հոր տնից հանելու պահին, խուլթիկ գյուղի սովորույթի համաձայն, մեջտեղ էին բերում յոթ լավաշ, որոնք մեջտեղից ձգելով կիսում էին հարսի հայրական տան և փեսայի քավորները: Հարսի հայրական տան քավորը իր ձեռքի հացը բաժանում էր հարսի տնեցիներին, իսկ փեսայի քավորը իր բաժինն ուղարկում էր փեսայի տան անդամներին: Այս ծիսական արարողությունը հայտնի էր «հաց կիսել» անվամբ³³:

Հոր տնից հանելիս հարսի մի կողմն անցնում էր քավորիկներ, մյուսը՝ հարսնաքույրը, իսկ փեսան քավորի և աղապքաշու ուղեկցությամբ էր մշտապես: Հարսանեկան երթին փեսայի, քավորի, աղապքաշու չմասնակցելու դեպքում հարսնառը առաջնորդում էր փեսայի հայրը, որը փոխարինում էր քավորին՝ նրա բոլոր գործառույթներով: Աղձնիքի հովտային շրջաններում հարսին ձի նստեցնելու պահին ասպանդակը բռնած հարսնաքույրը քավորից պահանջում էր իր նվերը, որը ստանալուց հետո միայն քավորին թուլյա տրվում էր օգնել հարսին հեծնել ձի³⁴:

Աղձնիքի շատ տեղերում քավորն էր առաջնորդում հարսնառի երթը: Գրեթե ամենուրեք քավորի վրա էր դրվում հարսնառին երիտասարդների կազմը որոշելու պարտականությունը: Հավանական մասնակիցներին իր տանը խնջույքի էր հրավիրում,

նախորդ գիշերը հինայելու արարողության ժամանակ հինայել են և՛ հարսին, և՛ փեսային, և՛ քավորին: Այստեղ հարսանիքի նախօրեին հարսնացուին տարել են քավորի տուն, մի գիշեր պահել, կնքամայրը լողացրել է սանիկին, իսկ կնքահայրը նվերներ է ստացել փեսայից իր սանիկին ճանապարհելուց առաջ:

³³ Տե՛ս Տոտուխյան Թ., նշվ. աշխ., էջ 851-852: Հարեան Մուշ գավառում, ըստ Ե. Լալայանի, հարսնացուի տան քավորը բռնում է հարսնացուի ձեռքը և տալիս է «թագվորի» քավորին, ասելով՝ «Սանիկա քեզ կհանձնեմ, քեզի ալ Աստծուն, կը խնդրեմ, որ մուխիաթ էղնիս (պաշտպանես)»: Քավորը պատասխանում է. «Անհոգ մնացեք, իմալ իմ աղջիկ, իմ աչքի լույսի պես կը պահեմ» (տե՛ս Լալայան Ե., Մուշ-Տարոն // ԱՀ, գ. XXVI, էջ 167):

³⁴ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ընտանիքը և ընտանեկան ծիսակարգը, Երևան, 2004, էջ 148:

որից հետո նրա կողմից ընտրվում էին միայն այն հրավիրվածները, ովքեր չէին կորցնի ինքնատիրապետումը և կկարողանային իրենց վայելուչ պահել:

Հարսնառի վերադարձին հաճախ բնակավայրի սահմանի մոտ հովիվը մի խոյ էր հանում հարսնածի դեմ. քավորը, իսկ հարսնածին չմասնակցելու դեպքում նրան փոխարինող փեսայի հայրը, խոյի ականջը կտրում ու արձակում է՝ դրա դիմաց տալով դրամական նվեր: Երբեմն էլ հարսնածին դիմավորում էին ջրով լի կժով:

Աղճնիքի խարզան գավառակում հարսնածի վերադարձին մա-կար-ազապարիները երթին չմասնակցած փեսային նստեցնում էին հարսնաձին, պտտեցնում գյուղի շուրջը գոռում-գոչյունների ու-ղեկցությամբ, որից հետո ուղեկցում քավորի տուն, որտեղ նա հյու-րընկալվում էր մինչև ուշ երեկո: Որոշ գյուղերում հարսին հոր տնից ուղեկցում էին փեսայի տուն, իսկ փեսային՝ քավորի տուն: Այդ առիթով քավորի տան բակում գառ էր մորթվում: Այդ միջո-ցին, եթե հարսի «գինվորներից» մեկին հաջողվեր «գողանալ» փե-սայի կոշիկը և հասցնել հարսին, նրանից կստանար մրգեղեն նվեր, իսկ եթե փեսայի «կտրիճներից» մեկին հաջողվեր «գողանալ» հար-սի կոշիկը և հասցնել փեսային, քավորից կստանար նվեր³⁵: Երեկո-յան քավորի տնից մականների ուղեկցությամբ նվազով փեսային տանում էին հարսի հետ գուգավորելու և «կես պսակի» արարողու-թյունը կատարելու՝ նորապսակների պարանոցներին փոքր խաչեր անցկացնելով: Նորապսակների միավորումը տեղի էր ունենում խն-ջույքից հետո ուշ գիշերին կազմակերպվող պարահանդեսի ժամա-նակ, երբ քավորը, փեսայի ձեռքը բռնած, սպասում էր հարսի չքա-խմբին: Երկար քողով ծածկված հարսին մոտեցնում էին թագվոր-փեսային, օղակում նրանց ճկույթները, ձեռքները տալիս վառվող զուլյգ մոմ, իսկ քավորիկինը հարսի գլխավերևում պահում էր վառ-վող մոմերով զարդարված գաթան: Քավորը յուրաքանչյուր պարը ավարտվելիս «չաբաշ» էր տալիս նվազողներին: Հարսնեղենները հարս ու փեսայի մասնակցությամբ «ճկութին» պարեղանակը հնչե-լիս պարտադիր յոթ պտույտ շուրջպար էին բռնում: *Պարբաշին* քավորն էր՝ աջ ձեռքում պահած նախշուն կարմիր թաշկինակ: Ուշ

³⁵ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 13, էջ 26-27:

երեկոյան, Հարսանիքի ավարտին, քավորին, Հարսին ու փեսային յոթ անգամ պտտեցնում էին թոնրի շուրջը³⁶:

Ուշագրավ է, որ մինչև առագաստ մտնելը՝ մեզդեղիլը, Սղերդի չրջակա գյուղերում, «քանի պսակը վար չի առնված», փեսան մնում էր «կնքահոր տանը»³⁷: Ըստ մեկ այլ տարբերակի՝ Հարսնածի վերադարձին Հարսին առաջինն առաջնորդում էին ոչ թե փեսայի, այլ քավորի տուն: Այնտեղ Հարսին քավորը դիմավորում էր քավորասեղան բացելով և զգեստացու կտոր նվիրելով: Քավորի տանը Հարսն իրավունք չունեիր խոսելու, նստելու, ուտելու³⁸: Սղերդում Հարսի ու փեսայի պսակի «վար առնելու» առանձին արարողությունը տեղի է ունենում թոնրի վրա, պսակից «քանի մը օր վերջ, որմե ետքը ամուսնացողները արտոնված կըլլան առագաստ մտնելու: Շատ տեղեր փեսան կնքահոր տանը կմնա, քանի պսակը վար չի առնված, իսկ պսակը վար առնելու գործողությունն էլ արտոնված էր քավորին»³⁹: Սովորույթի համաձայն՝ մինչև նորապսակների առագաստ մտնելը, քավորը Հարսի՝ մինչև կուրծքը Հասնող Հարսանեկան մետաքսե, թափանցիկ, ծայրերից կախված գուլյնգուլյն, ընկույզի մեծությունամբ շորե «փսկուլներով» «քողքը» բարձրացնում էր մինչև քիթն ու բերանը, գործողությունն, որ հանդիսականների մասնակցությունամբ կատարվում էր թոնրի շուրջը: Հարսը «քողքը» բարձրացնելու, «սանամոր աչքը բանալու» համար քավորից ստանում էր «փեշքեշ» (նվեր) կտոր կամ օսմանյան 1 մեծիդիե դրամ: Աղձնիքի հովտային շրջանների հայկական գյուղերում այն կատարվում էր պսակից երեք օր անց. «սանամոր աչքը բանալու» համար, քողը կարճացվում էր այնքան, որ ծածկեր միայն դեմքը և այդպես մնում մինչև յոթ տարի: Սովորաբար 2-3 երեխա ունենալուց հետո էր միայն բացվում Հարսի քիթն ու բերանը: Այն շորը, որով ծածկվում էր քիթն ու բերանը, կոչվում էր «քողկած»⁴⁰: Դրանից հետո Սասունի կանայք գլխաշոր էին կրում, որը ծածկելու

³⁶ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 11. էջ 31-44, տ. 13. էջ 27-28:

³⁷ Տե՛ս Ս. Ն. Նախապաշարումներ, սովորություններ Սղերդի մեջ և չրջակայքը // «Բյուրակ», 1899, թիվ 38-39, էջ 615:

³⁸ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Աղձնիքահայերի ընտանիքը ... , էջ 151:

³⁹ Տե՛ս Ս. Ն. նշվ. հոդվ., էջ 615:

⁴⁰ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 40-41: Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Խոսնափման սովորույթի դրսևորումները աղձնիքահայերի ընտանեկան կենցաղում // Բե՛շ, 2005, № 1, էջ 147:

էր ծնոտն ու բերանը: Մեկ այլ տարբերակում նորահարսին հարսանիքից 15 օր անց «դարձ» էին տանում, քալորիկինն էր «քողկածը» հանում և փոխարինում *փուշիով* կամ սավանով, որը կրելու էր մինչև 2-3 երեխա ունենալը⁴¹:

Մինչև հարս ու փեսի «մեզդեղիլը», քալորը քանդում էր նաև փեսայի կապերը. հանում հագուստը, բացում, ինչպես վերը նշվեց, արյունոտ փակ կողպեքը, պատյանից հանում արնոտ դանակը կամ թուրը: Բ. Ժամկոչյանի հավաստմամբ, Հայնիում հարսանեկան արարողություն ավարտից հետո, երկու գիշեր հարս ու փեսան իրար չէին տեսնում. «Առաջին գիշեր փեսան աներով «սիրոյն» կխնայեր և կպառկեր կնքահոր մոտ, որը իր փորձառական խրատներն էր տալու, իսկ հարսն էլ կնքամոր մոտ: Վերջինս էլ իր մայրական թելադրական դասերն էր տալու: Երկրորդ գիշեր՝ զոքանչի սիրոյն կխնայեր: Երրորդ օրը ուրախությունները, որով և հոգնությունները վերջ կգտնեին, ամեն ոք իր տուն կքաշվեր և փեսան հարսնաքրով կողմից կառաջնորդվեր առագաստեն ներս: Այդ երեք օրվան մեջ ազգականներ ու բարեկամներ իրենց հետ բերված կերակուրներով էին մասնակցում»⁴²: Նմանատիպ սովորույթի ենք հանդիպում նաև Ջավախքում, ուր հարսն առաջին գիշերը օգնում էր քալորին զգեստները հանել, անկողին մտնել, ապա ինքը պառկում իր եղբոր հետ, իսկ փեսան գնում և մտնում էր քալորի ծոցը⁴³: Որոշ տեղերում քալորն ու հարսնեղբայրը առագաստի գիշերը մնում էին փեսայի տանը: Հենց իմացվում էր, որ տղան տիրացել է աղջկան, քալորը **թըրփանգը**՝ հրացանը, «տրաքցնում էր», հավ էր մորթում և արյունոտած նշանով ուղարկում հարսի մորը որպես «պարզերեսություն» նշան: Աղջկա մայրն էլ հավ էր մորթում և փլավի գլխին դրած պատախան ուղարկում⁴⁴:

«Հարսը,՝ նշում է Խ. Սամուելյանը, ՝ հանվեցնելով քալորին, խորհրդանշական ձևով կարծես հաստատում է այն իրավունքի գա-

⁴¹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3. էջ 50-51:

⁴² Ժամկոչյան Բ., Հայնի, Բեյրութ, 1952, էջ 70:

⁴³ Տե՛ս Լալայան Ե., Երկեր, հ. 1, Երևան, 1983, էջ 163:

⁴⁴ Հմմտ՝ Լիսիցյան Ստ., Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 192-193: Ուշագրավ է, որ մինչև հարսին պարացնելը և առագաստ մտնելը, թագվորին առևանգում էին ազապչարիները և ազատ արձակում միայն այն ժամանակ, երբ քալորը խոստանում էր մի խրախճանք կազմակերպել (տե՛ս Թեմուրճյան Վ., Գամիրքի Հայերը, էջ 127):

դափարը, թե ինքը պատկանում է այդ գիշեր նրան և ոչ թե ամուսնուն, որը կնոջ փոխարեն պառկում է քավորի հետ միասին»⁴⁵:

Մեզ ևս թվում է, որ հարսը վաղնջական ժամանակներում, ըստ երևույթին, այդ 1-2 օրերը անցկացրել է ոչ թե փեսայի, այլ նրա խմբի անդամների, մասնավորապես մեծավորի հետ, որն այս դեպքում անձնավորվում է քավորի մեջ:

Ուշագրավ է, որ բանահյուսական նյութերում բավական առատ ակնարկներ կան քավորի և սանամոր երբեմնի հեռավոր ժամանակների առնչությունների վերաբերյալ: Օրինակ՝

**Սարեն իջավ ձիավոր,
Զեղավ յար, եղավ քավոր:**

Կամ՝

Զեղավ յար, կանեմ քավոր:

Ա. Ղանալանյանը հիշատակում է մի ուշագրավ ավանդույթ-յուն. «Ավուր մեկին քավորն ու սանամեր կերթան Զոջ ձոր: Քավոր սանամոր խետ սիրող կենա (սիրաբանում է): Աստված կբարկանա ընտոնց վրեն ու երկուսին էլ իրար գրկած վախտն քար կդարձու: Զուրի մըկա էլ (մինչև հիմա էլ) էտ քարն կա, անուն Քավոր-սանամեր»⁴⁶:

Ծոված առաջնեկի վերաբերյալ էլ բանահյուսության մեջ պահպանվել են հետևյալ տողերը.

**Յա հորն է նման,
Յա մորն է նման,
Յա էլ՝ քավորին է նման**⁴⁷:

⁴⁵ Սամուելյան Խ., Մայրական իրավունք, էջ 65-66:

⁴⁶ Ղանալանյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 65:

⁴⁷ Քավորի վերաբերյալ մի առակում, երբ քավորն անցնելիս է լինում սանամոր դռնով, վերջինս վախենում է, որ քավորը կարող է իրենց տուն գալ և տեսնել իրեն տան շրջերով, ամոթից փախչում մտնում է թոնիրը: Քավորը մտնում է տուն և երբ հարցնում է, թե ո՞ր է սանամերս, տանտիրուհին պատասխանում է, թե «երես գալու, դսնավուր շոր չուներ, թունդիրն է մտել»: «Ըդից հեշտ գործ, վաղը քաղաք եմ գնում, սանամորս ի՞նչ շորացու կտոր բերեմ»: Սանամերը, իբրև չխոսկան, շշուկով թոնրից ասում է. «Բարակ-բարակ»: «Բարակ-բարակ, թունդրաշուրթից էլ բարակ», - պատասխանում է քավորը (նյութը գրառել է բանագետ Արուսյակ Սահակյանը):

Մեր գրառած նյութերում Աղձնիքի Հարավային Հովտային քրդախառն բնակեցված շրջաններում Հայ ընտանիքները ստիպողաբար քալիօր էին վերցնում քուրդ աղաներին, որոնց կամքով ու համաձայնությամբ պետք է կայանար հարսնացուի ընտրությունը և որոնց էլ պատկանում էր նորահարսի առաջին գիշերվա՝ Հայ ընտանիքի բարոյական պատիվն ու արժանապատվությունը նսեմացնող իրավունքը: Ահա թե ինչու այդ զազրելի պահանջի դեմն առնելու համար հաճախ աղջիկներին ամուսնացնում էին դեռ օրորոցում կամ դեռահաս տարիքում: Խ. Սամուելյանը հետևություն է անում, որ Հայրական իրավունքի հաղթանակով հալածվում են մայրական իրավունքի աջխարհայացքային շատ մնացուկներ, որոնցից է նաև խմբային ամուսնությունը: Դրա համար էլ նորահարսի նկատմամբ սահմանվում են չատ արգելքներ, օրինակ պահանջվում է կնոջ կուսություն պահպանում մինչև առագաստ մտնելը: Խմբային ամուսնական արգելքի հետևանք էր այն, որ նորահարսը գերդաստանում իրավունք չունեի խոսելու իր ամուսնու հետ օտարների ներկայությամբ, մինչև առաջին զավակ ունենալը մարդկանց ներկայանում էր երեսը քողով ծածկված, պահպանում էր չխոսկանություն, քալիօրի հետ ոչ միայն իրավունք չունեի խոսելու, այլև նրա ներկայությամբ երևալը մեղք էր համարվում: Մենք համամիտ ենք Խ. Սամուելյանի այն տեսակետի հետ, որ քալիօրը մարմնավորել է վաղնջական ժամանակների փեսայի հոր, գերդաստանի նահապետի կերպարը⁴⁸: Ազգագրական նյութերում երկուսի գործառույթներում բազմաթիվ նմանություններ ենք գտնում, նախ, մի դեպքում, հարսի գոտին կապում է տղայի հայրը, մյուս դեպքում՝ քալիօրը, մի դեպքում հարսնածը ղեկավարում է տղայի հայրը, քալիօրը մնում է փեսայի հետ տանը, մի այլ դեպքում հարսնածը ղեկավարում է քալիօրը, երբ մասնակցում է երթին: Երկուսի հետ էլ նորահարսը պարտավոր էր չխոսկան լինել:

Պսակադրություն ծեսում, եկեղեցի դնալու ճանապարհին, հարսի կողքին քալիօրն էր, և եկեղեցում համաձայնության բանաձևը փեսայի փոխարեն նա էր արտասանում: Գրավոր աղբյուրներում

⁴⁸ Մուսաբեղցիները քալիօրին անվանում էին փեսադբար (փեսայի եղբայր) կամ պուպ (հայր, պապ): Վերջինս թերևս խորհրդանշում է գերդաստանի նահապետի գործառույթի անցումը քալիօրին:

գրառված ազգագրական և բանահյուսական նյութերում տեղ են գտել առաջին գիշերվա հեռավոր անցյալում նրա ունեցած իրավունքի մասին ծիսական ակնարկները. նա էր բարձրացնում հարսի երեսի քողը, արձակում նրա բոլոր կոճակներն ու կապերը, հանում էր գոտին, որոշ բնակավայրերում գյուղից դուրս հարսնառի մասնակիցները գիշերում էին հարսի մերձավորների տներում, իսկ քավորը գիշերում էր հարսի հայրական տանը, որտեղ հարսն էր նրան նախապատրաստում անկողին մտնելուն՝ լվանում ոտքերը, օգնում հանել զգեստները, նույնիսկ գլխավերևում սպասում, մինչև նա կքնի: Թե՛ խաչեղբոր, թե՛ քավորի ծիսական պարտականությունները հիմնական գծերով պահպանվել են հայոց ավանդական հարսանիքում: Շատ արարողություններում հստակ նկատելի է, որ բազում սովորություններ քավորին վերագրել են մի արտասովոր ուժ, որի շնորհիվ նա կարողանում է պաշտպանել նորակազմ ընտանիքը, ապահովել նրա բարգավաճումը: Այսպես, եկեղեցում կամ թոնրի պսակի արարողություն ժամանակ՝ նախքան խաչի գործածությունը, քավորը ձեռքի սուրը և պատյանը բռնում էր նորապսակների գլխավերևում: Այդ սրի հովանու տակ կատարվում էր պսակի արարողությունը, որը քավորի ձեռքում մոգական գորություն էր ստանում: Քավորը միշտ սուրը ձեռքին պտտվում էր փեսացուի հետ: Փեսայի ներս ու դուրս անելիս քավորն այն պահում էր դռան վերևում, որ փեսան տակով անցնի: Սուրը չեզոքացնում, վանում էր բոլոր չար ոգիներին⁴⁹: Հարսանեկան ծիսակատարությունների ամբողջ ընթացքում քավորին էր վերապահված բացառիկ դեր՝ պաշտպանել «թագվորին» և «թագուհուն» անտեսանելի ու տեսանելի չարիքներից ու թշնամիներից:

Սասունում եկեղեցական պսակի արարողության ժամանակ, քահանան վերցնում էր մետաքսե կարմիր ու սպիտակ բարակ թել և քավորի հետ ծայրերը ոլորելով՝ կազմում նարոտ: Նարոտի կարմիր գույնը՝ փեսայի առնականություն, ուժի խորհրդանշել էր, իսկ սպիտակ գույնը՝ հարսի կուսություն, անմեղություն: Նարոտը խորհրդանշում էր նոր ընտանիքի ստեղծման գաղափարը: Նորապսակները չպետք է ամուսնական հարաբերություն ունենան, մինչև որ քա-

⁴⁹ Տե՛ս Նահապետյան Ռ., Խուսափման սովորույթի դրսևորումները ..., էջ 48, 50:

Հանան, նրա բացակայությունը՝ քալորը հատուկ ծիսակատարությունում՝ «Թագ վերացումով» ՀՀանի նարոտը, որից հետո հարս ու փեսան արդեն կարող են առաքատ մտնել: Ժողովուրդը, ինչպես կարծել է ինքը. Սամուելյանը, այլ կերպ է բացատրել այս երևույթը. նրա կարծիքով այդ երկու գիշերը չար ոգիներն են վխտում նորապսակների չուրջը և իբր պատրաստ են վնասելու, մանավանդ նորափեսային առնական ընդունակությունից զրկելու⁵⁰: Սակայն, շարունակում է գիտնականը, երբ վերոհիշյալ սովորությունը դիտում ենք պատմական դարգացման տեսակետից, ապա այդ երևույթը պիտի համարել խմբակային ամուսնություն մնացուկ, երբ հարսը պարտավոր էր, ըստ սովորության իրավունքի, մի երկու օր սեռական հարաբերության մեջ մտնել փեսայի ընկերների հետ, նախքան ամուսնու հետ գուգավորվելը: ... Ահա այս վաղնջական սովորությունի իմաստն է կադավարվել խորհրդանշական ձևով *նարոտի և Թագվերացումի* սովորությունների մեջ⁵¹:

Մեր գրառած նյութերի և հրապարակում եղած ուսումնասիրությունների քննությունից պարզ է դառնում, որ Հայոց մեջ քալորի կարգավիճակի առաջացման ակունքները տանում են դեպի մարդկության պատմության անհիշելի ժամանակները:

Այսպիսով, Հայ հասարակության մեջ ավանդաբար քալորի ինստիտուտը տոհմական է եղել, անձերը կարող էին փոխվել, բայց ընտրվում էին միևնույն գերդաստանից: Քալորության միջոցով նոր ազգակցական հարաբերություններ էին ձևավորվում: Հայ ընտանիքի ամենապատվավոր բարեկամը քալորն էր, ծիսական բոլոր արարողությունների և խնջույքների կառավարիչը: Հարսանիքի, կնուսքի և ծիսական բոլոր արարողությունների, «արգելքների հաղթահարման» ծախսերի վճարողն ու բոլոր մասնակիցների անվտանգությունը երաշխավորը, «տերն ու տիրականը» քալորն է եղել: Ուշագրավ է, որ քալորի դերի ժառանգականության ավանդույթը աղձնիքահայերի, առավել չափով սասունցիների շրջանում ներկայումս էլ հազվադեպ է խախտվում, սակայն քաղաքներում երբեմն քալոր են ընտրում տղայի ընկերներից մեկին կամ էլ ուսման, աշխատանքի վայրի հարգված ու հեղինակավոր մարդկանցից: Նրա պարտա-

⁵⁰ Տե՛ս Սամուելյան ի., Մայրական իրավունք, էջ 64:

⁵¹ Տե՛ս նույն տեղում:

կանուլթյունները աստիճանաբար նվազում են: Եթե 1960-1970-ական թթ. Հարսի Հարսանեկան զգեստները պատրաստելը քավորի պարտականություններից էր, ապա վերջին տասնամյակներում դա անում է փեսայի կողմը: Հաճախ քավորը բավարարվում է միայն թանկարժեք զարդ նվիրելով: Որոշ դեպքերում էլ «սուտ քավոր» են դարձնում տղայի քրոջ ամուսնուն կամ մեկ ուրիշ մերձավորի, անգամ՝ եղբորը:

7. ԿԻՆԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔՈՒՄ (Ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթների)

Հնուց անտի մարդկային հասարակության մեջ որոշված են եղել նրա անդամների տեղն ու դիրքը, պարտականություններն ու իրավունքները, որոնք տարբերվել են ըստ սեռատարիքային պատկանելության: Սեռատարիքային խմբերի բաժանվածությունը հատուկ է եղել համայնատոհմական կացութաձև ապրած բոլոր ժողովուրդներին, ինչի դրսևորումները պահպանվել են անգամ մինչև XXI դարը: Հայ իրականության մեջ դրանց պահպանմանը, անշուշտ, նպաստել են սոցիալ-տնտեսական և պատմաքաղաքական իրավիճակը, սովորութային իրավունքը, եկեղեցին: Դրանք հատկապես ակնառու դրսևորվել են նահապետական գերդաստանի նիստուկացում, որտեղ զբաղմունքները բաժանված էին՝ դրսի աշխատանքը տղամարդկանց, իսկ ներսինը՝ կանանց միջև: Հատկապես կարևորվում էր գերդաստանի նահապետի ու նրա կնոջ դերը, որոնք, առաջնորդվելով նշված չափանիշներով, կարողանում էին հաստատուն պահել հասարակության հիմքը հանդիսացող ընտանիքի ամբողջությունը:

Հայ ժողովրդի սովորութային համակարգում կին թե տղամարդ դաստիարակվում էին իրենց դերին լիարժեք ծառայելու գիտակցությամբ: Հայ կինը պարտավոր էր հետևել ընդունված ավանդական պարտադիր համարվող չափանիշների՝ հնազանդություն, հավատարմություն, տնային աշխատանքներին նվիրվելու պատրաստակամություն, իր ու նոր ընտանիքի մշակութային միջավայրին հարմարվողություն և այլն: Կյանքը ընտանեկան խիստ պայմանների մեջ էր մշակել որոշակի սովորութային օրենքներ, կանոնակարգումներ, որոնց հետևվում էին սրբությամբ: Կինը մանկուց դաստիարակվում էր ընտանիքի շահերի պաշտպանության և հավատարմության ու ավանդույթների պահպանման, հնազանդության ոգով:

Ամուսնուն հնազանդվելը կնոջ կարևոր պարտականություններից մեկն էր: Այս պարտականության հետ սերտորեն կապված էր կնոջից հնազանդություն պահանջելու ամուսնու իրավունքը: Այս մասին են վկայում ոչ միայն ազգագրական նյութերը, այլև եկեղե-

ցական գրականությունը, ձեռագիր մատյանները¹: Կնոջ գործերին խառնվող, կանանց խոսակցությունը մեջ ընկնող, կնոջ թելադրանքով շարժվող տղամարդուն հասարակությունը ամոթանք էր տալիս. «Գնա, քո կնգա փեշի տակ մտի», «Գնգադ լաջիգ վըր քո գլխուն», «Գնա, կնգադ յազման (գլխաշոր) կապա»: Կնոջը ենթակա տղամարդուն հաճախ դիմում էին իր կնոջ անունով՝ «Իլգա Մուշո», «Փառո Մուշո»². դրանք տղամարդու համար ամենավիրավորական արտահայտություններից էին: Այս առումով տեղին է հիշել «Սասնա ծռեր» էպոսից հետևյալ հատվածը. «Մեխքի կնիկ՝ Իսմիլ խաթուն միտք էրավ, էսած. «Իմ մոտեն տղա չեւավ, էլնի, մեր ազգին տիրություն էնի. թե օր սասնեցոց մոտեն *կրակ* չառնինք, մենք կը մնանք շիվար: Իսմիլ խաթուն թուղթ ճամպխեց Մհերին՝ գաս գլոխ իմ խետ մեկ էնիս: Ուր գողիկ լաջիկ (կնոջ խորհրդանիշն էր գոտին և գլխաշորը) լէ խետ օղարկեց՝ թէ չգաս, քանց ինձ պէս կնիկ իս»: Մհերը համաձայնում է գնալ, այլապես՝ «օր ես չէրթամ, կ'էղնիմ կնգա *կնիգ*»³:

Կնոջ կարևոր պարտականությունների շարքում ամուսնու տոհմանվան և դասային դրություն ընդունումն էր: Ամուսնու տոհմանունն ընդունելն ուներ անգիր օրենքի կամ սովորութաիրավական պարտականության ուժ: Թեև այդ պարտականությունը օրենսդրական ոչ մի ակտով սահմանված չէր, բայց եղել է մշտապես գործող կարգ: Ամուսնու տոհմի համար մեծ անպատվություն էր, եթե կինը արհամարհում էր նրա *տոհմանունը*⁴:

Ամուսնական *հավատարմությունը* կնոջ կարևորագույն պարտականությունն էր, որից ամեն մի նահանջ դաժանորեն պատժվում էր: Կնոջից պահանջվում էր լինել ավելի հանդուրժող, ողջախոհ և ամուսնուն հավատարիմ: Այս առթիվ տեղին է հիշել Ֆ. Էնգելսի հետևյալ արտահայտությունը. «Այն, ինչ կնոջ համար ոճրագործություն է համարվում և ծանր օրինական ու հասարակական հե-

¹ Տե՛ս Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. № 953, էջ 194բ, 196բ և այլն:

² Տեղեկություններ մեզ հաղորդեց իրինդաբնակ Արթին Հարությունյանը, տե՛ս ԴԱՆ, տետր 11, էջ 11-12, անձնական արխիվ, տետրեր 1-19, 1971-2005 թթ.:

³ Նյութը սիրով տրամադրեց բանագետ Արուսյակ ՍաՀակյանը:

⁴ Այս մասին տե՛ս *Հացունի Վ.*, Հայուհին պատմութեան առջև, Վենետիկ, 1936, էջ 34-35:

տեանքներ է առաջ բերում, այն տղամարդու համար պատվաբեր բան է համարվում կամ վատթարագույն դեպքում բարոյական մի թեթև բիծ, որ նրանք հաճույքով են կրում»⁵: Ամուսնալուծության համար կնոջից բաժանվելու հիմնական պատճառներն էին բարոյագուրկ վարքը, չբերությունը, հիվանդությունները, դիվահարությունը:

Ամուսնու մահից հետո կիրն պարտավոր էր մեկ տարուց ոչ պակաս մնալ ամուսնու տանը: Այդ տեղումն էր կոչվում էր *սգո* տարի: Ամուսնու մահվան տարին նշելուց հետո միայն կարող էր խոսք լինել երիտասարդ կնոջ բաժանքի մասին: Դա հանգուցյալի հիշատակը հարգելու բարոյաիրավական տուրք էր՝ կոչված ծառայելու հանգուցյալից ծնված և ծնվելիք զավակի գուլքային իրավունքների պաշտպանությանը: Եթե նա վաղաժամ ամուսնանար, որի սովորույթը չկար, կզրկվեր նաև գուլքային իրավունքներից: Երկարատև անհայտ բացակայողի կամ ամուսնու մահվան դեպքում կանոնական գրականությունը և ազգային ավանդույթները այդ ժամկետը սահմանել էին յոթ տարի:

Կնոջ անձնական կարևոր պարտականություններից էր *տան կրակարանն անշեջ պահելը*: Այս պարտականությունը շատ հին է և աղբյուրում է կրոնական հին հավատալիքների հետ: Այն կիրն, որի անգործության կամ անփութության պատճառով հանգչում էր օջախի կրակը կամ անթեղը, անարժան էր համարվում տանտիրին կոչվելու: Հայկական ժողովրդական մի ասացվածքի համաձայն՝ կնոջ մահը համեմատվում է տան օջախի հանգչելու հետ, ինչը մեծ դժբախտության նշան էր: Ամուսինը կնոջ մահը ողբում էր հետևյալ խոսքերով. «Մեկը չունիմ օճախս վառի, մեկը չունիմ տանս կրակը անի, ճրագը վառի»⁶: Եվ քանի որ կիրն էր օջախի կրակը անշեջ պահելու պատասխանատուն, նա էլ սահմանել էր հետևյալ արգելքները. չթքել կրակի վրա, ջուր չլցնել, այն փոխ չտալ, երբեք չհանգցնել և այլն: Թոնիր-օջախը Հայոց մեջ դիտվել է սրբություն: Ժողովրդական ընկալմամբ ընտանիք, օջախ բառերը հոմանիշ են և հաճախ գործածվել են տուն, ծուխ, երբեմն նաև տանտիրուհի, տան-

⁵ Էնգելս Ֆ., Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը, Երևան, 1965, էջ 100:

⁶ Տե՛ս Ղևոնդեան Ա., Հայ հին իրավունք // Ա.Հ. Գ. XXIV, Թիֆլիս, 1913, էջ 24-25:

տիկին իմաստներով:

Պաշտամունքային առումով օջախները նախնիների պաշտամունքի վայրն էին, ողջերի համար պահպանիչ էին ծառայում, խորհրդանշում էին տոհմի հարստությունը, հարատևությունը, առողջ սերունդը, բարեկեցությունը: Այս բոլորի երաշխավորն ու պահպանողը տանտիկինն էր⁷:

Տղամարդը գուլքային, այդ թվում՝ ամուսինների, ծնողների և **զավակների** ու մերձավոր ազգականների ինչքային հարաբերություններում ճանաչված էր սեփականության իրավունքի լիարժեք սուբյեկտ: Մինչդեռ կինը **այդ** իրավունքը չունեի իր ամուսնուհույնպիսի սեփականության նկատմամբ, ինչպես և համատեղ կյանքի ընթացքում ամուսնու ձեռք բերած ունեցվածքի ու երեխաների նկատմամբ:

Միայն տարիների ընթացքում, արդեն զավակների տեր կինը աստիճանաբար ձեռք էր բերում մասնակի ազատություն: Կինը հասարակության լիարժեք անդամ էր դառնում միայն մեծ տարիքում: Ի նշան հարգանքի, երբ բազմազավակ տարեց կին էր անցնում, ջահել տղամարդիկ ոտքի էին կանգնում և խոնարհվում, դադարեցնում էին ամեն կարգի կոռիվ ու վիճաբանություն, երբ միջամտում էր նա: Զգալի տարբերություն կար լեռնային ու հովտային շրջաններում կնոջ կյանքի ձևերի ու տնտեսության մեջ կնոջ ունեցած դերերի միջև: Լեռնային շրջաններում սովորաբար կայուն պահպանված էին կյանքի հնավանդ ձևերը, մարդիկ ապրում էին կատարյալ նահապետական պարզության մեջ, մինչդեռ հովտային շրջաններում, չփման ազդեցությամբ կնոջ կենցաղավարման եղանակը փոխվում և բազմատեսակ էր դառնում: Այս առումով, սակայն, բացառություն է Սասունը: Այստեղ, ի տարբերություն գերազանցապես դաշտավարությամբ զբաղվող գերդաստանների, կանայք առավել չափով էին մասնակցում և տղամարդուն հավասար լծվում դաշտային աշխատանքի: Սասունում կանանց մի մասը, հիմնական

⁷ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Նահապետյան Ռ., Ղարիբյան Ի.,** Օջախ-թոնրի պաշտամունքի մի քանի սովորություններն Աղձնիքում // Ավանդական բանավոր ժառանգություն, ոչ նյութական մշակույթ, Միջազգային առաջին գիտաժողով, ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի «Ոչ նյութական մշակույթային ժառանգության պահպանման մասին» կոնվենցիայի շրջանակներում, հոգվածների ժողովածու, Երևան, 2006, էջ 124-138:

նում երիտասարդները, մնում էին տանը և զբաղվում տնային ու հողագործական դժվարին գործերով, իսկ մյուսները վարում էին սարվորի կյանք՝ ապահովելով կաթնամթերքների մշակումը և պահեստավորումը: Այս հանգամանքը որոշակիորեն բարձրացնում էր լեռնցի կնոջ, առանձնապես տանտիրուհու հեղինակությունը, որը ղեկավարում էր տնային տնտեսության մի չարք բնագավառներ:

Դաշտային շրջանների կանանց իրավունքները, լեռնային շրջանների կանանց համեմատ, բավականին սահմանափակ էին: Կնոջ արտաքուստ ներփակված վիճակը ավելի շատ հետևանք էր պատմական անբարենպաստ իրողությունների, որոնց պատճառով Հայ կինը ստիպված էր հեռու մնալ հասարակական կյանքից: Հայ կանանց այս կարգավիճակը հետագույնները հաճախ բացատրել են սովորութային իրավունքով⁸, սակայն սրա հետ մեկտեղ շատ կարևոր է նկատի ունենալ պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և հասարակական մշտափոփոխ գործոնները: Հատկապես երիտասարդ կանանց խիստ ու փակ կենսակերպը պայմանավորված է եղել ոչ միայն իրավաբարության պատկերացումներով, այլև պատմական անբարենպաստ իրողություններով: Դարեր շարունակ Հայ ժողովրդի վրա բռնացել են բարբարոս ցեղերը՝ հաստատելով յաթաղանի, պանթալանի ու բռնության օրենքները: Այդ պայմաններում հայությունը հարկադրված է եղել բոլոր հնարավոր միջոցներով երիտասարդ կանանց հեռու պահել օտարի աչքից՝ «փակելով» նրանց տան մեջ, սահմանափակելով շփումները դրսի հետ, քողի տակ պահելով նրանց գեղեցկությունն ու հրապույրները⁹: Լեռնային շրջաններում կինը համեմատաբար ազատ էր մասնակցելու ընտանեկան և հասարակական բնույթի խորհուրդներին: Այդ երևույթը պայմանավորված էր նաև վերը նշված հանգամանքով, որ լեռնային շրջաններում տղամարդկանց հիմնական մասը տարվա զգալի ժամանակը կտրված էր ընտանիքից և կամա-ակամա կինը ստիպված էր լինում միջամտել ընտանեկան, երբեմն նաև հասարակական լուծում պահանջող հարցերին: Լեռնային շրջաններում կանանց ընտանեկան ու

⁸ Միջնադարյան գրավոր աղբյուրներում և օրենսգրքերում Հայ կնոջ անհամեմատ ազատ ու տղամարդուն գրեթե հավասար իրավունքներին վերաբերող ուշագրավ ուսումնասիրություն ունի Ս. Բարխուդարյանը (տե՛ս **Բարխուդարյան Ս. Փ.**, Հայ կնոջ իրավական վիճակը միջին դարերում // ՊԲՀ, 1966, № 2, էջ 25-40):

⁹ Տես նույն տեղում:

Հասարակական ակտիվությունը պայմանավորված էր նաև ռազմաքաղաքական հանգամանքներով: Կանայք, տղամարդկանց ուժերը համալրելու նպատակով, ակտիվորեն մասնակցում էին քրդական և թուրքական հարձակումներից ու կողոպուտներից ինքնապաշտպանության գործին: Այս առումով որոշ ընդհանրություններ կային քրդուհիների հետ: Սովորաբար քուրդ կանայք քիչ էին ենթարկվում սահմանափակումների, աչքի էին ընկնում խիզախությամբ և քաջությամբ: Սասունցի Հայ կինը երբեմն տղամարդու պես հագնված ու զինված, հետևելով իրենց ամուսիններին, մասնակցում էին ազատագրական կռիվներին¹⁰: Ըստ իրինգաբնակ ութսունամյա բանասաց Արթին Հարությունյանի, երբ քրդերի ավազակախումբը Սասնա Սեմալ գյուղի արոտավայրերում ավարառություն է արել, ավագ տարիքի կանանցից մեկը յուրային տղամարդկանց վախկոտությունը խարազանել է հետևյալ խոսքերով. «Իմ լաչին (գլխաշորը) վըր ձեր գլխուն, վըրի եք բհվդի (պահ մտել), ըսոր տարան զգդալ, վաղ գդանին ձըր գնիգ»¹¹:

Ընդհանուր առմամբ Սասունում կինը ամուսնու պատիվն ու «խիրաթն» էր համարվում, կնոջ խոսքն անհետևանք չէին թողնում: Կնոջը հայհոյելու համար ամուսինը կամ նրա մերձավորները վրիժառություն էին դիմում: Կնոջ մի խոսքը խրախուսում, սխրագործության էր մղում ամուսնուն կամ խորապես հուսահատեցնում նրան: Ազգագրագետ Ս. Պողոսյանի դիտարկմամբ՝ «տղամարդու սեռային իդեալը ենթադրել և ենթադրում է ամբողջուն, համառություն, ուղղամտություն, նախաձեռնող, առաջ մղող և տիրապետող հատկանիշներ, իսկ կնոջ վարք ու բարքի սեռային իդեալին բնորոշ են եղել և են՝ նրբությունը, հնազանդությունը, պարկեշտությունը, զիջողականությունը, հավատարմությունը ընտանիքին և այլն»¹²:

¹⁰ Տե՛ս Աբովյան Խ., Քրդերի // Երկերի ժողովածու, հ. 8, Երևան, 1958, էջ 367, Բաֆֆի, Եզդիներ // Երկերի ժողովածու, հ. 4, Երևան, 1956, էջ 518, Բաֆֆի, Ինչ է քուրդը և Ինչ է թուրքը // Երկերի ժողովածու, հ. 4, էջ 374, Баязиди М. М., Нравы и обычаи курдов. М., 1972, էի 55 և այլն:

¹¹ Այս և հետագա նյութերի գերակշիռ մասը գրառվել են 1971-1973 թթ. (ԴԱՆ, տ. 11, էջ 11):

¹² Պողոսյան Ս., Կնոջ և տղամարդու խորհրդանիշները հայոց մշակութային համակարգում (ավանդական և ժամանակակից ընկալումներ) // Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIV, Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, Երևան, 2007, էջ 249:

Հ. Մեղավորյանը գրում է. «Տանտիկինը և մյուս ամուսնացած կանայք Հայկական նահապետական ընտանիքում ավելի բարձր տեղ էին զբաղում, քան նրանց նախնիները հռոմեական կամ հունական ընտանիքում: Տանտիկինը բացարձակորեն անկախ էր տնային գործերում: Տնտեսապես նա ներկայանում էր որպես ազատ անձնավորություն և նույնիսկ շատ գործերում ամուսինը դիմում էր նրա խորհուրդներին ու շատ հաճախ լսում նրան...»¹³:

Տան մեծ տիկնոջ խոսքն անգամ 1940-50-ական թվականներին դեռ օրենք էր հիսուսն անց, առանձին ընտանիքների տեր որդիների համար, որոնք ոչ մի պատասխանատու քայլ չէին անում առանց նրա հետ խորհրդակցելու: Մեծ տիկնոջ խոսքը, կամքը վճռորոշ էր հատկապես որդիների ամուսնություն հարցում: Բերենք մի օրինակ. երբ մեր զրուցակից բանասացի հորը ցանկացել են ամուսնացնել սիրած աղջկա հետ, տատը չի տվել իր համաձայնությունը՝ ասելով՝ նրա քեռին լավ մարդ չէ՝ դրանով իսկ մատնանշելով աղջկա մորական կողմի բարոյական վատ բնութագիրը: Մեծ տիկինն ամեն ինչ անում էր որդիների ընտանիքների միջև տնտեսական հավասարություն ապահովելու համար: «Հորեղբայրս, ~ ասում է բանասացը, ~ աշխատում էր կարի արհեստանոցում: Երբ նա նոր հագուստ էր հագնում, տատս նախ շնորհավորում էր, ապա ասում. «Շատ լավն է, մի հատ էլ եղբորդ համար կարել տուր»: Հաջորդ օրը չափերը վերցվում էին: Հետպատերազմյան սուղ տարիներին հենց որ հայրս ալյուր էր բերում տուն, տատս գոհունակություն էր հայտնում և ասում. «Մի պարկ էլ եղբորդ տուն տար»: Օջախը, տուն ու տեղը նրանց համար պաշտամունքի աստիճան սրբազան հասկացություն էր, և չէին հաշտվում այն լքելու մտքի հետ: Երբ հայրս և հորեղբայրներս տեղափոխվել էին Երևան, իրենց մորը չէին կարողացել համոզել մեկնել իրենց հետ: «Ո՞ւմ թողնեմ, այս հսկա «դիրլիզը (ուռնեցվածքը. ~ Ռ. Ն.)», պատճառաբանել էր տատս, թեև նրա ամբողջ ուռնեցվածքը հողե կտուրով մի տուն էր, մի ամբար և ցեցը կերած մի պահարան»¹⁴:

¹³ Մեղավորյան Հ., Ազգազրական և իրավաբանական ուսումնասիրություն Հայ ընտանիքի և ամուսնություն վերաբերյալ // ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ արխիվ, ֆ. 102, էջ 101:

¹⁴ Ներկայացվող նյութերը գրառվել են 2008 թ. Երևանում, Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի դասախոս Իլլիչ Սնիչյանից:

Հայաստանի պատմաազգագրական գրեթե բոլոր շրջաններում գերիշխել է ընտանիքի նահապետական կենսաձևը, որի բնորոշ երևույթներից է եղել կանանց, առանձնապես հարսների նկատմամբ կիրառված սահմանափակումների համակարգը: Կնոջ նկատմամբ արգելքները թեև ոչ այնքան խստովյալմբ սկսում էին կիրառվել դեռևս փոքր տարիքից, հարսնություն շրջանում չափազանց խստատև էին և աստիճանաբար նվազում, երբ կինը դառնում էր մի քանի երեխաների մայր, հատկապես երբ հայտնվում էր ընտանիքի ղեկավար՝ «տան խոսողի», նահապետի կնոջ կարգավիճակում, որով իր ձեռքն էր վերցնում գերդաստանի բոլոր կանանց ղեկավարությունը: Փոքր աղջիկների դաստիարակությունը ընտանիքի բոլոր հարսների ու կանանց հսկողության տակ էր, հատկապես՝ մեծ տանտիկնոջ: 4-5 տարեկանից սկսած նրանց սովորեցնում էին մաքրել տունն ու բակը, լվալ ամանեղենը, կատարել մեծերի հանձնարարականները: 7-8 տարեկանում սովորեցնում էին լվանալ աշխատանքից վերադարձած տղամարդկանց ոտքերը: Այդուհանդերձ, այդ տարիքում աղջիկ երեխաներին ծանր աշխատանքներ չէին հանձնարարվում՝ ասելով. «Աղջիկ երեխա է, մեղք է, պորտը տեղից կընկնի»: Նրանք կարող էին ազատորեն խաղալ տղաների հետ, սակայն զրկված էին դպրոց հաճախելու հնարավորությունից և իրավունքից: 8-12 տարեկան աղջիկների դպրոց հաճախելը սովորույթի ուժով արգելված էր. «Աղջիկ երեխան ինչ, ուսումն ինչ»: Փոխարենը նրանք հմտանում էին արհեստների, հատկապես տնայնագործության մեջ. սովորում էին բուրդ գգել, ճախարակ պտտել, իլիկ մանել, խմոր հունցել, գրտնակել, այծ ու ոչխար կթել, պանիր մակարդել, լվացք անել, գուլպա, կարպետ, գորգ գործել, շոր կարել, կարկատել, ասեղնագործել և այլն¹⁵:

¹⁵ Հայ կնոջ մասին ուսումնասիրություն է կատարել ռուս հայտնի ճանապարհորդ, բժշկապետ Ա. Ելիսենը, որը 1860-ական թվականների կեսերին Ռուսաստանի Աշխարհագրական ընկերության հանձնարարությամբ ճանապարհորդել է Փոքր Ասիայում, այդ թվում և Արևմտյան Հայաստանում: Արևելքում կնոջ դրությունը մասին դասախոսությունները տպագրել է Պետերբուրգում լույս տեսնող "Северный вестник" ամսագրի 1888 թ. համարներում: Հայ կանանց վերաբերյալ հատվածը թարգմանաբար լույս է տեսել «Մշակում», «Արձագանք» շաբաթաթերթում, «Արևելյան մամուլում» (այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Զաքարյան Ա. Ն.**, Բորիս Լազարևսկին Հայաստանի և հայ կանանց մասին, Երևան, 2004, էջ

Այդ շրջանում աղջիկներն ավելի շատ էին օգնում մեծածախսակ կանանց, արգելվում էր նրանց չփռվել տղաների հետ: Այս կանոններից շեղվումը արժանանում էր հասարակությունից նախատինքին: Իսկ աղջկա անաղարտությունն ու համեստությունը եղել է իր ընտանիքի, նաև ազգատոհմի պատվի հարցը:

Աղջիկներին հարսնություն էին նախապատրաստում որոշակի վարքականոսների համաձայն. լինել աշխատասեր՝ «հարսը պարապ չի մնա», առանց մոր կամ տանտիկնոջ իմացությունը որևէ տեղ չգնալ,

100-104): «Ուրիշ արարած է նոցա (իմա՝ թրքուհու և պարսիկուհու-Ռ.Ն.) դրացի Հայուհին. նա միշտ ոտի վերա է անխոնջ աշխատելու և միշտ զբաղված առտնին գործերով, կարելի է համարձակ ասել, որ աշխատանքը նորա ոսկե ձեռքերից ցած չէ ընկնում: ... Հայուհին, լինի նա աղքատ, հարուստ, ամուսնացած և թե օրիորդ, բացի ծանր աշխատանքներից, զբաղվում է և արհեստներով, կարծես, հենց նորա համար, որպեսզի յուր ժամանակը իզուր չկորցնե և բավականություն տա յուր մշտապահանջ աշխատանաց ծարավին: Ինչ որ հազնում է Հայ ընտանիքը, ոչ միայն կարում է, այլև պատրաստում է ինքը՝ ջանասեր Հայուհին. նա հավասար ճարպկությամբ թե կարում է, թե մանում և թե գործում. Հայուհու գործած կոշտ և նուրբ կտավը և մինչև անգամ բրդե գործվածքները ոչ միայն բավականացնում են Հայ ընտանիքի պահանջները, այլև տարվում և վաճառվում են օտար երկրներում... Այդ գործվածքները, չնայելով, որ ձեռքով և նախնական գործիքներով են պատրաստվում, այնուամենայնիվ իրենց արժանավորությունը հետ չեն մնալ եվրոպական արհեստանոցների գործվածքներից ... Տրապիզոնի, Եվդոկիայի, Վանի, Արզրումի, Բիթլիսի արտադրած նուրբ կտավները, հյուսյալ շապիկները, թավուտ երեսաբեխները և սավանները, խարբերդի այծի նուրբ մազից հայտնի գործվածքները, պարսկական կոշված գեղեցիկ և ամուր խալիներն ու կարպետները, որոնք զարմանք են պատճառում մարդուս իրանց բազմազան նկարներով և գույների ճաշակավոր հարմարությունը ... հետ չեն մնալ Լիոնի շապերից — ահա Արևելքի այդ բոլոր գործվածքները ըստ մեծի մասին Թուրքիո և Պարսկաստանի Հայուհու ձեռաց գործն է, — գրում է Ա.Ելիսենը: — Հայուհու աշխատասիրությունը մինչև անգամ առակ է դարձել Արևելքում. թրքական հայտնի առակ կա, որ ասում է՝ «Հայուհին նման է անընդհատ պտտվող անիվին», մինչդեռ թրքուհին, պարսիկ կինը կամ արաբուհին իր մարդու հարեմից դուրս, օրինակի համար այրիացած ժամանակ, սովորաբար ոչ մի բանի ձեռք զարկել չէ կարողանում, հայուհին ընդհակառակը, այնպիսի դիրք է բռնում, որ կարողանում է ոտի կանգնեցնել մի ամբողջ Հայ ընտանիքը: Ընտանեկան կյանքը շատ զարգացած է հայերի մոտ, և Արևելքի բոլոր ազգերի մեջ մենք չենք ճանաչում մի ուրիշ ազգ, որի մեջ այնքան լավ կազմակերպված լինեի ընտանիքը և այնքան ամուր դիրք ունենար կինը, իբրև մայր և իբրև ամուսին: Կարելի է ասել, որ հայը ամենաքնքուշ ամուսինն է Արևելքում» (նույն տեղում):

միշտ լինել պատրաստակամ հանձնարարականների կատարմանը, նախապատրաստել հարսնություն շրջանում չխոսկանություն, խուսափման սովորությունների պահպանմանը: Մինչև հարս գնալը աղջիկը որքան շատ հմտացած լիներ տնային գործերում, որքան շատ բան իմանար ու սովորեր, այնքան լավ համարում կունենար: Հարսն էլ իր հերթին իր հաջորդին էր ավանդում այն, ինչ սովորել էր մորից և մյուս կանանցից: Այսպիսով, իր հայրական տանը աղջիկը ստանում էր այնպիսի դաստիարակություն, որն ապահովեր նահապետական ընտանիքի ավանդական նորմերը: Նա հենց իրենց տանը եղած հարսների օրինակով արդեն որոշակիորեն պատկերացնում էր իր անելիքներն ու պարտականությունները հարս գնալուց հետո: Նա երբեք էլ չէր դժգոհում տիրող, օրենքի ուժ ստացած սովորություններից, որոնք խոր արմատներ էին գցել կենցաղում ու հոգեբանություն մեջ: Անշուշտ, դրան նպաստել է նաև այն, որ աղջկան ամուսնացրել են այն տարիքում, երբ նա դեռևս չի ունեցել որոշակի կայուն համոզմունքներ և սկզբունքներ: 9-14 տարեկան հասակում ընկնելով նոր ընտանիք՝ հեշտությամբ հնազանդվում էր այնտեղ տիրող կենցաղավարությունը: Բանազետ Ա. Սահակյանը պատմեց, որ իր մայրը՝ Յողինար Սարգսյանն իրեն հետևյալ խրատն է տվել. «Աղջիկը հոր տանը կծկած կծիկ է, կեսրանց տանը հոր տան կծիկը կքանդեն, նորից կկծկեն, պիտի դիմանաս, քանի անգամ էլ կծկեն, - ապա շարունակել է, - աղջկա հերն ու մերը կեսրանց տան դռան հետևը դրած են, ինչքան էլ վատաբանեն ու հայհոյեն, դու դիմացիր: Աղջկա հերն ու մերը հիմա կեսուրն ու կեսարն են»: Ըստ երևույթի, նաև սրանով են պայմանավորված եղել վաղ տարիքի ամուսնությունները, որոնք լիովին համապատասխանել են նահապետական գերդաստանի պահանջներին՝ ոչ միայն աշխատող ձեռքերի պակասը լրացնել, այլև հլու, հնազանդ հարս ունենալ:

Աղջիկներից պահանջվում էր հարգանք և հնազանդություն մեծերի, իսկ հետագայում ամուսնու ե նրա տան անդամների հանդեպ: Այս շրջանում ծնողները սկսում էին հատուկ ուշադրություն դարձնել աղջկա հագուստին ու զարդարանքին, քանի որ նա արդեն հարսնացու էր համարվում: Մինչամուսնական շրջանի սահմանափակումները յուրովի էին արտացոլում արքունիքի հասած աղջկա ու ընտանիքի փոխհարաբերությունը: Դրանց նպատակը աղջկա մասնակի մեկուսացումն էր արտաքին աշխարհից: 12-13 տարեկանում

նա ամուսնություն համար հասունացած էր համարվում, ուստի պետք է հրաժեշտ տար իր մանկական նախապիրություններին¹⁶:

Ժողովրդական խաղիկները և չափածո այլ ստեղծագործություններ վկայում են, որ մայրը աղջկան փոքր տարիքից սկսած գործնական և օգտակար խորհուրդներով նախապատրաստում էր իր կյանքի ամենանշանավոր իրադարձությունը՝ հարսանիքին ու հարսի պարտականություններին: Օրիորդի շնորհքի, տնարարության ու գեղեցկության համբավի տարածումը ավելի կհետացներ նրա ժամանակին ու «Համբավ» ամուսնությունը:

Ամուսնական ծիսաշարի սկզբնական փուլից՝ աղջկատեսից սկսած, մանկամարդ աղջկա վարքագիծը կտրուկ փոխվում էր: Նրան այլևս արգելվում էր խաղալ տարեկիցների հետ, հաճախակի երևալ հասարակության մեջ: Նշանած աղջիկն օրվա մեծ մասն անցկացնում էր կանանց և իր դերքի աղջիկների ու հարսների շրջապատում: Նորահարսի առաջին տարվա գործունեությունը սահմանափակվում էր տնային տնտեսության նեղ շրջանակներում: Նորահարսը իրավունք չուներ ճաշ եփելու, հաց թխելու, խմոր հունցելու, տան շերեփը վերցնելու ձեռքը, առանց սկեսրոջը հարցնելու մառան մտնելու կամ որևէ բան հարեանին տալու: Դա ավագ հարսի իրավունքն էր: Նա նաև չէր մասնակցելու դաշտային աշխատանքներին:

Նահապետական Հայ ընտանիքում գործում էր աշխատանքի սեռատարիքային բաժանման հստակ համակարգ: Տնտեսության հիմնական ճյուղերը՝ երկրագործությունն ու անասնապահությունը, վարում էին տղամարդիկ, իսկ կանանց պարտավորությունների մեջ մտնում էին տնային տնտեսության վարումը, գյուղատնտեսական հումքի մշակումը, տեսակավորումը, պահեստավորումը. այստեղից էլ՝ «Տղամարդը դրսի պատ է, կինը՝ ներսի» ասացվածքը: Սրա հետ է կապված այն սովորույթը, որ երբ տղա էր ծնվում, պորտալարը գցում էին դուրս՝ եկեղեցու բակը կամ գոմը, իսկ աղջկա դեպքում՝ դնում էին տան ներսի պատի ճեղքում, որպեսզի նա լավ տնտե-

¹⁶ Այս մասին տե՛ս Սարգսյան Ա., Կանանց վերաբերող ավանդական արգելափակումները Հայոց մեջ (պատմաագագրական ուսումնասիրություն) // Սեղմագիր պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2002, էջ 3-22:

սուհի դառնար¹⁷:

ՆորաՀարսին խիստ սակավ էին դուրս թողնում և այն էլ սկես-րոջ կամ մեծ Հարսի ուղեկցությամբ: Երիտասարդ կինը այնքան էր սահմանափակված, որ նույնիսկ նրա շարժուձևը աննկատ չէր մնում: Հարսի մեկ համարձակ նայվածքը, մի բառը օտար տղամարդու հետ իսկույն բամբասանքի առարկա էին դառնում:

ՆաՀապետական ընտանիքում կանանց փոխՀարաբերություն-ները Հիերարխիկ բնույթի էին. ամենաստորին աստիճանին գտն-վում էր նորաՀարսը, ամենավերին աստիճանին՝ սկեսուր-տանտի-կինը՝ Մեծ նանեն: Ըստ այդ աստիճանակարգության էլ որոշվում էր կանանց դերն ու տեղը ընտանիքում: Մեծ տիկինը գերդաս-տանի լիերավ տիրուհին էր և բաժանում էր աշխատանքը կանանց ու Հարսների միջև: Նա գլխավոր կենտրոնն էր, որի շուրջը հա-մախմբվում էր ամբողջ ընտանիքը: *Տանտեր* նաՀապետը չէր խառն-վում նրա գործերին: Առանց տանտիկնոջ թույլտվության ոչ ոք ոչինչ չէր կարող նախաձեռնել: Նրա ձեռքում էին գտնվում մառա-նի բանալիները: Նա էր Հացավորողը, նրա ձեռքի շերեփը իրավուն-քի խորհրդանիշն էր. սովորույթ, որը լայնորեն տարածված էր Հյու-սիսկովկասյան ժողովուրդների շրջանում¹⁸: ՆաՀապետի կնոջը կա-րող էր փոխարինել մեծ Հարսը, որին *սկեսուրը* դեռ իր կենդանու-թյան օրոք նախապատրաստում էր այդ գերին: Երկրորդ Հարսը օգ-նում էր գորգ, կարպետ գործելուն, երրորդը լվացք էր անում, զբաղվում տան ու բակի մաքրությամբ և այլն: Ամենավատ դրու-թյան մեջ գտնվում էր տան փոքր Հարսը, որն արթնանում էր ամե-նաառաջինն ու անկողին մտնում ամենաուշը: Ուշագրավ է, որ փո-քր Հարսը կատարում էր տնային գործեր, լվացք անում, բայց իրա-վունք չունեի լվալու առանձին, միայն իր ամուսնու Հագուստները, սեղան էր զցում, սակայն դարձյալ իրավունք չունեի առանձին ճաշ մատուցելու ամուսնուն, հացավորելը տան ավագ Հարսների իրա-վասության մեջ էր: Տան մեծ Հարսը, ըստ մեր գրառած նյութերի, աշխատանքից հոգնած վերադարձած տեգրերի նկատմամբ նրանց կանանց օգնությամբ հատուկ խնամք ու հոգատարություն էր դը-սկորում. եթե հիվանդ էին լինում, անգամ տաշտն էր դնում, լո-

¹⁷ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 11, էջ 88-89:

¹⁸ Տե՛ս «Народы Кавказа», Т. 1, М., 1960, էջ 262:

դացնում, տեղավորում անկողնում: Կարևոր և պատասխանատու աշխատանքները կատարում էին տարիքավոր, մի քանի զավակների տեր կանայք, օրինակ՝ Հաց թխելը, իսկ հարսներն ու աղջիկները նրանց օգնականներն էին: Այս հարցին առանձին ուսումնասիրություն մը անդրադարձել է ազգագրագետ Ա. Սարգսյանը¹⁹:

Ամուսնական անհավատարմությունը խիստ հազվագեպ էր, և եթե լինում էին դեպքեր, պատժվում էին նույնիսկ մահով: Եթե անհավատարիմ կնոջ եղբայրը կամ ամուսինը սպանում էր նրան, հասարակական կարծիքը միշտ արդարացնում էր այդ գործողությունը: Իսկ եթե ամուսինը կուլ էր տալիս կնոջ անառակությունը, տվյալ ընտանիքը, ամբողջ ազգատոհմը արատավորվում էր, և համայնքում, որպես պարսավանք, նրանց կոչում էին այդ կնոջ անունով, ասենք «Սոնենց տներ»: Հաճախ նման պատարակված ընտանիքը հեռանում էր համայնքից:

Ավանդաբար ձևավորվել են տարբեր կենցաղային սովորույթներ, որոնք, ըստ ամենայնի, կնոջ նկատմամբ սոցիալական վերահսկողության միջոցներ են: Դրանցից են նաև հագուստի մեջ կիրառվող սահմանափակումները: Կնոջ հագուստում ամրագրված արգելքները միտված էին ընդգծելու նրա հնազանդությունը, քողարկել-ծածկելու կանացիությունը, բարեմասնությունները, մարմնի աչքի ընկնող հատվածները, նրան դարձնելով նվազ գրավիչ: Սասունցի կնոջ հագուստի և արտաքին հարդարանքի հանդեպ այսպիսի սահմանափակումներ էին կիրառվում, որոնք կապված էին տարիքային տարբերությունների և սոցիալական մի խմբից ու կարգավիճակից մյուսին անցնելու հետ: Հագուստի և արտաքին հարդարանքի մեջ արգելքներ կիրառվում էին նորահարսի, մասամբ նաև տարեց կանանց նկատմամբ. Տարիքային բոլոր խմբերին բնորոշ էր այն, որ նրանք հագնում էին երկար *թեքերով*, կրճաճաճ փակ, մինչև կրունկները հասնող զգեստ: Կնոջ մերկ թեքերը, ոտքերը, չպետք է երևային: Հագուստի մեջ կարելի է առանձնացնել նաև այրի կնոջ հագուստը, որն աչքի էր ընկնում մուգ գույներով և զարդերից զուրկ լինելով:

Տարազի մեջ կնոջ նկատմամբ կիրառվող սահմանափակումներն ավելի ցայտուն են արտահայտված գլխի հարդարանքում:

¹⁹ Տե՛ս Սարգսյան Ա., Կանանց վերաբերող ավանդական արգելանքները Հայոց մեջ..., էջ 3-22:

Հարսնացուն, մտնելով ամուսնական տարիքային խմբի մեջ, կրում էր *զլխի բարդ* հարգարանք: Գլխի ծանր հարգարանքները, որոնցով կապվում էին քիթն ու բերանը, օրինականացնում էին չխոսկանության հնամենի սովորույթները: Ամուսնացած բոլոր կանայք, տարիքից անկախ, իրավունք չունեին բաց գլխով ման գալու: Կնոջ գլուխը բաց տեսնելն ամոթ էր համարվում և դատապարտվում հասարակության կողմից: Գլխաշորը, աղջկա տարիքային հասունացման վկայական լինելուց բացի, համարվել է նաև նրա խորհրդանշը: Աշա թե ինչու Սասունում նշանդրեքին խնամախոսներն ասում էին. «Եկել ենք մի լաչակ խնդրելու»: Բանասացները վկայում էին, որ երբ անգամ 8-9 տարեկան տղա էր տուն մտնում, առանձնացած տարեց կինը մազերը սանրելիս ընդհատում էր հարգարումը և շալը գցում *զլխին*:

Եթե մինչև հարսանիքը հարսնացուն մարդկանց երևում էր բաց երեսով և դեմքը թաքցնելու միակ միջոցը գլուխը խոնարհելն էր, ապա, հարսանիքի առթիվ զգեստավորվելու պահից սկսած, նրա դեմքը ծածկվում էր քողով²⁰: Երեսը քողով ծածկելը նորահարսի առաջնահերթ պարտականությունն էր, որը ծագում էր նշանադրություն կամ պսակի օրինականացման պահից և իր ուժը պահպանել է մինչև XX դարասկիզբը՝ առավելապես սովորութական իրավունքի ուժով: Այն համապատասխանում էր կանոնական իրավունքի ոգուն և սկզբունքներին²¹: Նորահարսի այդ պարտականությունը ժամանակավոր էր և ծառայում էր անաղարտ սերունդ կամ ժառանգ ունենալու նպատակին: Ամուսնական քողը կրելու ժամկետը տատանվում էր 15 օրից 7 տարի: Սովորաբար 2-3 երեխա ունենալուց հետո էր միայն բացվում հարսի քիթն ու բերանը: Այն շորը, որով ծածկվում էր քիթն ու բերանը, կոչվում էր սավան²²: Դրանից հետո

²⁰ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 4, էջ 110-111: Քողն Աղձնիքում հայտնի էր քողք, քողկած, շորշոր, յազմա անվանումներով:

²¹ Ղազար Փարպեցին հայտնում է, որ նորահարսը իրավունք չունեի տղամարդկանց և օտարի աչքին երևալ բաց երեսով, պարտավոր էր պահպանել «հարսնության ամոթը», դուրս չգալ իր *սենյակից* (տե՛ս «Ղազար Փարպեցու Պատմություն Հայոց և թուրք առ Վահան Մամիկոնեան», Թիֆլիս, 1907, էջ 117-118, 240):

²² Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 9, էջ 40-41: Տե՛ս նաև *Նահապետյան Ռ.*, Խոսափման սովորույթի գրականությունները աղձնիքահայերի ընտանեկան կենցաղում // Բե՛շ, 2005, - 1, էջ 147:

Սասունի կանանց գլխաշորը ծածկում էր ծնոտն ու բերանը²³:

Սասնա Լեռնային Գալհոկ և այլ գյուղերում հարսի քողը հանվում էր հայրական տուն *դարձից* հետո, սկեսրոջ ձեռքով, և խորհրդանշում էր նրա ընտանիքի լիարժեք անգամ դառնալու հանգամանքը: Սակայն *քողը* վերցնելուց հետո, ինչպես և գերդաստանի մյուս կանայք, նորահարսը ևս հատուկ եղանակով փաթաթում և ծածկում էր գլուխն ու դեմքը՝ տեսանելի դարձնելով միայն աչքերը և քիթը: Այստեղ քրդերի հարևանությունը ապրող հայուհիները, երբ մի քանի զավակի մայր էին դառնում, կարմիր քողի փոխարեն սպիտակն էին կրում: Հասակավոր կանայք հանդիսավորությամբ կարմիրը փոխում էին սպիտակով, այդ օրից կիրն արտոնություն էր ստանում երեսը կիսով չափ բաց անելու և ընտանիքի մի քանի անդամների հետ խոսելու, բայց ոչ տան մեծերի²⁴: Հովտային ուրիշ շրջաններում հարսի քողն իջնում էր մինչև կուրծքը: Քողի առկայությունը երբեմն հնարավորություն չէր տալիս կնոջը դեմքով ճանաչելու: Երեսը վարագուրող ամուսնական քողը հարսն իր ձեռքով բարձրացնում ու բացում էր միայն երեխաների ներկայությամբ խոսելիս կամ ուտելիս²⁵:

Ըստ իրինդեցի բանասաց Նաչատուր Նափլանյանի՝ խուլի Դաշտաղեմ և հարևան հայաբնակ գյուղերում կանայք բերանները պարտադիր ծածկում էին գլխաշորով անգամ իրենց հասակակից տղամարդկանց ներկայությամբ, իսկ հարսները մինչև առաջին երեխան ունենալը երեսներին քող էին կրում: Նամուսը թույլ չէր տալիս ջահել կնոջը բաց դեմքով երևալ տղամարդկանց, հատկապես սկեսրայրին ու քավորին: Եթե սկեսրայրը տանն էր լինում, հարսը պետք է ձեռքերը թաքցներ գոգնոցի տակ: Եթե կնոջ վերաբերյալ ասեին՝ «երեսը բացված կին է», նույնն է, թե ասեին լիրբ կամ անզգամ է: Հաճախ եթե հարսը լինում էր «գոթի» (տգեղ) կամ «ծաղկի սընոտ» (ծաղկատար), ապա այդ մասին իմացվում էր միայն երեխա ունենալուց ու քողը երեսից հանելուց հետո²⁶: Հարսի դեմքը բացելու արարողությունը հայտնի էր որպես «երեստեսնուկ»: Երիտասարդ աղջիկներին և կանանց ընդհանրապես արգելվում էր կտրել մազերը,

²³ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 3, էջ 50-51:

²⁴ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 13, էջ 37-38:

²⁵ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 4, էջ 38-39, տ. 8, էջ 88, տ. 9, էջ 40-41:

²⁶ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 11, էջ 9-10:

ներկել աչքերը, միայն ձեռքերն էին հինա դնում, որը կանանց մարմնի խնամքի միակ թույլատրելի և ընդունելի ձևն էր: Երիտասարդ Հարսներն իրավունք չունեին մազերը սանրել ավագ տարիքի մարդկանց ներկայությամբ: Եթե հարսը սանրվելիս լիներ, և սկեսուրը ներս մտներ, ապա պարտավոր էր անմիջապես ծածկել գլուխը: Մազերը թաքցնելու սովորությունը հիմքում ընկած է այն մտայնությունը, թե հերարձակ, գլխաբաց կինը կարող է նաև դժբախտություն պատճառ դառնալ: Փաստորեն, Հայոց մեջ ընդունված բարոյաիրավական օրենքները դրոշմ են թողել ոչ միայն ընտանեկան-հասարակական հարաբերություններում, կնոջ վարվեցողության կանոններում, այլև ազդել են հագուկապի, արդուզարդի վրա:

Քողի կիրառությունը կապված է եղել կնոջ ներփակ կյանքի ու չխոսկանության հետ: Թերևս դա կապված էր նաև սեռական արգելքի հետ: Գ. Սրվանձտյանցի հավաստմամբ, Տիգրանակերտում հայ կանայք և աղջիկները փողոց դուրս գալիս ծածկվում էին սպիտակ կամ կապույտ ծածկոցներով՝ սավաններով, մինչդեռ գյուղերում դրա կարիքը չէր զգացվում, քանի որ այնտեղ միայն Հայերով են շրջապատված եղել²⁷: Քրդերի և թուրքերի բռնություններից խույս տալու նպատակով քաղաքում հայ կինը չէր կարող դուրս գալ առանց ուղեկցության կամ առանց ծածկվելու: Հայերը թուրքական թաղամասերով ազատ, համարձակ անցնել չէին կարող: Հայ կանայք եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ, առհասարակ, փողոցով քայլելիս ստիպված էին մինչև աչքերը չալերով ծածկվել, որպեսզի չնկատվեր նրանց գեղեցկությունը: 1918-1920 թթ. Հայաստանի Հանրապետություն թուրքական ներխուժումների ժամանակ արևմտահայ փախստական երիտասարդ կանայք օտարների ձեռքը չընկնելու նպատակով դեմքներին ծեծած սխտոր էին կապում՝ վերքոտ ու անհրապույր տեսք ունենալու համար²⁸: Ինչպես մահմեդականների շրջապատում, Հայոց մեջ էլ ամուսնու հետ կնոջ հասարակության մեջ դուրս գալը չէր խրախուսվում: Գերդաստանում խստորեն արգելվում էր աղջկան տղայի զգեստներ հագցնել: Բաղեշում նման դեպքերում աղջկան *կզողլան* էին անվանում, իսկ տղան աղջկա գլխաշոր կրելիս ստանում էր ստորացուցիչ *կզիկ* (ղզիկ) բնորոշումը: Ըստ տե-

²⁷ Տե՛ս Սրվանձտյանց Գ., Թորոս Աղբար // Երկեր, հ. 2, Երևան, 1982, էջ 430:

²⁸ Մոր պատմած այս տեղեկությունը մեզ հայտնեց Ի. Սնիսյանը:

ղական Հայ բնակչության պատկերացումներին, եթե տղան Հագներ աղջկա շորեր, ապա կկարծվեր, որ «խերը կփախնի տնից», որդեղենը (*արական սեռը*) տնից կպակասի, տղա երեխայի քոքը (*արմատը*) կկտրվի: Ըստ սասունցիների պատկերացումների՝ դրանով տղան նաև կհավասարվեր աղջկան, մինչդեռ նա ավելի «թանգ է»:

Առավել խիստ էին Հարսի խուսափումները ամուսնու ծնողներից և մերձավորներից: Նստելիս պետք է դեմքը քողարկեր գլխաշորով, մեջքով չնստեր դեպի մարդիկ: Մեծերի, հատկապես սկեսրայրի ներս մտնելիս Հարսն արագ պետք է ոտքի կանգներ, գլուխը խոնարհեր, ձեռքերը պահեր գոգնոցի տակ կամ արագ հեռանար, չէր մտնում այն հարկարածինը, ուր գտնվում էր վերջինս, չէր նայում նրա երեսին, հարցերին պատասխանում էր *գլխի* շարժումով²⁹: Նորահարսը օրվա մեծ մասն անցկացնում էր իր անկյունում, պարտավոր էր ամբողջ ժամանակ խոնարհ և լուռ մնալ: Ամուսնու հետ նա խոսում էր գաղտնի, երբ երրորդ անձ ներկա չէր լինում: Ջխոսկանությունն ընտանիքի տարբեր անդամների հետ ժամանակային տարբեր սահմանափակումներ էր ընդգրկում: Խուսափումն առավել թույլ էր արտահայտվում Հարսի ու ավագ տեղերի միջև և էլ ավելի թույլ՝ Հարսի ու սկեսրոջ միջև՝ կապված տնտեսության համատեղ վարման հետ: Այս դեպքում էլ արգելքների վերացումը կատարվում էր սկեսրոջ առաջարկությամբ: Հարսը տեղերի հետ չէր խոսում մինչև 2-3 երեխա ունենալը³⁰, տալերի հետ՝ մինչև ամուսնության մեկ տարին լրանալը, սկեսրոջ հետ՝ սովորաբար առաջին երեխան ունենալուց հետո, բայց հուշիկ և գլուխը խոնարհած: Հարսը քավորի և նրա ընտանիքի հետ ոչ միայն խոսելու իրավունք չունեի, այլև նրանց ներկայությամբ երեւալը մեղք էր համարվում: Նոր Հարսները պարտավոր էին նաև հարևան տղամարդկանց, հատկապես ծերերի նկատմամբ, իբրև հարգանք, չխոսկանություն պահպանել մինչև 2-3 երեխա ունենալը: Բացարձակ չխոսկանության փուլում Հարսը ընտանիքի անդամների հետ հաղորդակցվում էր ժեստերի լեզվով կամ դեռահաս երեխաների միջոցով: Երբ չխոսկանություն պահպանող Հարսը ցանկանում էր ինչ-որ բան հաղորդել, ապա սովալ անձի ներկայությամբ դիմում էր իր երեխային կամ երեսը շրջելով դեպի պատը՝ լսելի ձայնով հաղոր-

²⁹ Տե՛ս ԴԱՆ, տ. 8, էջ 88-89, տ. 9, էջ 40-41:

³⁰ Տե՛ս նույն տեղում, տ. 1, էջ 14, 84, տ. 2, էջ 207, տ. 4, էջ 14-15, 35, 40:

դուժ էր ասելիքը: Խոսելու առաջարկով դիմում էր տան ավագը, խոստանալով նրան որևէ նվեր կամ ասելով՝ «Այս տանն ամեն ինչ քոնն է, խոսիր»³¹: Սակայն խոսելու վերաբերյալ պաշտոնական թույլտվություն ստանալուց հետո էլ կանայք երկար ժամանակ ցածրախոս էին լինում և խուսափում էին անմիջական հաղորդակցումից: Հայաստանի պատմաազգագրական գրեթե բոլոր շրջաններում սահմանափակումները պարտադիր էին, տարբեր են եղել միայն խուսափման ժամկետները: Զխոսկանություն տևողությունը կախված էր տարբեր շրջանների սոցիալ-քաղաքական, տնտեսա-մշակութային իրավիճակից, ազգային ավանդույթների պահպանվածությունից և աստիճանից³²:

Բաղեջցի բանասաց Աղավնի Ասատրյանը հարսի չխոսկանությունը բացատրեց իբրև հարգանքի և պատվի նշան. «Քանի պուտուկ ծածուկ ա, խուփը բերնին ա, շուրան (համն ու հոտը) չելեր ա, հարսի բերան փակ ա, երբ որ բերան բացվավ, շուրան դուրս եկավ, հարսի բերան կբացվի»³³:

Մինչև բազմազավակ մայր դառնալը հայ կինը կաշկանդված էր, որից հետո միայն վայելում էր գերդաստանի ազատ հարաբերություններն ու հարգանքը: Երիտասարդ կանանց մասին սովորաբար ասվում էր. «Կնիկմարթ ձեռաշոր է», «Կնիկմարթ պետք է *փակ* լինի, իրավունք չունի օտար կամ դրացի մարդու թև ընկնի», «Ամուսինը կնոջ թագավորն է», «Տղամարդ որ կա՝ գլուխ է, կնիկ որ կա՝ ոտ է» և այլն³⁴: Կինը պարտավոր էր լինել ամուսնուն հավատարիմ, ենթակա նրա ծնողներին ու մերձավորներին, անտրտունջ կատարել իր վրա դրված պարտականությունները:

Ընտանեկան վարվելակարգի մեջ առանձնանում են նաև ծնողների ու երեխաների և ամուսնական զույգերի միջև գոյություն ունեցած որոշակի սահմանափակումները: Ըստ այդ նորմերի՝ ծնողները, փաստորեն, քողարկում էին իրենց զավակներին սիրելն ու գուրգուրելը: Մեծ *վիրավորանք* ու անարգանք էր համարվում մեծերի կամ օտար մարդկանց ներկայությամբ երեխային գուրգու-

³¹ Նույն տեղում, տ. 1, էջ 14, 84, տ. 3, էջ 51-52, տ. 8, էջ 88, տ. 9, էջ 41:

³² Նահապետյան Ռ., Խուսափման սովորույթի դրսևորումները Աղձնիքաշայերի ընտանեկան կենցաղում, էջ 145-154:

³³ ԴԱՆ, տ. 11, էջ 10:

³⁴ ԴԱՆ, տ. 3, էջ 47, տ. 4, էջ 37, 107, տ. 9, էջ 33, 41:

րելը: Երբ Հայրը երեխային գիրկն առած նստած էր, և այդ պահին ներս էր մտնում տան մեծը, նա իրեն զգում էր Հանցանքի մեջ բռնվածի դերում: Բարոյադաստիարակչական տեսակետից գերդաստանի տղամարդիկ խուսափում էին իրենց կանանց հետ ցերեկը տան մեջ առանձնանալուց, օտարների և տնեցիների ներկայությամբ կնոջ հետ նուրբ վարվելուց, առանձին խոսակցություն նրանց միջև չէր լինում: Գերդաստանում տիրում էին տղամարդու՝ դեպի իր կիրնը և երեխաները սառը, արտաքուստ անտարբեր հարաբերություններ:

Խուսափման սովորույթի դրսևորումներն ամուսինների հարաբերություններում հասնում էր այն աստիճանի, որ նրանք ուրիշների ներկայությամբ ոչ միայն չէին խոսում իրար հետ, այլև չէին տալիս միմյանց անունները: Յուրաքանչյուր կոնկրետ միջավայրում ձևավորվել էր արտահայտման որոշակի ձև: Ընդունված էր կնոջը ոչ թե անձնանվամբ, այլ նրա ծննդավայրի կամ ծնողների անունով դիմելը: Սովորույթի համաձայն՝ ամուսինը իր կնոջ հանդեպ ուրիշների ներկայությամբ ավելի քիչ ուշադրություն պետք է դարձներ, քան մյուս հարսների: Կիրն էլ պարտավոր էր ավելի հոգատար վերաբերմունք ցուցաբերել տեղերի հանդեպ, քան ամուսնու: Նույնիսկ ամուսնու պանդխտության գնալու ժամանակ կամ մահվան դեպքում կիրն չպետք է բարձր ձայնով լաց լիներ, դա մեծ ամոթ էր համարվում:

Գերդաստանում իրար դիմելիս գրեթե բոլորն էլ խուսափում էին արտասանել անունները՝ նրանց կարծեցյալ չարքերից գերծ պահելու նպատակով: Անգամ տարեց կիրն իր ամուսնու մասին ասում է «տղուս» (մեծ տղայի անունը տալով) հերը կամ այսինչի (սկեսրայրի անունը տալով) տղեն, կամ էլ շատ մեծ տարիքի լինելու դեպքում «մարդս»:

Չնայած կնոջ արտաքուստ պարփակված վիճակին, հասարակական կյանքին ոչ ակտիվ մասնակցությունը, այնուամենայնիվ պարկեշտության ու աշխատասիրության շնորհիվ նա հարգված էր ընտանիքում: Ավանդույթի խորքային դրսևորմամբ հայկական ընտանիքում ներընտանեկան հարաբերություններում ընդունված է եղել տան ավագ տղամարդու առաջնորդ դերակատարությունը՝ մեծ տիկնոջ խորհրդատվական դերով: Ընտանիքում նրանց հարգում ու

ենթարկվում էին բոլորը³⁵։ Հայերը կնոջ նկատմամբ վերաբերմունքը համարում էին «պատվի հարց»։

Ընտանիքում և հասարակության մեջ կնոջ դերի ու պահվածքի մասին բանահյուսական բազմաթիվ նյութեր են պահպանվել՝ առածներ, դարձվածքներ, թեալներ խոսքեր և այլն։ Օրինակներ՝ «Կնիկը որ լավ ըլնի, մի էթա հարսանիք, տանըդ ամեն օր հարսանիք ա ու հարսանիք. թե կնիկը փիս ըլնի, մի էթա մեռլատուն, տունը ամեն օր մեռլատուն ա ու մեռլատուն», «Լավ կնիկը տուն ու տեղ է, վատ կնիկը՝ ցավ», «Մեռնի քո կնիկ, ավրի քո տնիկ», «Տանը թող կնիկ էլնի, թող գեշ էլնի», «Կնիկը թանկ է ուր գլխավորով, տղեն՝ իր խեղ ու մերով», «Կնիկը տղամարդու հոգին ա», «Կնիկ մարդ որ կա՝ մարդու կյանքն ա» և այլն³⁶։

Դիպուկ են նկատել օտար ճանապարհորդները, որ հայ կնոջ դիրքը չի կարելի համեմատել Արևելքի կնոջ հետ, որովհետև նա օգտվում է մեծ հարգանքից, որպիսին թերևս չունի նույնիսկ եվրոպացի կինը։ Ժողովրդական սովորույթներն ուսումնասիրելու նպատակով 1843 թ. Հայաստան այցելած Օ. Հակոտհաուզենը նշում է, որ հայկական գերդաստանի ներսում կանանց վիճակը միանգամայն տարբեր է Ասիայի այլ ժողովուրդների հետ համեմատած. հայուհիներն ունեն. «Հաւասարութիւն իրաւանց և արժանաւորութիւն ... առ մահմեդականս կանայք ի ծառայ արանց լինել ծնեալք են քան թէ հաւասար նոցին ... եթէ այրն մեռաւ յառաջ քան զնա, կինն ունի զտեղի նորա և յիրաւունս ի մէջ գերդաստանին. ամենեքին հնազանդին նմա և յարգեն որպէս զնոյն ինքն զհայրն գլխաւորն տան (որպէս էր մայրն Աբովեանի), ուստի և չէ մարթ հաւասարել զնա ընդ արեւելեան կանայս, զի նա այսչափ յարգ և վարկ ունի որչափ և ոչ կանայք Եւրոպիոյ»³⁷։ Ռուս նշանավոր ճանապարհորդ ազգա-

³⁵ Սեդրոսյան Կ., Ներընտանեկան հարաբերությունները Շիրակում (XIX դարի կեսեր) // Հայ ժողովրդական մշակույթ, XIV, Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 2007, 259-260։

³⁶ Տես Ղանալանյան Ա., Հայկական առածանի, Երևան, 1950, էջ 68, 204, 251, 259, 269, 270, Սուքիասյան Ա., Գալստյան Ս., Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 1975, էջ 320։

³⁷ «Բարոն Օգոստոս Փօն Հակոտհաուզենայ ճանապարհորդութիւն յայս կոյս Կովկասու, այն է ի Հայս և ի Վիրս», թարգմ. Արիստակէս վարդապետ Սեդրակեան, Վաղարշապատ, 1872, էջ 194-199։

գրագետ Ն. Ալեքսանդրովը գրում է. «Կանանց դաստիարակումը գերծ չէր որոշ խստություններից, բայց այն չի կարելի անվանել ոչ ստրկություն, ինչպես մահմեդականների մոտ, ոչ ճնշում»³⁸: Անթիվ ինչ է գրում Ա. Ելիսեևը. «Եվ, հիրավի, շատ տեղ այդ երկրում (խոսքը Թուրքիայի մասին է - Ռ. Ն.) չկա մեկ տուն, որ կառուցած չլինի հայը, չկա մի տեղական կտոր, որ գործված չլինի հայի ձեռքով, չկա պտուղ, որ հայի այգուց դուրս եկած չլինի: Այդ բոլորի համար, անկասկած, աշխատասեր և եռանդուն հայը շատ բանում պարտական է յուր գլխավոր օգնական կնոջը: Միշտ գործունյա հայուհին ճամբարտապես կարող է համարվել հայ ազգությունից գլխավոր *հենարանը*: Հայ կինը այն շողախն է, որ միացնում և ամրապնդում է հայ գերդաստանը, ընդամին և հայ ազգությունը գլխովին... անկասկած, Արևելքում այդ արժանավորագույն կանանցից մեկն է հայ կինը... Հայուհին ամուր պահպանելով գերդաստանի միությունը, ամուսնական անկողնում մաքրությունը և ընտանեկան օջախի սրբությունը, դրանով պահպանել է քայքայման հաճախ մերձ եղած յուր ազգի ամբողջությունը... Անխոնջ աշխատասիրությունը հայուհուն կյանքի անբաժան հատկանիշն է գլխավոր առաքինություններից մեկը»³⁹:

Հայ կնոջ տնտեսավար ու գնահատված դերի մասին է բանագետ Ս. Հարությունյանի հետևյալ բնորոշումները. «Հա անկնիկ տուն, հա անալյուր ջաղաց», «Տղամարդու պատիվը բարձրացնողն էլ է կինը, պատվազուրկ անողն էլ»:

Ամփոփելով ասենք, որ հայկական ավանդական ընտանիքում կինը հարգանք է վայելել: Իսկ կանանց նկատմամբ կիրառվող խոսքի մասն ու սահմանափակումների տարաբնույթ ձևերն ու սովորությունները հիմնականում ձևավորված հասարակական-քաղաքական անբարենպաստ իրավիճակներում ու պետականության բացակայությունից ժամանակաշրջաններում հայ ընտանիքի բարոյական հիմքերն ամուր պահելու նպատակ էին հետապնդում և սերունդների համար դաստիարակչական նշանակություն ունեին:

³⁸ Ст. Александров Н. А., Закавказье. Армяне (чтения для народа) М., 1901, էջ 15:

³⁹ Մեջբերումը ըստ՝ Զաքարյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 99-100:

ԲԱԺԻՆ ՉՈՐՐՈՐԴ

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ
ՇԱՐՔԻՑ

1. ՀԱՅՈՒՀՈՒ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՐԾՐԱՏԻՊԸ

Հնուց ի վեր հայ հասարակության մեջ կանխորոշված են եղել կնոջ տեղն ու դերքը, իրավունքներն ու պարտականությունները՝ տարիքային որոշակի տարբերություններով հանդերձ: Դրանք, անշուշտ, շատ չափով պայմանավորված են եղել դարաշրջանների սոցիալ-տնտեսական, պատմաքաղաքական, էթնոմշակութային իրողություններով, ազգային ավանդույթներով, կրոնական միջավայրով, հարևան ժողովուրդների հետ ունեցած մշակութային շփումներով:

Հայությանը բնորոշ է եղել ապրել գերդաստանական ընտանիքներով ու ավանդույթներով՝ ուղղահայաց, նահապետի միանձնյա առաջնորդությամբ, բազմանգամ, 4-5 սերնդային կազմով, 40-50, երբեմն էլ անգամ 100-ի հասնող անդամներով, վիպասան Բաֆու հավաստմամբ՝ 20 մանկան օրորոցներով: Այդ նշանակում է, որ մեկ հարկի տակ ապրել են մինչև 20 անհատական ընտանիքներ, որտեղ հստակ կանխորոշված է եղել աշխատանքի բաժանումը ըստ սեռի և տարիքի, դրսի՝ տնտեսական և արտադրական աշխատանքները իրականացնելու էր տղամարդը, ներսինը՝ կենցաղի և հոգևոր ոլորտներում՝ կինը: Ուստի և՛ յուրաքանչյուր անհատ՝ կին թե տղամարդ, պատանի թե մանկահասակ երեխա, սովորույթի ուժով պետք է ունենար կանոնակարգված իր տեղն ու դերը ընտանիքում և հասարակության մեջ: Կին թե տղամարդ դաստիարակվում էին իրենց դերին լիարժեք ծառայելու գիտակցությամբ: Հատկապես կարևորվել է գերդաստանի նահապետի ու նրա կնոջ դերը, որոնք, առաջնորդվելով սովորութային չափանիշներով, կարողանում էին հաստատուն պահել հասարակության հիմքը հանդիսացող ընտանիքի ամբողջությունը:

Հայ կնոջը մշտապես բնորոշ է եղել ընտանիքին, աշխատանքին, ազգային, ընտանեկան ավանդույթներին, հայրենիքին անսահման նվիրվելու, հնազանդ, հավատարիմ լինելու պատրաստակամությունը: Կյանքը ընտանեկան խիստ պայմանների մեջ էր մշակել որոշակի սովորութային օրենքներ, կանոնակարգումներ, որոնց հետևում էին սրբություն: Կինը մանկուց դաստիարակվում էր ընտանիքի շահերի պաշտպանության և հավատարմության, ինչպես նաև իր

նոր ընտանիքի մշակութային միջավայրին հարմարվելու ոգով: «Աղջիկը հոր տանը կծկած կծիկ է, կեսրանց տանը հոր տան կծիկը կքանդեն, նորից կկծկեն, պիտի դիմանաս, քանի անգամ էլ կծկեն: Աղջկա հերն ու մերը կեսրանց տան դռան հետևը դրած են, ինչքան էլ վատաբանեն ու հայհոյեն, դու դիմացի: Աղջկա հերն ու մերը հիմի կիսուրն ու կեսրարն են»:

Անցյալում աղջկան ամուսնացրել են այն տարիքում, երբ նա դեռևս չի ունեցել որոշակի կայուն համոզմունքներ և սկզբունքներ: 9-14 տարեկան հասակում ընկնելով նոր ընտանիք՝ հեշտությամբ հնազանդվում էր այնտեղ տիրող կենցաղավարությունը: Վաղ տարիքի ամուսնությունները լիովին համապատասխանել են նահապետական գերդաստանի պահանջներին՝ ոչ միայն աշխատող ձեռքերի պակասը լրացնելու, այլև հլու, հնազանդ հարս ունենալու համար: Ամուսնուն նվիրվելը, հնազանդ ու հավատարիմ լինելը մշտապես հայ կնոջ սրբազան պարտականություններից էին: Նա հանդուրժող էր ու համբերատար, ողջախոհ, կրում էր ամուսնու տոհմանունը, հետևում էր օջախի կրակը մշտապես վառ պահելուն, հեռու էր անաստված քայլերից՝ ամուսնական դավաճանությունից, արհեստական վիժումներից (դրանք կարող էին արձանագրվել բացառիկ դեպքերում), ապահովում էր ընտանիքի սերնդային վերարտադրությունը՝ առանց որևէ սահմանափակման: Զանադիր խնամք ու հոգատարություն էր տածում գերդաստանի յուրաքանչյուր անդամի նկատմամբ: Կնոջ ամուսնական դավաճանությունը սովորելիքի ուժով ոչ միայն ընտանիքի, այլև համայնքի կողմից ենթակա էր պարսավակքի ու մարմնակաև դաժան պատժի: Հայ կինը ընտանիքի կայունություն, հարատևություն, սերնդաճի, օջախի հարստություն, բարեկեցություն երաշխավորն էր ու պահապանը, նրա դիմագիծը, հեղինակությունն ու արժանապատվությունը: Կնոջ մահը մեծ դժբախտություն էր ընտանիքի համար, այն նույնացվում էր տունուտեղը քայքայվելու, երեխաների որբանալու զաղափարի հետ: «Ընտանիք-օջախ-կին» բառերը հոմանիշ են ու նույնիմաստ: Ընտանիք, օջախ բառերը հաճախ գործածվել են նաև տանտիրուհի, տանտիկին իմաստներով:

Հին և վաղ միջնադարյան Հայաստանում հայ կինն ունեցել է ազատություն և բարձր հեղինակություն՝ հնադուլյն քաղաքակրթության ազգային առանձնահատկությունների, քրիստոնեական ավան-

դուլթյաների արմատավորման շնորհիվ: Ուշ միջնադարում նրա ազատության նահանջն ու անկումը բացատրվում են Հայոց պետականության վախճանով և այլակրոն ու այլաբարո տերերի՝ նվաճողների պարտադրված ազդեցությամբ: Սկսած արաբական տիրապետությունից մինչև XX դարը՝ Հայ կնոջ ազատության աստիճանական սահմանափակումներն ու նրա նկատմամբ կիրառվող արգելանքները Հենց նման ազդեցության Հետևանք են եղել: Անտիկ և վաղ միջնադարյան աղբյուրները չունեն վկայություններ Հայ կնոջ անազատ կյանքի ու արգելքների վերաբերյալ: Միջնադարյան մանրանկարներում չենք հանդիպում բերանակապ, չխոսկանություն մարմնավորող կերպարների: Ժողովրդի աշխարհայեցողությունը տարբերություն չի դրել օրինակ՝ «Սասնա ծռեր»-ի տղամարդ և կին հերոսների միջև, վերջիններս օժտված են նույն ձիրքերով, ինչ որ տղամարդիկ: Ֆիզիկապես ուժեղ են, անվախ, մենամարտի հրավեր են նետում տղամարդկանց, գոտեմարտում նրանց հետ, զրազետ են, իմաստուն, միանգամայն ազատ են իրենց վարվեցողության մեջ, բացարձակ անձնիշխան են՝ իրենք են ընտրում ամուսիններ, չեն խորշում նույնիսկ ժամանակավոր կենակցությունից, բայց և նվիրված են իրենց սիրուն առհավետ: Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում» ևս կինը դրված է տղամարդուն հավասար վիճակի մեջ, իսկ եթե տնտեսական վիճակով կինը նկատված է հավասար տղամարդուն, ապա ուրեմն կյանքի այլ բնագավառներում ևս նրա իրավունքները ինքնընտրության պիտի հավասար լինեն տղամարդու իրավունքներին: Ինչպես միջնադարյան Հայ դատաստանագրքերում, այնպես էլ նրանց հոգվածների կիրառման վերաբերյալ արխիվային և այլ օժանդակ աղբյուրներում իրավական ոչ մի սահմանափակում չի եղել կանանց վերաբերյալ, ընդհակառակը՝ ինչպես դատարանի առաջ, այնպես էլ հասարակական գործունեության բոլոր բնագավառներում կինը հանդես է եկել որպես լիիրավ քաղաքացի: Բացառություն են կազմել այն բնագավառները (զինվորական, վարչաքաղաքական և այլն), որոնցում գործելը միջնադարի անապահով զրուկության, կանանց ֆիզիկական առանձնատկություն և ընտանիքի ու երեխաների հոգսի պատճառով վեր էր կնոջ ուժից:

XIX դարի ազգագրական նյութեր գրառողների, ինչպես նաև «օտարների» կարծիքները Հայ կնոջ «ստրկական» վիճակի մասին պատմականությունից զուրկ են: Իրականն այն է, որ երիտասարդ

կինը խիստ պայմաններում է գտնվել և փակված կյանք վարել վերջին դարերում: Դրա պատճառը պատմական այն դժբախտ իրավահանությունն է եղել, որ դարեր շարունակ հայ ժողովրդի վրա բռնացել են բարբարոս, միայն յաթաղանի օրենք ճանաչող օտարները՝ ստեղծելով պանթալանի, առևանգումների և բռնաբարությունների մղձավանջային միջավայր: Այդ պայմաններում ապրող հայությունը իր նահապետական կենցաղի բերումով ծայրահեղորեն բժախնդիր էր կանանց բարոյական մաքրություն պահպանման հարցում, ուստի հարկադրված էր երիտասարդ կանանց փակել տան չորս պատերի մեջ՝ սահմանափակելով շփումները դրսի հետ, ոչ միայն ծածկելով, այլև երբեմն դիտավորյալ այլանդակելով նրա գեղեցկությունը բիրտ ու վավաշոտ տիրողների չար աչքից և հարեմի դժոխքից զերծ պահելու համար:

Ըստ մահմեդական դավանանքի՝ «երկու բան պետք է ծածուկ պահել օտարի աչքից՝ մեկը փողը, մյուսը՝ կնոջը»: Նրանց՝ կնոջ, քրոջ կամ հասուն աղջկա մասին հարցնելը անվայելուչ էր համարվում: Նրանց իրավունքում՝ կինը ամուսնու սեփականությունն էր. իրավունք չուներ միայնակ դուրս գալ տնից կամ տուն թողնել օտարին՝ միայնակ լինելիս:

Հովհաննես Թումանյանը հայ դարավոր ավանդույթի համաձայն՝ կնոջն ու տղամարդուն մի մարմին, բարոյական ամբողջություն է տեսնում, մինչդեռ մահմեդականը իբրև կյանքի վայելք է դիտում, փակում է հարեմում և պահպաններ դնում նրանց հսկելու համար: «Նրանց կրոնը չորս կին է թույլատրում և հարճ՝ որքան ուզեք. Նա ընտանիք չունի, բարոյական հարստություն, ամուրի հիմք ու ապավեն չունի»:

Այրական կողմնորոշում ունեցող հայ հասարակության մեջ կնոջ կյանքի առաջնահերթ խնդիրն է համարվել ընտանիքը և ոչ թե աշխատանքն ու կարիերան: Ավանդական հասարակությունում կանանց պարտականությունների շրջանակը տնային տնտեսությունն էր և գյուղամթերքների մշակումը: Կինը տան ներսի պատն էր, տունը՝ նրա կենսագործունեություն տարածքը, իսկ գլխավոր խնդիրը՝ ընտանիքի, օջախի պահպանությունը, երեխաների խնամքն ու դաստիարակությունը:

Հայ կինը, լինելով համեստ ու հնազանդ, չափավոր, հույժ կանոնակարգված, անձնվիրության, բեղմնավորության և արգասավո-

րուծյան մարմնացում, վտանգի պահին դրսևորել է նաև հերոսի կերպարին բնորոշ գծեր: Նրա ըմբոստ ոգին վտանգի, օրհասական պահին միշտ էլ հավատարիմ է մնացել հայրենի տան, ընտանիքի սրբուծյան գաղափարին՝ նախընտրելով մահն անպատիվ կյանքից, և դա դրսևորվել է մեր ժողովրդի երկարամյա ազատագրական պայքարի ամենատարբեր դրվագներում: Ազգային ազատագրական պայքարին առավել զործուն մասնակցություն են ցուցաբերել հատկապես արևմտահայ կանայք: Դրան նպաստել է ամենօրյա անմիջական ճնշումների ու նվաստացումների ենթարկվելու և դրանց ակահատեսը լինելու պարագան, ինչպես նաև վճռական ազատամարտում իրենց ամուսիններին սատարելու նրանց բուռն ձգտումը: Նրանցից մեկը հայդուկապետ Աղբյուր Սերոբի կինը՝ Սոսե Մայրիկն է (1868-1953)՝ Ախլաթ գավառի Թեղուտ գյուղից: 13 տարեկանում ամուսնացել էր Սերոբի հետ և ամուսնու աստանդական կյանքի ընթացքում եղել նրա հավատարիմ գործակիցը: Ամուսնու զոհվելուց հետո էլ նրա գենքով շարունակել է անհավասար մարտը: Այդպիսի հերոս մայրիկներից են եղել Վանի Այգեստան թաղում մեծ հարգանք վայելած Դրախտի Մայրիկը (Նանիկ Զինոյանը), որը 1904-1908 թթ. իր աղջկա՝ օրիորդ Երանուհու հետ բանտարկվել էր ազատագրական շարժման ակտիվորեն մասնակցելու համար: Ազգային ազատագրական շարժման գործին թավրիղում նույն ձևով օժանդակել է Նունե Մայրիկը, ով չարսավով ծածկված գենք ու զինամթերք էր հասցնում հեղափոխականներին: Ազատաբաղձության հիմնալի օրինակներ են ցույց տվել սասունցի հայուհիներ Ալիքանցի Հավուն (1894թ. Սասունի գոյամարտում), Սեմալցի Մարգոն, Շենիկցի Գրիգորի կին Շաքեն, հայդուկ Սաքոյի կին Մարիամը, խմբապետ Ռեզանի ստեղծած կանանց զորաջոկատը: Զավակների տեր կինը մի քանի ամիս շարունակ մարտնչել է Տարոնի ինքնապաշտպանական հերոսամարտերում և զոհվել թուրքական յաթաղանից:

Յրոնքի Շուշուն և նրա հետ կռվող կանայք, Ուրֆայի 1915թ. գոյամարտում Եղիսաբեթ Յոթնեղբայրյանը, Խանում Քեթենջյանը, Մարիամ Զիլինգարյանը, Շապին-Գարահիսարի և Սվեդիայի գոյամարտերում կանայք թաղեթաղ գենք-զինամթերք են փոխադրել, հող, քար, եռացրած ջուր չպրտել թշնամու վրա, քաջակերել մարտիկներին, Մուսա լեռան հերոսամարտերում էլ անօրինակ սխ-

րանքներ են գործել Շուշան Գապայանը, Մանուշակ Յագուպյանը և բազմաթիվ այլ հերոսուհիներ:

Խորհրդային տարիներին կանայք զանգվածաբար ներգրավվեցին արտադրական և կրթական աշխատանքային ոլորտներում: Մեր օրերում որոշ կանանց առաջխաղացումը՝ տնից դուրս աշխատանքը, դրամ վաստակելը, տնտեսական անկախությունը, նրանց տալիս են բարձր հասարակական, տնտեսական կարգավիճակ, սոցիալական նոր դեր: Այդուհանդերձ, մեր իրականության մեջ կանանց զգալի մասը դեռևս իր տեղը համարում է ընտանիքը, խոհանոցը, երեխա ունենալն ու դաստիարակելը, ամուսնուն հոգալն ու խնամելը: Շատ կանայք միտումնավոր հրաժարվում են հասարակական, տնտեսական ակտիվությունից՝ վախենալով չհամապատասխանել կանացիության իդեալին և նվազ չափով կանացի երևալ: Հայ հասարակությունում շարունակում է նախընտրելի մնալ կանանց համեմատաբար համեստ դիրքը: Այս է իսկական հայուհու կայուն կարծրատիպն ու ավանդական մարդկային տեսակը:

Աշխատաշուկայում այսօր գործազուրկների զգալի մասը կանայք են: Գործազուրկ կանանց 60%-ը պատկանում է 30-60 տարիքային խմբին՝ մասնավոր ձեռնարկատերերի համար «տարիքն անց, ոչ բարեսեռ լինելու» պատճառով: Աշխատանքի նկատմամբ մեզանում միշտ հատուկ պաշտամունք է եղել: Բացի ընտանիքին ֆինանսական օժանդակության հանգամանքից, աշխատանքը ինքնադրսևորման, ինքնաիրացման, սեփական արժանիքներն ու հնարավորությունները նորովի բացահայտելու լավագույն միջոցն է: Մեր օրերում աշխատանքի սոցիալական արժեքը անչափ կարևորվում է որպես անձի կայացման պարտադիր պայման: Չաշխատող մարդը՝ կին թե տղամարդ, իրեն չկայացած է զգում: Աշխատող մարդուն ուրակում են՝ «ընտանիք է պահում», իսկ աշխատող կանանց՝ «երեխա է պահում»: Աշխատող կանանցից շատերի աշխատանքը մեր օրերում վերածվել է ընտանիքը նյութապես ապահովելու միջոցի՝ որպես գոյատևման ռազմավարություն: Գործազուրկի կարգավիճակից խուսափելու միտմամբ շատերը գերադասում են ցածր վճարվող «կանացի» (գրասենյակային, համակարգչային օպերատորի, սպասարկման ոլորտի) աշխատանքներ կատարել:

Անուրանալի է հայ կնոջ էական դերակատարությունը հանրակրթության ու առողջապահության ասպարեզներում: Հանրակրթա-

կան դպրոցներում ու համաքուժարաններում հիմնականում աշխատում են կանայք, և այս հանգամանքը մեծապես պայմանավորված է Հայուհիների ավանդական կարծրատիպով: Բարեբախտաբար այսօր կանայք աստիճանաբար ներգրավվում են Հայաստանի Հանրապետության պետական կառավարման օրենսդիր և գործադիր մարմիններում: Պատմաբան-ազգագրագետս միանշանակ համոզված է, որ կանանց առավել ակտիվ ներգրավումը պետական, վարչական, օրենսդիր, հասարակական կառույցներում ավելի շատ կնպաստի մեր երկրի հետագա առաջընթացին:

Հայ կինը մեր հասարակության մեջ մեծապես արժևորված ու կարևորված է որպես Մայր: Այս հանգամանքով է պայմանավորված ժամանակակից Հայ հասարակության՝ դարերի խորքից եկող և ավանդույթի ուժով պահպանվող վերաբերմունքը Հայ մայրերի նկատմամբ:

2. ՀԱՅՈՑ ԱՄՆՈՐԸ*

Հայերը տարբեր ազգագավառներում Ամանորին տվել են տարբեր անվանումներ. Նոր տարի, Նավասարդ, Տարեմուտ, Տարին գլուխ, Կաղանդ՝ հիմնականում արևմտահայերը, համաձայնահայերը՝ Ծաղկեմուտ: Նախորդ գիշերը՝ Լուեյի գիշեր, Խլվիք, Գոտեկախ և այլն:

Ամանոր՝ ի՞նչ է նշանակում. բառացի նշանակում է Նոր տարի: Ամանորը հայոց հեթանոսական շրջանի ամենանշանավոր տոնն էր, որի ժամանակ կատարվում էին մեծամասշտաբ արարողություններ՝ թատերախաղեր, ձիարշավներ, եղջերուների վազք, ցլամարտեր, սպորտային և մարմնակրթական այլ խաղեր: Հին հայերը ունեցել են Ամանորի աստվածություն, որը Վանատուրն է: Փաստորեն՝ Արամազդին նախորդող հայոց գերագույն աստվածը եղել է Վանատուրը: Տարեգլխի ուրախությունները մարմնավորող Ամանոր-Վանատուրը այգիների, պարտեզների և պտուղների խնամակալն էր: Վերջինիս մեհյանը գտնվում էր Բազրեանդի Բագավան դիցավանդում, որտեղ Մաթան քրմապետի գերեզմանի վրա մեհյան էր կանգնեցվել: Այստեղ իջևանում և հյուրասիրվում էին նույնիսկ օտարերկրյա անցորդները: Պատահական չէ, որ Ամանոր-Վանատուրը նախևառաջ ճանաչվում էր որպես հյուրընկալ աստված: Իսկ տոնը տևել է Նավասարդ ամսվա 1-ից մինչև 6-ը:

Վաղնջական ժամանակներում հայերը Նոր տարին դիմավորել են մարտի 21-ին՝ գարնանային գիշերահավասարի օրը, ինչը պատահական չէր: Բնությունը հարություն է առնում գարնան սկզբին, ուստի հենց այդ օրն էլ հայ մարդը դարձրել է Նոր տարի և նշել ցնծալի տոնակատարությունամբ, որով փառաբանել է բնության զարթոնքը, աղերսել աստվածներին, որպեսզի տարին բերքառատ դարձնեն: Այսօր էլ մեր հարևան ժողովուրդներից պարսիկները իբրև տարեսկիզբ ընդունում են մարտի 21-ը:

* Հայոց տոնացույցի վերաբերյալ ստեղծվել է մասնագիտական հարուստ գրականություն: Առավելապես ընդգրկուն և գիտական բացատրություններով հիմնավորված աշխատություններից են՝ Հրանուշ Խառատյան-Առաքելյան, Հայ ժողովրդական տոները (Երևան, 2005), Սամվել Մկրտչյան, Տոներ (Երևան, 2010), «Հայոց տոնածիսական մշակույթ» (Երևան, 2016):

Հայկական երկրորդ տարեգլուխը եղել է Նավասարդի 1-ը՝ օգոստոսի 11-ը: Նավասարդը, ըստ Հայոց ազգային օրացույցի, տարվա անդրանիկ ամիսն էր, որը տևում էր օգոստոսի 11-ից մինչև սեպտեմբերի 9-ը: Այդ ամսվա առաջին օրը ավանդական Նոր տարին կամ Ամանորն էր: Այս փոփոխությունը պայմանավորված է եղել տոմարական առանձնահատկություններով: Հայկական թվականի սկիզբը համարվել է Ք.ա. 2492 թ.: Հայկի տարած հաղթանակը Բելի դեմ: Այդ նշանավոր իրադարձությունն էլ դարձել է մեր թվարկության սկիզբը: Ըստ ավանդության՝ այդ օրն է Նոյան տապանը հանգրվանել Արարատի գագաթին և մարդկությունը փրկել ջրհեղեղից:

Ըստ V դարի պատմագիր Ագաթանգեղոսի վկայության՝ Գրիգոր Լուսավորիչը հին Նավասարդը փոխարինեց Հովհաննես Կարապետի և Աթանազիոսի վկայի տոնով: Տոմարի շարժականության հետևանքով պաշտոնական Ամանորը հետզհետե շեղվել է նախնական ժամկետից և հայտնվել տարվա տարբեր եղանակներում: Հովհաննես Սարկավազի՝ XI դարում ստեղծված անշարժ տոմարի տրամաբանության մեջ տարեսկիզբ էր Նավասարդի 1-ը, որը, ինչպես ասվեց, համընկնում էր օգոստոսի 11-ին, մինչդեռ ծիսական տարին սկսվում էր Սուրբ Ծննդյան տոնով, իսկ տնտեսականը՝ գարնանային օրահավասարին:

Իսկ երբմանից է Հայաստանում Ամանորը նշվել հունվարի 1-ին: XVIII դարում, Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի օրոք, որպես նոր տարվա սկիզբ ընդունվեց հունվարի 1-ը՝ համապատասխանեցնելով քրիստոնեական մի շարք երկրներում հաստատված տարեսկզբի հետ, թեև նույնիսկ մինչև XIX դարի կեսերը Հայկական շատ գավառներում Նոր տարին շարունակում էր տոնվել օգոստոսին: Հունվարի 1-ը որպես Ամանոր հռոմեացիները իրենց պետական նոր տոնացույցում ընդունել էին դեռևս Կեսար կայսեր օրոք՝ Ք.ա. 45 թ.: Այդ տոմարը կայսեր անունով էլ կոչվեց «Հուլյան», որն էլ հետագայում ընդունվեց շատ ժողովուրդների կողմից: Հայոց եկեղեցին հուլյան տոմարին անցնելու վերաբերյալ որոշում է կայացրել դեռևս 1316 թ. Ադանայի ժողովում, սակայն այն նեղ շրջանակներում է գործածվել: Տարվա առաջին ամիսը՝ հունվարը, նվիրված է եղել խաղաղության աստված Յանոսին: Ըստ դիցաբանության՝ Յանոսն է ստեղծել և շունչ տվել մարդկանց: Հուլյան տոմարն ուներ ոչ թե

365 օր 5 ժամ 48 րոպե 46 վայրկյան, այլ 365 օր 6 ժամ, այսինքն՝ վերջինս 11 րոպե 14 վայրկյան երկար էր: Այս անճշտությունը ուղղվեց 1582 թ.: Հռոմի Գրիգոր XIII պապի օրոք տոմարագետները, աստղագետները կազմում են նոր տոմար (իտալացի Ալուլիս Լիլիոյի կողմից), որը Գրիգոր XIII պապի անվամբ՝ ստացավ «Գրիգորյան» անվանումը: Ք.ա. 45 թվականից 11 րոպե 14 վայրկյանը մինչև 1582 թ. կուտակվել և կազմել էր 10 օր, այսինքն՝ ժամանակը 10 օրով ետ էր ընկել: Գրիգորյան տոմարը ընդունեցին երկրագնդի գրեթե բոլոր ազգերը: Ռուսական պետությունը՝ 1918 թ. հունվարի 1-ին: 1582 թ.-ից մինչև 1918 թ., այդ 11 րոպե 14 վայրկյանի կուտակումը կազմեց ևս 3 օր: Այդ իսկ պատճառով Գրիգորյան տոմարը ավելացավ ոչ թե 10, այլ 13 օրով: Սրանով է պայմանավորված հին և նոր տոմարների 13 օրերի տարբերությունը: Կաթոլիկ հայերը Գրիգորյան այս տոմարը ընդունել են դեռևս XVI–XVII դարերում: Խորհրդային Հայաստանում Գրիգորյան տոմարին անցան 1920 թ. դեկտեմբերի 2-ին:

Ամանորի տոնի խորհուրդը, հատկանիշները, ծիսական համալիրները հետևյալներն են եղել. առաջին՝ բնակարանը, բնակավայրը և մարդու մարմինն ու հոգին մաքրելը, հարգարելը, երկրորդ՝ ծիսական ուտեստը, երրորդ՝ ծիսական այցելությունները, չորրորդ՝ բախտագուշակությունները, հինգերորդ՝ հաջողության ապահովմանը միտված և չարը կանխարգելող հմայական արարողությունները:

Այժմ հակիրճ նշենք տարբեր ազգագավառներում տարածված մի քանի սովորույթների ու ծեսերի մասին:

Նոր տարվա նախորդ երեկոյան կամ գիշերը երեխաներից կազմված խմբերով տնից տուն շրջելու, երգերի և խաղիկների միջոցով տան անդամների Նոր տարին շնորհավորելու և փոխարենը նվերներ ստանալու սովորույթ կար: Տոպրակ, գուլպա, գամբյուղ էին կախում երգիկներից և ստանում էին միրգ, չիր ու չամիչ, գաթա: Պատանիներն ու աղջիկները շնորհավորում էին տանեցիների Նոր տարին՝ խաղիկներ երգելով: Երգերի բովանդակությունը պարունակում էր բարեմաղթություններ, ընտանիքի անդամների գովք և տոնական բարիքների խնդրանք: Ամանորյա այս ծեսը կոչվում էր «Գոտեկախ», «Կախուկ»:

Շնորհավորելու նվիրատվական և հյուրընկալման արարողություններում սահմանված էր հատուկ կարգ. շնորհավորում էին նախ

զավակները՝ ծնողներին, արհեստավորները՝ վարպետին, աշակերտները՝ ուսուցչին, տան մեծը՝ տանուտեր-գյուղապետին, քահանային: Հիմնականում նվիրվում էին մրգեր, չրեղեն, գինի կամ օղի, թաշկինակ, գլխարկ, գլխաշոր:

Նոր տարին ընտանեկան տոն էր, որը խորհրդանշում էր ընտանիքի ամրությունը, նրա անդամների փոխադարձ հարգանքը, հարգալից վերաբերմունքը տարեցների նկատմամբ: Պատարագի արարողությունից հետո ընտանիքի հայրն առաջինն էր իր զավակների աջամբույրը կատարում, իսկ երեխաներն ու հարսներն ավագուհի-յան կարգով մոտենում էին նահապետին, համբուրում նրա աջը և մաղթում ամենայն բարիք, առողջություն: Առաջին շնորհավորողը նահապետից ստանում էր ամանորյա անդրանիկ նվերը:

Նոր տարվա հետ կապված հայոց կենցաղում բավականին տարածված էր «առաջինի» հմայական խորհրդի հավատալիքը: Մեր նախնիները հավատում էին, որ «առաջինն» ուներ առարկաների և երևույթների վրա ներգործելու մեծ հատկություն: Տարածված էին առաջին այցելուի հետ կապված ամանորյա գուշակություններ. հավատում էին, որ եթե տան դուռն առաջինը բացի ուրախ բնավորությունից, ապա տարին ուրախ կանցնի: Ամեն ընտանիք սպասում էր, որ առաջին դուռ բացողը, իր տուն մտնողը լինի բարի մարդ՝ «ձեռքը թեթև, ոտքը խեղդով»: Սովորույթի համաձայն՝ տոնական այդ օրերին տան դուռը միշտ պետք է բաց մնար:

Հավատում էին, թե Նոր տարվա նախորդ գիշերը բոլոր հոսող ջրերը մեկ վայրկյան ոսկեբեր էին դառնում, ուստի պատանիներն ու աղջիկները, նորապսակները այդ գիշեր գնում էին իրենց ավանդական ուխտավայրի մոտ գտնվող աղբյուրը՝ սպասելով հրաշալի պահին, որ ջուր ու ջրի հետ նաև բարիք տանեն տուն: Բարիք ստանալու ակնկալությամբ աղբյուրների, գետերի մեջ նետում էին նաև ցորեն, գարի կամ հաց ու բլիթ՝ տարին առատ անցնելու ակնկալությամբ:

Տարածված էր նաև անձի ճակատագրին առնչվող բախտագուշակություններ: Նոր տարվա գիշերը աղջիկները ձուռն գնում էին թոնրի վրա գտնվող ամանի մեջ՝ տեղավորելով ածուխի և հինայի միջև: Առավոտյան, եթե ձուռն սևանար՝ տխրում էին իրենց սպասվող անհաջող բախտից, իսկ եթե կարմրեր՝ հաջողությունը կփայտար

նրանց: Թխվածքների կտորներ էին դնում կտուրին և հետևում, թե ագռավները դեպի ուր են տանում, հենց այդ ուղղությունից էլ սպասում էին հարսնացուին կամ փեսացուին: Տարածված էր նաև տարեմուտի քոթուկի հետ կապված ծեսը, հատկապես Լոռիում. նահապետը մի բարակ ու երկար գերան էր ակով մտցնում թոնիր-կրակարանի մեջ, որի ծայրը մեծ մասամբ դուրս էր ձգվում տան տարածքից, և որը պիտի վառվեր մինչև Քրիստոսի ծննդյան տոնի երեկոն: Ծննդյան տոնի գիշերը նրանից խանձողներ էին վերցնում և թաղում արտերում՝ սպասվելիք բերքը առատ լինելու համար, կամ պահում տանը, նաև կարկուտ գալու օրը շող էին տալիս դեպի երկինք՝ այն դադարեցնելու միտմամբ: Ամանորի գիշերը կրակն անշեջ պահելը պարտադիր էր:

Ուշագրավ է անցյալում տարբեր ազգագավառներում կրկին, դովլաթ, կլոճ, փուռնիկ, տարի անվանումներով ծիսական գալթայի և բախտագուշակություններ կատարելու արարողությունը: Ծիսական գալթայի երեսը զարդարում էին նախշերով, նաև սերմերով ու չորացած պտուղներով՝ ի նշան պտղաբերության ու առատության: Գալթայի մեջ լինում էր նշան (լոբի, սիսեռ, կորիզ, փոքր մետաղադրամ կամ ուլունք): Նոր տարվա առավոտյան կամ Սուրբ Ծննդյան օրը կտրելիս՝ ում բաժնի մեջ հայտնվեր այն, նրանից էլ ակնկալվում էր ընտանիքի այդ տարվա բարեհաջողությունը, բախտավորությունն ու մթերքների առատությունը: Տանտիրուհին երբեմն գերդաստանի բոլոր անդամների համար առանձին-առանձին պատրաստում էր խմորից տիկնիկներ՝ ասիլ-վասիլներ, նաև կենդանիների պատկերներ, գարու և ցորենի հորեր, աշխատանքային գործիքներ՝ արոր, գութան, խնոցի, քսակ, բարու և չարի և այլ հացեր ու խմորեղեններ: Թխվածքների ուռչելը ենթադրում էր, որ տարին առատ է լինելու, իսկ կուչ գալու դեպքում աղքատություն է սպասվելու: Չարը կանխելու նպատակով էլ ընդեղենը (ընկույզ, պնդուկ) կտրվում էր Նոր տարվա նախորդ գիշերը, իսկ հունվարի 1-ից մինչև Սուրբ Ծնունդը՝ հունվարի 6-ը, այդ անել չէր կարելի, չարագուշակ է համարվում. կվնասվեին աշխատանքային գործիքները: Սրանք նմանողական հմայական սովորությունների հետ էին առնչվում:

Նոր տարվա տոնական խնջույքը սկսվում էր դեկտեմբերի 31-ի գիշերային ընթրիքով: Նշանված աղջիկներն իրենց փեսացուներ-

րին մետաքսյա գուլյնգգուլյն թելերով փնջած խնձոր էին ուղարկում և նրանցից նուշինին արժանանում՝ մեջը արծաթյա դրամներ դրած: Տան նաՀապետը բարձրացնում էր առաջին բաժակը, օրհնում սեղանը, շնորհավորում ընտանիքի անդամների՝ Նոր տարին և առաջարկում բոլորին՝ առաջին բաժակի հետ մեղր համտեսել. «Անուշ մեղր ուտենք, որ տարին բոլոր անուշ գրուցենք, անուշ լսենք, անուշ վարվենք»: Տանտիրուհին, կարմիր շոր վերցրած, տնից դուրս էր գալիս, մի քիչ մեղր քսում դռանը և այդ շորը փռում որևէ տեղ, ապա տարին քաղցր ու արգասաբեր անցնելու ակնկալիքով ասում էր. «Դովլաթ, սարն էս, ձորն էս, արի տուն»:

Իսկ ե՞րբ են մուտք գործել եղևնին ու Ձմեռ պապը Հայոց կենցաղում: Դեռ XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին Հայերի ամանորյա ծիսաշարում տոնածառն ու Ձմեռ պապն աննշան տեղ էին գրավում: Երկուսն էլ օտարածին երևույթներ էին: Ամանորին և Սուրբ Ծննդին եղևնի զարդարելու սովորույթը սկիզբ է առել Գերմանիայում, 1513 թվականին: Այդ ծեսի հիմքը դրել է Մարտին Լյութերը՝ եղևնին զարդարելով մոմերով: Հայերի մեջ ծառերի՝ սուսի, բարդի, ձիթենի, պաշտամունքը խորը արմատներ է ունեցել: Հայոց մեջ տոնածառը ոչ թե եղևնին էր, այլ ձիթենին, որի ճյուղերը եկեղեցում օրհնելուց հետո տանում էին տուն, ամրացնում ծիսական մեծ Հացի վրա ու դնում սեղանի կենտրոնում: Ձիթենու ճյուղերը զարդարում էին կաղիններով, ընկույզներով, չրերով և այլ մրգատեսակներով: Հավատում էին, որ զարդարված կաղանդի ծառը հաջողութուն կբերի ընտանիքին:

Ո՞վ է եղել Ձմեռ պապը, երբ է Հայոց կենցաղ թափանցել:

Ձմեռ կամ Կաղանդ պապի կերպարը մեծ մասամբ կապվում է Սուրբ Նիկողայոսի ավանդության հետ: Եվրոպայում տարածում գտած Սանտա Կլաուսը մարմնավորում էր հայտնի քարոզիչ Հայրապետ Նիկողայոս Աքանչեկագործին (ծնված Բ.Հ. մոտ 280-ական թ.), որի հայրը հույն Եպիֆանն էր, մայրը՝ հայազգի Նունեն, որոնք երկար ժամանակ երեխա չէին ունենում և խնդրում էին Աստծուն, որ իրենց զավակ պարգևի: Կատարվում է նրանց երազանքը, ծնվում է մի հրաշամանուկ, որը դեռահաս տարիքում անգամ ուներ առաքինության շնորհներ, օգնության ձեռք էր մեկնում հիվանդներին, դժբախտներին: Նրա կատարած բարեգործությունների ողջ համալիրում ամենատարածվածը ամանորյա

գիշերը մանուկներին նվերներ մատուցելն էր: Բարեպաշտ հոգևորականը մահացել է մոտավորապես 340-ական թվականներին: Նրա գերեզմանը սրբավայրի էր վերածվել, ուր կատարվում էին զանգվածային ուխտագնացություններ:

Արևելահայ իրականություն մեջ ավելի շատ տարածված է Հյուսիսից եկած Ձմեռ պապի կերպարը՝ ռուսական ազդեցությամբ: Եթե հարավային Սուրբ Նիկողայոսի կերպարը, որի հոմանիշ անվանաձևերն են՝ Սանթա Կլաուս, Սանթա Քլոդ, Սանքթ Նիկոլաս, պատմական քրիստոնեական հիմքեր ունի, ապա Հյուսիսային պապն ամբողջությամբ դիցաբանական է: Ռուսաստանում նրան կոչում են «Դեդ մորոզ», որն ուներ նաև գեղանի թոռնուհի՝ «Ջյունանուշիկ»: Ձմեռ պապը ժամանակի ընթացքում դաժան կամ պատժողի կերպարից վերափոխվեց բարեգործի, և նրա գլխավոր առաքելությունը դարձավ արդար մարդկանց և հատկապես մանուկներին օգնելը, նրանց անակնկալ նվերներ մատուցելը:

Հայոց հնագույն կենցաղում նմանատիպ գործառույթ է վերագրվել Սահակ Պարթև կաթողիկոսին, որը երեխաների կողմից ամենաափրված սուրբն էր և կոչվում էր Մեծ Պապուկ: Սահակ Պարթևի տոնից սկսվում էր Բարեկենդանի, գարնանային Նավասարդի կամ ավանդական Նոր տարվա խրախճանքը: Երբ ընտանիքի անդամները նստում էին սեղանի շուրջ, մեծերից մեկն աննկատ դուրս էր գնում և հանկարծ ներս մտնում՝ գլխին սրածայր քոլոս, ձեռքին մեծ գավազան, կոնակին՝ մորթի: Նրա հայտնվելուն պես տունը լցվում էր տոնական ուրախ մթնոլորտով: Մոտենալով գինու կարասին՝ նա մեկական գավաթ գինի էր հյուրասիրում տնեցիներին և ասում. «Եկավ Մեծ Պապուկը, հազար բարով մեր Բարեկենդան» (այս մասին առավել հանգամանորեն շարադրված է Ս. Մկրտչյանի «Հայոց տոնածխական մշակույթ» գրքում, էջ 25-31):

Տոները սովորաբար ուղեկցվում էին առատ և ճոխ ուտեստների պատրաստմամբ և ճաշակմամբ: Հաճախ այս ճոխ հյուրասիրությունը ունենում էր նաև ծիսական խորհուրդ, որտեղ առանցքային դեր էր հատկացվում որոշակի ուտեստների և մթերքների: Ավանդաբար ծիսական ուտեստի նշանակությունը կարևորվում էր հատկապես այն ծեսերում և տոներում, որոնք կապված էին տարվա փոփոխվող պահերի հետ՝ Ամանոր, Բարեկենդան և այլն, քանի որ տոներն արտացոլում էին երկրագործական տարածաշրջանի տրամաբա-

նուկթյունը: Ընդհանրապես ամանորյա ծեսերի Հիմնական առանցքը «առաջին օրվան», «սկզբին» հմայական հատկություններ վերագրելն է:

Հայոց ավանդական կենցաղում Ամանորը համընկնում էր Սուրբ Ծննդյան պատին, ուստի ամանորյա ուսեստներ շարքում գերակշռում էին պատին հատուկ ուսեկիքները: Պատրաստվում էին լոբի, ոսպով քյուֆթա, բլղուրով և բրնձով տոլմա, բլղուրի և սիսեռի խառնուրդից գնդիկներ, ավելուկով աղցան, տարբեր տեսակի և բաղադրություն «սուտ» առանց մսի հատիկեղեններով տոլմաներ: Հատիկեղենի առատ օգտագործումը կյանքի հարատևություն խորհրդանշելն էր: Լոռեցիների մեջ ասույթ էր դարձել, թե՛ «Նոր տարին գալ չի առանց լոբու»: Հիմնական ճաշատեսակներից մեկն էլ մայրամապուր՝ կորկոտով, չամիչով, չոր ծիրանով ու ալյուրով ճաշն էր, որի մեջ եփելուց հետո դռաբ էին լցնում: Շատ մեծ նշանակություն էր տրվում մրգերին և ընդեղեններին, ընդ որում, յոթ տեսակի պետք է լինեին թարմ ու չոր մրգատեսակներ՝ խնձոր, տանձ, սերկևիլ, նուռ, խաղող, սեխ, գլեռ և յոթ տեսակի չրեղեն: Ամանորյա սեղանը զարդարում էին տարատեսակ ընկույզը, նուշը, բոված կանեփը, երբեմն սիսեռի հետ խառնած, նաև խմորեղենն ու կաղինը: Նախ՝ ամենուրեք ղեկտեմբերի 30-31-ը հաց էին թխում, նույնիսկ, եթե մեծ քանակությամբ հաց ունենային: Նոր տարին պետք է նոր հացով սկսեին, որը խորհրդանշելու էր Նոր տարվա առատությունը: Նոր տարվա համար թխվող հացի ալյուրից մի քանի բուռ 8-10 տարեկան մի աղջնակ շաղում էր առանց թթխմոր խառնելու, այն պետք է թողնվեր ինքնաբերաբար թթվելու և սկսվող տարվա առաջին թթխմորը դառնալու: Այդ խմորից միայն մի փոքր կտոր աքշաթաթի վրա եփում և տալիս էին երեխաներին, որպեսզի նրանք փորացավ չունենային:

Ամանորյա ավանդական հյուրասիրությունը XX դարից ի վեր ենթարկվել է արմատական փոփոխությունների՝ պատրաստվող տեսականու, տոնական սեղանի արտաքին տեսքի, հյուրասիրության կազմակերպման սկզբունքների ու մշակույթի տեսանկյունից: Ժամանակակից ամանորյա հյուրասիրությունն առանձնանում է մսեղեն կերակրատեսակների աննախադեպ առատությամբ և բազմազանությամբ, տարատեսակ մսեղեն նախուսեստներ, մսով տոլմա, խորի աղդրամիս (բուդե), քյուֆթայի տարբեր տեսակներ, կոտլետներ,

մսով աղցաններ:

Նախկինում ամանորյա տոնակատարություններում գերիշխում էր նմանողական հմայությունն նկատմամբ հավատը՝ Նոր տարին ինչպե՞ս սկսես, այնպես էլ կշարունակվի, ուստի հայ ավանդապաշտ ընտանիքներում ձգտում էին տարվա առաջին օրն ունենալ առատ սեղան՝ տարվա ընթացքում ևս այն պահպանելու ականալիքով:

Ժամանակակից ամանորյա հյուրասիրության կազմակերպման հիմքում նույնպես կիրառվում է տարեսկիզբը առատ նշելու և դրանով իսկ տարվա ընթացքը կանխորոշելու և պայմանավորելու խորհուրդը: Առհասարակ, ժամանակակից ամանորյա հյուրասիրությունը աչքի է ընկնում կազմակերպման հիմքում մի շարք կարևոր արժեքների՝ ամոթի, հեղինակության գերակայությամբ: Նշված արժեքների գերակա և կարևոր լինելը ստիպում է մարդկանց, անկախ նյութական հնարավորություններից, ապահովել ուտելիքով առատ և ճոխ հյուրասիրություն: Անգամ հասարակական և սեփական ընկալումներով «չունենոր» համարվող ընտանիքներում ամանորյա հյուրասիրությունը ևս ներկայացվում է Ամանորին հատուկ ուտեստի տեսականու գրեթե ողջ կազմով. «...պարտքով էլ լինի, անում են, որ հարևաններից հետ չմնան..., մարդիկ իրար են նայում, մրցակցության մեջ մտնում. խնամի ունեմ, բա իմ սեղանը առատ չլինի՞...»:

Սեփական եկամուտները գերազանցող ամանորյա հյուրասիրություն կազմակերպելու մյուս պատճառաբանությունը առնչվում է գեթ մեկ օր՝ տարվա առաջին օրը, տարեսկիզբը առատ նշելու խորհրդին. «... մի Նոր տարի ա, էդ մի օրն ա, ինչի իմ երեսուկ աչքը ուրիշի սեղանին լինի...»:

Ձևավորվել է ամանորյա ուտեստների տեսականու ընդունված ցանկը, որտեղ որոշակի կերակրատեսակների և մթերքների առկայությունը դարձել է պարտադիր, իսկ դրանց բացակայությունը՝ հանրորեն անընդունելի:

Սոցիալական շերտավորումը տվյալ դեպքում ընդամենն ազդում է հյուրասիրության տեսականու բազմազանության վրա: Առավել բարեկեցիկ ընտանիքներում պարտադիր տեսականուն ավելանում են յուրօրինակ մթերքներ և կերակրատեսակներ, իսկ պարտադիր համարվող ուտեստների դեպքում ունեցվածքային դրությունն ազդում է ընդամենը դրանց որակի, գնի, քանակի վրա: Ժա-

մանակակից կենցաղում փոխվել են առատություն, ճոխություն, լավ հյուրասիրություն պատկերացումները: Ամանորյա հյուրասիրության կազմից դուրս են մղվում տոլմայի տեսակները, լոբու և ավելուկի աղցանները...

Ամանորը յուրատեսակ առիթ է՝ ի ցույց դնելու խոհարարական հմտությունները, տոնական սեղան պատրաստելու ճաշակը: Միաժամանակ ամանորյա հյուրասիրության և հյուրընկալության համատեքստում ձևավորվել է որոշակի վարվելակարգ, որն արդեն ավանդույթ է դառնում՝ տարեցտարի կրկնվելով: Հատուկ ձևավորվել են նորմեր և կանոններ՝ ամանորյա շնորհավորական փոխայցելությունների, հյուրընկալությունների առաջնահերթությունների, ժամկետների տեղում, հյուրի՝ տվյալ ընտանիքում ունեցած կարգավիճակով պայմանավորված:

Թեև Ամանորն ընկալվում է գլխավորապես որպես ընտանեկան տոն, սակայն համայնքային կառույցները, հիմնարկ-ձեռնարկություններն ու կրթամշակութային հաստատություններն այդ տոնին այս կամ այն չափով պատրաստվում են, տոնականորեն հարգարում բնակավայրերն ու աշխատավայրերը, ամենուր տոնածառ է դրվում, դրա շուրջը որոշ հանդիսակարգ նախատեսվում՝ մանուկների «հանդիպում» Զմեռ պապի հետ, նվերների բաշխում, համերգներ, պարեր և այլն:

Բուն Ամանորը նշվում է հունվարի 1-ի գիշերը, գլխավորապես ընտանիքներով և հիմնականում՝ բնակարաններում, տներում: Վերջին տարիներին, գլխավորապես հարուստ ընտանիքներում տարածվում է Ամանորը ռեստորաններում, երկրում և նրա սահմաններից հեռու հանգստյան տներում նշելու սովորությունը: Քաղաքամայր Երևանի կենտրոնական հրապարակի տոնածառի շուրջ վերջին տասնամյակում քաղաքապետարանի կողմից կազմակերպվող մեծ համերգային ծրագիրը և հրավառությունը, տոնական տորթով հյուրասիրությունը նույնպես զգալի ընդունելություն է գտել հատկապես երիտասարդության շրջանում և, հավանաբար, հասունանում է Ամանորի տոնակատարության նոր ավանդույթ: Սակայն բնակչության բացարձակ մեծամասնությունը տոնը նշում է տանը՝ ընտանիքի հետ: Խնջուկքի համար պատրաստված չքեղ սեղանները հաճախ նպատակին չեն ծառայում, քանի որ խնջուկք այդպես էլ չի ստացվում, և Ամանորը նշելու համար պատրաստված համաբաժան խոր-

տիկները մի քանի օր սեղանից «քոչում են» սառնարան, սառնարանից՝ սեղան, մինչև որ դրանց զգալի մասը հայտնվում է աղբարկղում:

Ամանորի գիշերվա ամենամեծ ծրագիրը հանրապետության ողջ տարածքում սփռվող հանրային հեռուստաալիքի տոնական ծրագիրն է: Հանրայինի հետ մրցում են այլ հեռուստաալիքներ ևս: Հաճախ ստացվում է այնպես, որ տոնական խնջույքի ու զվարճանալու փոխարեն, մարդիկ դիտում են հեռուստահանդես: «Խոհարարական հմտություններ ի ցույց դնող կանայք» այդ ժամանակը չունեն, ուժասպառ քնում են՝ դժգոհելով, որ չհասցրեցին նույնիսկ ձեթոտ և յուղոտ մագերը լվանալ: Իրականում նույնիսկ բոլորի կողմից ընդունված այս տոնահանդեսի հուզական-զգայական շեշտերը զգալիորեն թուլացել են: Ահա թե ինչու մեր իրականություն մեջ Ամանորի տոնական մշակույթ ձևավորվում և Նոր տարին որպես տոն ընկալում ու վայելում են առավելապես մեր երեխաներն ու թոռնիկները՝ զարդարված եղենու, Ձմեռ պապի ու Ձյունանուշի հայտնվելու հրաշքով:

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈԳԵԿԵՐՏՎԱԾՔ

(Ազգագրական դիտարկումների շարքից)

Դարերի ընթացքում յուրաքանչյուր ժողովրդի մեջ ձևավորվում է միայն իրեն հատուկ հոգեկերտվածք: Այդ գործընթացում կարևոր դեր են խաղում ազգային մշակույթը, ավանդույթները, աշխարհագրական դիրքը, սոցիալ-քաղաքական պայմանները, օտարածին ազդեցությունները և այլ գործոններ: Ազգային հոգեկերտվածքը տվյալ ազգությանը պատկանող անհատի մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու հնարավորություն է տալիս: Այդ երևույթի հետ ծանոթությունը հատկապես կարևոր է հասարակական գործունեություն ծավալող մարդկանց համար, քանի որ այն օգնում է հասկանալու և կանխատեսելու հասարակություն շերտերի գործողություններն ու վերաբերմունքն այս կամ այն հարցի նկատմամբ: Արդ, ինչ է ազգային հոգեկերտվածք հասկացությունը, որ հաճախ անվանվում է մենթալիտետ: Վերջինս ունի լատինական ծագում և բառացի նշանակում է՝ խելք, դատողություն, մտքերի ամբողջություն, հոգեկերտվածք, մտածելակերպ, խառնվածք: Մենթալիտետ հասկացությունը սոցիալ-հոգեբանական երևույթ է, որը ծնում է գիտակցությունը՝ դառնալով ազգի զարգացման շարժիչ ուժ: Այն ծագումնաբանորեն պայմանավորված աշխարհընկալումն է, ողջ ժողովրդի ընդհանրացված բնութագրությունը: Դրա իմացությունը հեշտացնում է միջէթնիկ կապերի հաստատումը, կանխատեսում ազգային վարքը, օգնում հասարակության մեծամասնության համար ընդունելի որոշումներ կայացնելուն: Այն ժողովուրդներին տարբերելու հատկանիշներից է:

Ազգային հոգեկերտվածքը ձևավորվում է ժողովրդի կազմավորման շրջանից սկսած մինչև մեր օրերը՝ կապված բնաէկոլոգիական, աշխարհագրական, պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, բարոյահոգեբանական, ազգային-ավանդույթային և այլ գործոնների հետ: Հայ ժողովրդի պատմության առանձնահատկությամբ էլ պայմանավորված է նրա հոգեկերտվածքը: Ժողովրդի կյանքում կատարվող ցանկացած իրադարձություն իր կնիքն է դնում նրա հոգեկերտվածքի վրա: Հայոց ազգային հոգեկերտվածքը պայմանավոր-

ված է հիմնականում նախ՝ բնօրրանի բնակլիմայական ու աշխարհագրական պայմաններով, մի հանգամանք, որը չպետք է անտեսվի, բայց նաև պետք է գերազնահատել: Ազգային հոգեկերտվածքը որոշակի սոցիալ-քաղաքական և ժողովրդի կյանքում այլ իրադարձությունների ազդեցությունը կարող է փոխվել, բայց ազգային միշարք գծեր էլ կայուն են և ունակ են փոխանցվելու սերնդեսերունդ: Ազգաբանությունն այն եզակի մասնագիտություններից է, որը կոչված է վեր հանելու ազգային դիմագիծը և նպաստելու դրա անաղարտությունը պահպանելուն: Ցավոք, այսօր շատ քչերն են տիրապետում այդ մասնագիտությանը:

Ազգային արժեքային համակարգն այն հենքն է, որի վրա ձևավորվում և մշակվում է ազգային ռազմավարությունը, որը ժողովրդին տանում է կամ բարգավաճման կամ ոչնչացման: Ներկայումս արագ տեմպերով աշխարհում տարածվող գլոբալացումը հիմնահատակ ավերում է ազգային արժեհամակարգը՝ մարդկանց տանելով նույնականացման: Ուստի շատ կարևոր է ազգային դիմագծի և ընդհանրապես արժեքների պահպանման գործընթացը: Սակայն ազգային արժեքների համակարգի խարխաման գործընթացը սկսվել է և չափազանց վտանգավոր է:

Հայերին այլ երկրներում ուսումնասիրող մի սոցիոլոգ մոտավորապես 30 տարի առաջ նկատել է, որ, օրինակ, Ֆրանսիայում և Իսպանիայում ապրող որոշ երիտասարդներ մարդահամարի ժամանակ ներկայացել են իբրև հայեր, թեև իրականում եղել են Ֆրանսիացի կամ իսպանացի: Սոցիոլոգն այս ամենի պատճառը համարում է այն, որ այս բազմազգ երկրներում ազգություն խնդիրը խստությամբ դրված է: Եվ այն մարդիկ, որ չփվել են հայերի հետ, կարծես ներքուստ ցանկություն են ունեցել նմանվել նրանց: Մեր համոզմամբ այս երևույթը պայմանավորված է հայերի գենոֆոնդի ուժեղությունով: Եթե վրացիներն ու ադրբեջանցիներն իրենց տարածքում ապրող այլազգիներին ստիպում են փոխել ազգանունը, ապա հայերը նման խնդիր չունեն: Սա ապացուցում է այն, որ որոշ ազգեր դեռևս ամբողջովին չեն կայացել, ազգային հոգեկերտվածքի խիստ կրողներ չեն: Իսկ հայկական գենոտիպն ունի այն ազգային ինքնավստահությունը, որ ինքը երբեք չի կորչի: Հայկական ազգային հոգեկերտվածքի վրա եղել են և կան բացասաբար ներգործող ազդակներ: Ժամանակակից դրամական հարաբերությունները որո-

շակի հարված են հասցնում ավանդական կենցաղավարությունն ու հոգեկերտվածքին:

Հայկական հոգեկերտվածքի վրա ազդող մեկ այլ գործոն էլ Հայոց մեծ եղեռնն էր, որի հետևանքով տեղահանված ժողովրդի մի մասը վերաբնակեցվեց այս մոտ 30 հազար քառակուսի կիլոմետր տարածքում: Սրա հետևանքով խառնվեցին տարբեր գյուղերի, գավառների, մարզերի բնակիչներ: Արդյունքում շատ սովորույթներ, ավանդույթներ ու ծիսական արարողակարգեր վերացան: Բացի այդ, եթե մինչև 1915-1923 թթ. արևմտահայերի ցեղասպանությունն ու հայրենազրկումը ավանդույթի փոխանցելիությունը պապից հորը և հորից որդուն անցնում էր ուղիղ գծով, ապա դրանից հետո ժառանգորդման այդ սկզբունքը ընդհատվեց: Այսքանով հանդերձ՝ հոգեկերտվածքի հիմնական գծերը շարունակում են մնալ անփոփոխ, որովհետև դրանք ձևավորվել են հազարամյակների ընթացքում:

Հակիրճ անդրադառնանք հայկական հոգեկերտվածքին բնորոշ մի քանի հատկանիշների:

Անցյալում, դեռ հեթանոսության շրջանից ի վեր, հայը եղել է վեհանձն, ունեցել է մարտական ոգի, բարձր է գնահատել հայրենիքի պաշտպանության և պետականության պահպանման պատասխանատվությունը: Դա վառ պատկերված է հայ ժողովրդական բանավոր ստեղծագործություններում կերտված կերպարներում:

Հայը հպարտ է և ինքնասեր: Նա ունակ է համբերելու այն պահը, երբ չեն ոտնահարում նրա ազգային արժանապատվությունը, հպարտությունը:

Հային բնորոշ է եղել օջախը ազգային սրբություն համարելը: Դա ընտանիքի սրբության նկատմամբ ունեցած հարգանքի խորհրդանիշն է: Ընտանիքի նկատմամբ սիրալիր վերաբերմունքը հավասարազոր է եղել պետության նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքին: Պատահական չէ, որ հին հայերը ունեցել են օջախի և իմաստնությունից աստվածուհի՝ Նաննի: Հայերը օջախապաշտ են: Մեծ տեղ են հատկացնում բարեկամական, ազգակցական կապերին, մեծ հարգանքով են վերաբերվում ծնողներին, արյունակից ազգականներին, մեծահասակներին:

Ուրեմն ազգաբարձետիս դիտարկմամբ՝ հայկական հոգեկերտվածքի կարևոր կողմերից մեկն անսահման նվիրվածությունն է

ընտանիքին, օջախին, տունուտեղին, հայրենիքին: Աշխարհի որ անկյունում էլ որ հայն ապրի՝ հայրենիքի հետ կապը չի խզի: Նույնիսկ նրանք, ովքեր օտար երկրներում հաստատվել են, էլի վերադառնալու հեռանկարը չեն կորցնում, հայրենի տունը չեն վաճառում: Պապենական հողին, օջախին կապվածությունը դեռ դարերից է գալիս: Գյուղական բնակավայրերում այն այսօր էլ պահպանում է իր կենսունակությունը:

Ընդհանրապես ընտանիքը հայի համար ազգային կարևորագույն արժեքներից մեկն է: Հայկական ընտանիքը հազարամյակներ շարունակ եղել է բազմադամ և բազմաճյուղ: XIX–XX դարերում ազգաբարձերներն ու բանահավաքները հիացմունքով են արձանագրել այն փաստը, որ հայ գերդաստանը համերաշխ ու ժողովրդավար ընտանիքի կերտվածք է ունեցել: Դա պետականության երկարատև բացակայության ժամանակ մեր ազգի գոյատևման վճռորոշ նախապայմանն է եղել: Այդպիսի ընտանիքում հայ կնոջ հիմնական պարտավորությունը եղել է զավակներ ունենալը: Նրա գրաված դիրքն ու հեղինակությունը որոշվել են բազմազավակությամբ: Կնոջ կարևոր գործառույթներից մեկն էլ ընտանիքում համերաշխության ու խաղաղության պահպանումն է: Բազմազավակ կինն իր իրավունքներով գրեթե հավասարվել է տղամարդուն: Այդ հանգամանքի շնորհիվ կնոջը իրավունք է վերապահվել մասնակցելու համայնքային կարևոր, վճռական նշանակություն ունեցող հարցերի քննարկումներին, վճռական ձայնի իրավունք ստանալ գերդաստանում և համայնքում:

Հայկական հոգեկերտվածքի մեկ այլ բնորոշ կողմն էլ կանանց նկատմամբ պաշտամունքն է: Երբեմն տղամարդիկ, չափազանց զգայուն լինելով, կարող են սահմանն անցնել, կնոջը նույնիսկ մոլեռանդության աստիճան խանդել, բայց եայնպես հայերը պաշտում են իրենց կանանց: Հայկական ընտանիքն էլ պահպանվում ու զարգանում է մոր իմաստությունից հիման վրա: Հայկական ընտանիքում մայրը սրբություն է: Աշխարհի ժողովրդների մեջ նա տարբերվում է զոհաբերվելու իր ընդունակությամբ, ընտանիքին անսահման նվիրվածությամբ: Հայ կինն ամուսնուն այնպիսի հոգատարությամբ է շրջապատում, ինչպես իր առաջինի զավակին, նա երբեք չի փորձի առաջինի իր ափսեհ ճաշ լցնել, միայն բոլորին մատուցելուց հետո է սպասարկում իրեն: Բացառություններ կան,

բայց դրանց մի մասն էլ կյանքի դժվարություններով է պայմանավորված, երբեմն հանուն երեխաների են շեղ քայլերի դիմում: Ի սկզբանե հայ իրականություն մեջ հայ կնոջ կերպար կար՝ Փառանձեմը, նաև այն կանայք, որոնք իրենց ժայռից անդունդն էին նետում, որպեսզի օտարին կնություն չգնան: Այսօր լայն առումով այդ կերպարը պահպանելու միտում կա: Եղել են դեպքեր, երբ կանայք սուղ պայմանների պատճառով քայքայել են ընտանիքը, լքել հեռացել են: Բայց հայ ընտանիքը նման հիմքերի վրա չի կառուցվում: Իրական հայկական ընտանիքի կենտրոնում կինն է կանգնած, եթե նա չլինի, կքայքայվի այդ ընտանիքը: Հայկական ընտանիքում երեխա-ծնող կապը շատ սերտ է:

Երեխան հայ իրականություն մեջ կուռք է: Անգամ հասուն տարիքում հայ ծնողներն իրենց երեխաներին չեն ուզում մեծացած տեսնել: Նրանց թվում է, թե իրենց զավակը դեռ փոքր է, այդպես են ուզում տեսնել, որպեսզի իրենց կողքին ավելի երկար մնա, իրենց հորդորները լսի, իրենց հետևի: Օրինակ՝ ռուսներն իրենց 16-17 տարեկան դարձած զավակների առաջ ինքնուրույն ապրելու, միջոցներ ստեղծելու, սեփական խնդիրները լուծելու հարց են դնում: Իսկ հայերն անգամ 50-60 տարեկան զավակների խնդիրներն ուզում են իրենք հարթել և ինքնազուլության գնալ: Հայերը երեխաներին նաև իբրև սեփականություն են ընկալում: Սա ծնողական էգոիզմն է, որը շատ ուժեղ է հայ իրականության մեջ: Առհասարակ հայը մտածում է ոչ միայն իր զավակների, այլ նաև թոռների ու ծոռների մասին, նրանց ապագայի մասին: Այս մտածելակերպը ժառանգական, արյան միջոցով փոխանցվող երևույթ է:

Հայերը նաև շատ կենսադիմացկուն են. նրանք անապատում լինեն, թե ժայռերի վրա, կարող են ելք գտնել և գոյատևել: Հայերը ֆիզիկապես տոկուն են:

Հայկական հոգեկերտվածքին հատուկ մեկ այլ գիծ էլ ուսումնաստենչությունն է: Այսօր մոտ 3 մլն բնակչություն ունեցող մեր երկրում կա շուրջ չորս տասնյակի հասնող բուհ: Եվ եթե գանք պատմական ակունքներից, ապա կտեսնենք, որ միջնադարում ևս Հայաստանը հարուստ է եղել բարձրակարգ դպրոցներով ու համալսարաններով:

Հայերի ազգային բնութագրական կողմերից մեկն էլ եղել է երիտասարդության դատարարականության խնդիրը, որի անբաժան

մասն է կրթությունը:

Հային մշտապես բնորոշ է եղել սերը գրականության, արվեստի, երաժշտության նկատմամբ, գրքասեր է, խոսքաշեն: Կրթությունը կենսական անհրաժեշտություն է հայի համար: Գրադիտությունը համարվում է աչքի ընկնող հպարտություն:

Հայը անհանգիստ և նախաձեռնող է եղել: Առաջինը ընդունեցին քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն, առաջինը դուրս եկան գորբաջուլյան վերակառուցման լուղունգներով:

Հայը տաքարյուն է և արագ բռնկվող: Հայրենիքի համար զոհվել՝ նշանակում է զոհվել ընտանիքի, ժողովրդի համար: Պատահական չէ, որ Ղարաբաղյան շարժման ժամանակ այդքան հերոսացան մարդիկ, իսկ ԽՍՀՄ ժողովուրդների հայրենական պատերազմի ժամանակ տվեցին 110 հերոս, 65 գեներալ, 5 մարշալ՝ մարտադաշտում զոհելով շուրջ 300 հազար հայորդիների կյանքը:

Իր բազմադարյան գոյությունը ընթացքում հայը մշտապես պարտադրված է եղել պաշտպանական պայքարի ելնելու, նա ընդունակ չէ ագրեսիայի և բռնության, բայց և այնպես ահ ու սարսափի մեջ է պահել նվաճողներին: Նրանք անձնազոհ մարտնչողներ են:

Հայը արարող է, ստեղծարար, շինարար: Նա կառուցում է միշտ և ամենուրեք, անգամ պատերազմի ժամանակ, երբ համոզված չէ, որ թշնամին չի ավերի իր նոր տունը: «Շինությունը հայի հաղթանակները հավերժացնող, ամենաբարձր պայքարի ձևն է» (Գարեգին Նժդեհ): Նա միշտ կապվել է հայրենի հողին: Հողը նրա համար միայն բարեկեցության աղբյուր չէ, այլև հենարան ու պաշտպան: Հողը հայի հիշողությունն է ու հավատը:

Ընդհանրապես, կրթությունը հայերի համար կենսական անհրաժեշտություն է եղել: Դա է վկայում այն փաստը, որ բազմաթիվ բռնակալներ պատերազմի ժամանակ բռնադրավում էին հայոց գրական գանձերը, հետո էլ մեծ փրկագին պահանջում դրանք վերադարձնելու համար: Նման օրինակներ հայոց պատմության էջերում չառ կան:

Ներկայումս հայերին հուզող հրատապ խնդիրը, որ նրա հոգեկերտվածքի կարևոր գծերից մեկն է, առողջ սերնդի վերարտադրություն կազմակերպումն է: Այո, կարևոր խնդիր, քանզի մենք կանգնած ենք տխուր իրողության առաջ. երիտասարդության բավական թվով մասը տառապում է ամլությամբ կամ սեռական վարակներով:

Մեր համոզմամբ՝ նման վիճակի դրդապատճառներից են երիտասարդների մի մասի ընտանիքից դուրս, արտերկրում հոգեպես անառողջ ու անհանգիստ, սոցիալապես անապահով, անխնամ պայմաններում ապրելը, սեռական աննորմալ կամ անբավարար կյանք վարելը, բարոյական արժեքների անտեսումը: Դա չարիք է, աղետ մեր ժողովրդի համար: Երիտասարդները իրազեկված չեն իրենց առողջապահական խնդիրների վերաբերյալ, չեն հետազոտվում ամուսնանալուց առաջ, որի հետևանքով չեն կանխվում հիվանդությունները, հաշմանդամ, անառողջ երեխաների ծնունդը, ամուլթյունը: Ներկայումս խախտվել և բարձրացել է ամուսնություն տարիքային չեմը: Ուշ ամուսնությունը բացասաբար է անդրադառնում սեռահոգեբանական առողջության վրա, երիտասարդ տղաների մի զգալի մասը խարխիս է գցում արտերկրում, դատարկվում է հայրենիքը առողջ, խելացի, հեռանկարային ապագայից, որոշ մասն էլ սկսում է ծերանալ առանց ընտանիք կազմելու, որով էապես թուլանում է մեր երկրի ռազմավարական ամրությունը: Բարեբախտաբար, ներկայումս լուրջ քայլեր են իրականացվում արտագաղթը կանխելու ուղղությամբ:

Ներկայումս նկատելի է ձգտումը դեպի եվրոպականացումը: Շատ վատ սովորություններ են ներթափանցում մեր արժեքային համակարգ, երևույթ, որ դժվարացնում է սերնդի դաստիարակության գործը: Ինչ վերաբերում է առողջ սերունդ ունենալուն, ապա այդ հարցում իհարկե առկա է էկոլոգիական և ոչ ճիշտ բարոյական կյանք վարելու գործոնը: Այս իրավիճակում իր բացասական դերն է խաղում նաև բուժօգնության անմատչելիության փաստը: Ու թեև մեր դարաշրջանը աչքի է ընկնում հարուստ տեղեկատվությամբ, սակայն երիտասարդները ժամանակին և ճիշտ ճանապարհներով չեն ձեռք բերում իրենց հետաքրքրող հարցերի պատասխանները:

Հայերին բնորոշ է նորի հանդեպ ձգտումը: Բոլոր նորարարական շարժումներում հայերն առաջին շարքերում են հայտնվել: Այդպիսի վարքագիծ են ցուցաբերել ազգային-ազատագրական և հեղափոխական շարժումներում: Այդպիսին եղան իՍՆՄ-ի փլուզման, հայկական անկախ պետականության կայացման համար պայքարում: Ներկա ժամանակներում այդ նորարարական ձգտումների պատճառով է, որ կյանքի բնորոշ շատ կողմեր ու երբեմնի նահապետական բարքեր մոռացություն են մատնվում, ինչը գուցե ժամա-

նակի պահանջն է: Օրինակ՝ նախկինում Հայերը հազվադեպ էին դատի ու դատարանի առաջ կանգնում: Մի քանի պրիստավ կարող էին ղեկավարել ամբողջ Հայաստանը: Այսինքն՝ սովորութային նորմերն ու համայնքային չափանիշներն այնքան կայուն են արմատավորված եղել, որ ոստիկանների կարիք չի զգացվել, և բացառիկ դեպքերում է հանցագործություն կատարվել: Նրանք աղ ու հացով, թոնրի կրակով կամ թոնրի մոխրով երգվել են ու վերջ: Այն անխախտ է եղել երկար դարեր: Դրամաիրային, գույքային սեփականությունն ներկա հարաբերությունները, փաստորեն, շատ քանդարար նշանակություն ունեցան Հայկական հոգեկերտվածքում: Այսօր շատ հատկանիշներ կորչում, փոշիանում են, սա նոր պայմանների ու ժամանակների հետևանք է: Օրինակ՝ նախկին ԽՍՀՄ-ում Հայաստանն ամենակայուն ընտանիքն ունեցող հանրապետությունն էր, որտեղ ամուսնալուծությունը հազվադեպ երևույթ էր, բայց այսօր ամեն ինչ փոխվել է: Անկայուն է դառնում Հայկական ընտանիքը: Մենք գիտենք, որ այն պետությունն ու պետականությունն է ուժեղ, որտեղ ավելի կայուն ու ամուր է ընտանիքը:

Հայերը նաև կամեցող ազգ են: Դա առավել ցայտուն է, թեև ներկայումս կյանքի դժվարություններով պայմանավորված՝ մեկը մյուսով չի ապրում, բայց Հայերը համայնքային սովորույթներ, հարևանական սերտ կապեր են ունեցել: Մարդիկ բնակություն վայրը փոխում են, բայց նախկին հարևանական սերտ կապերը պահպանում: Նրանք մասնակցում են միմյանց և՛ տխուր, և՛ ուրախ արարողություններին: Երբ Հայը հայտնվում է օտար երկրում, նրա առաջին դժգոհությունն ու դժվարությունն այն է, որ այնտեղ հարևանները, անգամ ազգակիցներն ու բարեկամները կտրված են միմյանցից: Հայը երբեք ուրախություն կամ խնջույք չի կազմակերպի, եթե շուրջը չի տառապանք կա: Օրհասական պահին, երբ օգնություն է պետք, Հայը միշտ պատրաստ է օգնել:

Հայկական հոգեկերտվածքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում նաև հյուրասիրությունը: Դրա վերաբերյալ ազգագրական, մասնագիտական գրականության ուսումնասիրությունից ակնհայտ է դառնում, որ որոշ ժողովուրդների մեջ բացարձակ նկատելի է ցուցամոլությունը, հյուրասիրելու միջոցով իրենց ներկայացնելու ձգտումը, մինչդեռ կան ժողովուրդներ, որոնք ամեն ինչ անում են որ, հյուրն իրեն լավ զգա: Այդպիսիներից են նաև Հայերը, որոնք

կարող են անգամ պարտքեր կուտակել, թանկարժեք իրեր վաճառել, միայն թե ըստ պատշաճի հյուրասիրություն կազմակերպեն: Նման օրինակ թերևս կարելի է հիշատակել անտիկ դարաշրջանում Քսենոփոնի «Անաբասիս» աշխատության մեջ օտարին հայ-արմենների ցուցաբերած բացառիկ հյուրասիրությունը: Հույն պատմիչի հավաստմամբ հայերը հույներին տեական ժամանակ սիրալիր և առատ հյուրասիրել են հացով, մսեղեն ուտեստներով, բուրդամաշվեա գինիներով, յուրօրինակ խմիչքով՝ գարեջրով, որը առաջին գրավոր հիշատակությունն է: Հույները Հայաստանում ստացան ոչ միայն ապաստան, այլև անվտանգություն երաշխիք: Հայկական ինքնաբուխ հյուրընկալությունը բազմիցս ընդգծվել է Հայաստան այցելած օտար ճանապարհորդների և այլոց հիշատակություններում: Հին հայերն են, որ ունեցել են հյուրընկալության աստվածություն՝ Վանատուր:

Հային բնորոշ է եղել արդարության ձգտումը, աշխատասիրությունը, հանդուրժողականությունը, հեռու է եղել դաժանությունից, վրիժառությունից: Սկզբնական շրջանում խորթ են եղել նախանձը, դավաճանությունը, մարդուն նվաստացնող այլ հանցագործություններ:

Հային բնութագրական է եղել անսահման պարզամտությունը, բացարձակ միամտությունը, ազգովի փրկության ձգտումը, ազնվությունը, զոհաբերության և հաշտվողականության զգացումները: Նա սիրել է հանդիսությունները, բայց դրանք ունեցել են թախծալից երանգ, այժմ էլ սիրում է ներկայացնել իր տառապանքները, վերքերը:

Հայը զգացմունքային է, օժտված է պոետիկությամբ, սիրում է իր պատմությունը:

Հայը եռանդուն է, օժտված է էներգետիկ ներուժով: Ինքնասեր է և ունակ է համբերելու մինչև այն պահը, երբ չեն ոտնահարում նրա ազգային արժանապատվությունը, հպարտությունը:

Հայը ազգասեր է, ազգի իդեալին նվիրված, անկախության համար պայքարող մարտիկ: Օրինակ՝ Գյումրի քաղաքում, ահավոր երկրաշարժի օրերին Մ. Գորբաչովին փոխանակ իրենց «գարգերից ու ցավերից» հայտնեին, խոսում էին Լեռնային Ղարաբաղի թեմայից:

Հայերը նաև մաքրասեր ազգ են, բայց Հայկական եսասիրությունը չափազանց միակողմանի մաքրասիրության է հանգեցնում:

Նրանք կարող են իրենց բնակարանը, աշխատասենյակը մաքուր պահել, բայց տնից մի քայլ այն կողմ բոլորովին այլ պատկեր է: Պատճառն այն է, որ պատկանելության, տեր լինելու զգացում չկա:

Հանգամանքների բերումով հայերը օրենք չսիրող ազգ են, օրենքը երբեմն-երբեմն ոտնահարում են: Սա բխում է ազգային անհատական առանձնահատկություններից, առանձնատիպությունից: Հոգու խորքում յուրաքանչյուր հայ իրեն նախագահ է տեսնում, հետևապես նա, ինքը կարող է ունենալ իր օրենքը: Հայը միշտ օրենքի մեջ սողանցքներ փնտրող աչք ունի: Կա նաև տեսակետ, որ օրենքի նկատմամբ հայերն ունեն երկակի վերաբերմունք: Մի կողմից՝ հազարամյակների ընթացքում օրենքները պարտադրված են եղել օտարից, և ժողովուրդը նրանց գրած օրենքին պետք է խիստ բացասական վերաբերմունք ցույց տար, որովհետև դա օտարի օրենքն էր:

Թիմային աշխատանք տանել չենք կարող, միշտ մի խլրտում լինում է, և դրանից գործն է տուժում: Այդ հանրային մտածողությունը հայերը զգալիորեն զիջում են մյուս ազգերին: Ինչ-որ առումով եսասիրությունը, անհատականը, անձնայինը հաղթում է: Օրինակ՝ սպորտում հայերը լավ ներկայանում են մենապայքարային ձևերում: Թիմային, խմբային մարզաձևերում հայերը զիջում են այլ ազգերին: Սա ոչ թե մարդու շփվող կամ չչփվող լինելուց է, այլ բոլորովին ուրիշ՝ ազգային հարթության խնդիր է է: Հայ անհատն իր ուսերին շատ մեծ պարտականություններ է վերցնում և համոզված է, որ այդ ծանր լուծը կարող է տանել մինչև վերջ: Այս տեսանկյունից հայկական տիպը շատ ուժեղ է:

Հայերն ունեն նաև որոշ բարդույթներ: Բարդույթ է բոլոր հարցերում եսասիրական լուծումներ ու խնդիրներ առաջացնելը: Բարդույթ է այն, որ նա ուզում է և չի կարողանում գտնվել հանրության մեջ: Բարդույթ է իր մեծությունը ցույց տալու ձգտումը: Այստեղ նա չի կարողանում հաղթահարել այդ գերէգոիզմը, գերիշխանության ձգտումը: Հայն ունի նաև մենակության մատնվելու վախ, մշտապես վախենում է մենակ մնալ: Բարդույթ է ծնողից զավակի առանձնանալը: Երբ զավակը հեռանում է, մեծ վիշտ են ապրում: Բոլոր մարդիկ էլ բաժանումները ծանր են տանում, բայց հայերը չեն կարողանում հաղթահարել այդ զգացողությունը:

Հայերն ամոթխածության բարդույթ ևս ունեն: Երբ մարդ ա-

մոթ է զգում, որը խանգարում է իրեն ապրել, բարդույթ է: Այնտեղ, որտեղ չի կարողանում հաղթահարել, տանում է մեկուսացման: Իսկ հայի մեջ ամոթխածությունը ոչ թե մեկուսացնում է նրան, այլ նոր խնդիրների լուծման անհրաժեշտություն է առաջացնում: Եթե նա մի նոր իրադրության մեջ է հայտնվել և այդ իրադրության մեջ պետք է կարողանա ինքնադրսևորվել, այստեղ առաջանում է ներքին պատենշը՝ ամոթը: Միևնույն ժամանակ այն կարծես հուշում է, որ եթե այդպես վարվես՝ կմեկուսանաս: Ամոթն օգնում է նոր խնդիրներ լուծելուն, երբեմն էլ թույլ չի տալիս լուծումներ գտնել:

Ցավոք, հիվանդագին, խոցելի, բյուրեղացված ինքնասիրություն ունեն հայերը: Հաճախ վիրավորանքից անչափ խոցվում են ու շատ ծանր տանում: Օրերով, տարիներով կարողանում են խորհել այդ մասին: Ինչքան ժողովուրդներ են տարածքներ, պետություններ կորցրել, բայց ապրում ու չեն ուզում այդ մասին անգամ հիշատակել: Իսկ մեր ժողովրդի ազգային ինքնասիրությունը թույլ չի տալիս մոռանալ, որովհետև մեր ինքնասիրությունն այդ խոցելիության, վիրավորանքի համար արդարացում չի գտնում:

Հայի ֆենոմենը համբերատարությունն է: Հայերն ամեն ինչ կարողանում են համբերությամբ տանել: Նրանք կարող են համբերությամբ անգամ սովին դիմանալ: Հնարավոր է, որ համբերությունը լավատեսության արգասիքն է: Հոռետեսությունը ազգին տանում է խուճապի: Ազգակործան բնավորության գիծ է այն: Համբերությանն առնչակից հատկանիշ է համառությունը: Հայերն այդ համառությամբ շատ բաների կարող են հասնել:

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՎ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ
ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ
ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

**1. Վ. ԲԴՈՅԱՆ ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ.
ՀԱՄԱՌՈՍ ՈՒՐՎԱԳԻԾ**

Երևանի Համալսարանի Հրատարակչություն, 1974, 287 էջ

Լույս է տեսել Վ. Բրդյանի «Հայ ազգազրուծյուն» աշխատությունը՝ ուսանողների և առհասարակ ազգազրուծյամբ զբաղվողների համար: Նման ձեռնարկի հրատարակումը վաղուց դարձել էր անհրաժեշտություն, որովհետև գոյություն չունեին Հայ ազգազրուծյան դասագիրք կամ ձեռնարկ, և այն իր բնագավառի առաջնեկը կարելի է համարել: Հեղինակը, իբրև հնագիտության, աղբյուրագիտության և ազգազրուծյան ամբիոնի դասախոս, տարիներ ի վեր իր կարգացած դասընթացն է, որ բարեխիղճ մշակմամբ այժմ հանձնել է ընթերցողին: Նա ձգտել է համառոտ քննարկել Հայ ազգազրուծյան կարևոր բնագավառները՝ տնտեսական կենցաղը, նյութական մշակույթը, հասարակական-ընտանեկան կենցաղը, ամբողջ հոգևոր մշակույթը և այլն:

Աշխատության սկզբում համառոտակի ներկայացված են Հայ ազգազրուծյան հակիրճ պատմությունը և աղբյուրների ու գրականության տեսությունը:

Ներածության մեջ հեղինակը գնահատել է Հայ ազգազրուծյան ականավոր մշակների՝ Խ. Աբովյանի, Մ. Բժշկյանի, Գ. Սրվանձտյանցի, Գ. Խալաթյանի, Ե. Լալայանի, Ստ. Լիսիցյանի և այլոց գործունեությունը, անդրադարձել է հարակից գիտություններին, մասնավորապես հնագիտությանն ու բանահյուսությանը և նշել նրանց սերտ կապը ազգազրուծյան հետ:

Գրքի առաջին գլուխը նվիրված է Հայ ժողովրդի տնտեսական կենցաղին: Հեղինակը, որպես սկզբունք, այս և հետագա բոլոր գլուխները սկսում է հնագույն ժամանակներից և տանում մինչև 1970-ական թթ.: XIX-XX դդ. ազգազրուծական նյութերը համապատասխան տեղերում հազեցնում է անտիկ շրջանի և միջնադարյան տվյալներով, որով ընթերցողի համար նյութական ու հոգևոր մշակույթները և տնտեսական զբաղմունքները ներկայանում են իրենց զարգացման տարբեր աստիճաններով: Տնտեսական կենցաղի վերաբերյալ նյութերը քննելիս հեղինակը խոր վերլուծությամբ տարբե-

րակում է երկու խոշոր ճյուղեր՝ բրիչային և արորա-գութանային երկրագործություն: Առաջինը հիմնականում ներկայացնում է նախնադար՝ մինչև մեր օրերը հասած մնացուկներով, իսկ երկրորդը՝ Առաջավոր Ասիայում ամենաբարձր զարգացման հասած գութանային երկրագործությունը, որն իր վախճանին հասավ սոցիալիստական գյուղատնտեսության մեքենայացման հետևանքով: Արորային երկրագործության համապատկերում հեղինակը ներկայացրել է յոթ ազգաբնակչության տարբեր շրջաններին հատուկ արորածեղերի ու գութանների տարբերակներ, որոնք ավանդաբար XX դար են հասել հնագույն շրջաններից՝ իբրև երբեմնի առանձին ցեղային միությունների ստեղծագործություններ: Դրանց մեջ արտակարգ հետաքրքրություն են ներկայացնում այն գուգահեռները, որոնք նա անց է կացնում ուրարտական և հայկական մշակույթների միջև:

Արորա-գութանային տեխնիկայի հետ հեղինակը ներկայացրել է հողամշակման օժանդակ արտադրամիջոցների տեսակները, որոնց հաջորդում են բերքահավաքի, կալսելու և ամբարելու գործիքներն ու միջոցները՝ աշխատանքային պրոցեսներով հանդերձ: Երկրագործական այդ ճյուղերը, իբրև զբաղմունք, Վ. Բդոյանը Հայաստանի համար համարում է ամենաբնորոշը, որին զուգակցվել է անասնապահությունը, թեև առանձին լեռնային շրջաններ, ելնելով աշխարհաբնական, բնակլիմայական պայմաններից, առաջնությունը տված են եղել անասնապահությանը: Հեղինակը փաստական նյութերի հիման վրա աշխատել է ուրվագծել անասնապահական ձևերը նախնական շրջանից մինչև մեր օրերը:

Տնտեսական զբաղմունքների մեջ առանձին տեղ են զբաղում տնայնագործությունը, արհեստները, հաղորդակցության ու կապի միջոցները և այլն:

Հեղինակը հատուկ ուշադրություն է դարձրել գյուղական և քաղաքային աշխատավորական շրջաններում աշխատանքի գոյություն ունեցող կոլեկտիվ ձևերին՝ **համքարություններին, հարակաշություններին, համկալություններին ու փոխօգնություններին**՝ իբրև համայնքային հարաբերությունների արգասիքներ:

Անդրադառնալով նյութական մշակույթին, Վ. Բդոյանը ընդհանուր հետազոտման առարկա է դարձրել հայկական լեռնաշխարհի գյուղական բնակավայրերը, ժողովրդական ճարտարապետությունը, ազգային տարազակերը, կահկարասին, ամանները, սնունդն ու զեն-

քերի տարատեսակները: Նա հակիրճ ցույց է տվել դրանցից յուրաքանչյուրի ծագումն ու զարգացումը:

Նյութական մշակույթի ուսումնասիրության մեջ հեղինակը հավատարիմ է մնում հետազոտման իր մեթոդներին, մշակույթի քննարկմանը մոտենում է պատմական տեսանկյունից: Այսպես օրինակ՝ փաստական նյութերի հիման վրա հայ ժողովրդական տարազը բաժանում է մի քանի ազգագրական շրջանների, որոնց ձևերը նա կապում է հայկական բնաշխարհում հանդես եկած հնագույն ցեղերի պատմության հետ: Նրա համոզմամբ «չկա ժողովուրդ, որ տարազի ուշ շրջանի արվեստով անմիջականորեն կապված չլինի իր նախնիների արվեստի հետ» (էջ 97): Ցույց տալով առանձին ազգագրական շրջանների տարազաձևերը, որոնք իրար երբեք չեն կրկնում, հեղինակը մերժում է ուսումնասիրողների այն տեսակետը, թե իբր հայկական տարազը փոխառություն է հարևան իրանական և թեսալական տարազներից: Նա տեղական անխառն ձևվածքներ է համարում արարատյան, սյունիք-արցախյան, Բարձր Հայքի և Վասպուրականի տարազները, իսկ կլիկյան տարազները դիտում է իբրև Արևմտյան Հայաստանի համար համընդհանուր դարձած տարազաձև, որ գոյացել է այդտեղ հավաքված ժողովրդահատվածների, մասնավորապես Բարձր Հայքի և Վասպուրականի տարազների համադրությունից:

Հին հայաստանի բնակավայրերն ու կառուցվածքը ներկայացնելիս հեղինակը հիմնական ուշադրության առարկա է դարձրել XIX-XX դդ. ազգագրական տվյալների հանրագումարը: Նա գտնում է, որ մինչև XX դար հասած կցաթաղերով ու կծկված գյուղատիպերի ձևերը հիմնականում համայնքային ինքնապաշտպանություն հետևանք են եղել տարբեր բռնապետությունների միջավայրերում:

Շենքերի համալիրները Վ. Բդոյանը ներկայացրել է՝ զարգացման ընթացքն ու սոցիալական հարցերը հաշվի առնելով: Հենվելով Քսենոփոնի տվյալների և մինչև XX դարի սկզբները հարատևած շինարարական հին ավանդների վրա՝ նա ցույց է տալիս, որ հայկական հնագույն գյուղը լեռնային մասերում հաճախ գետնափոր շենքերից էր կազմված: Վառելիքի պակասության պատճառով մարդկանց և անասունների ձմեռումը համատեղվում էր միևնույն շենքերում: Այդպիսի շենքերում լուսավորության համար բացվածքները երգիկներն էին: Իսկ միջին դարերում բազմացած գետնափորային շենքերի որոշ տեսակները սկսում են ունենալ նաև փոքրիկ ու բար-

ձրադիր պատուհաններ: Բացի բնակարաններից, տնտեսական և անասնապահական շենքերից, նա առանձին հատվածով ներկայացրել է նաև արտադրական շենքերը՝ ջրաղացները, ձիթհանները և հնձանները:

Գրքում մեծ տեղ է հատկացված հասարակական-ընտանեկան կենցաղի ուսումնասիրմանը՝ ընտանեկան, ամուսնական հայկական ծիսական կարգերին և հուղարկավորությանն ուղեկցող սովորույթներին: Վ. Բդոյանը նշում է բանավոր օրենքների՝ սովորութեկան իրավունքի նորմերի կարևորությունը, որոնք, սկիզբ առնելով տոհմա-ցեղային շրջանից, կարգավորել են ընտանեկան հարաբերությունները ոչ միայն անգիր, այլև գրավոր շրջանում՝ զգալի չափով մոտք գործելով ազգային կանոնական գրականության մեջ՝ որոշ փոփոխություններ կրելով քրիստոնեության ազդեցությամբ:

Նահապետական գերդաստանը, փոքր ընտանեակները և ընտանեկան հարաբերությունները հիմնականում ուսումնասիրել է XIX-XX դարերի ազգագրական նյութերի հիման վրա: Գերդաստանի ծագումը կապելով տոհմական կարգերի քայքայման շրջանի հետ՝ հեղինակը ցույց է տվել դրա կենսունակությունն ու վերապրելիները ֆեոդալական կարգերում, որոնք վերջնականապես քայքայվում են XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին:

Ամուսնությունից սովորույթներին ևս հեղինակն անդրադառնում է հին ու նոր շրջանները ներկայացնող հարուստ նյութերի հիման վրա, որոնց մեջ կարևոր տեղ ունեն հայոց կանոնադրքերի պահպանած նորմերը: Ըստ այդ տվյալների՝ նա հավաստում է, որ երկար ու ձիգ դարեր հայկական ամուսնական սովորույթները ֆեոդալական կարգերի պայմաններում ունեցել են նահապետական բնույթ: Վ. Բդոյանը ժխտում է հայ ազգագրության մեջ տեղ գտած այն կարծիքը, որ իբրև Հայաստանում XIX-XX դարերում շարունակվելիս են եղել աղջկա համար գլխագին վճարելու, ինչպես նաև առևանգմամբ ամուսնական ակտ կատարելու հնագույն սովորույթները:

Ազգակցական հարաբերությունների ուսումնասիրման բաժնում հեղինակը լայնորեն օգտագործել է ժողովրդական տերմինաբանությունը: Ազգակցական խումբ ցույց տվող արյունառու և ցեղ տերմինները նա իրավացիորեն համարում է տեղական, իսկ ազգ, տոհմ, թախում և այլ տերմինները՝ փոխառություն պահլավերենից ու պարսկերենից: Տերմինների հետքերով գիտնականը թափանցել է

պատմական անցյալի մեջ և կապեր մատնացույց արել ազգատոհմի ու տոհմի միջև:

Գրախոսվող աշխատության վերջին հատվածը նվիրված է մեր ժողովրդի հոգևոր մշակույթի տարատեսակներին՝ ժողովրդական բանահյուսությանը, պարերին, խաղերին, բնապաշտությանը, կենդանապաշտությանը, երկրագործական պաշտամունքին և հեթանոսական աստվածների դիցարանին: Բանահյուսությանը, պարերն ու խաղերը, իբրև ազգաբնակչության հետ կապված քույր գիտությունների հիմքեր, ներկայացված են համառոտ:

Հավատքի բաժնում ուսումնասիրված է երկրային տարրերի ու երևույթների՝ հողի, քարի, ջրի, կրակի և հողմի պաշտամունքը: Լուսատուների պաշտամունքի հետ կապվում են Արևը, Լուսինը, աստղերը և առանձին աստղախմբեր (Օրիոն, Կշեռք, Ծիր Կաթին և այլն):

Քննվող գրքում որոշ տեղ է հատկացված տոտեմիզմին և դրա հետագա փոփոխված պաշտամունքներին, կապված նախ՝ հեթանոսության, ապա՝ քրիստոնեության հետ: Հաջող են ներկայացված հողի պաշտամունքը, վարուցանքի հետ կապված մոգական գործիքների ծագման հետ աղերսվող առասպելները, անձրևաբերության հետ կապվող հավատալիքներն ու համապատասխան աստվածությունների պաշտամունքը:

Ըստ սույն ուսումնասիրության՝ Հայկական դիցարանն ուների նն աստվածություններ՝ Արամազդը, Անահիտը, Նանեն, Վահագնը, Աստղիկը, Վանատուրը, Միհրը, Տիրը և Սպանդարամետը:

Գրախոսվող աշխատությունը պատկերազարդված է հաջող լուսանկարներով ու գծանկարներով, որոնց մեծ մասը հեղինակը հրատարակում է առաջին անգամ:

Գրախոսվող ձեռնարկը, չնայած մասնակի թերություններին ու վիճելի հարցադրումներին, ամբողջության մեջ հաջողված գործ է, այն ազգագրագետի տարիների աշխատանքի արդասիքն է:

2. Ա. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ. ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՐԱՆԱՐՎԵՍՏԸ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2012, 302 էջ

ԵՊՀ հրատարակչությունը ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ լույս ընծայեց ազգագրագետ, երկարամյա դասախոս, պատմական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ, Ա. Պետրոսյանի տարիների պրպտոմաների, կատարված գիտահետազոտական աշխատանքի արգասիք հանդիսացող մի ուշագրավ մենագրություն, որը հիրավի զգալի ներդրում է հայ ազգագրության պատմության անդաստանում:

Աշխատությունը կրում է «Հայ գրականությունը և բանարվեստը ազգագրության սկզբնաղբյուր» խորագիրը: Հեղինակը մենագրության մեջ ներառել է տասնյակ տարիների իր հրատարակած գիտական հոգվածները՝ նվիրված խաչատուր Աբովյանի, Պերճ Պռոշյանի, Ղազարոս Աղայանի, Մկրտիչ Խրիմյանի, Հարություն քհն. Ճուղուրյանի, Բաֆֆու, Լեոյի, Հովհաննես Մալխասյանի, Նաչիկ Դաշտենցի, Վահան Թոթովենցի, Ստ. Զարյանի, Համաստեղի և հայ գրականության նշանավոր այլ գործիչների ազգագրական գործունեությունը¹:

¹ Պետրոսյան Ա., Բաֆֆու պարսկական ուղեորությունները որպես պարսկահայերի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր // ՊԲՀ, 2008, թիվ 3, **Նույնի** ժողովրդագիտական տվյալների արտացոլումը Պերճ Պռոշյանի երկերում // ՊԲՀ, 2009, թիվ 1, **Նույնի** Նաչիկ Դաշտենցը՝ ազգագրագետ // ՀԳՄ «Նորք» հանդես, 2009, թիվ 4, **Նույնի** Ղազարոս Աղայանը կենցաղագիր և բանահավաք // ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետ, «Տարեգիրք», Երևան, 2009, գ. Դ, **Նույնի** ժողովրդագիտական տվյալների արտացոլումը Նաչիկ Դաշտենցի աշխատանքներում // ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ, «Տարեգիրք», գ. Բ, Երևան, 2010, **Նույնի** Հայոց ավանդական հարսանիքն ըստ Հարություն քահանա Ճուղուրյանի // «Ելմիածին», Զ, 2010, **Նույնի** Հայ բանարվեստը Հարություն քահանա Ճուղուրյանի աշխատանքներում // ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետ, «Տարեգիրք», գ. Ե, Երևան, 2010, **Նույնի** Հովհաննես Մալխասյանը ազգագրագետ և բանահավաք // ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի «Պատմություն և մշակույթ», Հայագիտական հանդես, գիրք Ա, Երևան, 2010, **Նույնի** ժողովրդագիտական փշրանքներ 19-րդ դարի երկրորդ կեսի գյուղագրությունից // ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ, «Պատմություն և մշակույթ», Հայագիտական հանդես, գիրք Ա, Երևան, 2011, **Նույնի** Լեոյի «Ուխտավորի հիշատակարանը» որպես

Ա. Պետրոսյանն իր հետազոտությունները նվիրել է Հայ ազգագրության մի ոլորտի, որը մեզանում տասնամյակներ շարունակ (բացառությամբ մեկ-երկու հեղինակների) չի արժանացել ազգագրագետների պատշաճ ուշադրությանը: Մինչդեռ ազգագրական գիտության գրավոր աղբյուրների շարքում իր տեղով ու դերով առանձնանում է գեղարվեստական գրականությունը: Հեղինակն առաջին անգամ համահավաք կերպով անդրադառնում է XIX դ. երկրորդ կեսի և XX դարի սկզբի մի շարք նշանավոր գրողների ստեղծագործություններում եղած ազգագրական նյութերի քննությանը՝ դրանք դարձնելով հայոց ավանդական տնտեսական, ընտանեկան կենցաղի, նյութական և հոգևոր մշակույթի ուսումնասիրության առարկա: Հայ բազմահարուստ գրականության շատ հեղինակների ազգագրական հարուստ նյութը գիտականը առաջինն է համալիր կերպով ենթարկում դասդասման, տիպաբանման ու մեկնաբանման և դնում գիտական շրջանառության մեջ: Այդ նյութերը բացառիկ արժանահավատ են, քանզի, ինչպես հեղինակն է բնութագրում, գրականության հեղինակները հիմնականում ժամանակի կենցաղագիրներ են եղել և հանդես են եկել ականատեսի դերքերից, բանասացներից դաշտային նյութեր գրառողի՝ բանահավաքի դերով: Իսկապես, գրականությունը գիտարկել որպես ազգագրական հետազոտությունների ինքնատիպ սկզբնաղբյուր՝ հույժ կարևոր է, քանզի կենցաղագիր վիպասանը բարբառային, վարքաբանական տարրերի հմուտ օգտագործմամբ հասնում է ժողովրդական հավատալիքների, սովորությունների, ծեսերի ռեպրեստական վերարտադրության, որով գյուղագրությունը ձեռք է բերում վավերագրական արժեք: Աշխատությունը բաղկացած է վեց գլուխներից, ներածությունից, ամփոփումից, գրականության ցանկից:

Ներածություն մեջ հեղինակը անդրադառնում է գրքի ստեղծ-

Արցախի ազգագրական ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր // «Լրատու», գիտական հոդվածների ժողովածու, Ստեփանակերտ, 2011, թիվ 1, **նույնի՝** Մկրտիչ Խրիմյանը բանասաց, բանահավաք, ազգագրագետ // ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետ, «Տարեգիրք», գ. 9, Երևան, 2001, **նույնի՝** Ժողովրդագիտությունը գյուղագիրներ Ալեքսանդր Արարատյանի, Արշակ Ազապյանի և Նիկողայոս Մամիկոնյանի աշխատանքներում // ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ «Պատմություն և մշակույթ», Հայագիտական հանդես, գ. Բ, Երևան, 2011:

ման շարժառիթներին և հանգում այն եզրակացություն. որ ազգա-
զրագետները պետք է ջանան պատշաճ ուշադրություն դարձնել նաև
գեղարվեստական գրականության մեջ արժարժված ազգագրական և
բանահյուսական նյութերի վերհանմանը, դրանց գիտական մեկ-
նություններին, որոնցով ավելի կհարստացվի ու կամբողջանա հայ
ազգագրությունը: Աշխատության վեց գլուխներում ժամանակա-
գրական հաջորդականությամբ ներկայացված են հայ գեղարվեստա-
կան գրականության և պատմամշակութային գործիչների ազգագրա-
կան ու բանահյուսական գործունեության արժարժումներն ըստ թե-
մատիկ ընդգրկումների:

Պատշաճը հատուցելով Ա. Պետրոսյանի կատարած ծավալուն
անդրադարձներին՝ կարող ենք ասել, որ դրանք շատ օգտակար են
ինչպես բուհերի հոմանիտար մասնագիտացումների ուսանողնե-
րին, այնպես էլ ազգագրագետներին, պատմաբաններին, գրակա-
նագետներին և ընթերցող լայն շրջաններին:

3. ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՁՑԱՆ. «ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ»

ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2016, 400 էջ

ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչությունը 2016 թ. լույս ընծայեց պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր Ս. Մկրտչյանի՝ երկար տարիների գիտական ուսումնասիրությունների արգասիք «Հայոց տոնածխական մշակույթ» մեծածավալ աշխատությունը, որը, իրավամբ նոր խոսք է տոնածխական համալիրի հետազոտության բնագավառում: Գրքի պատասխանատու խմբագիրը պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր Լ. Ա. Սարգսյանն է, խմբագիրները՝ պատմ. թեկնածու Լ. Դ. Սիմոնյանը և Թ. Զ. Զաքարյանը, գրախոսները՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆ. Ռ. Հ. Վարդանյանն ու պատմ. գիտ. դոկտոր Ռ. Ս. Կարապետյանը:

Տոների վերաբերյալ էթնոսոցիոլոգիական և ազգաբանական նման ուսումնասիրությունը հույժ այժմեական է, քանզի մեր ժողովրդի կյանքում 1988-ից մինչև մեր օրերը կատարվում են սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական և մշակութային խոշոր տեղաշարժեր, որոնք դրսևորվել են նաև Հայոց տոնածխական համակարգում: Հեղինակն իր առջև խնդիր է դրել հանգամանալից քննել Հայոց տոնածխական համակարգում կատարված փոփոխությունները, բացահայտել այդ գործընթացը պայմանավորող գործոնների ողջ համալիրը, նպատակն նոր կյանքին համապատասխանող պետական տոնացույցի լրամշակմանը, ինչպես նաև կանխանշել այդ համակարգի զարգացման հիմնական ուղղությունները:

Սույն ուսումնասիրությունը ոչ միայն հույժ այժմեական է, այլև չափազանց կարևոր և՛ գիտական, և՛ կիրառական նշանակություն ունի, քանզի գիտնականը նպատակ է դրել ուսումնասիրել Հայոց տոնածխական համակարգի զարգացման, նրա կենցաղավարման հիմնական ոլորտները, հետազոտել դրա զարգացման գործընթացը՝ բացահայտելով ժամանակաշրջանի քաղաքական, տնտեսական, կրոնական, էթնոմշակութային արժեքային համակարգերով էապես տարբերվող պատմական փուլերի յուրահատկությունները:

Հայագիտության մեջ առաջին անգամ տոնածխական համա-

կարգն ուսումնասիրվում է էթնոսոցիոլոգիական տեսանկյունից: Բացի այդ, սույն գրքի արժեքը նաև այն է, որ հեղինակին հաջողվել է որոշակի ներդաշնակությամբ համակցել էթնոսոցիոլոգիական և ազգագրական մեթոդները: Թեև վերջինս մեծ մասամբ վերաբերում է անցյալին, սակայն Ս. Մկրտչյանը հայոց տոնածիսական համակարգին առնչվող սոցիալ-մշակութային հիմնախնդիրները քննարկել է պատմական լայն կտրվածքով: Ուզում եմ հատկապես ընդգծել «Համակարգ» բառը, քանի որ այստեղ դիտարկվում է ոչ թե առանձին տոն կամ տոների շարք, այլ մի ամբողջ տոնածիսական համալիր, որը պարունակում է տասնյակ տոներ՝ իրենց առանձին խմբերով և ենթախմբերով: Առ այսօր մշակութային այս ֆենոմենը ուսումնասիրվել է ամենատարբեր տեսանկյուններից (կրոնական, տոմարագիտական, ազգագրական, բանազիտական, արվեստագիտական և այլն), սակայն ամբողջ տոնածիսական համակարգի հետազոտության հնարավորություն, այն էլ՝ արդիական կտրվածքով, ունի առավելապես էթնոսոցիոլոգիան: Ս. Մկրտչյանին քաջ հայտնի են նաև մշակութային այս երևույթի վերաբերյալ վերը նշված գիտական ուղղությունները՝ իրենց մոտեցումների բազմազանությամբ: Մենագրությունը գրվել է աղբյուրագիտական հարուստ նյութի, էթնոսոցիոլոգիական և ազգագրական հետազոտությունների մեծաքանակ տվյալների, արխիվային փաստաթղթերի, մամուլի լայնածավալ նյութի օգտագործմամբ, որոնց մեծ մասը գիտական շրջանառության մեջ է գրվում առաջին անգամ: Աղբյուրների այս ցանկում թերևս ամենազեղիքավորը՝ ՀՀ պատմաազգագրական գրեթե բոլոր շրջաններում կատարված դաշտային հետազոտությունների արդյունքում կրոնա-ավանդական և խորհրդային-աշխարհիկ տոների վերաբերյալ ստացված տվյալներն են:

Ուսումնասիրությունը հարուստ է աղյուսակներով, ուր ամենատարբեր տեսանկյուններից ներկայացված է տոների տարածվածությունը: Այդ աղյուսակները տալիս են կենցաղամշակութային այլ տարրերի հետ տոների փոխկապակցվածության ամբողջական բնութագիրը: Հեղինակը մեծ ջանք և ժամանակ է վատնել հետազոտությունների արդյունքում կազմված աղյուսակների մշակման վրա: Նյութի հավաստիությունն ու արժեքը պայմանավորված են հետազոտված հասարակական մեծ զանգվածի առկայությամբ: Աշխատության մեջ օգտագործվել է հեղինակի գրառած

վիթխարի ազգաբերական և բանագիտական նյութը, որն ընդգրկում է բավականին տարողունակ ժամանակաշրջան: Սա բացառիկ է իր կարեւորության տեսակետից, քանզի դրանով նաև կորստից փրկվել և գիտությանն ի պահ են տրվել անչափ արժեքավոր մշակութային երևույթներ: Դժվար է պատկերացնել, թե ինչ համառությամբ ու ջանասիրությամբ, նյութական սղությունների և բազում այլ դժվարությունների հաղթահարման գնով է հեղինակը կարողացել այդքան նյութ գրառել ու դնել գիտական շրջանառության մեջ: Ավելացնենք նաև, որ գրքում օգտագործվել են մամուլի շատ արժեքավոր ու եզակի տվյալներ Հայաստանի առաջին և երկրորդ հանրապետությունների տոների վերաբերյալ: Աշխատությունը ոչ պակաս արժեքավոր է նաև խորհրդային նոր բանահյուսական նյութն օգտագործելու առումով, ուր արտացոլված է այդ պետութայն դերքորոշումն ավանդական տոների և ընդհանուր առմամբ՝ կրոնի նկատմամբ: Հավելենք նաև, որ գրքում օգտագործվել են 30 հեղինակների արխիվային գործ և քննարկվող հիմնախնդրին առնչվող շուրջ 270 մասնագիտական գրականութուն, որից շուրջ վեց տասնյակը օտարալեզու է. ամբողջությամբ օգտագործվել է 455 միավոր գրականութուն: Դրանց մի մասը վերաբերում է այլ էթնիկ ընդհանրությունների տոնածիսական համակարգերին:

Ս. Մկրտչյանի ուսումնասիրութունը, մեր խորին համոզմամբ, ունի ինչպես գիտական, այնպես էլ կիրառական շատ կարևոր նշանակութուն, քանզի այն տոնածիսական գործընթացները կարգավորելու, տոնական համակարգերի հետագա զարգացումը կանխորոշելու և, մասնավորապես, պետական տոնացույցը լրամշակելու առաջարկությունների յուրօրինակ փաթեթ է: Պատմահամեմատական հետազոտությունների արդյունքում բացահայտվում է խորհրդային և հետխորհրդային շրջաններում կատարված փոփոխությունների ամբողջական նկարագիրը: Այստեղ ոչ միայն վերհանվում է կատարված փոփոխությունների պատկերը, այլև կանխատեսվում զարգացման միտումները և ուղղվածությունը: Աշխատությունն արժեւորվում է ազգային տոնական ավանդույթները սերունդներին հաղորդելու տեսանկյունից, քանի որ այն ունի գաղափարադասփարակչական ուղղվածութուն: Այդ իսկ պատճառով մենք ժամանակին կարևորել ենք սույն աշխատության հրապարակ գալը, որը կարող է ծառայել նաև որպես դասագիրք՝ ուսումնակրթական, գի-

տական և մշակութային հաստատությունների համար:

Ի վերջո, անդրադառնանք աշխատություն կառուցվածքին: Այն սկսվում է նախաբանով ու ներածությամբ և կազմված է երեք մասից:

Մաս 1. Տոները հայոց ավանդական կենցաղում՝ Նոր տարի, Քրիստոսի Ծնունդ, Սուրբ Սարգիս, Տեառնընդառաջ, Վարդանանց, Բարեկենդան, Մեծ Պահք, Ծաղկազարդ, Զատիկ, Համբարձում, Վարդավառ, Ս. Աստվածածնի վերափոխում, Խաչվերաց, Նավասարդ:

Մաս 2-ը կրում է «Հայոց տոնական համակարգը վերջին հարյուրամյակում (Ի. դ. — ԻԱ. դ. սկիզբ)» խորագիրը, որն իր հերթին բաղկացած է երեք գլխից՝ ա) Հայոց Առաջին Հանրապետության տոնական համակարգը, բ) Հայոց խորհրդային տոնական համակարգի ձևավորումը խորհրդային և ավանդական տոների կենցաղավարման համատեքստում, գ) Հայոց տոնական համակարգի փոփոխման ընդհանուր միտումը խորհրդային և հետխորհրդային ժամանակաշրջանում:

3-րդ մասը բաղկացած է երեք գլուխներից, որոնցում քննարկվել են տոների կենցաղավարման սոցիալական առանձնահատկությունները, տոների տարածումը պայմանավորող առանցքային գործոնները և հայոց կրոնական վարքագիծը: Աշխատությունն ավարտվում է ամփոփումով (երեք լեզվով), սկզբնաղբյուրների և գրականության ցանկով, ծավալուն, բացառիկ աղբյուրագիտական արժեք ներկայացնող հավելվածով և նկարների հարուստ ցանկով:

Ներածական մասում Ս. Մկրտչյանը հիմնավորել է թեմայի արդիականությունը, գիտական նորույթը, գիտագործնական, կիրառական նշանակությունը, հանգամանորեն ներկայացրել աշխատանքի նպատակն ու խնդիրները, մեթոդական հիմունքները, տվել է աղբյուրների և գրականության համալիր տեսությունը: Նա միանգամայն տեղին անդրադարձել է նաև «տոն» երևույթին, ինչպես և կրոնաավանդական տոների տիպաբանության առնչվող հիմնախնդիրներին, առավել ևս, որ դրանք մեծ մասամբ կատարվել են եկեղեցականոնական և ազգագրական տեսանկյուններից: Այստեղ տրվել է «տոն» երևույթի ընկալման բանալին, նշվում է, որ «տոնը» յուրատեսակ միկրո համալիր է, ուր առկա են կենցաղի և մշակույթի բոլոր բաղադրիչները՝ բնակարան, ազգակցական, դրացիական,

ընտանեկան փոխհարաբերություններ, նախնիների հիշատակում, ամուսնա-հարսանեկան ծիսաշար, երգ և պար, խաղ, ուտեստ և տնտեսական գործունեություն փուլեր՝ դրանց հաջողություններն ապահովող ծեսերով ու սովորություններով, հավատքի դրսևորումներով: Ահա այս կտրվածքով է կատարվել երկար տարիների պրպտումների արգասիք հանդիսացող սույն աշխատանքը:

Ս. Մկրտչյանը միանգամայն տեղին է կարևորում Հայ եկեղեցու դերը շուրջ մեկ և կես հազարամյակ հայոց կրոնաավանդական տոների պահպանման գործում:

Հայոց տոնական համակարգը քննվել է դրա էությունը պարզաբանող հիմնական երևույթների և առավել բնութագրական բաղադրիչների համալիրում. այն է՝ ծագում, կատարման ժամկետ, տոմարական հարցեր, անվանումների ստուգաբանություն, տոնի բարբառային, հոմանիշ և այլնային անվանումներ, քրիստոնեական կամ եկեղեցական խորհուրդ, հեթանոսական հիմքեր և այլնային գուգահեռներ, ծիսական կերպարներ, ուխտավայր, նվիրատվություն, փոխայցելություն, մաղթանք, մեռելոց, հավատալիք և այլն: Հեղինակին հաջողվել է բացահայտել տոնածխական համակարգի կիրառման հիմնական սոցիալական ոլորտները. սեռատարիքային, սոցիալ-մասնագիտական կազմ, ընտանեկան, ազգակցական, ընկերային միջավայր և այլն: Այստեղ արվել են նորովի բացահայտումներ, պարզաբանումներ, որոնք մեզ հայտնի էին հիմնականում նկարագրական տեսքով:

Եվս մի կարևոր հանգամանք. առաջին անգամ ամբողջական կերպով ու համահայկական նյութի ընդգրկմամբ տրված են յուրաքանչյուր տոնի արարողակարգում սոցիալական տարբեր խմբերի մասնակցությունը և դերակատարումը:

Տոնական համակարգն առաջին անգամ քննարկվում է հայոց երեք հանրապետությունների համատեքստում: Աշխատության այս հատվածը ամբողջովին նոր խոսք է մասնավորապես հայ ազգագրության մեջ:

Հետազոտվել են տոների կենցաղավարման սոցիալական առանձնահատկությունները՝ ըստ սեռատարիքային, սոցիալ-մասնագիտական, կրթական և ընտանեկան-ազգակցական հատկանիշների: Հեղինակը հատկապես անդրադառնում է ընտանեկան-ազգակցական ոլորտին, քանզի ընտանիքը սերտորեն կապված է անձի կենսագոր-

ծունեություն գլխավոր փուլերի հետ՝ անվանակոչությունից և ամուսնությունից մինչև նախնիների հիշատակման ու հանգուցյալների հետ առնչվող արարողությունները: Որպես ծիսաստվածություն խորհրդանշական չափորոշիչներ՝ տոները դարեր շարունակ կարգավորել կամ կանոնարկել են ինչպես ներընտանեկան, այնպես էլ ազգակցական, դրացիական և համայնքային փոխհարաբերությունները՝ դրանով իսկ ձևավորելով հարաբերությունների որոշակի համակարգ:

Այստեղ որոշակի ուշադրություն է դարձվել տոների կենցաղավարման առանցքային գործոններին, որոնք ինքնուրույն և միաժամանակ սերտորեն փոխկապակցված էթնոմշակութային համալիրներ են. դրանք են՝ փոխայցելություն, էթնիկ ինքնագիտակցություն, պատմական հիշողություն և հայրենիքի ընկալում, միջէթնիկ փոխհարաբերություն, էթնիկ և այլէթնիկ արժեքային համակարգ, ներէթնիկ խմբեր, բնակավայրի տիպ, ժամանց, գեղագիտություն, գաղափարախոսություն, համագլխային զարթոնք: Նշված գործոնները հեղինակի կողմից ուսումնասիրվել են հիմնականում արդիական, մասամբ նաև պատմական տեսանկյուններից, հանգամանք, որը հնարավորություն է ընձեռում համակողմանի քննարկելու տոների կենսագործունեությանն առնչվող այդ կարևորագույն հիմնախնդիրները:

Փաստենք նաև, որ հայոց կրոնական և տոնական վարքագծերը հետազոտվել են բազմաթիվ հիմնախնդիրների համատեքստում: Հանգամանորեն քննարկվել է տոների տարածման և մասնակիցների հավատքի վարքագծի միջև գոյություն ունեցող փոխկապակցվածությունը: Տոների կենցաղավարման և հավատքի կապը քննարկվել է նաև դրանց ծագման, բովանդակության կենցաղային ընկալման տեսանկյունից: Ի վերջո, հայոց կրոնական վարքագծի դրսևորումների վերաբերյալ վերլուծությունը հեղինակին հիմք է տվել եզրակացնելու, որ հավատքի բնութագրում առաջնային տեղ են զբաղեցնում տոնածիսական բաղադրիչները: Այստեղ առավել դիտելի է այն է, որ Ս. Մկրտչյանը տոնական և կրոնական վարքագծային փոփոխությունները քննում է խորհրդային-հետխորհրդային համակարգերի համատեքստում՝ դրանց հիման վրա կատարելով բազմաթիվ հետևություններ ու եզրակացություններ, որոնք տալիս են բազում հարցերի պատասխաններ: Քննվում են, էթնոսո-

ցիալական գործոններով պայմանավորված, խորհրդային ու հետխորհրդային շրջանում Հայոց կրոնական վարքագծային փոփոխությունները: Հավատքի ակտիվացումը Ս. Մկրտչյանը իրավացիորեն մի կողմից պայմանավորում է համազգային զարթոնքով, մյուս կողմից՝ կենսամակարդակի կտրուկ անկմամբ պայմանավորված սոցիալ-հոգեբանական և նույնիսկ քաղաքական բնույթի դրդապատճառներով. հանգամանք, որը նաև պարարտ հող է ստեղծում աղանդավորական զանազան ուղղութիւնների տարածման համար:

Հայոց կրոնական վարքագծի դրսևորման առանձնահատկությունները հեղինակը դիտարկում է նաև ըստ սոցիալ-մասնագիտական և սեռատարիքային հատկանիշների: Աշխատության մեջ բերված են նրա եզրահանգումները հավաստող վիթխարի էթնոսոցիոլոգիական հարցումների տվյալներ: Համոզված եմ՝ այդ հարցադրումներն ու եզրահանգումները անպայմանորեն կընդգրկվեն հետազոտական բնույթի ուսումնասիրություններում և բուհական ձեռնարկներում:

Գիրքն ավարտվում է ամփոփումով, որտեղ ի մի են բերված հիմնական արդյունքները: Դրանք շարադրված են հստակ, բխում են աշխատության բովանդակութիւնից և, մեր համոզմամբ, հիմնականում ընդունելի են ու փաստարկված:

Հանձին այս մենագրության՝ մենք գործ ունենք տարիների գիտահետազոտական տքնաջան աշխատանքի արդյունք հանդիսացող հույժ կարևոր մի ուսումնասիրության հետ, որի արժեքը բացառիկ է:

**4. ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍԾԱՆ.
«ԱՐՑԱԽԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ»**

Երևան, 2015, 747 էջ

Արցախահայությունն աշխարհին ներկայանում է իր պատվախնդրությունը ու մարդկային վեհ հատկանիշներով, հարուստ պատմությամբ ու մշակույթով, որի անբաժան մասն է կազմում հարյուրամյակների ընթացքում ձևավորված ժողովրդական բանահյուսությունը: Բանահյուսությունն իբրև յուրաքանչյուր ժողովրդի գեղարվեստական հոգևոր մշակույթի հնագույն, կենսունակ և հարուստ բնագավառ, նրա գեղարվեստական, պատմական, փիլիսոփայական, սոցիալ-բարոյական մտահայեցողությունների լեզվական արտահայտություն ամբողջական համակարգ՝ ձևավորվել է տվյալ էթնոսի և նրա լեզվի ծագման հետ միաժամանակ, ստեղծվել և ավանդել բանավոր եղանակով, զարգացել և փոփոխվել, ներառել պատմաշրջանների նյութական և հոգևոր կյանքի տարբեր կողմերի հատկանիշներ: Ահա այս տեսանկյունից, մշակութային այս տարրի ուսումնասիրությունը ունի բացառիկ հետաքրքրություն և կարևորություն այս կամ այն էթնոսի, տվյալ պարագայում արցախցու մտավոր կյանքի ու գործունեություն համալիր քննության համար: Հիմալի, հայ ժողովրդական բանահյուսության հարուստ ժառանգության մեջ իր առանձնահատուկ տեղն ունի Արցախը, որի արմատները թաղված են խոր հնադարում: Լինելով հարազատ ժողովրդի մտքի ու հոգու վառ արտահայտություններ՝ ժողովրդական տարբեր ժանրերի ստեղծագործությունները մշտապես ուղեկցել են արցախահայությանը՝ ներկայացնելով նրա նիստն ու կացը, հոգեկան ապրումներն ու երևակայությունը, անցյալն ու ներկան՝ հաճախ լուսաբանելով մի շարք հարցեր, որոնք պատմության և այլ գիտությունների համար անլուծելի են: Դժբախտաբար, հարյուրամյակների ընթացքում ստեղծված Արցախի ճոխ բանահյուսություն միայն մի մասն է մեզ հասել՝ ժամանակին գրի չառնվելու պատճառով: Այդուհանդերձ, դրանց մի մասն էլ փրկվել է արցախյան մշակույթի նվիրյալների անձնուրաց ջանքերով: Ժողովրդական ստեղծագործությունների հավաքմանը դեռևս XIX դարի երկրորդ կեսից ի վեր ձեռնամուխ են եղել մի շարք մտավորականներ՝ Ալեքսանդր և Գրիգոր Բահաթրյանները, Տիգրան Նավասարդյանը, Միքայել Տեր-Հովհաննիս-

յանը, Գալուստ Շերմազանյանը, Մակար Բարխուդարյանը, Տմբլաչի ինչանը՝ Կոնստանդին Մելիք-Շահնազարյանը, Երվանդ Լալայանը, ինչիկ Դադյանը, Սարգիս Իսրայելյանը, Մարգարիտ Գրիգորյան-Սպանդարյանը, իսկ վերջին տասնամյակներին՝ Ալվարդ Ղազիյանը, Լևոն Հարությունյանը: Սրանցից յուրաքանչյուրի գործերը լինելով լուրջ ներդրում Արցախի բանաձյուսական ժառանգությունը կորստից փրկելու գործում՝ այդուհանդերձ հիմնականում նվիրված են Արցախի այս կամ այն տարածաշրջանի ժողովրդական բանաձյուսության այս կամ այն ժանրին և որ կարևոր է՝ հաճախ անտեսվել են Ղարաբաղի բարբառի, հատկապես կոնկրետ խոսվածքների յուրահատկությունները. հավաքված նյութերը և հրատարակված ժողովածուները տեղական բարբառի ուսումնասիրման համար լուրջ, հուսալի սկզբնաղբյուր չեն կարող լինել: Ի տարբերություն նախորդների՝ սույն գրքի հեղինակը վերջին ավելի քան երկու տասնամյակների ընթացքում Լեռնային Ղարաբաղի 163 բնակավայրերի հարյուրավոր բանասացներից գրառել է 8078 բնագիր: Ամենաարժեքավոր կողմը այն է, որ հեղինակի սույն ծավալուն ժողովածուում ընդգրկված են հայ բանաձյուսության ամբողջական, գրեթե բոլոր ժանրերը.

1. Վիպական բանաձյուսություն. ա) Հեքիաթներ՝ 22, բ) Ավանդություններ՝ 266, գ) Առակներ՝ 86, դ) Զվարճախոսություններ՝ 592 միավորներով:

2. Քնարական բանաձյուսություն. ա) Խաղիկներ՝ 237, բ) չափածո այլ ստեղծագործություններ՝ 21 միավորներով:

3. Ասուլթաբանական բանաձյուսություն. ա) Առած-ասացվածքներ՝ 3388, բ) Անեծքներ՝ 709, գ) Օրհնանքներ և բարեմաղթանքներ՝ 369, դ) Հանելուկներ՝ 734, ե) Գյուղերի և քաղաքների մականուններ՝ 119, զ) Մարդկանց մականուններ՝ 1307, է) Շուտասելուկներ՝ 24, Հանգախաղեր՝ 204 միավորներով:

Սույն աշխատության կարևորագույն արժանիքներից մեկն էլ այն է, որ գրառված նյութերը արտացոլում են արցախցիների համապարփակ բնակված տարածքները, անգամ ներառելով հարևան չրջակա գյուղական և քաղաքային բնակավայրերը: Այստեղից էլ հետևություն՝ Արմեն Սարգսյանի երկար ու ձիգ տարիների տքնաշան աշխատանքի շնորհիվ գիտական հրապարակի վրա է դրվել Արցախի ժողովրդական բանավոր խոսքի մի ամբողջական հարուստ

չտեմարան, որն իրավամբ մեծ նվաճում է և վիթխարի ներդրում հայագիտության և հայ մշակույթի անդամատանում:

Հեղինակի աշխատանքի բացառիկ կարևորություններից մեկն էլ այն է, որ գիտնականը խստորեն պահպանել է բարբառային գիտական տառադարձությունը՝ յուրաքանչյուր նմուշ ներկայացնելով բանասացի մայրենի խոսվածքով՝ արտասանական զուգաձևություններով հանդերձ:

Իբրև ազգագրագետ սույն հետազոտությունը համարում եմ ոչ միայն բանագիտության ծավալուն նվաճում, այլև ազգագրական հետազոտության կարևոր սկզբնաղբյուր: Բանահյուսական այս բնագրերը, թեպետ հարափոփոխ, այդուհանդերձ ամբողջական միավորներ են, որոնք գեղարվեստական սյուժեների, մոտիվների, կերպարների միջոցով կենդանի ու պատկերավոր խոսքով վերարտադրում են տարբեր պատմաչրջանների էթնիկամշակութային շատ իրողություններ: Այստեղ հրաշալի և ծավալուն նյութեր կարելի է քաղել Արցախ աշխարհի հայրենի բնաշխարհի ու նրա հետ կապված հավատալիքների ու պաշտամունքի աստվածների վերաբերյալ: Այդ նյութերը հիմնականում վերաբերում են մինչև անգամ մեր օրերը գոյատևող ոգեպաշտությանը, որով ոգեղենացվել ու հնագույն ժամանակներից ի վեր անձնավորվել են հայրենի լեռներն ու քարերը, ջրերն ու բույսերը, կենդանիները, առանց որոնց անհնար էր պատկերացնել արցախցու գոյությունը: Այս օրերին էլ՝ Քիրսն ու Մուսվը, Դիզափայտ լեռները ուխտատեղիներ են, դրանք, ըստ արցախցու պատկերացումների՝ մուրազատու լեռներ են: Այդպիսի գորավոր ուխտատեղիներ են համարվել քարեր ու աղբյուրներ, սրբազան ծառեր ու թփեր:

Արցախյան ավանդություններում մեծ արձագանք է գտել ժողովրդի ներքին կյանքը՝ զբաղմունքը, կենցաղը, հասարակական հարաբերությունները: Զբաղմունքներից հատկապես ընդգծվել են արցախցու համար կենսական մեծ նշանակություն ունեցող երկրագործությունը, այգեգործությունը, գինեգործությունը, բանջարաբուծությունը, անասնապահությունը, թռչնաբուծությունը, մեղվաբուծությունը, շերամապահությունը, արհեստագործական զբաղմունքները, մասնավորաբար՝ ոստայնագործությունը, որմնադրությունը և այլն, որսորդությունը, ինչպես նաև ազատ, անկաշկանդ

ապրելու ամուսնաընտանեկան կյանքը: Նրանցում մեծ տեղ են զբաղեցնում հատկապես գյուղերի ու քաղաքների մականունների վերաբերյալ տվյալները, որոնք ուղղակի կամ փոխաբերական իմաստով արտացոլում են նրանց հետ կապված զանազան հանգամանքներ: Այստեղ կարելի է գտնել մեծ թվով մարդկանց մականուններ՝ պայմանավորված կրողի ֆիզիկական արտաքին հատկանիշներով, բնավորության գծերով, մասնագիտություններով կամ դրանց հետ կապված աշխատանքային գործիքներով և տարբեր առարկաներով, այս կամ այն երկրի կամ ազգի հետ որևէ առնչություն ունենալու, կամ էլ նրանց հետ արտաքին տեսքով, բնավորությամբ նմանվելու հանգամանքներով, պատմական տարբեր դեմքերի, նշանավոր մարդկանց, կինոնկարների հերոսների հետ ունեցած նմանություններով, դիպվածներով և այլն:

Վստահ կարելի է ասել, որ Ա. Սարգսյանի «Արցախի բանաձյուսությունը» ժողովածուն իր սկզբնաղբյուրների նշանակությամբ բացառիկներից է.

Նախ՝ անդառնալի կորստյան վտանգից հեղինակի գրառմամբ վիթխարի բանաձյուսական նյութ է փրկվել: Այն հայրենի երկրամասի հոգեկոր-մշակութային արժեքները փրկելու, սերունդներին փոխանցելու, ճանաչելի դարձնելու մեծ առաքելություն ունի:

Երկրորդ՝ ի տարբերություն նախորդ բանահավաքների՝ այս ժողովածուում նյութերը ներկայացված են Ղարաբաղի բարբառի, խոսվածքների յուրահատկություններով, չի խաթարվել նյութի բնագրային արժեքը: Հեղինակը առաջնորդվել է գիտական տառադարձության կանոնների ճշգրիտ պահպանմամբ:

Երրորդ՝ հայ բանագիտության բնագավառում Ա. Սարգսյանի կազմած սույն ժողովածուն էթնոմշակութային յուրահատկություններով, ինքնատիպությամբ մեծ արժեք է ներկայացնում: Այն ամեն հայի հնարավորություն է ընձեռում ճանաչելու հայ հոգեկոր մշակույթի ամենատարբեր բնագավառները:

Չորրորդ՝ սույն բանաձյուսական ժողովածուն ժողովրդական լայն զանգվածների գեղագիտական կարիքները բավարարելուց բացի, ունի նաև կիրառական լայնահուն գործառություններ, սերտորեն առնչվում է արցախահայության նյութական, սոցիալական և հոգեկոր մշակույթի տարբեր ոլորտների, ստանձնում է գործառական ակտիվ դեր և գեղարվեստական խոսքով ու մտածողությամբ

արտացոլում կյանքի ու մշակույթի տարբեր բնագավառներին աղերսվող ժողովրդական ըմբռնումները, մտորումները, հավատալիքներն ու պատկերացումները, իդեերն ու ձգտումները:

Վերջապես, սույն աշխատության կարևորությունն առավել քան արժեւորվում է նաև նյութերի գրառման, հրատարակման աշխատանքները խելացի ու գիտական պատշաճությամբ համակարգելու, Արցախի հայաշունչ կենսակերպը հասարակության լայն շերտերին, համայն հայությանը ներկայացնելու առումներով: Գրքի ներածությունն էլ ընթերցողին ներկայացնում է արցախահայության վերաբերյալ գիտապատմական, գիտատեղեկատվական հարուստ տվյալներ: Այսպիսով, սույն ժողովածուն պատմաբանների, բանագետների, ազգագրագետների, գրականագետների հետազոտական աշխատանքների համար լուրջ հետազոտություն լինելուց բացի, ունի նաև սկզբնաղբյուրի անուրանալի կարևորություն:

Արմեն Սարգսյանի «Արցախի բանահյուսությունը» աշխատությունը նոր ձեռքբերում է հայ մշակույթի, մասնավորաբար հայ բանագիտության ասպարեզում և իրավամբ արժանի է լուրջ ուշադրության և խրախուսման, բարձր գնահատանքի:

ՎԵՐՋԱԲԱՆ

«Ազգաբանական ուսումնասիրություններ» շարքի երրորդ գրքում ներկայացվում են հեղինակի՝ հայ ազգաբանական գիտություն մի շարք հիմնախնդիրների՝ հայոց տնտեսական, կենսապահովման, սոցիոնորմատիվ մշակույթներին, ժողովրդագրությունը և ազգաբանական այլ դիտարկումներին առնչվող ուսումնասիրություններ:

Առաջին բաժնում ներառված են Հայկական լեռնաշխարհի երկրագործական, անասնապահական մշակույթների, նաև բնակարանաշինության հնագույն ավանդներին վերաբերող ուսումնասիրությունները:

«Հայկական լեռնաշխարհի՝ երկրագործական մշակույթի հնագույն կենտրոն (ըստ հնագիտական նյութերի և անտիկ դարաշրջանի պատմագրական տվյալների)» ուսումնասիրության մեջ կարևորվում և արժևորվում են Ք.ա. IX – I հազ. կեսերի հնագիտական տարբեր դարաշրջանների մշակութային շերտերից հայտնաբերված աշխատանքային գործիքների, դրանցով պայմանավորված երկրագործական մշակույթի բազմազան ոլորտների՝ հացահատիկային մշակաբույսերի, դաշտավարության եղանակների ու միջոցների, այգեգործության, խաղողամշակության, գինեգործության ամենանախնական կենտրոնների, դրանց դերի ու նշանակության վերաբերյալ նյութերը: Ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում են այն փաստական տվյալները, որոնցով Հայկական լեռնաշխարհը աներկբա համարվել է երկրագործական մշակույթի նախահայրենիքներից մեկը: Հեղինակը հնագիտական և հնեակենդանաբանական նյութը դիտարկում է ազգաբանության գիտության մեթոդաբանության սկզբունքներով: Հնագույն երկրագործության տեսակետից չափազանց կարևոր են Ք.ա. IX – I հազ. ժայռապատկերները, որոնց արարողները բազում հազարամյակներ նստակյաց կյանք են վարել, իսկ հնագիտական պեղումներից հայտնաբերված բազմաթիվ ու բազմազան գտածոները համոզիչ հաստատում են, որ դեռևս նեոլիթյան (Ք.ա. IX – VI հազ.) դարաշրջանում հավաքչությունից անցել են հողագործության, որսորդությունից՝ կենդանիների ընտելացման: Միջազգային լայն ճանաչման արժանա-

ցած գիտնականների՝ Վ. Կոմարովի, Ն. Վավիլովի և այլոց հրապարակած տվյալների հիման վրա ցույց է տրված, որ Հայաստանը եղել է մշակովի հացաբույսերի՝ ցորենի, գարու տարբեր տեսակների գոյացման նախահայրենիքը: Հայաստանը նաև եղել է արորով լծկան խոշոր եղջերավոր անասունների օգնությունը վարուցանքի հնագույն կենտրոններից մեկը դեռևս վաղ բրոնզի դարաշրջանում: Մեր լեռնաշխարհը պտղաբուծության՝ ծիրանի, դեղձի, կեռասի, հոնի, սալորի և վերջապես խաղողի մշակության հնագույն կենտրոններից էր: Խաղողի օգտագործման մասին վկայող ամենահին գտածոները (օր. Վաղարշապատից ոչ հեռու գտնվող Առատաշենի նեոլիթյան բնակատեղիից) թվագրվում են Ք.ա. VI հազ. առաջին կեսով: Վայոց ձորի Արենի բնակավայրի մոտ Արենի - 1 քարանձավում հայտնաբերված Ք.ա. V-IV հազ. գինու արտադրական համալիրը համարվում է աշխարհում հնագույնը: Գինեգործության հնագույն ակունքների մասին է վկայում նաև աստվածաշնչյան ավանդությունը, իսկ աքքադական սեպագիր տվյալների համաձայն՝ Ք.ա. III հազ. Տավրոսի լեռնահովտից Եփրատ գետով նավերով գինի են տարել Միջագետք: Մեկնաբանվում են նաև ոչ պակաս աղբյուրագիտական արժեք ունեցող անտիկ դարաշրջանի հունական և հռոմեական սկզբնաղբյուրների՝ Հերոդոտոսի, Քսենոփոնի, Դիոդորոս Սիկիլիացու, Ստրաբոնի, Պլուտարքոսի և այլոց վկայությունները հին Հայաստանի տնտեսամշակութային կյանքի վերաբերյալ: Առանձնակի ուշադրություն է դարձվել Ք.ա. V դարում գինու՝ միջազգային շուկա արտահանման, գինու բազմազան տեսակների, այդ թվում նաև գարեջրի պատրաստմանը, պահպանմանն ու գործածությանը, որակական ու համային հատկանիշներին, հայ ժողովրդի դարավոր փորձին ու հմտություններին, հյուրընկալման ավանդական սովորություններին վերաբերյալ նյութերի մեկնություններին:

Հնագիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների հիման վրա հեղինակը առաջին բաժնի երկրորդ ուսումնասիրության մեջ պատմական փաստերով հիմնավորել է Հայկական լեռնաշխարհի ոչ միայն երկրագործական, այլև անասնապահական մշակույթի հնագույն կենտրոն լինելը: Ներկայացվում են անասնապահության զարգացման ընդհանուր ուղղությունները, ոլորտի առանձին ճյուղերի զարգացման դինամիկան և լոկալ

Ժամանակագրական տարբերակները: Նշվում է, որ Ք.ա. V-IV հազ. առաջին կեսի էնեոլիթյան մշակույթին բնորոշ բնակատեղիների հնագիտական նյութերի համաձայն՝ անասնապահությունը հայկական լեռնաշխարհի տեղաբնիկ բնակչության հիմնական զբաղմունքներից էր: Այս դարաշրջանից էլ վեր խոշոր եղջերավոր անասուններն օգտագործվել են երկրագործության մեջ որպես լծկան ուժ և մանր եղջերավոր անասունների հետ միասին ապահովել են մսի, կաթնամթերքների, կաշեգործության, մանածագործության աճող պահանջները: Որպես անասնապահության հնագույն կենտրոններ հիշատակվել են Շուպրիա երկիրը (Սասուն), Սևանի ավազանը, Արածանիի վերին հոսանքում ընկած «Տուարածիի հովիտը» (Տուարածատափ), Դիաուխի (Տայք), Զաբախի (Զավախք), Տարիունի (Դարուլյնք), Աբելիանի (Աբեղանք), Էրեխի (Շիրակ) և այլ երկրամասեր: Դեռևս բրոնզի դարաշրջանից հայկական լեռնաշխարհում անասնապահությունը անցել էր ինտենսիվ զարգացման սարվորային ձևին՝ ամռան ամիսներին մինչև ուշ աշուն անասունները տարվում էին ալպյան արոտները, որտեղ հիմնում էին նաև ժամանակավոր կացարաններ: Բրոնզի դարաշրջանում տնտեսական կյանքի վերելքի պայմաններում իրականացվել էր աշխատանքի հասարակական բաժանում երկրագործների և անասնապահների միջև: Ք.ա. V դարից էլ վեր տնտեսական կյանքի բնութագրության համար մեծ նշանակություն են ստանում նաև գրավոր սկզբնաղբյուրները՝ առաջին հերթին ժամանակի հունա-հռոմեական աղբյուրները: Համակարգված ներկայացվում են Հերոդոտոսի, Քսենոփոնի, Ստրաբոնի հավաստումները Հայաստանում անասնապահության զարգացած լինելու վերաբերյալ:

Անտիկ դարաշրջանի հունական և հռոմեական պատմագիրների հիացմունքին է արժանացել հայկական տոհմական ձիաբուծությունը: Զին հին Հայաստանում գերազանցապես ծառայել է ռազմական նպատակներին, արքունական շքահանդեսներին, համալրել է հեծելազորը:

Առաջին ենթաբաժնի 3-րդ՝ «Հայկական լեռնաշխարհը՝ բնակարանաշինական ավանդների հնագույն կենտրոն» ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում են նոր քարե դարի ժամանակներից մինչև անտիկ դարաշրջանն արձանագրված բնակավայրա-բնակա-

րանային հնագույն տիպերի առանձնահատկությունները: Ըստ հնագիտական հետազոտությունների՝ նախնական կացարանները լայն տարածում են ունեցել լեռնային անմատչելի տեղանքներում՝ բնական այրերի տեսքով: Դրանցից շատերը հետագա ժամանակներում աշխատանքային գործիքների կատարելագործման, տնտեսության նոր ճյուղերի առաջացման և կուտակված կենսափորձի շնորհիվ բարելավվել են հավելյալ բնակարանային պայմաներով՝ ջեռուցման համակարգերով, թոնրատներով, գոմերով, մարազներով և այլ օժանդակ կառույցներով:

Ք.ա. IV-II հազ. մեզ են հասել բազմաթիվ բնակավայրեր, բերդ-շեներ, մեգալիթյան կառուցվածքներ՝ ձևավորված քաղաքաշինական, ամրաշինական, բնակարանային կլոր և ուղղանկյուն հատակագծմամբ ճարտարապետական սկզբունքներով (Շրեշ բլուր, Մեծամոր, Շենգավիթ, Դիդի կոնդ, Թագավորանիստ, Զորաքար և այլն):

Հայոց լեռնաշխարհի ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի ժամանակաշրջանի հնագիտորեն ուսումնասիրված տների մեջ հետազոտողները տեսնում են հայկական ժողովրդական տան վաղ օրինակ, որը ճարտարապետական ավելի զարգացած ձևի՝ գլխատան նախատիպն է: Հարյուրամյակների ընթացքում գետնափոր բնակարանը վերածվել է գլխատան՝ իր տարբեր ծածկերով:

Երկաթի լայն տարածման դարաշրջանում, Վանի թագավորությունից շրջանում տարածում է ստանում պարսպապատ միջնաբերդերով քաղաքաշինությունը՝ բարձր բլուրների ստորոտներում: Քաղաքի հիմքը միջնաբերդն էր, դրանում հիմնված պալատը՝ իր տաճարներով, արհեստանոցներով, գինու հսկայական մառաններով ու հացի շտեմարաններով: Քաղաքներն ունեցել են բնակելի թաղամասեր, ջրամատակարարման և ջրահեռացման համակարգեր: Ուրարտուում բնակելի կառույցները քաղաքային տիպի բազմաբաժանունք և բազմահարկ տիպին են պատկանել:

Ինչ մնում է գյուղական բնակավայրերի ժողովրդական հնագույն տների հորինվածքային, ճարտարապետական կառուցապատումներին, հեղինակի տեղեկությունները հենվում են գերազանցապես պատմական աղբյուրների, քան հնագիտական պեղումների նախնական նյութերի վրա: Ուսումնասիրությունից մեջ ներկայացվում է հայ ժողովրդական տան Քսենոփոնի բնութագրություն-

ները:

Գրքի երկրորդ բաժնում հեղինակը անդրադարձել է հայոց կենսապահովման մշակույթի առանցքային՝ ավանդական տարազի, ուտեստի և բնակարանի էթնոմշակութային բնութագրություն հարցերին: Հայոց կենսապահովման մշակույթի անհամեմատ լավ ուսումնասիրված հիմնախնդիրներից է տարազը, որին էլ հեղինակը անդրադարձել է սույն բաժնի առաջին ուսումնասիրություն մեջ: Այն հակիրճ ակնարկ է, ուղեցույց՝ ազգաբանություն մասնագիտացող ուսանողների համար: Այստեղ տրվում է հայկական տարազի ուսումնասիրության հակիրճ պատմությունը: Հայ և օտար մատենագրական տեղեկությունների հիման վրա հայկական տարազի մինչև XVII դարը զարգացման ուղուն է անդրադարձել Վ. Հացունին: Վերնախավի, զինվորականների ու եկեղեցականների ավանդական տարազների վերաբերյալ ուշադրավ անդրադարձներ կան Ղ. Ինճիճյանի և Ղ. Ալիշանի աշխատություններում, իսկ Ե. Լալայանի և այլոց ջանքերով Հայաստանի տարբեր պատմաազգագրական շրջանների տարազների վերաբերյալ նյութեր են հրապարակվել «Ազգագրական հանդեսում»: Մասնագիտական քննարկման են արժանացել Ստ. Լիսիցյանի, Վ. Բդոյանի, Ն. Ավագյանի, Ի. Կուզնեցովի, վերջին տասնամյակներում՝ Ս. Պողոսյանի, Հ. Փափազյանի, Գ. Բրուտյանի աշխատությունները, որպես առավելություն նշվել է, որ վերջիններս առավել ուշադրություն են դարձրել տարազի՝ ըստ պատմաազգագրական շրջանների բնութագրությունը: Հայաստանի պատմության թանգարանի երկարամյա աշխատակից Ա. Պատրիկը տվել է հայկական տարազի բազմադարյան պատմության ուրվագիծը, կազմել պատմաազգագրական շրջանների տարազաձևերի քարտեզը: Հայկական ժողովրդական տարազի զարգանալիս համակարգերի վերաբերյալ ուշադրավ ուսումնասիրություն է կատարել Ա. Ստեփանյանը:

Այնուհետև բնութագրվում են հայկական ավանդական տարազի՝ որպես սոցիոմշակութային տարրի գործառնություն դերը, ծագումն ու զարգացումը, կրած փոփոխությունները, ազգային յուրահատկությունները, հիմնավորվում է երկրի բնակլիմայական և աշխարհագրական գործոններով, երկրի արտադրանքով, տնտեսավարման եղանակով, պատմաքաղաքական պայմաններով ու ազգային ավանդներով և կենցաղով դրա պայմանավորված լինելը:

Ներկայացվում են նաև ազգային տարազի ու զարդարման արվեստի արեալային համալիրները, տրվում են դրանց ձևավորման նախադրյալները, արևելահայ և արևմտահայ հատվածների, սեռատարիքային և մասնագիտական խմբերի, տոնածիսական տարազային համալիրների տեսակների ու բնորոշ գծերի, խորհրդանշանային իմաստների բնութագրությունները:

Գրքի երկրորդ բաժնի երկրորդ ուսումնասիրությունը նվիրված է հայոց ավանդական ուտեստի էթնոմշակութային բնութագրությունը:

Հայոց ազգային ավանդական և ժամանակակից ուտեստի համալիրի ուսումնասիրությունը հայ ազգաբնակչության գիտություն ունակող հիմնախնդիրներից է: Նորանկախ պետականության պայմաններում, պայմանավորված ազգային մշակույթի նկատմամբ աճող հետաքրքրությունով, այսօր, առավել քան երբեք, մեծացել է ազգային ուտեստի գիտական ուսումնասիրություն պահանջը: Տնտեսամշակութային ու քաղաքական միջազգային կապերի ընդլայնման, նաև հայկական ազգային ուտեստի հրապուրիչ բազմապատկերյալի ու ընդգծված առանձնահատկությունների շնորհիվ Հայաստանի Հանրապետությունը էկոտուրիզմի աչքի ընկնող հանգրվանի վերածվելու հնարավորություն է ստանում:

Հիշյալ ուսումնասիրություն մեջ մասնագիտական աղբյուրների ու գրականության բազմակողմանի օգտագործմամբ քննարկվում է հայոց ազգային ուտեստի էթնոպահանջներն ու նշանակությունը: Հեղինակը հետազոտում է հայկական ծագմամբ ուտեստի բազմապատկերյալ, նրա ազգային յուրահատկությունների կապվածությունը ազգային դարավոր ավանդույթների, բնակչության պայմանների, տնտեսավարման եղանակների, պատմաքաղաքական իրողությունների, միջէթնիկ կապերի հետ: Այդ գործոններով պայմանավորված՝ վերլուծվում են հայոց ազգային ուտեստում գերիշխող բուսական, նրան հաջորդած կենդանական ծագմամբ սննդամթերքների, միրգ-բանջարեղենի, ոգելից և զովաքուղիք խմիչքների տեսակների, դրանց տեղական և միջազգային նշանակություն հարցերը: Հեղինակը համոզիչ փաստերով ներկայացնում է Հայկական լեռնաշխարհը որպես մշակաբույսերի, այգեգործության, խաղողագործության, տարբեր անասունների բուծման, հետևաբար՝ բուսական ու կենդանական ծագմամբ ուտեստներ

րի բազմաթիվ տեսակների և գինու ու գարեջրի, գովացուցիչ և բուժիչ այլ ըմպելիքների հայրենիքը լինելը:

Գրքի երկրորդ բաժնի երրորդ ուսումնասիրությունը պարզաբանում է հայկական ժողովրդական բնակարանի ուսումնասիրությունյան առկա վիճակը: Հայ ժողովրդական բնակարանը և դրա հետ սերտորեն առնչվող տնտեսական ու կենցաղային կառույցները կենսապահովման մշակույթի բարդ ու ինքնատիպ մշակութակենցաղային համալիրներից են, որ հազարամյակների ընթացքում սերտորեն կապված են եղել հայ բնակչության կյանքի ամենաբազմազան կողմերի հետ: Ուստի ժողովրդական ճարտարապետական կառույցների ուսումնասիրությամբ, մշակութային նշանակությունից բացի, բացահայտվում են նաև տեղական հայ բնակչության էթնիկ ծագման, տնտեսության ընդհանուր բնույթի, տեխնիկայի զարգացման մակարդակի, գույքային և դասակարգային հարաբերությունների, ընտանեկան-հասարակական կենցաղի, համայնքային ավանդույթների, ժողովրդի գեղագիտական պատկերացումների, հոգևոր մշակույթի, ժողովրդական մտածողության և բազում այլ հարցեր:

Քննարկված են դաշտային ազգաբնակչության նյութերի հիման վրա XIX դարավերջին և XX դարի 50-60-ական թթ., ինչպես նաև 1960-1980-ական թթ. պատմաճարտարապետական և պատմաազգաբնակչության շրջանավորմամբ կատարված հետազոտությունների արդյունքները: Ուսումնասիրության մեջ ի մի է բերված հայ ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ հետազոտությունների ընդհանուր պատկերը՝ շինարարական-կառուցողական և ազգաբնակչության ուղղվածությամբ, որոնց համալիր օգտագործմամբ և վերլուծությամբ է միայն հնարավոր ամբողջական պատկերացում կազմել հայ ժողովրդական ճարտարապետության, ժողովրդական բնակարանային համալիրների տիպերի, զարգացման երկարատև ուղու, սոցիալական բազմակողմանի ընկալման և էթնիկ մշակույթի համակարգում դրա տեղի ու դերի բացահայտման հնարավորության մասին:

Երկրորդ բաժնի չորրորդ ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում է հայկական ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ վաղ միջնադարյան հայ մատենագիրների՝ Փավստոս Բուզանդի, Ագաթանգեղոսի, Ղազար Փարպեցու, Հովհան Մամիկոնյանի, Թովմա Արծրունու, Ստեփանոս Օրբելյանի, Կիրակոս Գանձակեցու, XVII-

XVIII դարերի Հայ մատենագիրներ Առաքել Դավրիժեցու, Զաքարիա Քանաքեռցու, Աբրահամ Կրետացու, Սիմեոն Երևանցու երկերում տեղ գտած ակնարկները: Բերված են նաև XVIII-XIX դդ. Մերձավոր Արևելք, Անդրկովկաս և Հայաստան այցելած օտար ճանապարհորդների ուշադրավ հաղորդումները: Դրանցից առավել արժեքավոր են Մորիերի, Տեքսիենի, Դյուբուայի, Ռոբերտ Կեր Փորթլենդի, Ուիլիլմ Աուզլեյի, Մոլթկեի, Կոնտ դե Շուենի, Մորից Վադների, Ջոն Ջոնսոնի, Պուլկինի, Գրիբոյեդովի, Շոպենի և այլոց նկարագրությունները: Այս համալսականում նշելի է նաև նաև Խ. Աբովյանի «Գյուղական տների կառուցվածքը» հետազոտությունը: Ուշադրավ հիշատակություններ են թողել նաև Ալ. Շիրվանզադեն, XIX դարավերջի Հայ ճանապարհորդներ Լ. Սարգսյանը, Բ. Խալաթյանը, Մ. Միրախորյանը և այլք: Կարևոր հետազոտական սկզբնաղբյուրներ են նաև ցարական Ռուսաստանի պետական վիճակագրական և տեղեկատվական Հաշվետվությունների ժողովածուները, որոնք դեռևս կարոտ են ամբողջական ուսումնասիրություն:

Բերված հաղորդումները աղբյուրագիտական կարևոր արժեք ունեն Հայկական ավանդական բնակարանի համալիր ազգագրական ուսումնասիրություն համար:

Երրորդ բաժինը ամբողջությամբ վերաբերում է Արևմտյան Հայաստանի, մասնավորապես նրա ամենաառավել ուսումնասիրված՝ Դիարբեքիի և Բիթլիսի վիլայեթների մեծ մասն ընդգրկած պատմական Աղձնիք նահանգի Հայ բնակչության էթնիկ կազմին, ազգագրական նկարագրին: Այս բաժնի առաջին ուսումնասիրություն մեջ ներկայացվում է Աղձնիք նահանգի XIX դարավերջի և XX դարի առաջին քառորդի վարչական և ժողովրդագրական պատկերը: Օսմանյան կայսրության մեջ կանոնավոր մարդահամարների, ստույգ վիճակագրությունների բացակայության պատճառով այդտեղի բնակչության թվաքանակը ճիշտ որոշել անհնար էր, բացի դրանից, թուրքական տվյալներում Հայ բնակչության քանակը ներկայացվել է էթնիկական ցուցանիշի հիման վրա, իսկ թուրքերի և քրդերի համար հիմք է ծառայել կրոնական գործոնը:

Հայ և օտար բազմաթիվ ու տարաբնույթ սկզբնաղբյուրների և ուսումնասիրությունների մանրակրկիտ քննությունը հեղինակը բացահայտում է նահանգի Հայ բնակչության շարունակական ար-

տագաղթների, հարկադրական դավանափոխության ու ձուլման հանգամանքները և հանգում այն եզրակացության, որ ինչպես Ադճնիքի, այնպես էլ ամբողջ Արևմտյան Հայաստանի ազգաբնակչության համեմատական մեծամասնությունը մշտապես կազմել են հայերը: Հեղինակի պրպտոմներով ի մի են բերվել փաստական հսկայական տվյալներ Ադճնիքի ամբողջ տարածքի, անգամ առանձին բնակավայրերի, գյուղախմբերի և գավառների ու քաղաքների բնակչության վերաբերյալ: Նա հիմնավոր փաստերով նաև քննադատում է այն հեղինակներին, որոնք Արևմտյան Հայաստանի նշված և այլ տարածքներ անվանել են Քուրդիստան: Հեղինակը միաժամանակ ցույց է տվել, որ պատմական Ադճնիքը հայ ժողովրդի ծագման և կազմավորման կենտրոնն է եղել: Աշխատության մեջ ընդարձակ հատված կա նաև հայկական ծագմամբ բնակչության ուրոշ մասի հարկադրական քրդացման մասին, որոնց կենցաղում դեռևս պահպանվում էին հայկական շատ գծեր, սովորություններ, անվանումներ: Մինչև արևմտահայոց ցեղասպանության ու հայրենազրկման թուրքական քաղաքականության կենսագործումը, օսմանյան պետությունը գործադրում էր ինչպես սոցիալական ու ազգային, այնպես էլ կրոնական ու բարոյական ճնշում՝ ձգտելով իրականացնել հայաջինջ քաղաքականություն: Հեղինակը բերված հարուստ տեղեկատվական տվյալների հիման վրա ներկայացրել է նահանգի ամբողջական էթնիկ պատկերը:

Երրորդ բաժնի երկրորդ ուսումնասիրության մեջ քննարկվում է արևմտահայերի, մասնավորաբար պատմական Ադճնիքի հայ բնակչության հնավանդ հասարակական կառույցների՝ ազգաբնակցական և համայնքային-հարեանական սկզբունքներով իրականացվող անասնապահական տնտեսաձևի, անասունների արածեցման ընկերակցությունների կազմակերպման ձևերն ու սովորույթները: Հազարամյակների ընթացքում կիրառված անասնապահական աշխատանքի կազմակերպման զանազան ձևերի ու սովորույթների ազգազրական ուսումնասիրությունը, բացի գիտաճանաչողականից, անշուշտ ունի նաև տնտեսական, պատմամշակութային կարևոր նշանակություն, քանզի դրանով բացահայտվում է մշակված վաղեմի արտադրական հմտությունների բազմաթիվ տարրերի կիրառությունը նաև մեր օրերում:

Հայոց արտադրական մշակույթում, պատմական Ադճնիքի օ-

րինակով առավելապես Արևմտյան Հայաստանում դարեր շարունակ անասնապահական տնտեսությունն վարելիս կիրառվել են անասունների խնամքի բազմաթիվ ավանդական հմտություններ և ուշագրավ սովորույթներ ու ծեսեր: Հնագույն ժամանակներից սկսած՝ այստեղ կազմավորվել է անասնապահության նստակյաց եղանակ. ձմռանը՝ մսուրային, ամռանը՝ ընտանիքի մի մասի հետ բնակավայրից մինչև 20-25 կմ և ավելի հեռավորություններ արոտավայրային խնամամբ: Անասնապահական տարեկան շրջափոխում նկատելի էր եռաստիճանականություն. ա) բնակավայրին մոտակահերկած արտերը պարարտացնում էին ոչխարի գոմաղբով՝ մակաղեցնելու եղանակով, բ) ապա 5-6 ամսով անասնապահ տղամարդիկ և կաթնամշակ կանայք իրենց օգնականներով բարձրանում էին արոտավայրերը: Լծկան անասուններին արոտավայրեր էին տանում վարուցանքի աշխատանքներն իրականացնելուց հետո, գ) օգոստոսի կեսերից մինչև սեպտեմբերի կեսերը բերքահավաքի և կալսման աշխատանքների իրականացմանը մասնակցելու նպատակով սկսվում էր լծկան անասունների վերադարձը. ուշ աշնանը՝ կթով՝ մանր ու խոշոր անասուններով բնակավայր իջնելիս կրկին մակաղեցնում էին արտերում և անցնում ձմեռային մսուրային խնամքի: Ուսումնասիրությունից հետևում է, որ պատմական Ադճնիքը արևմտահայերի այն ավանդապահ տարածքն էր, որտեղ կայուն էին պահպանվել ազգակցական հարաբերությունները, առկա էին ընտանիքների միջև գաղափարական, տնտեսական և տարածքային սերտ համագործակցության, միասնության, համերաշխության, փոխօգնության հարաբերություններ, որոնց շնորհիվ կարողանում էին նաև դիմակայել վաճկատուն ռազմատենչ ցեղերի չարաչափումներին, թալանին, նրանց սեզոնային տեղաշարժերին: Ամեն տարի գարնանն ու աշնանը քոչվորները արոտավայրեր բարձրանալիս ու իջնելիս պատուհաս էին դառնում դաշտամշակ հայություն գլխին. ոտնատակ էին արվում հայ երկրագործի ցանքատարածությունները, կողոպտվում բնակավայրերը, ուստի և վայրենիների դեմ ռազմական-ինքնապաշտպանական խմբերի կազմակերպման անհրաժեշտություն կար ամառանոց-արոտավայրերում և բնակավայրերում:

Ուշադրություն է դարձվել նաև անասնապահական տնտեսություն մեջ աշխատանքի կազմակերպման սեռատարիքային խմբերի

գործունեությունը, նրանց իրավունքների ու պարտականությունների ավանդական դրսևորումներին, կաթնատնտեսություն կազմակերպման համայնքային փոխադարձ օգնությունը ուղեկցվող կոլեկտիվ աշխատանքների կազմակերպման եղանակների ու համությունների սովորությունային համալիրներին:

Ի տարբերություն արևելահայ անասնապահության ոլորտի՝ արևմտահայերի անասնապահական տնտեսություն բազմաբնույթ ձևերն ու սովորույթները առ այսօր պատշաճ ուսումնասիրված չեն: Այս տեսանկյունից շատ կարևոր է, որ հեղինակը հնագիտական, պատմական և ազգագրական, հատկապես 1970-ական թթ. իր կողմից գրառված բազմաթիվ տվյալների հիմամբ ցույց է տվել, որ հայերի տնտեսական կյանքում չափազանց կարևոր տեղ են գրավել անասնապահությունը, աշխատանքների կազմակերպման հնավանդ ձևերը: Ուշագրավ տեղեկություններ են արձանագրված նաև ամառանոցների՝ մշտական բնակավայրերի վերածվելու վերաբերյալ:

Երրորդ բաժնի երրորդ ուսումնասիրությունը վերաբերում է հայոց ընտանեկան կենցաղում խոստովման սովորույթի դրսևորումներին (աղձնիքահայերի օրինակով): Այստեղ հեղինակի, դեռևս 1970-ական թվականներից ի վեր գրառած ազգագրական հարուստ նյութերի օգտագործմամբ հանգամանորեն լուսաբանվում է հայոց ավանդական ընտանեկան կենցաղում տարածված ու կայուն պահպանված մի երևույթ՝ խոստովման սովորույթը, որը դրսևորվել է մեծերի նկատմամբ հարգանքի ու խոնարհման, հատկապես երիտասարդ կնոջ (հարսի) չխոսկանություն, կանանց առավել հնազանդություն, տղամարդկանցից խուլյա տալու և բազում այլ սովորույթների պահպանմամբ: Այս առումով արդիական են կնոջ, նրա դերի ու կարգավիճակի հետ կապված բազմաթիվ հարցեր, որոնց ճիշտ լուծում, ինչպես նաև օբյեկտիվ գնահատականներ տալու համար անհրաժեշտ է դրանք դիտարկել հայ կնոջ ունեցած դերի ու կարգավիճակի համատեքստում: Հանգամանալի ներկայացվում է ընտանեկան արգելքների, հագ ու կապի, պահվածքի, խոստովումների, չխոսկանություն այն համակարգը, որը պարտադիր դրսևորվել է հայոց ավանդական ընտանեկան կենցաղում: Համակարգված ներկայացվում են խոստովման ավանդույթն ու արգելքները, վարքագծային սահմանափակումները ամուսնական

գուլգերի, կնոջ և ամուսնու հարազատների, ծնողների ու զավակների, սեռատարիքային խմբերի, տարեց և կրտսեր անդամների միջև: Խոստովումների և արգելանքների կիզակետում է գտնվել հատկապես երիտասարդ կինը: Ըստ այդմ՝ քննարկվում են երիտասարդ կնոջ հագուստի նկատմամբ սահմանված արգելքները, ամուսնու ծնողների և մերձավորների նկատմամբ չխոսկանություն կարծրացած սովորությունը, այդ երևույթի վերաբերյալ գիտական մեկնաբանությունների շուրջ եղած տարակարծությունները, ամուլ կնոջ, տարեց, բազմազավակ մայրերի իրավական դիրքի ու կարգավիճակի հետ առնչվող հարցերի լայն շրջանակ: Այս հարցերի ուսումնասիրությունը կարևոր է նոր սերնդի դաստիարակության, հայկական ժամանակակից ընտանիքի նորովի, ժամանակի պահանջներին համապատասխան կայացման գործում:

Երրորդ բաժնի չորրորդ ուսումնասիրության մեջ հեղինակը անդրադառնում է հյուրընկալման հիմնախնդրին, որը ազգագրական գիտության ուշադրավ ուղորտներից է, ցավոք, հայագիտության մեջ ցայտմ չուսումնասիրված: Մինչդեռ հյուրընկալման և հյուրասիրության հայոց ավանդույթների ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի համայնական սովորույթների, փոխօգնության, սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների, հյուրանոցների, իջևանատների ծագման ու զարգացման պատմության լուսաբանման և այլ տեսանկյուններից: Հեղինակային ազգագրական նյութերի հիման վրա ցույց են տրված արևմտահայոց, մասնավորապես սասունցիների հյուրընկալման սովորության ու ծիսական համալիրները: Հայոց ավանդական մշակույթում այս սովորությունը ծիսականացված է. հյուրին ընդունելը համարվում է պատասխանատու արարողություն: Հին հայերն ունեին անգամ հյուրընկալության աստված՝ Վանատուրը: Հայոց մեջ ընդունված էր «հյուրը Աստծունն է» ասույթը: Մեծ հարգանք է վայելել հյուրընկալ ընտանիքը, հակառակ պարագայում վաստակում էր նվաստացուցիչ մականուն: Հայոց մեջ, ըստ սովորույթի՝ ընտանիքը տարվա բոլոր եղանակներին հյուրերի համար մթերք էր պահում կամ պահածոյացնում, խնամքով ու մաքուր առանձնացնում էր նրա անկողինը: Առանձնապես մեծ հարգանք էին տալիս հեռու տեղից եկած հյուրի նկատմամբ: Նման հյուրը վայելում էր ընտանիքի անդամների հատուկ ուշադրությունը:

Հյուրընկալ օջախը պարտավոր էր պաշտպանել Հյուրի անվտանգությունը: Սովորութային չափանիշների համաձայն՝ Հյուրերի հանդեպ վերաբերմունքը համապատասխանում էր նրա սեռին, դիրքին, ազգություն ու կրոնական պատկանելությանը: Առավել արարողակարգային է եղել բարձրաստիճան անձանց, հեռավից եկած ազգականների, խնամիների, քավորի, հեղինակություն ունեցող մտավորականության, ազգային-ազատագրական պայքարի գործիչների նկատմամբ: Սրա հետ մեկտեղ՝ հաճախ տեղական հայ բնակչությանը պարտադրվում էր այնպիսի մի երեւույթ, ինչպիսին էր հարկադրական Հյուրընկալումը. քրդական զինյալ խմբերը, հարկահանները, ցեղապետերն ու նրանց պատվիրակները պատուհաս էին, նրանց «Հյուրասիրական հետերիզմի» վայրենի սովորությունից զերծ մնալու համար հայերը հարկադրված էին համայնքային իշխանատներ կառուցել՝ անկոչ Հյուրերին առանձնացնելու և վերահսկողություն իրականացնելու նպատակով: Հանգամանալի ներկայացվում է նրանց «Հյուրընկալումը», այդ հարցում համայնքի վերաբերմունքը, պարտականությունները: Առավել ջանքեր են պահանջվել ձմեռանոցներ չունեցող վաչկատուն քրդերին ձմռանը, 5-6 ամիս անհատույց հայկական գյուղերում տեղավորելու, նրանց խնամքը կազմակերպելու համար: Հաճախակի են եղել անկոչ Հյուրերի կողմից հայ բնակչության բարոյական սրբությունները, պատվի իրավունքը ոտնահարելու դեպքերը: Ահա թե ինչու վերին աստիճանի Հյուրասեր հայ ընտանիքը երբեմն հարկադրված է եղել վրեժխնդիր լինել ու հեռանալ իր տուն ու տեղից:

Սույն ուսումնասիրությունը թեև վերաբերում է պատմաագրագրական որոշակի շրջանի, այդուհանդերձ այն ողջ հայության Հյուրընկալության սովորույթի մի տարբերակն է:

Երրորդ բաժնի հինգերորդ ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում է հայոց կրոնազաղափարական, ծիսապաշտամունքային համալիրներից մեկին՝ օջախ-կրակարանին առնչվող պատկերացումների, ծեսերի ու արարողությունների շարքը: Օջախի պաշտամունքի արմատները բխում են երկու հիմնական աղբյուրներից՝ կրակի և նախնիների պաշտամունքից, որոնք հետագայում միացվել ու վերածել են հավատալիքների մի ամբողջական համակարգի: Օջախ և թոնիր բառերերը ժողովրդական ընկալումնեն-

րում ունեցել են միևնույն նշանակությունը: Օջախ, դրա հետ կապված նաև ծուխ, երդ (երդիկ) անվանումները, բացի կրոնական իմաստից, նաև որպես տուն ու տեղ, ընտանիք, գերդաստան են նշանակում: Ուսումնասիրության մեջ նշվում է, որ օջախը վառ պահելու գաղափարի շուրջն էր կենտրոնանում գերդաստանի թե՛ տնտեսական, թե՛ բարոյական և թե՛ հոգևոր կյանքը, որի վկայությունն են հայոց մեջ շրջանառվող առատ օրհնանքներն ու անեծքները, հարսանեկան, ծննդյան ու թաղման ծիսական-խորհրդանշական բազմաՀարուստ արարողակարգերը: Որպես կրակարան ու հաց թխելու միջոց՝ թոնրատուն-գլխատունը պաշտամունքային և հորինվածքային, ճարտարապետական տեսանկյուններից նույնականացվել է սրբազան տաճարի՝ եկեղեցու հետ: Ժողովրդական գլխատան հողաթումբ վերնատունն իր կրակարաններով (թոնիր) համապատասխանել է եկեղեցու բեմին, ըստ որում՝ թոնրի շուրջը նաև կնունք ու պսակ էր կատարվում, ինչպես եկեղեցում, որի պաշտամունքային արմատները ձգվում են դեպի բնապաշտական հեթանոսական ժամանակների խորքերը՝ կապված կրակի սրբազոր-ծող ուժի հետ: Մեկնաբանվում են թոնրի պսակ կատարելու շարժառիթները. ա) երբ տվյալ բնակավայրում եկեղեցի էր լինում կամ ավերված էր, բ) երբ եկեղեցում ննջեցյալ կար, գ) երբ ամուսնացող հարսը այրի էր, դ) երբ հարսը մաքուր անցյալի տեր էր լինում, ե) երբ եկեղեցին մերժում էր պսակը՝ զուլգի չհասություն պատճառով: Լուսաբանվում են նաև թոնրի՝ որպես եկեղեցի ընկալման, թոնրի նկատմամբ պաշտամունքային դրսևորումների, թոնրի կրակն անշեջ պահելու, օջախի՝ որպես գերդաստանի խորհրդանշանային դերի և այլ ժողովրդական մտահայեցողությունների հետ առնչվող հարցերը: Այդ համատեքստում օջախ-թոնիր-կրակ հասկացությունները նույնիմաստ են եղել:

Գրքի երրորդ բաժնի վեցերորդ ուսումնասիրության մեջ հեղինակն իր գրառած դաշտային ազգագրական նյութերի հիման վրա առավել ամբողջացնում է հայագիտության մեջ քաղորի դերի ու գործառույթների վերաբերյալ եղած պատկերացումներն ու գնահատումները: Քաղորի կարգավիճակի առաջացումը ազգագրագետներն ու բանագետները տանում են դեպի մարդկության պատմության հնագույն ժամանակները: Նրա կարգավիճակի վերաբերյալ առաջադրված վարկածները շատ իրարամերժ են. ըստ իս. Սամուելյանի՝ քա-

վորը «արխաիկ տոհմապետի կամ տոհմային ավագի ֆիկցիան է նոր հասարակական պայմաններում», Գ. Իփեկյանը նրա դերակատարումը նույնացնում է հեթանոսական շրջանի քրմի գործառույթներին, ռուս հետազոտող Մ. Կոսվենի կարծիքով՝ հայկական քավորը ոչ այլ ոք է, քան փեսայի քեռին, վերջինիս հետևորդ է։ Կարապետյանի դիտարկմամբ՝ քավորի մի շարք գործառույթներ նախկինում կատարել է քեռին, իսկ Վ. Բդոյանի վարկածով՝ քավորի ճիշտ մեկնությունը Խ. Սամուելյանի և Գ. Իփեկյանի վարկածների միասնությունն է։ Ուսումնասիրության հեղինակի համոզմամբ՝ գրառված ազգագրական ու բանահյուսական բազում նյութերն առավել շատ հաստատում են այս վերջին տեսակետի հավանական լինելը։ Միայն հետագա մատենագրական, պատմական, ազգագրական և այլ կարգի պատմահամեմատական ուսումնասիրություններով հնարավոր կլինի առավել համակողմանի դիտական եզրակացություն հանգեցնել քավորի՝ դարերով կարծրացած կարգավիճակի, մեր օրերում հարատևող սոցիալական նոր երանգավորմամբ կերպարի գնահատման հարցում։

Սույն ուսումնասիրություն մեջ բացահայտվում են հայկական միջավայրում քավորի դերի ու գործունեությունից բազում կողմեր։ Նա ընտանեկան բոլոր տոնախմբությունների և սգո արարողությունների գլխավոր դերակատարն էր ու պատվավոր ղեկավարը։ Քավորը նորաստեղծ ընտանիքի ամենահարգված ու հեղինակավոր անձն էր, խորհրդատուն, ծագած վեճերի հաշտարարը։ Համարվում էր սրբազան անձ։ Հայոց մեջ քավորը տոհմական էր. անձերը կարող էին փոխվել, բայց քավոր ընտրվում էր միևնույն գերդաստանից։ Քավորությունը դիտարկվում էր մերձավոր ազգակցություն և բացառվում էր նրանց միջև խնամիական կապեր հաստատելը։

Բացառիկ դեպքերում քավորը կարող էր փոխարինվել մեկ ուրիշով, օրինակ՝ երբ նորահարսը ծնում էր միայն աղջիկներ, երբ նորածինները մնացական չէին, երբ տանը անհաշտություն կամ բաժանություն էր լինում։

Երրորդ բաժնի վերջին ուսումնասիրությունը կրում է «Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում» (ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթների) խորագիրը։ Սասունցիներից գրառված ազգագրական հարուստ նյութերի հիման վրա ներկայացվում է հա-

յոց ավանդական ընտանիքում ըստ սեռատարիքային խմբերի նրա անդամների տեղն ու դերը, պարտականություններն ու իրավունքները: Առանձնապես ընդգծվում են կնոջ վարքագծային չափանիշները, որով էլ հազարամյակներ շարունակ պայմանավորված է եղել հասարակության գոյության հիմք հանդիսացող ընտանիքի կայունությունը, հեղինակությունը: Ուսումնասիրության մեջ կարևորվել են սովորույթի ուժով կնոջ և տղամարդու՝ իրենց դերին լիարժեք ծառայելու գիտակցությամբ դաստիարակվելու և գործելու վարքագծային չափանիշները: Կինը պարտավոր էր հետևել ավանդական պարտադիր համարվող բազում չափանիշներին՝ ամուսնական հավատարմություն, հնազանդություն, տնային աշխատանքներին նվիրվելու պատրաստակամություն, իր ու նոր ընտանիքի մշակութային միջավայրին հարմարվողություն, պարկեշտություն, հանդուրժողականություն: Տան կրակարանն անշեջ պահելը, ընտանեկան արգելանքներին (տաբու) հետևելը, ընտանիքի շահերի պաշտպանությունը, ընտանեկան ավանդույթներին, տոհմանվան, դասային դրության ընդունումը և այլն նրա անխախտ պարտականություններից էին: Կնոջից ամուսնալուծվելու հիմնական շարժառիթներն էին՝ բարոյագուրկ վարքը, չբերությունը, դիվահարությունը, մաշկային, վեներական ախտերը:

Հատկապես երիտասարդ կանանց խիստ ու փակ կենսակերպը պայմանավորված է եղել ոչ միայն իրավաբարոյական պատկերացումներով, այլև պատմական անբարենպաստ իրողություններով:

Ի տարբերություն հովտային շրջանների կնոջ առավել ներփակված վիճակի՝ սասունցի կինը համեմատաբար ազատ էր մասնակցելու ընտանեկան և հասարակական գործունեությանը՝ տնտեսական բացառիկ դժվարությունները տղամարդու հետ հավասար հաղթահարելով և քրդական ու թուրքական հարձակումների ու կողոպուտների դեմ ինքնապաշտպանության գործողություններին աջակցելով: Այստեղ կինը ընտանիքի պատիվն ու «խիրաթն» (հպարտություն) է համարվել:

Ուսումնասիրության մեջ ընդգծվում է նաև օտար ճանապարհորդների ստացած տպավորությունները հայ կնոջ դերակատարության վերաբերյալ: Նրանք մատնանշել են հայ կնոջ համառ աշխատասիրությունը, ընտանեկան գործերում ակտիվ դերակատարությունը, բարոյաիրավական տեսակետից Արևելքի կանանց

նկատմամբ անհամեմատ ազատ լինելը:

Հեղինակը հանգամանորեն վերլուծում է կնոջ տարիքային խմբերից յուրաքանչյուրի դերի ու գործունեություն, հագ ու կապի առանձնահատկությունները:

Գրքի չորրորդ բաժնում ներառված են նաև ազգաբանական դիտարկումներ շարքից «Մաշտոց» հասարակական կրթամշակութային, հայագիտական հանդեսում հրատարակված բազմաթիվ ուսումնասիրություններից երեքը. «Հայուհու ավանդական կարծրատիպը», «Հայոց Ամանորը», «Հայկական հոգեկերտվածք»: Նշված ուսումնասիրություններին անդրադառնալը պայմանավորված է եղել «Հայ ազգագրություն» դասընթացի վերահիշյալ թեմաների վերաբերյալ հակիրճ բնութագրումներ տալու անհրաժեշտությամբ: Դրանք առանձին վերլուծել հարկ չենք համարում: Նույնը վերաբերում է հինգերորդ բաժնում ներառված հայ ազգագրության և բանահյուսության վերաբերյալ մեր համառոտ գրախոսություններին:

Սույն գիրքը կարող է օգտակար լինել հնագիտությամբ, ազգագրությամբ, պատմագիտությամբ և մշակութաբանությամբ մասնագիտացող բակալավր ուսանողներին, մագիստրոսներին, ասպիրանտներին, ինչպես նաև հայոց պատմության և մշակույթի հարցերով զբաղվող մասնագետներին ու ընթերցող լայն հասարակայնությանը:

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В третьей книге цикла "Этнологические Исследования" представлены материалы автора касательно ряда проблем армянской этнологической науки: исследования, касающиеся армянской экономической, жизнеобеспечения, социо – нормативной культуры, демографии и других этнологических наблюдений.

В первом разделе представляются исследования, относящиеся к земледелию, скотоводческим культурам Армянского нагорья, а также к древним традициям жилищного строительства.

В исследовании "Армянское нагорье-древний центр земледельческой культуры (по археологическим материалам и историческим данным античной эпохи)" выделяются и ценятся рабочие инструменты, обнаруженные в IX – I тыс. до н. э., в культурных слоях различных археологических периодов, обусловленные ими развития различных сфер земледельческой культуры: зерновые культуры, способы и средства полеводства, садоводство, выращивание винограда, самые предварительные центры виноделия, материалы по их роли и значению. В исследовании приводятся фактические данные, по которым Армянское нагорье однозначно считалось одним из прародителей земледельческой культуры. Автор рассматривает археологический и археологическо - зоологический материал по принципам методологии науки этнологии. С точки зрения древнего земледелия чрезвычайно важны IX-I тыс. до н. э. петроглифы, создатели которых в течение многих тысячелетий жили сидячим образом жизни, а многочисленные и разнообразные находки, обнаруженные в археологических раскопках, убедительно подтверждают, что еще в эпоху неолита (IX-VI тыс. до н. э) от собирательства перешли к земледелию, от

охоты на приручение животных. На основе данных, опубликованных учеными, удостоившимися широкого международного признания-Комаровым, Вавиловым и другими, показано, что Армения была прародителем выращивания различных видов зерновых культур - пшеницы и ячменя. Армения также была одним из древнейших центров вспашки и посева с сохой и с помощью крупного рогатого скота и еще в эпоху раннего бронзового века. Наше нагорье было одним из древнейших центров плодоводства-абрикоса, персика, черешни, кизила, сливы и, наконец, винограда. Самые древние находки (например, неолитическое поселение Араташена недалеко от Вагаршапата), свидетельствующие об использовании винограда, датируются первой половиной VI тысячелетия до н. э. Обнаруженный в пещере Арени - 1 в Вайоц Дзоре V-IV тыс. до н. э. производственный комплекс вина считается старейшим в мире. О древних истоках виноделия свидетельствует и библейская традиция, а согласно аккадским клинописным данным, в III тысячелетии до н. э. из Тавросского горного хребта на кораблях через реку Евфрат доставили вино в Месопотамию. Комментируются также свидетельства греческих и римских первоисточников античной эпохи, имеющих не менее источниковедческую ценность: Геродота, Ксенопона, Диодороса Сицилийца, Страбона, Плутарха и других, относительно экономической и культурной жизни древней Армении. Особое внимание было уделено экспорту вина на международный рынок в V веке до н. э., изготовлению, сохранению и использованию разнообразных видов вина, в том числе пива, качественным и вкусовым качествам, вековому опыту и навыкам армянского народа, толкования материалов о традиционных привычках гостеприимства.

На основе археологических материалов и античных письменных источников автор во втором исследовании первого

раздела историческими фактами обосновал не только тот факт, что Армянское нагорье является древним центром скотоводческой культуры. Представлены общие направления развития животноводства, динамика развития отдельных отраслей и локальные хронологические варианты. Отмечается, что, согласно археологическим материалам, характерным для неолитической культуры первой половины V-IV тысячелетий д. н. э., животноводство было одним из основных занятий коренного населения Армянского нагорья. С тех пор крупный рогатый скот использовался в земледелии в качестве рычагов и вместе с мелким рогатым скотом обеспечили растущие потребности в мясе, молочных продуктах, кожевении, текстильном производстве. В качестве древних центров скотоводства упоминались страна Шуприя (Сасун), Севанский бассейн, «Долина Туараци» (Туарацатап), Диаухи (Тайк), Забахи (Джавахах), Тариуни (Даруйнк), Абилиан (Абеганк), Эриахи (Ширак) и другие. Еще с эпохи бронзового века скотоводство в Армянском нагорье перешло к сарворной форме интенсивного развития: в летние месяцы до поздней осени скот вывозился на альпийские пастбища, где строили также временные приюты. В эпоху бронзового века в условиях подъема экономической жизни было осуществлено общественное разделение труда между земледельцами и скотоводами. С V до н. э. века большое значение для характеристики экономической жизни получают и письменные первоисточники, в первую очередь греко-римские источники времени. Скоординировано представляются свидетельства Геродотоса, Ксенофона, Страбона о развитости животноводства в Армении.

Восхищение греческих и римских историков античной эпохи удостоилось армянское племенное коневодство. Лошадь в старой Армении в основном служила военным целям, царским парадом, пополнила кавалерию.

В исследовании 3-го раздела «Армянское нагорье - древний центр жилищно-строительных вкладов» представлены особенности древнейших поселений и квартир, зарегистрированных со времен нового каменного века до античности. Согласно археологическим исследованиям, первоначальные жилища были широко распространены в горных недоступных местах в виде природных пещер. Многие из них в дальнейшем благодаря совершенствованию рабочих инструментов, появлению новых отраслей экономики и накопленному жизненному опыту улучшились дополнительными жилищными условиями: системой отопления, тондырами, сараями, марагаи и другими подсобными помещениями.

IV-II тыс. до н. э. до нас дошли многочисленные населенные пункты, крепости - здания, мегалитические сооружения, сформированные по архитектурным принципам градостроительного, прочного, жилищного круглого и прямоугольного планирования (Шреш блур, Мецамор, Шенгавит, Диди конд, Тагаворанист, Зоракар и т. д.).

В археологически изученных домах позднего бронзового века и раннего железного века Армянского нагорья исследователи видят ранний пример армянского народного дома, это прототип более развитой архитектурной формы-головного дома. В течение столетий подземная квартира превратилась в головной дом с различными покрытиями.

В эпоху широкого распространения железа в районе Ванского царства расширяется градостроительство у подножия высоких холмов с крепостными цитаделями. Основой города была цитадель, основанный в нем дворец со своими храмами, мастерскими, огромными винными погребами и хранилищами хлеба. У городов были жилые кварталы, системы водоснабжения и водоотведения. Жилые постройки Урарту принадлежали многоотделенному и многоэтажному городскому типу.

Что касается архитектурных застроек древних народных домов в сельских населенных пунктах, информация автора опирается преимущественно на исторические источники, чем на предварительные материалы археологических раскопок. В исследовании представлены характеристики армянского народного дома с точки зрения Ксенофона.

Во втором разделе книги автор затронул ключевые вопросы армянской культуры жизнеобеспечения - этнокультурную характеристику традиционного тараза, блюда и квартиры. Одной из несравнимо хорошо изученных проблем армянской культуры жизнеобеспечения является тараз, к которому автор обратился в первом исследовании данного раздела. Это краткий обзор, руководство для студентов, специализирующихся на этнологии. Здесь дается краткая история изучения армянского Тараза. На основе армянских и иностранных летописных сведений до XVII века путь развития армянского тараза исследовал В. Ацун. О традиционных нарядах элиты, военных и священнослужителей есть примечательные материалы в трудах Г. Инчичяна и Г. Алишана, а усилиями Е. Лалаяна и других в «Этнографическом журнале» были опубликованы материалы о национальных костюмах различных историко-этнографических районов Армении. Профессиональному обсуждению удостоилось работы Ст. Лисицян, В. Бдоян, Н. Авагян, И Кузнецова, за последние десятилетия труды С. Погосян, Г. Папазяна, Г. Брутяна, в качестве преимущества было отмечено, что они уделили больше внимания характеристике тараза по историко-этнографическим районам. Многолетний сотрудник музея истории Армении А. Патрик дал географический контур многовековой истории армянского тараза, составил карту нарядов историко-этнографических районов. А. Степанян провел примечательное исследование о системах орнаментирования армянского народного тараза.

Затем дается характеристика функциональной роли традиционного армянского тараса, как социокультурного элемента, его происхождение и развитие, понесенные изменения, национальные особенности, обосновывается его обусловленность природно-климатическими и географическими факторами страны, производством страны, методом хозяйствования, историко-политическими условиями и национальными традициями и бытом. Представлены также ареальные комплексы национального тараса и орнаментального искусства, предпосылки их формирования, характеристики восточноармянской и западноармянской частей, половых и профессиональных групп, видов и характерных линий ритуальных - праздничных нарядов и их символических значений.

Второе исследование второго раздела книги посвящено этнокультурной характеристике традиционного армянского блюда.

Исследование комплекса традиционного и современного армянского блюда - одна из примечательных проблем армянской этнологической науки. В условиях новой независимой государственности, в связи с растущим интересом к национальной культуре, сегодня, как никогда, возросла потребность в научном исследовании национальной еды. Благодаря расширению экономических и политических международных связей, а также привлекательному разнообразию Армянского национального блюда и его подчеркнутым особенностям, Республика Армения получает возможность превратиться в выдающуюся гавань экотуризма.

В упомянутом исследовании с использованием профессиональных источников и литературы обсуждается этнопсихологическая роль и значение Армянского национального блюда. Автор исследует взаимосвязь между многообразием блюд армянского происхождения, его национальных особенностей с

вековыми национальными традициями, природно – экологическими условиями, методами хозяйствования, историко-политическими реалиями, межэтническими связями. В связи с этими факторами анализируются доминирующие в армянском национальном блюде растительные продукты, продукты питания, фрукты, овощи, виды алкогольных и прохладительных напитков, их местное и международное значение. Автор убедительными фактами представляет Армянское нагорье как родину культур, садоводства, виноградарства, разведения различных животных, следовательно, многочисленных видов блюд растительного и животного происхождения, вина и пива, прохладительных и других лечебных напитков.

Армянская народная квартира и тесно связанные с ней экономические и бытовые структуры являются сложными и самобытными культурно-районными комплексами культуры жизнеобеспечения, которые в течение тысячелетий были тесно связаны с различными сторонами жизни армянского населения. Следовательно, изучением народных архитектурных сооружений, помимо культурного значения, раскрываются также вопросы этнического происхождения местного армянского населения, общего характера экономики, уровня развития техники, имущественных и классовых отношений, семейного и общественного быта, общинных традиций, эстетических представлений народа, духовной культуры, народного мышления и многие другие вопросы.

На основе этнографических материалов были рассмотрены полевые материалы конца XIX века и 50-60-х годов XX века, а также в 1960-1980 гг. результаты историко-архитектурных и историко-этнографических исследований. В исследовании обобщена общая картина исследований относительно армянской народной квартиры со строительно-конструктивной и этнографической направленностью, комплексным использова-

нием и анализом которых только можно составить целостное представление об армянской народной архитектуре, типах народных жилищных комплексов, долгосрочном пути развития, всестороннем социальном восприятии и возможности выявления места и роли в системе этнической культуры.

В четвертом исследовании второго раздела представлены работы раннесредневековых армянских библиографов об армянской народной квартире: Павстос Бузанд, Агатангегос, Казар Парпеци, Овнан Мамиконян, Товма Арцруни, Степанос Орбелян, Киракос Гандзакечи, Армянских летописцев XVII-XVIII веков Аракел Даврижеци, Закария Канакера, Авраам Критаци, Симеон Ереванци. Примечательные записи иностранных путешественников, посетивших Ближний Восток, Закавказье и Армению. Наиболее ценными из них являются описания Морриера, Тексиена, Дюбуа, Роберта Кера Портры, Уильям Аузле, Мольтке, Конта де Шолена, Морица Вагнера, Джона Джонсона, Пушкина, Грибоедова, Шопена и других. На этом фоне также отмечено исследование «Строение Сельских Домов» К. Абовяна. Примечательные упоминания оставили также Аль. Ширванзаде, армянские путешественники конца XIX века Л. Саргсян, Б. Калатян, М. Мирахорян и другие. Важными первоисточниками исследования являются также сборники государственных статистических и информационных отчетов царской России, которые до сих пор жаждут полному исследованию.

Приведенные сообщения имеют важную источниковедческую ценность для комплексного этнографического исследования традиционной армянской квартиры.

Третий раздел полностью относится к Западной Армении, в частности, к ее наиболее тщательно изученному этническому составу армянского населения провинции Ахдзник, включающему большую часть вилайетов Диарбекира и Битлиса и его

этнографическому описанию. В первом исследовании этого раздела представлена административная и демографическая картина конца XIX века и первой четверти XX века. Из-за отсутствия регулярных переписей и точных статистических данных в Османской империи невозможно было правильно определить численность населения, кроме того, в турецких данных численность армянского населения была представлена на основе этнического показателя, а для турок и курдов основой послужил религиозный фактор.

При тщательном изучении многочисленных армянских и иностранных первоисточников и исследований автор раскрывает обстоятельства продолжающейся эмиграции армянского населения региона, принудительного вероотступничества и ассимиляции и приходит к выводу, что сравнительное большинство населения как Ахдзника, так и всей Западной Армении всегда составляли армяне. По поискам автора были приведены огромные фактические данные обо всей территории Ахдзника, даже отдельных населенных пунктах, крестьянских группах, провинциях и городах. Он обоснованными фактами также критикует авторов, назвавших отмеченные и другие территории Западной Армении Курдистаном. Автор одновременно показал, что исторический Ахдзник был центром образования и происхождения армянского народа. В работе есть огромный раздел о принудительном курдизации некоторой части населения армянского происхождения, в быту которых все еще сохранялись многие армянские черты, обычаи, названия. До осуществления турецкой политики геноцида и лишения родины западно-армянских армян Османское государство применяло как социальную, так и национальную политику, так религиозное и моральное давление, стремясь к реализации политики истребления армян. Автор на основе приведенных богатых инфор-

мационных данных представил полную этническую картину региона.

Во втором исследовании третьего раздела обсуждаются древние общественные структуры западных армян, в частности, армянского населения исторического Ахдзника, формы и обычаи организации скотоводческих хозяйств, осуществляемых на национальном - кровном и общинно - соседском принципах, формы и привычки организации товариществ по выпасу скота. Этнографическое исследование различных форм и обычаев организации животноводческой работы, примененных в течение тысячелетий, кроме научно-познавательного значения, несомненно имеет также важное экономическое, историко-культурное значение, поскольку тем самым раскрывается применение многих элементов разработанных давних производственных навыков и в наши дни.

В армянской производственной культуре, на примере исторического Ахдзника, преимущественно в Западной Армении на протяжении веков, ведя скотоводческое хозяйство, применялись многочисленные традиционные навыки по уходу за животными и примечательные обычаи и обряды. С древнейших времен здесь сформировалась сидячий метод животноводства: зимой-мясистые, летом-с частью семьи с пастбищным уходом на расстоянии до 20-25 км и более от населенного пункта. В годовом цикле животноводства была заметна трехступенчатость: а) близлежащие к населенному пункту посевные поля удобряли овечьим навозом путем согнания, б) затем на 5-6 месяцев мужчины и женщины скотоводы со своими помощниками поднимались на пастбища. Скот доставлялся на пастбище после работы вспашки и посева: в) с середины августа по середину сентября с целью участия в работах по сбору урожая и земледельцу начинался возврат крупного рогатого скота; поздней осенью, спускаясь в населенный пункт с дойным мелким и

крупным скотом, они вновь размазывали поля и переходили на зимнюю ясли. Из исследования следует, что историческим Ахдзником была та традиционная территория западных армян, где стабильно сохранялись родственные отношения, существовали тесные идеологические, экономические и территориальные отношения, единство, солидарность, взаимопомощь между семьями, благодаря которым им удавалось противостоять злоупотреблениям воинственных, племен - кочевников, их грабежу и сезонным сдвигам. Каждый год весной и осенью кочевники, поднимаясь на пастбища и спускаясь, становились напастью для нас: были растоптаны посевные территории Армянского земледельца, грабились населенные пункты, посему и была необходимость в организации военно-оборонительных групп против дикарей на территориях и в населенных пунктах дачах и пастбищах.

Также было уделено внимание деятельности половых групп по организации работы в животноводческом хозяйстве, их правам и обязанностям, традиционным проявлениям, обычным комплексам способов и навыков организации коллективных работ, сопровождаемых взаимной общинной помощью в организации молочного хозяйства.

В отличие от восточноармянского скотоводства, различные формы и обычаи животноводческой экономики западных армян до сих пор не изучены должным образом. С этой точки зрения очень важно, что автор на основе археологических, исторических и этнографических, многочисленных данных (особенно записанных им в 1970-х годах) показал, что в экономической жизни армян чрезвычайно важное место заняли животноводство и древнейшие формы организации работ. Даются также примечательные сведения о превращении дач в постоянные поселения.

Третье исследование третьего раздела относится к проявлениям обычая уклонения в семейном быте Армении (на примере ахдзникских армян). Здесь с использованием богатого этнографического материала автора, написанного еще в 1970-х годах, подробно освещается явление, распространенное в традиционном армянском семейном быте и сохранившееся стабильно - привычка уклонения, проявленная в соблюдении уважения и смирения к взрослым, особенно в отношении молодой женщины (невесты), большей покорности женщин, избегания мужчин и многих других привычек. В этом плане актуальны многочисленные вопросы, связанные с женщиной, ее ролью и статусом, правильное решение которых, а также их объективную оценку необходимо рассматривать в контексте роли и статуса армянской женщины. Детально представлена та система семейных запретов, одежды, поведения, уклонений, неумоимости, которая в обязательном порядке проявилась в традиционном армянском семейном быте. Систематически представляются традиции и запреты уклонения, поведенческие ограничения между супружескими парами, родственниками жены и мужа, родителями и детьми, половозрастными группами, пожилыми и младшими членами. В эпицентре уклонений и препятствий находилась особенно молодая женщина. В соответствии с этим, обсуждаются запреты на одежду молодой женщины, закостеневшая привычка не разговаривать с родителями и родственниками мужа, разногласия вокруг научных комментариев по этому явлению, широкий круг вопросов, касающихся правового положения и статуса бесплодной женщины, пожилых, многодетных матерей. Изучение этих вопросов важно в деле воспитания нового поколения, становления современной армянской семьи в соответствии с требованиями времени.

В четвертом исследовании третьего раздела автор обращается к проблеме гостеприимства, которая является одной из примечательных сфер этнографической науки, к сожалению, до сих пор не изучена в арменоведении. Между тем изучение армянских традиций гостеприимства и угощения имеет важное значение с точки зрения освещения общинных обычаев, взаимопомощи, социально-политических отношений, истории происхождения и развития гостиниц и гостевых домов и др. На основе авторских этнографических материалов показаны обычаи и обрядовые комплексы гостеприимства западных армян, в частности сасунцев. В армянской традиционной культуре эта традиция является обрядом: прием гостя считается ответственной церемонией. У древних армян был даже Бог гостеприимства-Ванатур. В Армении было принято пословица "гость послан Богом". Гостеприимная семья пользовалась большим уважением, в противном случае зарабатывала унижительное прозвище. В Армении, по обычаю, семья во все времена года хранила продукты для гостей или консервировала, бережно и чисто выделяла для них постель. С особым уважением относились к гостю, пришедшему из далеких мест. Такой гость привлекал особое внимание членов семьи. Дом, который принимал был обязан защитить безопасность гостя. Согласно обычным критериям, отношение к гостям соответствовало его полу, положению, национальности и религиозной принадлежности. Наиболее церемониальным был прием высокопоставленных лиц, родственников приехавших издалека, сват, крестного, интеллигенции пользующиеся авторитетом, деятелей национально-освободительной борьбы. Вместе с тем, часто местному армянскому населению навязывалось такое явление, как принудительный прием: курдские вооруженные группы, сборщики налогов, вожди племен и их делегаты были бедствием, чтобы избежать дикого обычая их «гуманистический гетеризм»,

армяне были вынуждены строить общинные жилые дома с целью выделения незваных гостей и осуществления контроля. Детально представляется их "гостеприимство", отношение и обязанности общины в этом вопросе. Все усилия были приложены для размещения бездомных курдов зимой на 5-6 месяцев в армянских селах и организации их ухода. Нередки случаи попрания моральных святынь армянского населения и их права на честь. Вот почему в высшей степени гостеприимная армянская семья иногда вынуждена была отомстить и покинуть свой дом и место жительства. Хотя данное исследование относится к определенному историко-этнографическому периоду, тем не менее, оно является вариантом исследования обычая гостеприимства всего армянства.

В пятом исследовании третьего раздела представлен один из армянских религиозно - духовных комплексов - ряд представлений, обрядов и церемоний, связанных с очагом - кракараном (каминем). Корни культа очага вытекают из двух основных источников - культ огня и предков, которые впоследствии объединились и переросли в целостную систему верований. Слова оджах и тонир имели одно и то же значение в народном восприятии. Очаг, связанные с этим названия дым, Ерд (ердик), кроме религиозного смысла, также как дом и место, семья, означают династию. В исследовании отмечается, что идея сохранения очага сосредоточена на экономической, моральной и духовной жизни семьи, об этом свидетельствуют обильные благословения и проклятия, циркулирующие в Армении, богатые ритуально-символические ритуалы брака, рождения и погребения. Как средство выпекания и выпечки хлеба, головной дом - тонратун был отождествлен со священным собором, церковью, с архитектурной и архитектурной точки зрения. Вернатун народного головного дома со своими кракаранами (тондир) соответствовал сцене церкви, при этом вокруг тонра

проводились крестины и венчания, как и в церкви, культовые корни которой тянутся к глубинам идолопоклонства языческих времен, связанным с освящающей силой огня.

Комментируются мотивы совершения венчания тоныра: а) когда в данном населенном пункте не было церкви или церковь была разрушена; б) когда в церкви был усопший; в) когда женившаяся невеста была вдовой; г) когда у невесты было не чистое прошлое, д) когда церковь отвергала венец из-за не подходящего возраста пары. Освещаются также вопросы, касающиеся восприятия тоныра как церкви, культовых проявлений в отношении тонира, сохранения огня в тонире, роли очага в качестве символа династии и других народных представлений. В этом контексте понятия оджах – тонир – огонь имели один и тот же смысл.

В шестом исследовании третьего раздела книги автор на основе записанных им полевых этнографических материалов еще более обобщает представления и оценки роли и функций Крестного в арменоведении. Появление статуса крестного этнографа и археологи ведут к древним временам в истории человечества. Выдвинутые гипотезы о его статусе очень противоречивы: в работах Х. Самуеляна говорится, что "крестный - фикция архаического племенного старосты или племенного старейшины в новых общественных условиях", Г. Ипекян отождествляет его роль с функциями жреца языческого периода, по мнению российского исследователя М. Косвена, армянский крестный - не кто иной, как дядя зятя, по словам его последователя Э. Карапетяна, ряд функций крестного ранее выполнял дядя, а по версии В. Бдоjana, правильным толкованием крестного является единство версий Х. Самуеляна и Г. Ипекяна. По убеждению автора исследования, многочисленные этнографические и фольклорные материалы больше подтверждают вероятность этой последней точки зрения. Только

дальнейшими библиографическими, историческими, этнографическими и другими исторически-сравнительными исследованиями можно будет прийти к более всестороннему научному заключению в вопросе оценки веками заостренвшегося статуса крестного, образа, продолжающегося в наши дни с новой социальной окраской.

В этом исследовании раскрываются многие аспекты роли и деятельности крестного в армянской среде. Он был главным исполнителем и почетным руководителем всех семейных торжеств и траурных церемоний. Крестный был самым уважаемым и авторитетным человеком новосозданной семьи, советником и примирителем по возникшим спорам. Он считался священным человеком. В Армении крестный должен был выбираться из родных, личности могли измениться, но крестный избирался из одного и того же рода. Крестный рассматривался как близкий родственник и исключалось установление между ними сватовских связей.

В исключительных случаях крестный мог быть заменен другим, например, когда новая невестка рожала только девочек, когда новорожденные не оставались живыми, когда в доме была непримиримость или был развод.

Последнее исследование третьего раздела носит название "Женщина в Традиционной Армянской Семье" (по этнографическим обычаям сасунцев). На основе богатого этнографического материала, записанного сасунцами, представлена роль, обязанности и права ее членов в традиционной армянской семье по половым и возрастным критериям. Особо подчеркиваются поведенческие критерии женщины, которыми на протяжении тысячелетий была обусловлена стабильность, авторитет семьи, являющейся основой существования общества. В исследовании была отмечена важность поведенческих критериев воспитания и функционирования женщины и мужчины

с осознанием полного служения своей роли в силу обрядов: женщина была обязана соблюдать многие традиционные обязательные стандарты: супружеская верность, послушание, готовность посвятить себя домашним работам, адаптацию, порядочность, терпимость к культурной среде своей и новой семьи. Сохранение очага в доме, соблюдение семейных запретов (табу), защита интересов семьи, принятие семейных традиций, рода, классного положения и др. были ее незыблемыми обязанностями.

Основными мотивами развода с женщиной стали: аморальное поведение, бесплодие, ведьминское поведение, кожные и венерические заболевания.

В частности, строгий и закрытый образ жизни молодых женщин был обусловлен не только юридически-нравственными представлениями, но и неблагоприятными историческими реалиями.

В отличие от наиболее скрытого состояния женщины в долинах, женщина из Сасуна была сравнительно свободной в участии в семейной и общественной деятельности преодолевая исключительные экономические трудности наравне с мужчиной и поддерживая действия самообороны против курдских и турецких нападений и грабежей. Здесь женщина считалась честью и "Хиратом" семьи (гордость).

В исследовании подчеркивается также впечатления иностранных путешественников о роли армянской женщины. Они указали на упорное трудолюбие армянской женщины, активную роль в семейных делах, несравненно свободу с нравственно-правовой точки зрения по сравнению с женщинами Востока.

Автор подробно анализирует особенности роли и деятельности каждой из возрастных групп женщины, ее одевания и общения.

В четвертом разделе книги включены также этнографические наблюдения из ряда многочисленных исследований, опубликованных в Общественно-культурном, арменоведческом журнале "Маштоц": "Традиционный Стереотип Армянки", "Армянский Новый Год", "Армянский менталитет". Обращение к вышеуказанным исследованиям было обусловлено необходимостью дать краткую характеристику вышеуказанным темам курса "Армянская Этнография". Не считаем нужным анализировать их отдельно анализировать. То же самое касается наших кратких рецензий на армянскую этнографию и фольклор, включенные в пятый раздел.

Эта книга полностью может быть полезна студентам, магистрам, аспирантам, специализирующимся на археологии, этнографии, историографии и культурологии, а также специалистам по вопросам армянской истории и культуры и широкой читающей общественности.

CONCLUSION

The third book of the series "Ethnological Research" presents the author's materials on a number of problems of the Armenian ethnological science: research on the Armenian economy, life support, socio - normative culture, demography and other ethnological observations.

The first section presents research related to agriculture, pastoral cultures of the Armenian highlands, as well as to the ancient traditions of housing construction.

The study "the Armenian highlands-an ancient center of agricultural culture (according to archaeological materials and historical data of the ancient era)" highlights and values the working tools found in the IX – I thousand BC, in the cultural layers of various archaeological periods, the development of various spheres of agricultural culture caused by them: cereals, methods and means of field cultivation, gardening, growing grapes, the most advanced centers of winemaking, materials for their role and significance. The study provides evidence that the Armenian highlands were clearly considered one of the progenitors of agricultural culture. The author examines the archaeological and archaeological - zoological material on the principles of the methodology of the science of ethnology. From the point of view of ancient agriculture, extremely important IX-I thousand BC petroglyphs, the creators of which for many millennia lived a sedentary lifestyle, and numerous and diverse finds found in archaeological excavations, convincingly confirm that even in the Neolithic era (IX-VI thousand BC) from collecting moved to agriculture, from hunting to taming animals. Based on the data published by scientists who have received wide international recognition - Komarov, Vavilov and others, it is shown that Armenians were the ancestors of the cultivation of various types of

grain crops - wheat and barley. Armenia was also one of the oldest centers of plowing and sowing with ploughs and cattle, even in the early Bronze Age. Our highlands were one of the oldest centers of fruit production-apricots, peaches, cherries, dogwood, plums, and finally grapes. The most ancient findings (for example, the Neolithic settlement of Aratashena near Vagharshapat), testifying to the use of grapes, date back to the first half of the VI Millennium BC. discovered in the Areni - 1 cave in Vayots Dzor V-IV thousand BC. the wine production complex is considered the oldest in the world. The biblical tradition testifies to the ancient origins of wine-making, and according to Akkadian cuneiform data, in the third Millennium BC, wine was brought to Mesopotamia from the Taurus mountain range on ships across the Euphrates river. The author also comments on the evidence of Greek and Roman primary sources of the ancient era, which have no less source value: Herodotus, Xenophon, Diodoros Sicilius, Strabo, Plutarch and others, regarding the economic and cultural life of ancient Armenia. Special attention was paid to the export of wine to the international market in the V century BC , the production, preservation and use of various types of wine, including beer, quality and taste, the age-old experience and skills of the Armenian people, the interpretation of materials about traditional hospitality habits.

On the basis of archaeological materials and ancient written sources, in the second study of the first section of the historical facts the author justified not only the fact that the Armenian highlands are an ancient center of pastoral culture. General directions of animal husbandry development, dynamics of development of separate branches and local chronological variants are presented. It is noted that according to the archaeological materials characteristic of the Neolithic culture of the first half of the V-IV millennia BC, animal husbandry was one of the main occupations of the indigenous population of the Armenian highlands. Since then, cattle have been used in agriculture as levers and together with small cattle have provided growing needs for meat, dairy products, leather, and textile

production. As the oldest centers of cattle were mentioned country Shupria (Sasun), the Sevan basin, "Valley Tuaratsi" (Tuaratsatap), Diauhi (Taik), Zabakhi (Javakhk), Tariuni (Daruink), Abelian (Abegank), Eriakhe (Hhirac) and others. Since the bronze age, cattle breeding in the Armenian highlands has moved to the sarvor form of intensive development: in the summer months until late autumn, cattle were exported to the Alpine pastures, where temporary shelters were also built. During the bronze age, a social division of labor between farmers and pastoralists was implemented in the context of the rise of economic life. Since the fifth century BC, written primary sources, especially the Greek-Roman sources of time, have also been of a great importance for the characterization of economic life. The evidence of Herodotus, Xenophon, and Strabo on the development of animal husbandry in Armenia is presented in a coordinated manner.

The admiration of Greek and Roman historians of the ancient era was awarded to the Armenian horse breeding. The horse in old Armenia mainly served for military purposes, royal parades and joined the cavalry.

The study of the 3rd section "The Armenian Highlands - The Ancient Center of Housing and Construction Deposits" presents the features of the oldest settlements and apartments recorded from the new Stone Age to antiquity. According to archaeological research, the original dwellings were widely distributed in mountainous inaccessible places in the form of natural caves. Many of them, thanks to the improvement of working tools, the emergence of new sectors of the economy and the accumulated life experience, have improved additional housing conditions: heating systems, tondyrs, sheds, marags and other utility rooms.

IV-II century BC. we have numerous settlements, fortress buildings, megalithic structures formed according to the architectural principles of urban planning, solid, residential round and rectangular planning (Shresh Bloor, Metsamor, Shengavit, Didi Kond, Tagavoranist, Zorakar, etc.). In the archaeologically studied houses of

the late Bronze Age and early Iron Age of the Armenian highlands, researchers see an early example of an Armenian folk house, a prototype of a more developed architectural form-the head house. Over the centuries, the underground apartment has become a head house with various coverings.

In the era of widespread of iron in the area of the Van Kingdom urban development expanded at the foot of high hills with fortress citadels. The Foundation of the city was the citadel, the Palace founded in it with its temples, workshops, huge wine cellars and storehouses of bread. Cities had residential neighborhoods, water supply and sanitation systems. Residential buildings in Urartu belonged to a multi-detached and multi-storey urban type.

As for the architectural buildings of ancient folk houses in rural localities, the author's information is based mainly on historical sources, rather than on preliminary materials of archaeological excavations. The study presents the characteristics of the Armenian folk house from the Xenophon's point of view.

In the second section of the book, the author touched upon the key issues of the Armenian culture of life support - the ethno-cultural characteristics of traditional taraz, dishes and apartments. One of the incomparably well-studied problems of the Armenian culture of life support is taraz, which the author addressed in the first study of this section. This is a brief overview, a guide for students specializing in Ethnology. Here is a brief history of the study of Armenian taraz. Based on Armenian and foreign chronicle details until the seventeenth century way of development of Armenian taraz was investigated by V. Azuni. There are notable materials about the traditional dress of the elite, military and clergy in the works of G. Inchichyan and G. Alishan, and through the efforts of E. Lalayan and others, materials about the national costumes of various historical and ethnographic regions of Armenia were published in the "Ethnographic Journal". The works of St. Lisitsyan, V. Bdoyan, N. Avagyan, and I. Kuznetsov, as well as the works of S. Poghosyan, G. Papazyan, And G. Brutyan over

the past decades, were discussed on a professional level and as an advantage, it was noted that they paid more attention to the characteristics of taraz by historical and ethnographic regions. A long-term employee of the museum of history of Armenia A. Patrick gave a graphic outline of the centuries-old history of the Armenian taraz, made a map of the dresses of historical and ethnographic regions. A. Stepanyan conducted a remarkable research on the systems of ornamentation of the Armenian folk taraz.

Then the functional role of the traditional Armenian taraz as a socio-cultural element, its origin and development, the changes it has undergone, and its national characteristics are described, it is justified by the natural-climatic and geographical factors of the country, the production of the country, the method of management, historical and political conditions, national traditions and life. Areal complexes of the national taraz and ornamental art, the prerequisites for their formation, characteristics of the Eastern and Western Armenian regions, sexual and professional groups, types and characteristic lines of ritual and festive attire and their symbolic meanings are also presented.

The second study of the second section of the book is devoted to the ethnocultural characteristics of the traditional Armenian dishes.

The study of the complex of traditional and modern Armenian dishes is one of the notable problems of Armenian ethnological science. In the context of the new independent state, due to the growing interest in national culture, today, more than ever, the need for scientific research of national food has increased. Thanks to the expansion of economic and political international relations, as well as the attractive variety of the Armenian national dish and its emphasized features, the Republic of Armenia has the opportunity to become an outstanding haven for ecotourism.

The mentioned research uses professional sources and literature to discuss the ethnopsychological role and significance of the Armenian national dish. The author explores the relationship between

the variety of dishes of Armenian origin, its national characteristics with age - old national traditions, natural and ecological conditions, economic methods, historical and political realities, and interethnic relations. In connection with these factors, the authors analyze the dominant vegetable products, food products, fruits, vegetables, types of alcoholic and soft drinks, their local and international significance. The author presents the Armenian highlands with convincing facts as the homeland of cultures, horticulture, viticulture, breeding of various animals, consequently, numerous types of dishes of vegetable and animal origin, wine and beer, soft drinks and other medicinal beverages.

Armenian national apartment and its closely related economic and social structures are complex and distinctive cultural and regional complexes of life support culture that have been closely linked to various aspects of the life of the Armenian population for thousands of years. Consequently, the study of folk architectural structures, in addition to cultural significance, also reveals the ethnic origin of the local Armenian population, the general nature of the economy, the level of technology development, property and class relations, family and social life, community traditions, aesthetic representations of the nation, spiritual culture, popular thinking, and many other issues.

On the basis of ethnographic materials, field materials of the end of the XIX century and the 50-60s of the XX century, as well as the results of historical and architectural and historical and ethnographic research were considered. The study summarizes the overall picture of research on the Armenian national apartment with a construction-constructive and ethnographic orientation, the complex use and analysis of which can only form a complete picture of the Armenian folk architecture, types of folk housing complexes, long-term development path, comprehensive social perception and the possibility of identifying the place and role in the system of ethnic culture.

In The fourth study of the second section presents early medieval Armenian bibliographers about the Armenian people's apartment:

Pavstos Buzand, Agatangegos, Kazar Parpetsi, Hovnan Mamikonyan, Tovma Artsruni, Stepanos Orbelyan, Kirakos Gandzaketsi, Armenian chroniclers of the XVII-XVIII centuries Arakel Davrizhetsi, Zakaria Kanakera, Avraham Kritatsi, Simeon Yerevantsi. Records of foreign travelers who visited the middle East, Transcaucasia, and Armenia are of a great importance. The most valuable of them are the descriptions of Morrier, Texien, Dubois, Robert Kerala, William Auzle, Moltke, Comte de Chaulain, Moritz Wagner, John Johnson, Pushkin, Griboyedov, Chopin and others. Against this background, the study "Structure of Rural Houses" by K. Abovyan was also noted. Notable records were also left by Al. Shirvanzade, Armenian travelers of the late XIX century L. Sargsyan, B. Kaltan, M. Mirachian and others. Важными первоисточниками исследования являются также сборники государственных статистических и информационных отчетов царской России, которые до сих пор жаждут полному исследованию. Collections of state statistical and information reports of tsarist Russia, which still really need a complete research are also important primary sources of the research.

These reports have an important source value for a comprehensive ethnographic study of the traditional Armenian apartment.

The third section is completely related to Western Armenia, in particular, to its most thoroughly studied ethnic composition of the Armenian population of the province of Akhdznik, which includes most of the vilayets of Diarbekir and Bitlis, and its ethnographic description. The first study of this section presents an administrative and demographic picture of the late nineteenth century and the first quarter of the twentieth century. Due to the lack of regular censuses and accurate statistics in the Ottoman Empire, it was not possible to correctly determine the population size, in addition, the Turkish data showed the Armenian population based on an ethnic indicator, and for the Turks and Kurds, the religious factor was the basis.

After a thorough study of numerous Armenian and foreign primary sources and researches, the author reveals the circumstances of the continuing emigration of the Armenian population of the region, forced apostasy and assimilation, and concludes that the comparative majority of the population of both Akhdznik and the entire Western Armenia has always been Armenians. According to the author's search, huge factual data were provided about the entire territory of Akhdznik, even individual localities, peasant groups, provinces and cities. He also criticizes the authors who called the marked and other territories of Western Armenia Kurdistan with well-founded facts. At the same time, the author shows that the historical Akhdznik was the center of education and origin of the Armenian people. The work contains an extensive part about the forced kurdization of a certain part of the population of Armenian origin, in whose everyday life many Armenian features, customs, and names were still preserved. Prior to the Turkish policy of genocide and dispossession of Western Armenians, the Ottoman state applied both social and national policies, as well as religious and moral pressure to implement the policy of extermination of Armenians. The author presented a complete ethnic picture of the region based on the rich information provided.

The second study of the third section discusses the ancient social structures of Western Armenians, in particular, the Armenian population of historical Akhdznik, the forms and customs of organizing cattle farms based on national - blood and community - neighbor principles, and the forms and habits of organizing livestock grazing associations. The ethnographic study of various forms and customs of animal husbandry organization that have been used for thousands of years, in addition to scientific and educational significance, undoubtedly has an important economic, historical and cultural significance, since this reveals the application of many elements of the developed long-standing production skills in our days.

In the Armenian industrial culture, based on the example of the historical Akhdznik, mainly in Western Armenia, numerous traditional animal care skills and remarkable customs and rituals have been used for centuries in the pastoral economy. Since ancient times, a sedentary method of animal husbandry has been formed here: in winter-fleshy, in summer-with a part of the family with pasture care at a distance of 20-25 km or more from the locality. In the annual cycle of animal husbandry, three stages were noticeable: a) crop fields nearby to the locality were fertilized with sheep manure by sognatiya, b) then, men and women cattlemen with their assistants went up to pastures for 5-6 months. Cattle were delivered to the pasture after plowing and sowing: C) from mid-August to mid-September, in order to participate in the work of harvesting and the farmer began to return cattle; in late autumn, going down to the locality with milch small and large cattle, they again smeared the fields and moved to the winter manger. It follows from the research that the historical Ahdznik was the traditional territory of Western Armenians, where kinship relations were stable, there were close ideological, economic and territorial relations, unity, solidarity, mutual assistance between families, thanks to which they were able to resist the abuses of warlike, nomadic tribes, their looting and seasonal shifts. Every year in spring and in autumn nomads, rising on pastures and down, became a scourge to us: Armenian farmer's crops were trampled, localities were plundered, so there was a need to organize military-defensive groups against savages in the territories and settlements of summer cottages and pastures.

Attention was also paid to the activities of gender groups in organizing work in the livestock sector, their rights and responsibilities, traditional manifestations, and usual sets of methods and skills for organizing collective work, accompanied by mutual community assistance in organizing dairy farming.

Unlike Eastern Armenian cattle breeding, the various forms and customs of the livestock economy of Western Armenians have not yet been properly studied. From this point of view, it is very important

that the author, based on numerous archaeological, historical and ethnographic data (especially recorded by him in the 1970s), showed that animal husbandry and the most ancient forms of work organization took an extremely important place in the economic life of the Armenians. There is also some remarkable information about the transformation of cottages into permanent settlements.

The third study the third section refers to the manifestations of the custom of avoidance in the Armenian family (on the example of Armenians from Aghdznik). Here, using rich ethnographic material written in the 1970-ies, the author, details the phenomenon, widespread in traditional Armenian family life and preserved a stable habit of avoidance, manifested in the observance of respect and humility to adults, especially in relation to young women (bride), their obedience, who should avoid men, and many other habits. In this regard, numerous issues related to women, their role and status are relevant, the correct solution of which, as well as their objective assessment, must be considered in the context of the role and status of the Armenian woman. The system of family prohibitions, clothing, behavior, evasions, and indefatigability, which is necessarily manifested in the traditional Armenian family life, is presented in detail. Traditions and prohibitions of evasion, behavioral restrictions between married couples, relatives of the wife and husband, parents and children, gender and age groups, older and younger members are systematically presented. In the midst of evasions and obstacles was a particularly young woman. In accordance with this, the bans on young women's clothing, the rigid habit of not talking to their parents and in-laws, disagreements over scientific comments on this phenomenon, a wide range of issues related to the legal status and status of infertile women, elderly mothers with many children are discussed. The study of these issues is important in the education of a new generation, the formation of a modern Armenian family in accordance with the requirements of the time.

In the fourth study of the third section, the author addresses the problem of hospitality, which is one of the notable areas of ethnographic science, unfortunately, has not yet been studied in Armenian studies. Meanwhile, the study of Armenian traditions of hospitality and food is important in terms of highlighting community customs, mutual assistance, socio-political relations, the history of the origin and development of hotels and guest houses, etc. Based on the author's ethnographic materials, the author shows the customs and ceremonial complexes of hospitality of Western Armenians, in particular the sasunians. In Armenian traditional culture, this tradition is a rite: receiving a guest is considered a responsible ceremony. The ancient Armenians even had a God of hospitality-Vanatur. In Armenia, there was a widely used proverb "the guest is sent by God". The hospitable family was highly respected, otherwise it would earn a humiliating nickname. In Armenia, according to custom, the family at all times of the year stored food for guests or preserved it, carefully and cleanly allocated a bed for them. They treated a guest who came from far away places with special respect. Such a guest attracted the special attention of family members. The host house was obligated to protect the guest's safety. According to the usual criteria, guests were treated according to their gender, status, nationality, and religious affiliation. The most ceremonial was the reception of high-ranking officials, relatives who came from far away, a matchmaker, a godfather, intellectuals who enjoy authority, figures of the national liberation struggle. However, often the local Armenian population was imposed on the phenomenon of involuntary admission: Kurdish armed groups, the tax collectors, tribal leaders and their delegates was a disaster, to avoid the wild custom of "humanistic haterism", the Armenians were forced to build community houses to isolate intruders and control. Their "hospitality", the attitude and responsibilities of the community in this matter are presented in detail. All efforts were made to accommodate homeless Kurds in winter for 5-6 months in Armenian villages and organize their care. The moral sanctities of the

Armenian population and their right to honor are often violated. This is why a highly hospitable Armenian family sometimes had to take revenge and leave their home and place of residence. Although this study belongs to a certain historical and ethnographic period, it is nevertheless a variant of the study of the hospitality custom of all Armenians.

The fifth study of the third section presents one of the Armenian religious and spiritual complexes - a number of representations, rites and ceremonies associated with the hearth – *krakaran* (fireplace). The roots of the cult of the hearth derive from two main sources-the cult of fire and ancestors, which later merged and developed into a complete system of beliefs. The words *ojah* and *tonir* had the same meaning in popular perception. *Hearth*, related names *smoke*, *erd* (*erdik*), in addition to the religious meaning, as well as home and place, family, mean dynasty. The study notes that the idea of preserving the hearth is focused on the economic, moral and spiritual life of the family, as evidenced by the abundant blessings and curses that circulate in Armenia, as well as the rich ritual and symbolic rituals of marriage, birth and burial. As a means of baking and baking bread, the head house - *tonratun* was identified with the sacred Cathedral, Church, from an architectural point of view. The Vernatun of the people's head house with its *krakarans* (*tondir*) corresponded to the scene of the Church, while baptisms and weddings were held around the *tonr*, as in the Church, whose cult roots stretch to the depths of idolatry of pagan times, associated with the sanctifying power of fire.

Comments on the motives of the *tonyr* wedding: a) when there was no Church in this locality or the Church was destroyed; b) when the deceased was in the Church; c) when the married bride was a widow; d) when the bride did not have a clean past, e) when the Church rejected the crown because of the unsuitable age of the couple. It also covers issues related to the perception of *tonir* as a Church, religious manifestations in relation to *tonir*, the preservation of fire in *tonir*, the role of the hearth as a symbol of the dynasty, and

other folk beliefs. In this context, the concepts *ojah-tonir*-fire had the same meaning.

In the sixth study of the third section of the book, the author further summarizes the ideas and assessments of the role and functions of the Godfather in Armenian studies based on the field ethnographic materials recorded by him. The emergence of the status of godfather ethnographers and archaeologists lead to ancient times in the history of mankind. The hypotheses about its very controversial status: in the works of H. Samuelyan stated that "religious - fiction archaic tribal elders or tribal elders in a new social environment", G Ipekyan identifies his role with that of priest of the pagan period, according to the Russian researcher M. Kosven, Armenian godfather - none other than the uncle of son-in-law, according to his successor, E. Karapetyan, a number of functions previously performed godfather uncle, and according to V. Donation, the correct interpretation of the cross is the unity of the versions of H. Samuelyan and G. Ipakyan. According to the author of the study, numerous ethnographic and folklore materials more confirm the probability of this last point of view. Only by further bibliographic, historical, ethnographic, and other historical-comparative studies will it be possible to come to a more comprehensive scientific conclusion on the question of assessing the centuries-old status of the godfather, an image that continues today with a new social coloring.

This study reveals many aspects of the role and activities of the godfather in the Armenian environment. He was the chief performer and honorary Director of all family celebrations and funeral ceremonies. The godfather was the most respected and authoritative person of the newly created family, adviser and conciliator on disputes that arose. He was considered a sacred person. In Armenia, the godfather had to be chosen from the family, the personalities could change, but the godfather was chosen from the same family. The godfather was considered as a close relative and the establishment of matchmaking ties between them was excluded.

In exceptional cases, the godfather could be replaced by another, for example, when the new daughter-in-law gave birth only to girls, when the newborns did not remain alive, when the family was irreconcilable or there was a divorce.

The last study of the third section is called "A Woman in a Traditional Armenian Family" (according to the ethnographic customs of the Sasun people). Based on the rich ethnographic material recorded by the Sasun people, the role, duties and rights of its members in the traditional Armenian family according to gender and age criteria are presented. The author emphasizes the behavioral criteria of women, which for thousands of years have been responsible for the stability and authority of the family, which is the basis of society's existence. The study noted the importance of behavioral criteria for the upbringing and functioning of women and men with the awareness of full service to their role due to rituals: the woman was obliged to comply with many traditional mandatory standards: marital fidelity, obedience, readiness to devote themselves to domestic work, adaptation, decency, tolerance to the cultural environment of her and her new family. Preserving the hearth in the house, observing family prohibitions(taboos), protecting the interests of the family, accepting family traditions, gender, class status, etc.were her unshakeable duties.

The main motives for divorce from a woman were: immoral behavior, infertility, witch behavior, skin and venereal diseases.

In particular, the strict and closed way of life of young women was caused not only by legal and moral ideas, but also by unfavorable historical realities.

In contrast to the most hidden state of women in the valleys, the woman from Sasun was relatively free to participate in family and social activities overcoming exceptional economic difficulties on an equal basis with the man and supporting self-defense actions against Kurdish and Turkish attacks and looting. Here, a woman was considered an honor and the "Hirat" of the family (pride).

The study also highlights the impressions of foreign travelers about the role of the Armenian woman. They pointed to the persistent hard work of the Armenian woman, an active role in family affairs, and incomparably freedom from the moral and legal point of view to compare with the women of the East.

The author analyzes in detail the features of the role and activity of each of the age groups of women, their dressing and communication.

The fourth section of the book also includes ethnographic observations from a number of numerous studies published in the socio-cultural and Armenian studies journal "Mashtots": "Traditional Stereotype of the Armenian Woman", "Armenian New Year", "Armenian mentality". The reference to the above-mentioned studies was due to the need to give a brief description of the above-mentioned topics of the course "Armenian Ethnography". We do not consider it necessary to analyze them separately. The same applies to our brief reviews of Armenian Ethnography and folklore included in the fifth section.

This book can be fully useful for students, masters, postgraduates specializing in archeology, ethnography, historiography and cultural studies, as well as specialists in Armenian history and culture and the general reading public.

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ

ԱՀ – Ազգաբնակչության հանդէս

ԱՀՊԹ – Աշխատութեան հայաստանի պատմութեան պետական թանգարան

ԲՎՊ – Բազմալեզու

ԴԱՆ – Դաշնային ազգաբնակչության նյութեր

ԷԱԺ – Էմիսիան ազգաբնակչության ժողովածու

ԿՊՀ – Կովկասի պատմահնագիտական ինստիտուտ

ԼՀԳ – Լրագրեր հասարակական գիտութեան համաժողովումների, ՀՀ ԳԱԱ

ՀԱ – Հանդէս ամսօրեայ

ՀԱԲ – Հայ ազգաբնակչություն և բանահյուսութեան

ՀԱԻ – Հնագիտութեան և ազգաբնակչության ինստիտուտ

ՀԱԱՊԹ – Հայաստանի ազգաբնակչության, ազգային-ազգաբնակչության պայքարի պետական թանգարան

ՀԱՊԹ – Հայաստանի ազգաբնակչության պետական թանգարան

ՀԳԱԻ – ՀնԱՀ գիտութեան և արվեստի ինստիտուտ

ՀԳՄ – Հայաստանի գրողների միութեան

ՀՀ ԳԱԱ – Հայաստանի Հանրապետութեան գիտութեան համալսարանի ազգային ակադեմիա

ՀՊՄՀ – Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան

ՊԲՀ – Պատմա-բանասիրական հանդէս

АЭФ – Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Ереван

ИКИАИ – Известия Кавказского историко-археологического института

ИФЖ – Историко-филологический журнал Академии наук СССР, ныне – Национальный академии наук Республики Армения. Ереван

ПИИЭ – Полевые исследования института этнографии

КЭС – Кавказский этнографический сборник. Москва

СЭ – Советская этнография. Москва

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис

ЭО – Этнографическое обозрение. Москва

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԲԱԺԻՆ I

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ՀԻՆԱՎՈՒՐՑ ԶԲԱՂՄՈՒՆՔՆԵՐԻ, ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱԳՈՒԹՅՈՒՆ ՕՐՐԱՆ

1. **ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒԹՅՈՒՆ ԿԵՆՏՐՈՆ (Ըստ հնազդիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների)**

«Պատմություն և քաղաքականություն», գիտական հանդես, թիվ 4 (5), Երևան, 2019, էջ 3-17:

2. **ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒԹՅՈՒՆ ԿԵՆՏՐՈՆ (Ըստ հնազդիտական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների)**

«Պատմություն և մշակույթ», հայազդիտական հանդես (գիտական հոգվածների ժողովածու), ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ, № 1, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2020:

3. **ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՆԵՐԻ ՀՆԱԳՈՒԹՅՈՒՆ ԿԵՆՏՐՈՆ**

«Պատմություն և քաղաքականություն», գիտական հանդես, 2020, թիվ 2, էջ 96-107:

ԲԱԺԻՆ II

ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԿԵՆՍԱՊԱՀՈՎՄԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ՝ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ, ՈՒՏԵՍՏԻ ԵՎ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹՅԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՑԱԼ

1. **ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱԳՈՒՍՏԻ**

ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹՅԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՇՈՒՐՋ

(«Հայոց կենսապահովման մշակույթը» մագիստրոսական դասախոսությունների շարքից)

«Ակունք», ԵՊՀ Իջևանի մասնաճյուղ, գիտական հոգվածների ժողովածու, 2013, թիվ 2(8), ԵՊՀ հրատ., էջ 197-210:

2. ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՈՒՏԵՍՏԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

«Պատմա-բանասիրական հանդես», ՀՀ ԳԱԱ, 2019, թիվ 2, էջ 175-200 :

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

«Պատմություն և մշակույթ», հայագիտական հանդես, ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ, № 2, Երևան, 2019, էջ 158-166:

4. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԸ ԸՍՏ ԳՐԱՎՈՐ ՍԿԶԲՆԱՂՔՑՈՒՐՆԵՐԻ

«Էջմիածին», Պաշտօնական ամսագիր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության Մայր Աթոռոյ սրբոյ էջմիածնի, Հոլիա (Է), Էջմիածին, 2019, էջ 85-106:

ԲԱԺԻՆ III

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅՈՑ (ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՂՋՆԻՔԻ ՀԱՅՈՒԹՅԱՆ) ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

1. ԱՂՋՆԻՔԻ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ԷԹՆԻԿ ԿԱԶՄԸ XIX-XX ԴԱՐԵՐՈՒՄ

«Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր», ՀՀ ԳԱԱ Հայոց ցեղասպանության թանգարան ինստիտուտ, Երևան, 2005, - 10-11, էջ 171-185:

2. ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅՅԵՐԻ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ ՈՐՈՇ ԶԵՎԵՐ ՈՒ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ (XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ)

«Բանբեր Երևանի համալսարանի», ԵՊՀ հրատ., 2007, № 2(122), էջ 115-124:

3. ԽՈՒՍԱՓՄԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅՅԵՐԻ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

«Բանբեր Երևանի համալսարանի», ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2005, № 1 (115), էջ 145-154:

4. ԱՂՁՆԻՔԱՀԱՅՈՑ ՀՅՈՒՐԸՆԿԱԼՄԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ (XIX-XX դդ.)

«Պատմա-բանասիրական հանդես», ՀՀ ԳԱԱ հրատ., Երևան, 2005, № 1 (168), էջ 160-169:

5. ՕՋԱԽԹՈՆՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ ԱՂՁՆԻՔՈՒՄ

«Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ», Միջազգային առաջին գիտաժողովի հոգվածների ժողովածու, Երևան, ՀՀ մշակույթի և երիտասարդության հարցերի նախարարություն, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան, 2006, էջ 124-140:

6. ՔԱՎՈՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՄՈՒՍՆԱՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

(Ըստ աղճնիքահայերի ազգագրական տվյալների)

«Պատմա-բանասիրական հանդես», ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 2007, № 1 (174), էջ 123-137: «Գիտելիք և խորհրդանիշ, հավատալիք և սովորույթ», Միջազգային երկրորդ գիտաժողովի հոգվածների ժողովածու, Երևան, 2007, էջ 92-101:

7. ԿԻՆԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔՈՒՄ

(Ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթների)

«Պատմա-բանասիրական հանդես», ՀՀ ԳԱԱ, 2009, թիվ 1(180), էջ 71-87:

ԲԱԺԻՆ IV

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐԻ ՇԱՐՔԻՑ

1. ՀԱՅՈՒՀՈՒ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՐԾՐԱՏԻՊԸ

«Մաշտոց», հասարակական, կրթամշակութային, հայագիտական հանդես, 2016, № 3, թիվ 59, էջ 2-2:

2. ՀԱՅՈՑ ԱՄԱՆՈՐԸ

«Մաշտոց», հասարակական, կրթամշակութային, հայագիտական հանդես, 2017, № 1, թիվ 63, էջ 2-Թ:

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈԳԵԿԵՐՏՎԱԾՔ

(Ազգագրական դիտարկումների շարքից)

«Մաշտոց», Հասարակական, կրթամշակութային, հայազիտական հանդես, 2018, № 5, թիվ 73, էջ Ո-Ջ:

ԲԱԺԻՆ V

ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՑԱԼ ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. **Վ. ԲԴՈՅԱՆ.ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ.**
ՀԱՄԱՌՈՏ ՈՒՐՎԱԳԻԾ, ԵՐԼԱՆ, ԵՐԼԱՆԻ Համալսարանի
Հրատարակչություն, 1974, 287 էջ
«Բանբեր Երևանի Համալսարանի», Երևան, ԵՊՀ Հրատ., 1975, թիվ 1 (25), էջ 227-229:
2. **Ա. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ. ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԲԱՆԱՐՎԵՍՏԸ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ, ԵՐԼԱՆ, ԵՊՀ**
Հրատ., 2012, 302 էջ
«Պատմություն և մշակույթ», Հայազիտական հանդես (գիտական հոդվածների ժողովածու), ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետ, ԵՊՀ Հրատ., 2013, Բ, էջ 352-353:
3. **ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ. ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ, ԵՐԼԱՆ, ՀՀ ԳԱԱ «ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ» Հրատ., 2016, 400 էջ**
«Էջմիածին», Պաշտոնական ամսագիր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության Մայր Աթոռոյ սրբոյ Էջմիածնի, Ապրիլ (Դ), Էջմիածին, 2017, էջ 161-167:
4. **ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ. ԱՐՑԱԽԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ,**
ԵՐԼԱՆ, 2015, 747 էջ
«Կրթությունը և գիտությունը» Արցախում, Գիտամեթոդական և գիտահանրամատչելի պարբերական սովորողների և ուսուցիչների համար, ԼՂՀ կրթության և գիտության նախարարություն, օգոստոս-դեկտեմբեր, 2017, 3-4, էջ 135-137:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ	3

ԲԱԺԻՆ I

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱ- ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ՀԻՆԱՎՈՒՐՑ ԶԲԱՂՄՈՒՆՔՆԵՐԻ, ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՕՐՐԱՆ	5

1. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ (ըստ Հնազդեհական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների)	6

2. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ՝ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ (ըստ Հնազդեհական նյութերի և անտիկ գրավոր աղբյուրների)	28

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԸ ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՇԻՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱՆԵՐԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԿԵՆՏՐՈՆ	39

ԲԱԺԻՆ II

ԱԿՆԱՐԿՆԵՐ ՀԱՅՈՑ ԿԵՆՍԱՊԱՀՈՎՄԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ՝ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱՋԻ, ՈՒՏԵՍՏԻ ԵՎ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՑԱԼ	54

1. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱԳՈՒՍՏԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԻ ՇՈՒՐՋ	55

2. ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՈՒՏԵՍՏԻ ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ	79

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԻ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ	122

4. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆՆԸ ՍՑ ԳՐԱՎՈՐ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ	138

ԲԱԺԻՆ III

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ԱՐԵՎՄՏԱՀԱՅՈՑ (ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱՂՋՆԻՔԻ ՀԱՅՈՒԹՅԱՆ) ԷԹՆՈՄՇԱԿՈՒ- ԹԱՅԻՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐԶ	162

1. ԱՂՋՆԻՔԻ ԲՆԱԿԶՈՒԹՅԱՆ ԷԹՆԻԿ ԿԱԶՄԸ XIX-XX ԴԱՐԵՐՈՒՄ	163

2. ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅԵՐԻ ԱՆԱՍՆԱՊԱՀԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐԱԿ- ՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՄԱՆ ՈՐՈՇ ՁԵՎԵՐ ՈՒ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ (XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ)	184

3. ԽՈՒՍԱՓՄԱՆ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅԵՐԻ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ	200

4. ԱՂՋՆԻՔԱՀԱՅՈՑ ՀՅՈՒՐԸՆԿԱԼՄԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ (XIX-XX դդ.)	217

5. ՕԶԱԽ-ԹՈՆՐԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ՍՈՎՈՐՈՒՅԹՆԵՐ ԱՂՋՆԻՔՈՒՄ	230

6. ՔԱՎՈՐԸ ՀԱՅՈՑ ԱՄՈՒՍՆԱՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐ- ԳՈՒՄ (Ըստ աղձնիքահայերի ազգագրական տվյալների)	242

7. ԿԻՆԸ ՀԱՅՈՑ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԸՆՏԱՆԻՔՈՒՄ (Ըստ սասունցիների ազգագրական սովորույթների)	263

ԲԱԺԻՆ IV

ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐԻ ՇԱՐՔԻՑ	284

1. ՀԱՅՈՒՀՈՒ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԱՐԾՐԱՏԻՊԸ	285

2. ՀԱՅՈՑ ԱՄԱՆՈՐԸ	292

3. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՈԳԵԿԵՐՏՎԱԾՔ (Ազգազրական դիտարկումներ շարքից).....	303

ԲԱԺԻՆ V

ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆ- ՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	314

1. Վ. ԲԴՈՅԱՆ. ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ՀԱՄԱՌՈՏ ՈՒՐՎԱԳԻԾ, ԵՐԼԱՆ, ԵՐԼԱՆԻ Համալսարանի Հրատարակչություն, 1974, 287 էջ:	315

2. Ա. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ. ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԲԱՆԱՐՎԵՍՏԸ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ, ԵՐԼԱՆ, ԵՊՀ Հրատ., 2012, 302 էջ	320

3. ՍԱՄՎԵԼ ՄԿՐՏՉՅԱՆ. ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ, ԵՐԼԱՆ, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» Հրատ., 2016, 400 էջ	323

4. ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ. ԱՐՑԱԽԻ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԵՐԼԱՆ, 2015, 747 էջ	330

ՎԵՐՋԱԲԱՆ	335

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	352

CONCLUSION	370

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐ	385

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ	386

ՌԱՖԻԿ ԱՍՔԱՆԱԶԻ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

ԱԶԳԱՐԱՆԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ – 3

Խմբագիր՝
Համակարգչային շարվածքը՝

Ա. Հովակիմյան
Մ. Պողոսյան

Ստորագրված է տպագրության 25.05.2020թ.:
Չափսը՝ $60 \times 84 \frac{1}{16}$: Տպ. մամուլը՝ 24,6
Տպաքանակ՝ 100:

