

Որոշ շրջաններում էլ մոռացվել է նավասարդի առն լինելը և այն հիշատակվում է որպես միայն անտեսական պայմանագրությունների սահմանագիծ: Այդպես է, օրինակ, Իջևանի շրջանի Աշաշուր և Ուղունթալա (այժմ՝ Այդեհովիա) գյուղերում, ինչպես նաև Արարաթյան դաշտում, այժմյան Հոկտեմբերյանի շրջանի Փշատավան և Զանֆիդա գյուղերում ապրող, Արևմտյան Հայաստանից դադարած հայերի մեջ: Զնայտ Պորիսի շրջանի մի շարք գյուղերում նավասարդը դեռ հիշվում է որպես առն և նոր ասարվա սկիզբ, սակայն հարևան Քարտհունջ գյուղում մոռացվել է նրա առն լինելու հանգամանքը. գիտեն միայն, որ դա մի օր է սեպտեմբերի սկզբից մինչև հոկտեմբերն ընկած ժամանակամիջոցում: Եվ դարնանր, երբ ամասունները պահ տալիս պայման են դնում, լգարտականությունների և իրավունքների սահմանադիծը համարում են մինչև նավասարդ:

Աղագրական որոշ շրջաններում այս երեվոյթն սկսվել էր արդեն XIX դ. երկրորդ կեսերից: Այդ սութիվ հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում Ս. Քամալյանցը՝ Արցախի, Ուտիքի, Այունիքի, Աղվանքի և Այրարատի վերաբերյալ: Պեղկով, որ վերը նշված շրջաններում ժողովուրդը նավասարդը որպես նոր տարի տոնում է խոր աշնանը, սյգեկութից հետո, նա ավելացնում է, որ այդ նույն դավառներում նավասարդը համար-

դում է անտեսական պայմանագրությունների ևահմանագիծ¹⁵:

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

Հայանի է, որ անտեսականության ընագավառում անտեսական տարին սկսվում էր ավելի շուտ և վերջանում ավելի ուշ, քան երկրագործության: Բերևս այս է պատճառը, որ երկրագործության մեջ նավասարդը անտեսական ասարվա ավարտ ընկալելուց հետո, սեղական պայմանների համաձայն, հաճախ տեղաշարժերի էր ենթարկվում: Նավասարդի անտեսական պայմանադրությունների ժամանակակեա լինելը մեզ հայտնի է XIX դ. երկրորդ կեսերից սկսած, երբ ժողովուրդն արգեն մոռանում էր նավասարդի ամանորյա ծիսական սովորությունները, իսկ կենցաղում քրիստոնեության հաստատման հետեանքով մոռացվում էր նաև նավասարդի նոր տարվա տոն լինելը: Այդ բոլորի հետևանքը լինում է այն, որ անտեսական պայմանագրությունների ժամտակակեա ընկալվող նավասարդն սկսվում է տվյալ միջավայրի պայմաններին համապատասխան տեղաշարժել կատարել:

ԲԱՐԵԿԵՆԴԱՆՆ ԻՔՐԵՎ, ԱՄԱՆՈՐԻ ՏՈՆ

Աղագրական նյութերի անդամ թեթեակի քննարկումը ցույց է տալիս, որ ժողովրդի կենցաղում Բարեկենդանն անվերապահորեն կասվում է Մտրտ ամսի հետ, սակայն որոշ տեղաշարժումներով: Պատմական Հայաստանի բոլոր աղագրական շրջաններում Բարեկենդանը տոնվում էր Առաջավորաց սլասից (սուրբ Աարդիս) հետո, Մեծ պասին նախորդող վերջին երկու շաբաթվա ընթացքում:

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

նու, Շամշադինի, Հրսեղանի, Իջևանի, Աշարակի, Հոկտեմբերյանի, Արտաշատի, Նոյեմբերյանի շրջաններում, ըստ գրավոր աղբյուրների՝ Գանձակում¹, Զավտխքի գյուղերում², Զանգեզուրում³:

Այլ շրջաններում Բարեկենդան համարվում էր Մեծ պասին նախորդող մեկ շաբաթ: Այդպես էր, ըստ գրավոր աղբյուրների, Վարանդայում⁴, Երևանի նահանգի նախիջևանի գավառում⁵, Զավախքում⁶ և այլուր:

¹⁵ Ս. Քամալյանց, Երկասիրութիւններ, առաին կապուկ, Թիֆլիս, 1896, էջ 153:

¹ «Աղագրական հանգես», 1900, հ. 2, էջ 364:

² «Աղագրական հանգես», 1897, հ. Բ, էջ 254:

³ «Աղագրական հանգես», 1898, հ. Դ, գ. 2, էջ 107:

⁴ «Աղագրական հանգես», 1898, հ. Դ, գ. 1, էջ 341:

⁵ С.М.ОМПК, выпуск II, стр. 21—22.

⁶ «Աղագրական հանգես», 1897, հ. Բ, էջ 254:

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

Պատմական Հայաստանի որոշ ազգագրական շրջաններում Մեծ պատերազմի նախորդող վերջին երեք օրը համարվում է Ռուս Բարեկենդան, իսկ վերջին կիրակին Ռուս Բարեկենդան էր համարվում ամենուրեք: Բարեկենդանի տոնակատարությունն, այսպիսով, ազգագրական վկայությունների համաձայն, աննշան տատանումներով կատարվել է Մարտ ամսին: Նույնն են հաստատում նաև արդի ազգադրական նյութերը: Հայաստանի տարբեր շրջաններում, մեր դիտումների համաձայն, ժողովուրդն ավանդաբար իրեն հասած սեղեկությունների վրա անոխայ և հաստատապես Բարեկենդանը դնում է Մարտ ամսին:

Մատենագրական տեղեկություններով նույնպես Բարեկենդանը Մարտ ամսին է կատարվել: Ջեոտգիր տոնադուլներում ու առմարական բրնույթի տյլ ձեռագրերում, ինչպես նաև ապագիր օրացույցներում, Բարեկենդանը դրվում է Փետրվարի վերջերից մինչև Մարտի կեսերը:

Ըստ Անառյանի, Բարեկենդան (երբեմն Բարեկենդան) բարդ բառ է և բաղկացած է բառի ու կենդանի բառերից: Բառի սկզբնական ձևը եղել է բառի-ա-կենդան, որը հնչյունափոխությամբ դարձել է բարեկենդան⁸: Բարեկենդան բառի առաջին մասը կաղմված է բառ արմատից «ի» ածականակերտ ածանցով, ինչպես աղ-ի լեղ-ի բառերը և ունի մի շարք առումներ:

Անհրաժեշտ է ասել, որ ժողովուրդը բառին, բարությունը, երջանկությունը սերտորեն կապում է բերքի, սերմի, առատության, աշխատանքի, արդյունքի հետ: Մինչև հիմա էլ ընդունված են այնպիսի լեզվական արտահայտություններ, որոնք սրբալիորեն այդ իմաստն ունեն: Աշտարակի շրջանում, օրինակ, «Բարեկենդանի բարին առնիցդ տնպակառ լինի» մաղթանքի մեջ բառի-ն, բացի իր ուղղակի իմաստից, ընկալվում է նաև սրպես սննդելի, պարեն, պաշար:

Ազգագրական տեսակետից հնաբերքի են բառի բառի հետ կապված բառաձևերը: Այսպես՝ բարեկենդանակում է պտղաբու ծառ, իսկ դարձաբու բարեկենդանակում է բարեկենդան լի: Բառի այդ իմաստի հետ է կապված նրա բառ գալ, բառ ալ հարադիրը, որն, իրանական փոխառություն լինելով, արաահայաում է առաջին անգամ պղաղավորելու, երախայրիքի իմաստ, ինչպես, օրի-

նակ, «մեր խնձորենին այս տարի բար կուգալ»: Օշտկանում ասում են. «Տղիդ հարսանիք տեսար. բարն էլ տեսնես»: «Բարը» այստեղ ունի պտուղ-երեսխա իմաստը, ինչպես, օրինակ՝ «Բերքից կրտվել» բարբառային ձևի մեջ: Այդ նույն իմաստով կա նաև բառի դավառական բարել ձևը, որը նշանակում է պտղաբերել, բերք կտմ պտուղ տալ, օրինակ՝ «Լսկի բարես» կամ «Բերքը շորսնա» անեծքների մեջ:

Ս. Սմատունու «Հայոց բառ ու բանի» մեջ բար-դենել հարադիրը բացատրվում է որպես նոր ըողորոշած բանջարանոցային բույսերի (վարունգ, սեխ, ձմերուկ, լորի և այլն) դորանալու նպատակով՝ արմատի հողը փխրեցնել, որ իմաստի ղուգորությունը դարձյալ նույնն է բերք, պրտուղ տալու հետ:

Բար բառը հայերենում հանդիպում է նաև այլ բեր ձևով, որից կաղմված է բերքի բառը, որ մասնագրության մեջ օգտագործվում է «Բարեբեր», «արգասաբեր», «պտղաբեր» նշանակությամբ¹⁰, ժամանակակից հայոց լեզվի մեջ այդ բառը մտել է նույն նշանակությամբ¹¹:

Սակայն, մասնավորապես բանավոր խոսքում և բարբառներում, բառի բեր ձևը որոշակիորեն ունի ռախարներ կթելու տեղ, կթելու գործողության իմաստը, պտուղ-կտմ տալու նշանակությամբ¹², Բեր անի, բեր գալ կապակցությունների մեջ բառը կապվում է հղիության դադարի հետ և բառացիորեն նշանակում է հղիանալ¹³:

Բարեկենդան բառի կենդան-ի բաղադրիչը նոր Հայկադյան բառարանում բացատրվում է հեռակալ կերպով. կյանք ունեցող, ողջ, ապրող¹⁴: Սա. Մալխասյանի բառարանում նույնպես դրսևում ենք բառի նման բացատրությունը. կենդանական զարգացում ունեցող, ապրող, շնչող, ուր-

⁸ Ս. Անառյանի, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912, էջ 30:

¹⁰ Հ. Անառյան, Հայերեն արմատական բառարան, էջ 423:

¹¹ Ս. Մալխասյան, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 1, էջ 366:

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

¹³ Հ. Անառյան, Գավառական բառարան, Թիֆլիս, 1913, էջ 18: Հիշենք, որ վրացերենում ևս բեր բառը պահպանվել է առասպելական մարգակերպ արարածի անվան մեջ (բերկա), որը հովանավորում էր մարգակաց, անասուններին և երկրի պտղաբերությունը: Բեր բառը վրացերենում մնացել է նաև եղջերավոր անասունների գոմի, ինչպես նաև զարնանային երկրագործական «երկկառա» տոնի անվանումների մեջ, Տե՛ս Դ. Ք. Քաճաճե, Из истории хозяйственного быта грузинского народа, Автореферат, Тбилиси, 1954, стр. 16:

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

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

⁸ Հ. Անառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 1, երկան, 1971, էջ 422:

վաղ, ահա¹⁵: Բոլոր դեպքերում էլ այն կապվում է կյանքի, ղոյության հետ: Այդ անսակեացի հետաքրքրական է հետևյալ փաստը. Բալուում ընդունված էր Բարեկենդանի սեղանին՝ կերուխումի ժամանակ «կենդանություն ձեռ» բարեմադթությունն անել¹⁶: Օշականում մինչև հիմա էլ բաժակաճառը վերջացնելուց հետո ասում են. «կենդանություն» և հետո միայն խմում¹⁷: Բարեկենդան բառաբարդման մեջ ևս կենդան-ը հանդես է գալիս նույն իմաստով, որը և հաղորդվում է ամբողջ րադին¹⁸: Բարեմադթության այդ եղանակը ընդհանրական է ամբողջ պատմական Հայաստանի համար: Նրա ծիսականությունը ցույց է տալիս ծագման հնությունը, կապը խոսքի հմայության հետ: Այդ և նման բարեմադթություններով ենթադրվում էր իրականում առաջացնել րարեկենցության և կյանքի անխափտ գոյության մասին խոսքի միջոցով արտահայտված ցանկությունները:

Միանգամայն պարզ է, որ քննարկվող տոնի Լաբեկենյան անվան մեջ սաուդարանական առումով որոշակիորեն արտահայտվում է նրա կապը պտղաբերության, սերմի, բերքի (արդասիք), սպողի, որ է՝ րարի (րարիք) և ղոյություն ունեցողի՝ կյանքի, դադափարի հետ: Այս տեսակետից հետաքրքրական է նաև տոնի անվան ժողովրդական րացաարությունը, որը թեպետ որոշ շեղում է բառի սաուդարանական իմաստից, րայց րստ էություն մատնանշում է այն: Այսպես, Ջավախքում այդ օրերին ժողովրդի մեջ երգվում էր.

Բարեկենդան, փորեկենդան.

Բարեկենդան օրեր է,

խելքս դիխիս կորեր է¹⁹:

Կեսարիայում ընդունված է եղել «բաբեկենդանի», ամեն փոքր կենդանի» արտահայտությունը²⁰,

¹⁵ Առ. Մալխասյանց, Հայերեն րացաարական րառարան, հ. 2, էջ 424:

¹⁶ Հ. Սարգսյան, Բալու, իր սովորությունները, կրթական ու իմացական վիճակը և րարաոր, Գահիրե, 1932, էջ 18:

¹⁷ Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1962 թ. Աշտարակի գիտարշավ, ԱՔԱ, տ. № 6, էջ 32:

¹⁸ Ժողովրդի կենցաղում մեծ դեր խաղացած զրավոր հմայիլների մեջ շատ հաճախ է հանդիպում րարի և հովանավոր ոգի, կենդան, կենդանի, կենդանամիլ անունով (Մառնադարան, Հմայիլներ № 4, 32, 46, 78 և այլն): Դժվար չէ ժողովրդական մտայնության այդ և վերջը նշված արտահայտությունների մեջ տեսնել ներքին, իմաստային կապի առկայությունը:

¹⁹ «Ազգագրական հանգես», 1897, հ. Բ, էջ 254:

²⁰ Ա. Ալաբաբեյան, Պատմություն հայ Կեսարիոյ, հ. 2, Գահիրե, 1937, էջ 1764:

իսկ նախիջևանցիք տոնակատարության րնթացքն անվանել են «Բարեկենդանը նստել»²¹: Աշտարակում այն րացաարում են որպես «րարի րան»: 90 տարեկան Յուզաբեր Նահապետյանն, օրինակ, ասում է. «Բարեկենդան րարի րան էր: Բարի էինք անց կացնում, որ սաղ տարին րարի րան տեսնեք, փիս րան շուտենք, փիս րանի շահնդիպենք»²²: Այժմ Մարտունու շրջանում ապրող և պատմական Կողովիս ու Բաղրևանդ ղավառններից գաղթած հայերը Բարեկենդան րացատրում են այսպես. րարի մարդ լինեք, րարի կենդանի լինեք: Բառն այդպես է րացատրվում նաև Շամշադի, Խեղանի, Գորիսի, Արտաշատի, Հոկոնմբերյանի, էջմիածնի, Անանի շրջաններում²³:

Թեպետ ժողովրդական սաուդարանությունը տոնի անվան րացատրությունը փոքր-ինչ շեղվել է նրա սկզբնական իմաստից, րայց ծիսական հմայիլի րնկալումը նույնն է:

Այսպիսով, րարեկենդան տոնի անվան լեզվական իմաստն ու ժողովրդական րմրոնումը ցույց է տալիս, որ առնր նվիրված էր րերքին, րարիքին, կենդանացնողին, ղոյություն ունեցողը ղոբացնելու, արդասիքը շատացնելու դադափարին: Այդ հանդամանքը ավելի հստակորեն արտահայտված է աղագրական նյութերի մեջ, և Բարեկենդանի ծիսական հմակարդի վերլուծությունն ակներև է դարձնում, որ այն եղել է Ամանորինավասարդի տոն:

* * *

Բարեկենդանի տոնակատարության ծիսական սովորույթները հիմնականում ունեն նույն առանձնահատկությունները, ինչ րնորոշ է դարդացման միևնույն մակարդակի վրա գանվող այլ ժողովուրդների նոր սարվա տոնակատարություններին: Դրանք են.

ա) Բնության դաբթոնքի, անտեսական սարվա սկիզբը սահմանադառող ծիսական սովորույթներ:

բ) Բնության տարբերի և երևույթների պաշաամունքն արաահայտող ծեսեր:

գ) Գալիք անանական աարին ապահովելուն նվիրված հմայական-նմանողական րովանդակություն ունեցող ծիսական սովորույթներ:

դ) Նախնիների պաշաամունքն արաահայտող ծիսական սովորույթներ:

²¹ «Աղագրական հանգես», 1902, հ. IX, էջ 18:

²² Ա. Ա. Օղաբաշյան, 1957 թ. Աշտարակի գիտարշավ, ԱՔԱ, տ. № 9, էջ 63:

²³ Նույն տեղում, 1959 թ. Մարտունու գիտարշավ, ԱՔԱ, տ. № 8, էջ 26:

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

Համեմատական աղագայությունից հայտնի է, որ դարնանային օրահավասարով նոր տարին ոկսող ժողովուրդների մեջ նոր արավա տոնակատարությունները համընկնում էին ընթացյան դարձմունքի պաշտամունքին նվիրված ծիսական արարողություններին²⁴, Բնության դարձմունքին նվիրված տոնի խորհրդանշանային ծիսակատարությունում ներկայացվում է մեծնող և հարություն առնող ընթացյան խորհրդոր, որը միշա արտահայտվում էր ընթացյան վերադարձումով նոր սկսվող տնտեսական տարին նախորդից սահմանապատող նոր տարվա առնի միջոցով: Հայերն տյդ տեսակետից բացառություն չեն կաղմել²⁵:

Այդ են վկայում Բարեկենդանի հետ առնչվող մի չարք ծիսական վերադարձներ: Այսպես՝ Բարեկենդանի ծիսական փնջի ղխավոր դործող անձի հետ կապված արարողություններից մեկում պահպանված ենք դտնում մի հեաաքքի և պար-

տադիր սովորությ: Բուն Բարեկենդանի օրը կատարվող ծեսի ղխավոր դործող անձն իր թիկնապահների ուղեկցությամբ փողոցներում շրջելու ընթացքում՝ մերթ ընդ մերթ ընկնում է դետնին և մահացած ձևտնում: Որոշ տեղերում դյուղե հարուստները պարտավոր էին մոտենալ և նվերներ մատուցելով խնդրել, որ նա բարձրանա, իսկ այլ աղագրական շրջաններում նա ինքն էր տեղից բարձրանում, առանց կողմնակի միջամտության:

Ս'աանադարանում պահվող 4184 ձեռագրում²⁶ Տեկանցը պատմում է. որ Բուն Բարեկենդանի օրը, Վանա գյուղերում հեաեյալ սովորությունը կար. 4—5 հողի մի «մահացած» մարդու ղնում էին որևէ մեկի ջնմքին և լաց ու կոծով դուր ծեծում, պատանք ու դինի էին պահանջում տանաերերից: Երր նրանք սկսում էին աանտիրոջ դուրս բերած դինին խմել, «մահացածը» պակած աեղից դինի էր պահանջում և խմելով այն, կենդանանում էր, բարձրանում տեղից և ամրողջ խումրը կաակներով ու ծիծաղով գնում էր՝ նույնը մի այլ տան ջնմքին կրկնելու:

Այդ ծեսը առանձնակի հետաքրքիր անսքով պահպանվել էր Տաթևում և հասել XX դ. սկիզբի: Տարվա մեջ երկու անգամ պարնանը՝ Բարեկենդանին, և աջնանը՝ նավասարդին, դյուղերում հայանվում էին Քյոսան²⁷ և Գյալին²⁸, իրենց ուղեկիցներով: Քյոսան երթի ընթացքում անընդհատ կերպարանափոխությունների էր ենթարկվում և հաախ մեռած ձևանում²⁹, Վերջին դեպքում դյուղի հարուստները պարտավոր էին նրվիրարերել ղանաղան ուաելիքներ, մասնավորապես հացահատիկ: Ուջադրության արժանի է. որ Քյոսայի կերպարանափոխություններից ամենահաախակին արեելյան ըոնապետի կերպարը ընդունելն ու ղանաղան հրամաններ տալն է եղել:

Այս հանգամանքը նրան կապում է աղագրական այլ շրջաններում հանդես եկող Շահխան-փաշա-ի հեա: Ըսա երևույթին, այդ էլ նկատի է ունեցել այդ աևսարանը դրանցող հեղինակը, երր այն համեմատում է Թիֆլիսում ընդունված Ղեյնորայի հեա³⁰:

²⁶ Տեկանցի ձեռագիր ինքնակենսագրությունն է: Այստեղ, այլ ընթյնի աղագրական բաղմաթիվ արծեքավոր նյութերի հեա, հետաքրքիր աեղեկություններ են հաղորդվում նաե Վանի շրջանի ժողովրդական տոների մասին:

²⁷ Քյոսա՝ անմորոա (տե՛ս Պետրոս Զեֆի Կաապետյան, Մեծ բաաարան. Օսմաներեն հայերեն, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 690):

²⁸ Գյալին՝ հարա, նույն տեղում, էջ 679:

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

³⁰ Նույն տեղում:

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

²⁵ Ն. Աղեցը Բարեկենդան տոնն իր անվամբ կապում է Աաախի հարության տոնին: Ըսա նրա՝ ընթացյան դարձմունքին, գարնան պաշամունքին նվիրված ամրողական տոնաշարը (ցիկլը) բաժանված է երկու հաղվածի՝ Բարեկենդանի և Զատիկի: Այդ արհեստական բաժանման, ձեափոխման, հետքերը կորցնելու համար ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցին Բարեկենդանն անվանել է պանրուաիք, որպեսզի ոաիքի օրերի անվան աակ թաքցվի առնի իսկական էությունը (Ն. Աղեց, Պաամական ուսումնասիրություններ, Հին հայոց աշխարհայացքը, Փարիզ, 1948, էջ 288): Հետևաբար, Բարեկենդանը կարելի է դիաել որպես մեծնող և հարություն առնող ընթացյան պաշամունքին նվիրված տոնաշարի սկիզբը: Առայմ դժվար է որոշակի սահմանագծել այդ ցիկլի սկիզբն ու վերջը: Աակայն համեմատական աղագրությունից հայտնի է. որ դարդացման այդ նույն աաաիճանում դտնվող բոլոր ժողովուրդների մեջ էլ մեծնող և հարության տոնող ընթացյան պաշամունքին նվիրված տոնաշարը երկար է աեում՝ սկսած դարնան սկզբի առաջին նշաններից, մինչև բերաահավաքի վերջը: Տե՛ս նաև՝ Ղ. Ալիշան, Ցուշիկք..., հ. Ա, էջ 87—88:

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

Ուշագրավ է այն, որ շատ աղղաղորական շրջաններում մեղմորդ և հարություն առնող բնություն խորհուրդը ներկայացնող զույգը միաժամանակ արական և իգական տարրերի խորհրդանիշ էր, մի րան, որ իր արտահայտությունն է դառնում և բարեկենդանի օրերին կենցաղավարող ծիսական բնույթ ունեցող երգերի և պարերի մեջ:

Այդ տեսակետից բնորոշ է հասկապես Բալսի շրջանում կատարվող մի պար, որն ունի թատերայնության բացահայտ կնիք և կատարվել է Բարեկենդանի օրերին, ամբողջ դյուղական համայնքի մասնակցությամբ: «...Հեղհեղան պարը կը մեծնա, կընդարձակվի,—հաղորդում է բանահավաք Հ. Արդսյանը,—անդուտ ողորդությամբ մը ամենքը կը հեռանին Եղսա-նաթունին վարժ շարժումներուն, կրկնելով անոր ըսածները, որ հետևյալն է.

Մնկն (ծունկն) ածո, ծնկն ածո,
Մնկն ածոին քնարը,
Կրպո ելիր անները (տանիք)
Կրպո ելիր տները,
Տես Մրոին (Մարիամ) թշերը
Կարմիր խնձորի պես ր (է)
Մաղերը ձոնի (ձյունի) պես ր,
Մաղերը ոսկու պես ր,
Պոյր չինարի պես ր,
Նինի, նինի, նինի, նի,
Նինի, նինի, նինի, նի,

Կը փոխե այս անգամ դրվաաիքը Մրոին կողմն որպես թե ուղղված Կրպոին.

Մրո Կրպոն չինար ր,
Մրո Կրպոն չինար ր,
Ան քու ուղած լավ յարն է,
Երնեկ քիղի (քեղի) որ ունիս
Երնեկ քիղի որ ունիս,
Կրպոն պես նշանած,
Աչքեր ունի եղնիկի,
Աչքեր ունի եղնիկի,
Սիրտ մը ունի սրբի պես
Աիրտ մը ունի սրբի պես» կն, կն³¹:

³¹ Հ. Արդսյան, նշվ. աշխ., էջ 22.

Երիտասարդ, ամուսնացող աղայի և աղջկա դուլքն ըստ էության կապվում է մի կողմից նոր արվատունին յուրահառուկ սիրային գուշակության սովորությամբ, մյուս կողմից առհասարակ պողարերության, բեղմնավորության դադարի հետ: Վերադարձնող, կյանքի կոչվող բնության հետ նոր կյանքի էր կոչվում նաև մարդը, որպես կենդանական աշխարհի անրաժանելի մասը: Պատահական չէ, որ Բարեկենդանի մեկ-երկու շաբաթ արվատ մեջ համարվում էր հարսանիքի, ամուսնության, այսինքն՝ պողարերության, նոր կյանք սկսելու ամենացանկալի և բնորոշված ժամանակաշրջանը³²: Այդ դադարները տոնի ծիսական փնջում դառնում էին իրենց սիմվոլիկ արտահայտությունը, որպես առնի հիմքում բնկած արական և իգական սկզբունքների, առհասարակ բեղմնավորության, պողարերության դադարների արտահայտություն: Բարեկենդանյան տոնական ծիսական փնջի արական և իգական սկզբունքների սիմվոլիկ ընկալումը տարրեր դադարում բնորոշում էր արահայտման տարրեր եղանակ, խորքում, սակայն, ըստ էության պահպանելով նույն իմաստը: Այլ դեպքերում արական և իգական տարրի սիմվոլիկական Բարեկենդանի ծիսական փնջի մեջ արտահայտվում էր հարսանիք ներկայացնող ծեսերով: Գանձակում, օրինակ, Բարեկենդանի օրերին դյուղում շրջող կտնտցի հաղուսաով հարսի դերակապարն³³ ու փեսան, ներկայացնում էին դարնան, վերադարձնող բնության հետ սկսվող կենդանական և բուսական աշխարհի բեղմնավորության, հարության գաղափարը³⁴:

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

³² «Աղղաղորական հանդես», 1903, հ. 10, էջ 257—259, նույնը՝ 1899, հ. 6, գ. 1, էջ 97, 1900, հ. 2, էջ 102: Ա. Ալպոյաճյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 1764.

³³ Կարծում ենք հարսի դերակապարի աղամարդ լինելուն որևէ սիմվոլիկ իմաստ կարելի է չվերադրել, դիտելով այն որպես ծեսի մեջ սոցիալական պատճառներով ուշ շրջանում առաջացած ձևափոխություն:

³⁴ «Աղղաղորական հանդես», 1899, հ. 9, 6 1, էջ 365. Գարնանը վերադարձնող բնության պաշտամունքին նվիրված հնդկական հինդուիզմի ժամանակաշրջանի նոր տարվա Հոլի տոնին ուղեկցող ծիսական խաղի մեջ ևս հիմնական պնդանաժները հարսն ու փեսան էին, որ ուղղակի հրապարակում հավաքված ժողովրդի ներկայությամբ ցուցադրում էին բեղմնավորման սիմվոլիկ ակտը: Տե՛ս Մ. Ս. Մինաև, Народные драматические представления в праздник Холи в Альморе, СПб., 1891, 8-я игра, стр. 8.

նաև առնի ծիսական փնջի մեջ մասնող շարի և լսարու, ուսման և հարուստի հետ կապվող դաստիարակների, մի բան, որ նույնքան ընդունել է նաև այլ ժողովուրդների նույն դադարախառններն արա-հայտող ծիսական արարողություններին:

Բարեկենդան-Ամանորի դադար արվա րարեկենդանությունը հմայական ծեսերով ապահով-վելու, առողջություն, կյանք, պտուղ առաջաց-նելու նմանողական հմայության դադարախառնների և մասնավորապես մեծնող և հարություն առնող բնության ամանորյա ծիսական փնջի հետ որոշա-կիորեն առնչվում է Երուսաղեմի վանքում Աբեղա-թողի (Բարեկենդան) կիրակի լույս երկուշաբթի դի-շերը կատարվող արարողությունը, որի նպատակն է օրհնել (այսինքն՝ հմայությամբ ապահովագրել) վանքի գինու կարասը, ագր, ցորենի շտեմարանը և վանքի աղբյուրներն ու առուները, այն ամենը, ինչ ժողովրդի կենցաղում Բարեկենդան-Ամանորի հմայական ծեսերի մտահոգության հիմնական առարկաներն էին³⁵:

Այդ տեսակետից ստանձնահատուկ նշանա-կություն է ստանում Բարեկենդանի (Արեղաթող) օրերին Երուսաղեմի վանքում կատարվող արա-լողության վերջարանը³⁶:

Վանքի րարեկենդանությունը ապահովագրող հմայական օրհնանքի ծեսը կատարելուց հետո, թափուրապետին, որ մինչ այդ հրամայող և ուղ-կություն տվողն էր ամբողջ ծիսակատարության (և որն իր ֆունկցիաներով հար և նման էր ժողո-վրդի մեջ կենցաղավարող Շահ-շահի, իսկ, Ղա-դի, Ռես խաղի գլխավոր դործող անձին), ծաղրելով ու ծիծաղելով առնում են դերեղմանոց և թաղում: Մի քիչ հետո վանքի եպիսկոպոսը կամ վարդա-պետներից որևէ մեկը մոտենում է և նրան կյան-քի կոչում: Թափուրապետը դերեղմանից դուրս գալով, համարյա մերկ, փախչում է վանք, որով Արեղաթողի այդ հանդեսը վերջանում է³⁷:

Պատմական Հայաստանի այլ և այլ աղբյու-րական շրջաններում Բարեկենդանի օրերին խաղացվում էր Ռես կամ Գղիկ կոչվող խաղը, որի սիմվոլիկ լինելն ակնհայտ է: Խաղի և՛ ա-նունը, և՛ որոշ գծեր որոշակի կապվում են XIX դ. հայ դուդի սոցիալական միջավայրին և ըստ

էության արտահայտում այն: Սակայն խաղի էական դժբեր նույնպես ակնորկում են Բարե-կենդան-Ամանորի հիմնական դադարախառնու-թյանն. առնչվող ծիսա-հմայական, նախնի-բնա-պաշտական ըմբռնումներ:

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

Այլ իմն դել (դայլ), թայլ (թէ այլ) իմն դել,
Գացեք, բերեք Նաառի աել (քած շուն).
Նատոն քնի խոր քուն³⁸,
Կեղկեն (քած) ծոի վեր դիւուն.
Անծեղ³⁹ փախի, մտի տուն,
Ջարկեց կոտրեց դելի ճան.
Փախավ, ելավ, մաավ աճմու դել,
Մինծ խուրձ քաշեց վրեն թեպ:
Կնիկ, կնիկ, ճուլ վերու⁴⁰
Թուլիներ (շան լակոտ) թինարան տար.
Փշու մր դրինք վրո շշին,
Ջեն էլ ճամբինք քեշիշին,
Փշու մր դենեք վրո լուղուն (փայտ ջարդող
դործիք)
Ջեն էլ ճամբենք կիկողին (դղիր)⁴¹:

Անբերկբայորեն դարերի խորքից եկող այս ծիսական երգը, իհարկե, շատ է փոխվել և հե-ռացել իր սկզբնական վիճակից: Սակայն ղոհա-րերական մաղթանքի կնիքը ղգացվում է ոչ այնքան ուղղակիորեն, որքան որպես երգի ընդ-հանուր տրամադրություն: Այն մասնավորապես ուժեղ է երգի երկրորդ հատվածում, որն կապվում է քրիստոնեական Ամանորին անցած երգերի հետ: Ամենից հետաքրքիրն այսպեղ երգի ընդհա-նուր արամագրության և Բարեկենդան տոնի ամենակարևոր հատկանիշներից մեկի՝ կատակա-յին ծիսականության, ընդհանրությունն է:

Երգում հիշատակվող կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչները (դայլ, էդ շուն, դոմեշ, ան-ծեղ) հայ ժողովրդի կենցաղում վաղուց եղել են ընդմենավորության, վերածնության խորհրդանիշ,

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

³⁹ Կաղաղակի նման թուլուն, որ դարձան հետ է ձերում: Հո. Անույան, Արամական րառարան, հ. 1, էջ 334: Անծեղ անունով րարի, հովանավոր ողի հանդիպում է հմայինե-րում: Մատենադարան, Հմայիլ № 14, 32, 175:

⁴⁰ Կրկնում է Ամանորի երգերում հաճախ հանդիպող նույն միջոց (Ա. Օ.):

⁴¹ Վ. Վ. Տեր-Միկայել, Անգիր դպրություն..., էջ 70—71:

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

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

³⁷ Նույն տեղում, էջ 67:

տոտեմներու Հստ երևույթին երգում հատկապես շեշտված է եղել քնի (մահվան) և արթնացման (կյանքի) հավերժական փոխանցման գաղափարը, որից մնացել է միայն ծիսական ակնարկը երգի առաջին հատվածի երրորդ և չորրորդ տողերում:

Իսկ եթե նկատի ունենանք Ռես կամ Գղիթ խաղի վերջը, երբ կատարվում է երգը, հիմք կունենանք ենթագրելու, որ այն, իսկապես, ժամանակին կապված է եղել մահվան և հարուստի հաջորդականության գաղափարի ամանորյա գրասերումները հանգիստացող ծիսական փնջի հետ: Խաղը որոշ աղագրական շրջաններում վերջանում էր նրանով, որ հաղթանակող գգրին կամ ոեսին նստեցնում էին էշին, պոչը ձեռքը տալիս, ուսերին դրված խրճերը վառում, կառակներով ու ծիծաղով էշն ու հեծյալը նետում էին գետը, մոտակա առուն կամ ցորենի հորը, որն էլ ավելի է ծեսը կապում գալիք տարվա բարեկեցությունն ապահովագրող ծիսական փնջի հետ: Քրիստոնեական հավելումով, բեղմնավորող, վերածնունդկյանք պարգևող այգ կերպարները՝ էշն իր հեծյալով, գերութունից աղատվում են, այսինքն՝ նոր կյանքի են կոչվում քահանայի միջամտությամբ⁴²:

Տոնի այգ բնորոշ գիծը ցայառն արտահայտվում է նրա ծիսակարգի մեջ մտնող մի այլ ծեսի մեջ:

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

Գանձակում Շահ-Հաֆի խաղի մեջ պարտված Շահին նստեցնում են էշին, ագին ձեռքը աալիս, երեսին մուր քսում, կատակներով, ծիծաղով պրտեցնում գյուղում և մթերք ժողովում՝ ուրախության սեղան բացելու համար⁴³:

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

շարժեր վերջանում է կիրակնօրյա հետեյալ տեսարանով: Մինչ այգ առանձին գործող երիտասարդական խմբերը միանում են, ընտրում մեկին, հագնում ցնցոտիներ, վրայից կախում ոսկորներ, հին սրեր, մի հրացան գցում ուսովը, գլխին մի հին, գգգված գլխարկ դնում, երեսը մրոտում, նստեցնում մի էգ էշի (ուարտաղիր պայման) և աղմուկ աղաղակով ձեռակը եկավ, «էշակ ուարունը եկավ» կանչելով, գհու-ղուոնայի ուղեկցությամբ, ժամածություններով և սրախոսություններով, շրջում են տնից տուն և, որպես պարտաղիր աուրք, գինի, ուտելիք, դրամ հավաքում: Հավաքածով երեկոյան քեֆի են նրստում⁴⁴:

Նույն շրջանի Խաչմաղ գյուղում մի էշ են թամբում, մի կնոջ՝ երեսը մրոտած, նստեցնում են էշին, գհու-ղուոնայի ուղեկցությամբ շրջում են տնե-տուն և դրամ հավաքում, որով Զատիկն մատաղ են անում: Սևերես կինը, ըստ գյուղացիների պատկերացման, Մեծ պասն է և նրան պաաիվներ են անում, որպեսդի Մեծ սլասը առանց փորձանքի անցնի⁴⁵:

Ուրիշ աղագրական շրջաններում այգ ըմրոնումները արտահայտվում էին իրենց ռուն վիճակից ավելի հեռացած, քողարկված: Այսպես, Զանդեղուրում Բարեկենդանի կիրակին գյուղում շրջող Փաշան անպայման էշի վրա նստած պեաք է շրջագայեր⁴⁶: Այսպես էր նաև Սիսիանում⁴⁷:

Վարանդայից գրեթե հայկական մարողը լեռնաշխարհով ըաժանված Զոմախուրում (Կեսարիա) այգ նույն սովորության առկայությունը հատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում: Այստեղ Բարեկենդանի կիրակի երեկոյան անպայման կատարում էին «էշու պարը»: Գյուղի աշուղը մոտակա ժամանակներում սատկած էշերի վրա խաղ էր կապում և ըսա ըովանդակության համապատասխանության բաժանում աերերին, որ երգեն⁴⁸: Երգը կատարելուց հրաժարվել չէր կարելի:

Այդ նույն ծեսի մինչև 1930-ական թվականները հարատեելու մասին մեղ հաղորդեցին Գուգարքի Խնձորուտ գյուղում (այժմ Կիրովական քաղաքի թաղամաս)⁴⁹:

Ակնհայտ է, որ ժամանակին այս ծեսերը ար-

⁴² Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անդիր գպրություն, հ. Բ, էջ 73—74: Վերագրվող ընության, բեղմնավորության, կյանքի, պողի հավերժական խորհրդանիշը հանգիստացող այս կենդանու (էշ) հետ կապվող սովորությունը հայերի մեջ բոլորովին չեն ուսումնասիրված, չնայած հարուստ աղագրական վերապրուկային նյութերի առկայությանը: Պատահական չէ, որ մեռնող և հարություն առնող ընության առնամշակված խորհրդանիշ-գաղափարը՝ Քրիստոսը, նույնպես սերտորեն կապված էր այս կենդանու հետ: Տե՛ս Ավետարան ըսա Մաթթեոսի, դ. ԻԱ, ըսա Մարկոսի, դ. ԺԱ, Ապուլեյ, Մետամորֆոզы в XI книгах, М., 1959, стр. 148—151, 203—316. Նա՛և М. Бахтин, Творчество Фр. Рабле, М., 1965, стр. 13, 83—84.

⁴³ «Աղագրական հանգես», 1900, հ. 2, գ. 1, էջ 366:

⁴⁴ «Աղագրական հանգես», 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 341:

⁴⁵ «Աղագրական հանգես», 1898, հ. Դ, գ. 1, էջ 343:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 342:

⁴⁷ «Աղագրական հանգես», 1898, Ֆ հ. Դ, գ. 2, էջ 107:

⁴⁸ Ա. Ա. Ալադյան, Նշվ. աշխ.

⁴⁹ Ա. Ա. Օդարյան, 1974 թ. Գուգարքի գիտարկով, ԱՌԱ, № 1, էջ 17:

ուահայտել են մեծնող և հարուստն առնող բնության մասին ժողովրդի ընդհանրական անիմաստական ըմբռնումները: Նոր տարվա կատարվող ձիսական արարողությունների կենտրոնական դերը անձի մահվան և հարության ծեսը որպես մեծնող և հարության առնող բնության խորհրդանշ էին ընկալում ոչ միայն հայերը, այլև շատ ուրիշ ժողովուրդներ: Բնապաշտական այդ դասականության վերադարձն է Բարեկենդանի օրը կատարվող ձիսական նման արարողությունը, որ վկայում է առնի սկզբնական ընդհանուր խնդիրները, միաժամանակ ապացույց է Բարեկենդանի նոր տարվա առն լինելու:

Բնության մահվան և հարության վերաբերյալ ժողովրդական պատկերացումներն ունեն նաև մի այլ հասկանալի կողմ, որ երեան էր պալիս դարձնալին օրհավասարով արին սկսող ժողովուրդների Ամանորի ձիսականում: Զոհաբերությունների միջոցով ամրոգյալ անասնական տարվա հաջողությունն ապահովելու ձգտումն էր այդ:

Զոհաբերության ձիսական սովորությունների ստացման պատճառները պետք է որոնել դեռևս վաղորդակցարյան ժամանակներում, երբ, ըստ մարդու անիմաստական ըմբռնումների, անդրաշխարհ ուղեորվող աղոթակցից հետևալուց կամ նրան թաղելուց առաջ, նրա մոտ թողնում էին սննդամթերք, կենցաղային զործածության իրեր և, մոնավսնդ, դենք, որ մարդը մյուս կյանքում եռ շրջվի գոյության միջոցներ հայթայթելու հնարավորությունից⁵⁰:

Հետապույտում, սոցիալական այն նոր միջավայրում, ուր արդեն մոռացվել էին զոհաբերության ձիսական սովորությունն առաջացման բուն պատճառները, այն ընդունել էր առատ կերուխումի, զվարճությունների և աղա կաղմակերպված միստերիանների տմրոգյական ցիկլի տեսք:

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

XIX դ. Բարեկենդանի միջոցով արաահայավող այդ դաղաիրարներն ամենից առաջ արաահայ

հայտվում էին արտակարգ առատ կերուխումի միջոցով, որ առհասարակ բնորոշ չէ ժողովուրդի ևակավապետ հայ դյուզացու կենցաղին: Բարեկենդանի տոնի օրերը համընդհանուր կերուխումի օրեր էին: Աղքատ թե հարուստ, խորտիկների պեսպիսությունը, առատությունը և օտար մարդկանց ցույց տրվող հյուրասիրությամբ, աշխատում էին գերադանցել մեկը մյուսին: Բարեկենդանի օրը որեք մեկի հյուրասիրությունից հրաժարվելը մեծ վիրավորանք էր համարվում, որովհետև հայ դյուզացու պատկերացմամբ Բարեկենդանի սեղանից (զոհաբերությունից) օղտվելը նշանակում էր աջակցել նոր անտեսական տարվա հաջողությունն ապահովելուն:

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

Հատկապես Բարեկենդանին բոլորն անխտիր, ըստ կարողության, մորթում էին ոչխար, դառ, կով, ղանաղան թռչուններ, դնում ձկնեղեն: Տանտիկինները պահած անկյուններից հանում էին յուղի կճուճները, ղավուրման և ձմեռվա համար պարասաած այլ մթերքներ: Լիարուռ բացվում էին մթերանոցների դռները և մի քանի օր առաջ սկսում էին պատբաստել բարեկենդանյան խորտիկներ:

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

Այս ամենը կաաաբվում էր հետեյալ նմանության հմայության հավատալիքով՝ նոր տարվա առաջին օրը պետք է շաա և լավ ուան, որպեսզի ամրոգյա տարին այդպես առաա և ապահով անցնի, այսինքն՝ այն, ինչ կապված է սովորարար նոր աարվա առաա կերուխումների ու ձիսասեղանի հավաաալիքների հետ: Դա առաջին օրվա, սկզբնականի հմայական զորության հավատալիքն է, որով պայմանավորված էին ամրոգյա աարվա հաջողություններն ու առատությունը:

Որ այդ համընդհանուր կերուխումը զոհաբերության վերապրուկ է, տեսնում ենք ժողովրդի կենցաղում մինչև վերջերս հարաաած սովորություններում:

Կեսարիայի էվերեկ-Ֆենեսեում, օրինակ, Բարեկենդանը կոչում են «բեպապի կիրակի»:

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

որովհետև այդ օրվա դիշերը հավաքվում էին խոսր-խոսր ազդական, բարեկամ՝ խորոված ուտելու, որ ընդհանրապես նրանց կենցաղում հազվագյուտ և ծիսական կերակուր էր⁵¹։

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

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

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

Այս երևույթը առավել ակնառու երևում է Բարեկենդանի դիմակախաղերի քննարկումից։

⁵¹ Ար. Ալաջյանց, *նշվ. աշխ.*, էջ 1764։

⁵² Ծապոնիայում, օրինակ, նոր տարվա տոնակատարությունը շատ է հիշեցնում մեր Բարեկենդանի սովորություններին։ Ձինաստանում նոր տարվա դարնանային առնը՝ նույնպես։ Վեդայի հաղորդած անդեկությունները (Հնդկաստան) ձիու-լուսնի օրինակ հետ կապված ծեսի մասին, նույնպես հիշեցնում է մեր Բարեկենդանը։ Իսկ հինգուրդի ժամանակաշրջանում նոր տարվա առն Հուլի-ն ոչ միայն կատարման ժամանակով (Գարնանային օրհավասար), այլև ծեսերով, իր ընդհանուր, խենթ ուրախությամբ, հենց փողոցում, բուրի մասնակցությամբ ցուցադրվող նույնանման պարային ծիսական անսարաններով նույնանում է մեր Բարեկենդանին։ Տե՛ս Դ. Ս. Шантепн де-ля Соссе, История религии..., т. I, стр. 89; И. Г. Барановский, Китайский пантеон, СПб., 1907.

Դիմակաների մասին հայ ազդարարական ազբյուրների վկայությունները խիստ ազդեալի են։ Մեզ են հասել միայն հատ ու կենտ ընդհանուր կարգի նկարագրություններ, որոնք պահպանված են հիմնականում նախասովետական հայ ազդարարական դրականության մեջ⁵³։

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

Կիրառական հիմնական նպատակը կորցնելու հետ միասին, դիմակաները կորցնում են նաև իրենց արտաքին բարվոք տեսքը։ Այդ է պատճառը, որ դիմակաների՝ ազդարարական նյութերի մեջ պահպանված նկարագրությունները խստորեն տարբերվում են մանրանկարչական, հնադիտական հարուստ նյութերից, որոնք վկայում են հնում հայ իրականության մեջ դիմակաների լայն արածվածությունն ու դրանց պեղարվաստորեն բարձր մշակվածությունը։

Ինչպես մատնանշում են բառարանները, դիմակ բառը ծագումով պահլավերեն է և նշանակում է կերպարանք, դեմք⁵⁴։ Հայերենում պահպանելով իր սկզբնական իմաստը, այն ձեռք է բերել նաև այլ իմաստներ՝ պառկեմ, նստածություն, կեղծ երես, պիմացը կանգնող, հակառակորդ։

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

⁵³ Գրավոր ազբյուրներից հայանի բարեկենդանային դիմակաների բոլոր նկարագրությունները, ինչպես նաև հնդի-նակի կառարած դրամաները իմի են բերված՝ Վ. Բոլայանի «Հայ ժողովրդական խաղեր» (Երևան, 1963) աշխատության մեջ։

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

⁵⁵ «Նոր Հայկազյան բառարան», էջ 624։

⁵⁶ Այս հանգամանքի վրա ուշադրություն է հրավիրել Սյունի Լիսիցյանը։ Տե՛ս Սրբ. Лисицян, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. I, Ереван, 1958, стр. 76.

Այլ ժողովուրդների ազգազրույթունից հայա-
նի է, որ նոր տարվան նվիրված տոնակատարու-
թյունները ուղեկցվում էին այլևայլ բնույթի դի-
մակախազեկով, որոնց նպատակն էր՝ ծեսերով
ապահովել նոր սկսվող տնտեսական տարին⁵⁷։
Ըստ երեւոյթին, հայերի մեջ ես ամանորին
ուղեկցող դիմակախազերի առաջացման հիմնա-
կան շարժառիթն այդ է եղել։

Պատմական Հայաստանի դրեթեբ ընդ որ տղ-
պագուական շրջաններում մինչև XIX դ. պահպան-
ված են եղել բարեկենդանային դիմակահանդես-
ները։ Սկզբում ծիսական լուրջ արարողություն,
իսկ հետո խաղ դարձած այդ դիմակախա-
ղերը XIX դ. արդեն հանդես էին դալիս կամ
ծիսական ընթացիկությունից դուրս դարձալիք-
ների, կամ էլ՝ ծիսական ներքին բովանդակու-
թյունը պահպանած սովորույթների տեսքով։

Ծիսական կողմը կորցրած դիմակահանդեսի
օրինակ կարող են ծառայել նոր նախիջեանում
(Դոնի Ռոստով) XIX դարում պահպանված Բարե-
կենդանի սովորույթները։ Այստեղ դիմակավորված
երիտասարդների խմբերը կոչվում էին «շտ-
մալ»⁵⁸, դիմակավոր։ Սրտնք թաղեցի կամ աղա-
կան երիտասարդ աղաներից և աղջիկներից կազմ-
ված խմբեր էին, որ Բարեկենդանի օրերին շրջում
էին տնից տուն։ Այդ խմբերական այցելություններին
մասնակցողները պարտադիր կերպով դիմակա-
վորված էին լինում այնպես, որ ոչ ոք նրանց
չճանաչեր։ Դիմակները որևէ պարտադիր կամ
որոշակի տեսք չունեին։ Մոռացվել էր նրանց
վերադրվող նմանություն հմայությամբ ընթացյա-
նութի վրա ազդելու հավատալիքը, որի պատ-
ճառով դիմակավոր խմբերն առանձին նշանակու-
թյուն չէին տալիս իրենց դիմակների տեսքին,
այլ նրանց հիմնական նպատակն էր ծաղկելն ու
անճանաչելի դառնալը։ Այդ խմբերական այցելու-
թյունների ժամանակ, ոմանք հաղնվում էին հարս
ու փեսայի և նրանց մերձավորների նման, մյուս-
ները՝ հողերականների (կույս, քահանա, արեղա),
րոջաների, դորականների և այլն, և այլն⁵⁹։
Բուն Բարեկենդանի օրը, ոմանք ձևավորված կամ

սայլերի նստած ցերեկն էին փողոց դուրս գալիս՝
դափ ու ղուռնայով, հարմոններով, ուրախ երգ
ու պարով շրջում էին տնից տուն և դրսմ հավա-
քում, և հետո այդ դրամով խնջույք կազմակեր-
պում։

Բալուում Բարեկենդանի օրերին ռեսի դտտա-
վարությունը ներկայացնող տեսարանում (ինչպես
նոր նախիջեանում) դիմակավորման միակ նպա-
տակն անճանաչելի դառնալն էր։ Այդ պատճառով
էլ դիմակներն այդտեղ ևս կորցրել էին իրենց ծի-
սական տեսքը։ Այդտեղ բարեկենդանային դիմա-
կախազերի մեջ չկային ինչպես այլ ժողովուրդների
ազգազրույթունից, այնպես էլ Հայաստանի այլ
ազգազրական շրջաններից հայտնի ամանորյա
առնական դիմակախազերին բնորոշ ծիսական
դիմակավորումների դժբեր։

Կեսաբիայում դիմակավորումներն էլ ավելի
անպաճույճ և անբովանդակ էին, քան Բալուում։
Այստեղ նրանք մոռավորապես այն մակարդա-
կին էին, ինչ նոր նախիջեանում։ Զոմախլուում
միտյն, ծաղկած դիմակավորներն առեանդման,
դյուցտղնական և ղանաղան այլ տեսարաններ
էին ներկայացնում, որոնց մասնակցում էին ղո-
րականի, բժշկի, քահանայի ղեկստներ հաղած
անձինք⁶⁰։ Այս դիմակավորված խաղերն ավելի
շուտ հետապնդում էին հասարակությանը ղվար-
ճացնելու նպատակ և ըստ էության կապվում էին
մասսայական-հասարակական խաղերի հետ։

Կան, ստկայն, ծիսական ներքին բովանդա-
կությունը պահպանած, բայց դիմակախաղ լինե-
լուց ղադարած առանձին սովորույթներ, որոնք
վերապրուկային ձևով արաահայաում են Բարե-
կենդանի նախնական ընթացիկությունը։ Նման
դեպքերում ավյալ սովորույթը կամ ծեսը կրույ
անձը հանդես է դալիս դիմակով, որ նույնպես
պահպանել է իր ծիսական տեսքը։ Այդ վերա-
բերում է Բուն Բարեկենդանի օրվա երեկոյան
տներում հայտնվող, այսպես կոչված, «մեյմու-
նին», որ աղազրական աարբեր շրջաններում
աարբեր անուններ կրելով հանդերձ, ըստ էության
առնականաարության մեջ միևնույն դերն էր կա-
արում։ Դիմակը «մեյմունին» պարաադիր հա-
կանիջն էր Բարեկենդանային արարողություն-

⁵⁷ Дж. Рухадзе, Из истории хозяйственного быта
грузинского народа, Автореферат, 1954; В. Г. Бого-
раз-Тан, Христианство в свете этнографии, М.—Л.,
1928; М. Альтшуллер, Сног в нудейскій новый год,
М., 1932; И. Г. Барановский, Китайский новый год,
Харбин, 1927; Д. П. Шантели де-ля Соссей, История
религии, М., 1899.

⁵⁸ Ձամալ՝ պատկեր, գեղեցկություն (արարերեն),
Պետրոս Զեֆի Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 268։

⁵⁹ «Աղազրական հանգես», 1902, հ. 4, IX, էջ 19։

ների կենտրոնական գեմքերից է այդ տարօրինակ հաղուստներով մեյմունը, որին դիմակավորելիս աշխատում էին նմանեցնել կամ պառավ սասանայի, կամ հրեշի, կամ դևի, կամ շվոտի:

Ջավախքում բարեկենդանային «մեյմունի» պարտականությունների մեջ երկփեղկում է նկատվում. կա «մեյմունի» զվարճացնող աեսակը, որ երեկոյան մութն ընկնելուց հետո, շրջում է աներու: Ջավախքում այդ սովորությունը մթադնվել է խստորեն հեռացել իր բուն էությունից: Այդ «մեյմունը» այնպիսի հաղուսաներ է հաղում, որ ներկաներից չձանաչվի. տուն մտնելիս այս ու այն կողմ է թռչկոտում, աշխատում է զվարճացնել ներկաներին և, ի վերջո, նվեր ստանալով հեռանում⁶¹: Դիմակավոր այդ «մեյմունը» միջանկյալ օղակն է ծիսական բովանդակությունը կորցրած և բարեկենդանի էությունն արաահայաող ծիսական դիմակախաղերի միջև: Մյուսը, որ Ջավախքում կոչվում է դադի, առավել լուրջ տեսք ու բովանդակություն է պահպանել⁶²:

Բարեկենդանի արարողություններին մասնակցող «մեյմունի» մյուս աեսակին դիմակավորելիս աշխատում էին նմանեցնել Շվոտի, որը որոշ ազգագրական շրջաններում այժի տեսքով էր հանգես դալիս⁶³:

Տոմարական բնույթի հայերեն ձեռագրերում ստորական ամիսներից հինգերորդն անվանվում է Շվոտ: Ան. Շիրակացին հաղորդում է, որ հոռմեական առաջին ամիս հունվարը զուգակշիռ է ասորական չորրորդ ամսին, որ կոչվում է Քսունուն խրա⁶⁴:

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

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

րում՝ Շուաւտ⁶⁷, հետևաբար կարգացվել է Շվոտ: Այդ նույն արաասանությամբ ըստ պահպանվել է ժողովրդական լեզվում, բարրաոնների ազգեցություն ասկ, սակայն ենթարկվելով որոշ փոփոխությունների: Մոկսից բացի, պատմական Հայաստանի մնացած բոլոր դավաններում այդ բառը կորցրել է ամսանուն լինելու իմաստը և ձեռք բերել նոր նշանակություն: Աղագրական որոշ շրջաններում ժողովուրդը շվոա անվանում է այն ողիներին, որոնք, նրա կարծիքով, դարնան դալուց առաջ իր տնտեսության մեջ ինչ-որ բացասական դեր են կատարում⁶⁸:

Նոր Բայաղեսի դավառում շվոաներին պաակերացնում էին իրրև բարձրահասակ, բարակ ողիներ, սպիտակ շապիկ հագած: Սրանք սատանաների պես անմահ չեն, թեև ծնվում և ընդմահում են: Աստծուն ոչ թե հակառակ են, այլ պաշտում են նրան: Ձմեռը ապրում են մարդկանց ընակարաններում, ամռանը գնում են հանգեր: Փետրվարին սրանց արյունը աաքանում է, որի պատճառով մարդկանց հրապուրում են էրոտիկ երազներով: Փետրվարին կատուններն սկսում են մլավել, որովհետև շվոար հաճախ գուրս ու ներս անելիս երևում է սրանց աչքին⁶⁹:

Հայանի է, որ դարնան առաջին նշանների հետ, մասնավորապես փետրվարի վերջին, մարտի սկզբին սկսվում է կատունների ընդմնավորման շրջանը, որը ժողովուրդը կապում է շվոտի երեւալու հետ: Ձմռանսնք, սր կատուն բեկմնավորման խորհրդանիշ-տոտեմ էր հին աշխարհի շատ ժողովուրդների հավատալիքներում: Թեպետ հայերի հավատալիքային համակարգում վերջինս որոշակիորեն ընդունված չէր, սակայն վերորերյալ ըմբռնումների առկայությունը XIX դ. ժողովրդական մտայնության ընդերքում պարզորոշ խոսում է ժամանակին այդ կենդանու հետ կապված ավելի բնորոշ կրոնական պատկերացումների մասին: Ուստի, այդպիսի իմաստային կապը ժողովրդական վաղ կրոնական պատկերացումների վերապրուկներում ամենեին պաաահական չպետք է համարել:

Հսա այդ պատկերացումների, ինչպես պարզ երևում է, շվոտը կապվում է էրոտիկ դրացումների, այսինքն՝ ընդմնավորության, վերածննդի, սերունդը (կյանքը) շարունակելու գաղափար-

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

⁶² Նույն տեղում.

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

⁶⁴ «Ան. Շիրակացու մասնագրությունը», էջ 119.

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

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

⁶⁷ Մաա., ձեռ. № 1999, էջ 53.

⁶⁸ Ս. Ստեփանե, Հայերի նախկին կրոնը, «Հայկական աշխարհ», 1888, էջ 256.

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

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

XIX դարում ընկանորեն ծիսական այդ ընկալումները կարող էին լինել հատվածական և իրենց նախնական վիճակից շատ հեռացած:

Շվոտի հեա կապված մի այլ հետաքրքիր ծիսական սովորույթ ևս ղոյություն ունի, որ տարածված է համարյա բոլոր ազգադրական շրջաններում:

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

Շվոտը դուրս

Մարտը ներս:

Ժողովրդական պատկերացումներով դոմերի շվոտներն ավելի անբերս են, դրա համար ակնորի մեջ մանր քարեր էին լցնում և նրանով խփում անասուններին և դոմի պատերին, կրկնելով՝ «շվոտը դուրս, մարտը ներս»⁷⁰:

Վասպուրականում նույն ծեսը կատարում էին, սակայն շվոտին անվանում էին Փուռղիկ⁷¹ կամ Պոպուշիկ: Այսանդ տանտերը դուխն այծի մորթի փաթաթած, մի ձեռքը վերցնում էր մի այլ մորթի, մյուսը՝ մանդադ: Մորթիով խփելով տան բոլոր պատերին, ասում էր. «Փուռղիկ դուրս, փուռղիկ դուրս» և հասնելով փողոցի դռանը, ասում. «Փուռղիկ, գնա ղողան»⁷², պազ աղբյուրներ, կանաչ դաշեր, քրդի աներ» և անմիջապես ղուռը փակում⁷³: Իսկ որպեսզի փուռղիկը երդի-

կից ներս չդա և փուռղիկը խաչից հալածվի⁷⁴, նախապես փայտի երկու ձող էին խաչած և դնում երդիկի վրա:

Շվոտը դուրս անելու ծեսի՝ տնտեսության շահերին ծառայած լինելու ապացույցներին հանդիպում ենք ժողովրդական այլ պատկերացումների մեջ ևս: Լոռիում, նոր Բայաղետում հավատում էին, որ դարնան անձրևներն աղդարարող ամպի առաջին դոռոցը եթե տեղի ունենա փետրվարին, այդ տարի բերքը սակավ կլինի, իսկ եթե մարտին՝ շաա առաա:

Այս պատկերացումների մեջ ևս շեշտված ենք տեսնում փետրվարի (ձմեռ) վնասարեն լինելու, հեաեարար այն անհրաժեշտարար հեռացնելու և մարտի (դարնան) օգտակար լինելու, հետեարար առաջացնելու, ունենալու ղաղափարները:

Ի՞նչ է նշանակում ս:յս ամբողջ արարողությունը, որն, անշուշտ, սկզբնական շրջանում անիմաստ չի եղել, այլ, ըստ երևույթին, ունեցել է որոշակի բովանդակություն և հետապնդել որոշակի նպատակներ⁷⁵:

Ինչպես հայտնի է. պատմական Հայաստանի բոլոր շրջաններում ընկալիմայական պայմանները միանման չեն, բայց դրեթե ամենուրեք մարտի կեսերից սկսած զարուն է: Այդ պատճառով էլ, ժողովրդական պատկերացումներով, դարնան չալուն նվիրված ծիսական սովորությունները մարա ամսի հետ են առնչվում: Ուստի հետաքրքիրն այն է. որ Շվոտ (Փետրվար)-ձմեռը դուրս անելու և Մարտը (դարուն) ներս անելու (տուն բերելու) ժողովրդական ծիսական սովորությունը կատարման ժամանակով Բարեկենդանի հետ է աղբսվում, որով ընդգծվում է նոր սկսվող աարվա սկիզբը:

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

Գ. Շեքեց, Վանա սազ, Թիֆլիս, 1885, էջ 79—80 կամ՝

Զարոցն երթեր վեր սարերաց, ալելուիա,

Բալոցն ի դեր ձեր ասն վեր ձեր տեղաց, ալելուիա: «Արևելյան մամուլ», 1884, № 11, էջ 584—585:

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

⁷⁵ Նախնիքնում Տեառնընդառաջի օրը ժիվոտ այրելու սովորույթը, ըստ երևույթին, Բարեկենդան-Ամանորից պոկված և այդ տոնին միացած ծիսական սովորույթ է: Այդ միվոտը, որ նույն շվոտն է՝ բարրառային աղղեցության ենթարկված, ունի մոտավորապես նույն ղաղափարը, կապված դարնան դալու, բնության զարթոնքի պաշտամունքն արաահայտող ծիսական արարողությունների հեա, որոնց հիմնական նպատակն էր շար ուժերից ապահովել նոր սկսվող տնտեսական աարին («Ազգագրական հանդես», 1902, հ. IX, էջ 18):

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

⁷¹ Փուռղիկ-Փուռնիթ՝ պատմական Հայաստանի շատ ազգադրական շրջաններում (Բասեն, Արարատյան դաշտավայր, Մուշ, Վան, Շիրակ, Հաքթ) անվանում էին նաև լավաշ թխելու ժամանակ թոնիրը թափված հացը, որ համարվում էր հրեշտակի ըածինը, ինչպես նաև եղբերը հասա, ձվածե, ոսփաթալով թխած հացը, որոշ տեղերում էլ կճուճի վրա, թոնրի մեջ թխած հացը (Ամառանի, Հայոց բառ ու բան, էջ 660): Այս բմբնմանն է աղբսվում նաև Լոռիում Բուն Բարեկենդանի օրն աղանձ (բոված ցորեն) պատրաստելու և ուտելու սովորույթը: Հատկանշական է, որ այդ աղանձը պատրաստվում էր մեկ էլ ակոահատիկին («Ազգագրական հանդես», 1903, գ. 1, էջ 257—259), ծես, որով նշվում էր երեխայի աճման կարեվոր փուլերից մեկը՝ ատամի դուրս գալը:

⁷² Զողան (քրդ.)-արոտավար, կանաչ դաշտ, նաև ամառանց:

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

Պարուն էլնի վեր էսա տուն, ավետիս,

Զարուն էլնի վեր սարերաց, ավետիս:

վրդական պատկերացումներով գարնան գալուստն ավետող, այգ գարունը օգտակար-պտղարեք գարձնող, նոր սկսվող տնտեսական տարին հմայական ծիսակատարություններով ապահովող մի ծես, որը հենց իր այգ րովանգակությամբ ու նշանակությամբ անմիջականորեն առնչվում է Բարեկենդան տոնին⁷⁶:

Այգ ծիսական սովորության խնդիրն էր ոչ միայն պահպանել նախորդ տարուց գեոևս մնացած սնունդ-պաշարեղենը, դերծ պահելով այն վնասակար ոգիների աղբեցությունից, այլև պատշաճորեն գիմավորել Մարտ ամսի, գարնան հետ սկսվող նոր տնտեսական տարին, և այն նույնպես հեռացնել նույն վնասակար ոգիների ներգործությունից: Եթե նկատի ունենանք նաև այգ ոգու «փուռգիք» անվանումը, որը, ինչպես ասվեց, մի քանի բարբառներում նույնանում է որոշ տեսակի հացի անվան հետ, ապա հնարավոր է ենթադրել, որ այգ ոգին սկզբնապես կապված է եղել նաև գյուղացու տնտեսության մեջ ամենակարևոր դեր խաղացող հացի հետ: Փուռգիքը՝ Շվոտը, գուրս անելով և նրան նվիրված դոհաբերական ընույթի նույնանուն հաց թխելով, ցանկացել են խանգարել գարնան մոտենալու հետ հացի լցակասող պաշարների վրա այդ ոգու բացասական ներգործության հնարավորությունը:

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

Շվոտ-փուռգիք գուրս անելու սովորույթի ամսին ուշագրավ է Ա. Ղանալանյանի մեկնաբանությունը:

«...Հայաստանի մի շարք շրջաններում գրի առնված «Շվոտը գուրս, մարտը ներս» ասացվածքը, որ գործ է ածել հայ գյուղացին փեարվար

⁷⁶ Հին հրեաների մեջ նույնանման սովորույթի առկայության մասին ահա Н. М. Никольский, Еврейские и христианские праздники, их происхождения и история, М., 1931, стр. 27.

⁷⁷ Հին և նոր տարին կապող սրբանշանալ առների վերլուծությունը սույն աշխատանքում չի արվում: Շվոտի հետ կապված հին և նոր տարին կապող այգ միջանկյալ ծեսի մասին անհրաժեշտ էր խոսել, որովհետև, ինչպես վերևում արդեն ասվել է, Բարեկենդանի արարողություններին մասնակցող ծիսակատարներից մեկին դիմակավորելիս աշխատում էին նրան նմանեցնել շվոտի, դրանով ընդգծելով նոր տարվա առնի՝ Բարեկենդանի, կապը նախորդ անտեսական տարվա հետ:

ամսի վերջերին՝ ձմեռը ճանապարհելու և գարնանը գիմավորելու առիթով:

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

* * *

Բարեկենդանը ամանորի տոն լինելն են մատնանշում հատկապես բարեկենդանի արարողությունների կենտրոնական գեմք՝ Շահ-ի կամ Խան-ի հետ կապված ծիսական խաղ-սովորույթները:

Այս կերպարի հետ կապված ծիսական սովորույթները երևան են գալիս մի յուրահատուկ խաղի միջոցով, որ, չնայած մասնակի տարբերություններին, պատմական Հայաստանի բոլոր աղագրական շրջաններում, ըստ էության, նույնն է եղել, հիմնականում տարրերվելով միայն անվամբ կամ ծեսի այս ու այն նրբերանգի առանձնահատկությամբ:

Ըստ XIX դ. աղագրական գրավոր աղբյուրների, Շահ-շահի ծես-խաղին մասնակցում էին տվյալ գյուղի (գյուղական-տեղիտորիալ համայնք) բոլոր երիտասարդները: Եթե գյուղը փոքր էր, ապա բոլորն ընգրկվում էին մեկ խմբի մեջ, իսկ եթե մեծ էր՝ երկու կամ ավելի խմբերում, ըստ թաղերի: Որոշ գեպքերում հենց խաղի սկզբից գյուղը բաժանվում էր երկու մասի, Խագի իմաստն այն էր, որ մի խմբի Շահը պատերազմ էր հայտարարում մյուսին, երբեմն բավական լուրջ կոիվներ էին տեղի ունենում գազանակներով ղինված խմբերի միջև:

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

Այլ շրջաններում երկու հարևան գյուղեր իրար դեմ էին հանում իրենց ընտրյալ փաշաներին, որոնք նույնանման ծիսական խաղերով պատերազմ էին հայտարարում մեկ-մեկու:

Բարեկենդանային խաղերի դործող անձանց մեջ կենտրոնական կերպարն անսահմանափակ իշխանություն ունեցող արեելյան ըոնակալն է, որը հանդես է գալիս որպես միանձնյա աներ, որոնք ծիսական արարողություններին առն ու բնթացք տվող:

Նրանով է, որ դրսեորվում է Բարեկենդանի մեծողը և հարություն առնող բնության և պրտդարբության պաշտամունքին նվիրված լինելը⁷⁹, Սիսական այդ կերպաբեր, պատմական Հայաստանի ասարեր աղդադրական շրջաններում նույնությամբ պահպանելով իր դադաիարական բովանդակությունը, կրում է տարրեր անուններ Սակայն բոլոր դեպքերում տոնակատարության գլխավոր պործող անձի անվանումն ունի իշխանավորի, հրամայողի, առաջնորդի իմաստ:

Թեպետ այդ ծես-խաղի ամենատարածված անունը Շահ-ը կամ Շահ-շահի-ն է, որոշ աղղապրական շրջաններում այն ունի այլ անվանումներ ես:

Նախիջեանում այն անվանվում է հան⁸⁰, Վարանդայում՝ Բեակ (Բեկ) կամ էշակ պարոն⁸¹, Զանգեզուրում և Սիսիանում՝ Փաշա⁸², Բալուում՝ Ռես⁸³, Զավախբում՝ Ղադի⁸⁴:

Հիշյալ անուններից ամենատարածվածն ու բնորոշներն են՝ Շահ, հան, Փաշա տնվանումները: Վերջիններիս հետ կապված ծեսերն ու խաղերը ավելի բովանդակալից և հստակ են պահպանվել: Իսկ անվանումների համեմատարար լավ դոյա-

տեումն իր հերթին պետք է բացատրել այդ գործող անձին առնչվող ծիսական արարողությունների առավել պահպանված լինելով:

ՃԻՃ դ. սկսած, դրավոր և բանավոր աղբյուրներից մեղ հայտնի բարեկենդանային արարողությունների ընդհանուր համակարգի մեջ Շահ-Շահին (հան, Փաշա) հանդես է դալիս որպես խաղ, սակայն ծիսական որոշակի հատկանիշներով: Արտաքին տեսքով այդ խաղը հիշեցնում է երկու թշնամի բանակների ընդհարումը և հաղթանակից հետո պարտվողին պատժելը: Իրա հիմտն վրա էլ այն բացատրվել է որպես երկու թշնամի կողմերի ընդհարման և պարտվողին պատժելու իմաստն արտահայտող խաղ⁸⁵:

Բարեկենդան առնի ծիսական համակարգի քննարկումը համողիչ կերպով ցույց է տալիս, որ այն մի ժամանակ եղել է հմայական խնդիրներ հետապնդող ծիսական արարողություն: Վերջինիս նպատակն էր բնության ուժերի հովանավորություն ստանալու: Այստեղից էլ այդ ծիսական արարողության սիմվոլիկ բնույթը: ՃԻՃ դարում՝ ղրկվելով սոցիալ-տնտեսական հիմքից, այն արդեն կորցրել էր իր ծիսական նկարագիրը և զնալով ավելի շատ էր նմանվում խաղի:

Բնապաշաական ծագում ունեցող Բարեկենդան տոնի գլխավոր պործող անձի վերահիշյալ անուններն անհամեմատ ուշ ժամանակի արդյունք են, քան տոնն ինքը: Հայտնի է, որ փաշա և խան բառերը հայերենի մեջ մուտք են դործել ուշ միջնադարում, թուրքերենի և նոր պարսկերենի աղղեցությամբ: Այդ մասին է խոսում և այն, որ աղղադրական այլ շրջաններում բարեկենդանային արարողությունների այդ գլխավոր մասնակցի անունն ունեցել է այլ իմաստ: Ասվեց, որ Հայաստանի որոշ շրջաններում բարեկենդանային արարողությունների այդ գլխավոր դործող անձը կոչվում է շահ, խաղը՝ Շահ-Շահի:

⁸⁵ Վ. Բդյալն, Հայ ժողովրդական խաղեր, Երեան, 1963, էջ 48: Վ. Բդյալն հայտարարում է. «Յրատրիալ ծիսային մրցման լավ օրինակներ են խան-փաշա խաղերը: Հատկապես այն փոփոխակները, որ առավել շատ են պահպանել հին ձևերը, սուանց այլալայլալան բուն ֆրաալալ ծեսերի կրկնումներն էին: (Ընդգծումը մերն է.—Ա. Օ.): Խան-փաշաները պահպանել էին իրար դեմ գուրս գալու, կատարյալ ճակատամարտի սարքելու հնադուրն ավանդույթները, որոնք հաճախ արյունահեղության էին հանգեցնում: Ասենք որ, այսօրինակ անվերապահ հայտարարությամբ կարելի է միայն հին ծագում ունեցող ծեսերը մոգեոնացնելու վտանգին ենթարկել և արժեզրկել նույնիսկ այն քիչը, ինչ դարերի խորքից մեղ է հասել միայն և միայն որպես վերապրուկ, միաժամանակ լինելով այն միջավայրի արտահայտիչը, որտեղ ավյալ ծեսը գործում է:

⁷⁹ Հրամայող արեակալի գրոտեսկային տիպին ուղեկցող ժողովրդական ըմբռնումների և ծիսականության կապը մեռնուլ և հարություն առնող բնության, պաղարբության և հարակից գաղափարների հետ ընդարձակ համեմատական նյութով, խորն ուսումնասիրել է միջնադարյան գաղափարախոսության գիտակ Ա. Բախտինը նշված աշխատության մեջ: Վերոհիշյալ խնդրի մասին տե՛ս, մասնավորապես, 213—215 էջերը: Ավելացնենք, որ հինգուիդմի նոր տարվա Հուլի անվամբ տոնի ծիսական դործող անձանց մեջ ևս առկա են սոցիալական բարձրաստիճան անձեր՝ Փաղիշահ, Սաիր, անդիաթի պաշտոնյա ներկայացնող կերպարներ: Տե՛ս Խ. Մ. Минаев, նշվ. աղղ., 8-ая игра, стр. 8.

⁸⁰ СМОМПК, вып. II, отд. II, стр. 20.

⁸¹ «Աղղադրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 1, էջ 342.

⁸² Նույն աղղում, 1898, № 2, էջ 107: Նույն տեղում, 1698, հ. Գ, գ. 1, էջ 252.

⁸³ 2. Սարգսյան, Բալու..., էջ 25.

⁸⁴ «Աղղադրական հանդես», 1898, հ. Գ, գ. 2, էջ 258.

Շահ ըստ զոր պարսկերենն է և նշանակում է թաղավոր, արքա: Սակայն հայերենում այն ունի ուրիշ իմաստներ: Նախ, այն նշանակում է օգտու, առօրյա, հեռանկալ: Շահ արմատով կազմված բառեր հայերենում շատ կան⁸⁶: Սակայն առավել հետաքրքիր է այդ բառի կիրառությունը բոլորովին այլ իմաստով: Նոր Հայկադյան բառարանի ցուցումով, Հայկոր Մծրնեցուն վերադրվող աշխատության մեջ⁸⁷ դրսևում ենք այդ բառին այլ բացատրություն տալու բանալին: Հ. Մծրնեցուն վերադրվող ճառերից մեկում⁸⁸, խոսելով եգիպտացիների և հրեաների պաշամունքային արարողությունների տարրերունների մասին, հեղինակը պատմում է, թե ինչպես Եգիպտոսում երկար ժամանակ ապրելու հետևանքով, հրեաները շեղվել էին իրենց ազգային հավատից և եգիպտացիների նման երկրպագում էին խաղողի որթին: Այդ առթիվ նա ասում է. «...և մեծախումբ ժողովօք խաղացին վերտեցին և շահս արարին առաջի որթադլխոյն»⁸⁹:

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

Սկսենք վերոհիշյալ հասկացածի լեզվական րացատրությամբ: Նախ՝ Խալալ բառը, ի թիվս այլոց, ունի նաև ծիծաղել իմաստը⁹⁰ և շարադրանքը թվադրում է մտածել, որ այն օգտադրծվում է հենց այդ իմաստով: Հաջորդ՝ վերաբերում նշանակում է շղթայի պես շարժվել, պարել (վերտ՝ շղթայի պես հյուսված, միահյուսված)⁹¹: Իսկ շահս առնել նշանակում է խաղալ, պարել, հորա քաշելով շարժվել⁹²:

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

⁸⁶ Հմմտ. շահել, շահավետ, շահավոր, շահադիտական և այլն:

⁸⁷ «Գիրք որ կուշի Զգոն...», Կ. Պոլիս, 1824, էջ 242: Հակոբ Մծրնեցու մասին տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, «Զգոն» կուլված դրքի հեղինակի հարցը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 1, էջ 257—264:

⁸⁸ «Գիրք որ կուշի Զգոն», Ծ, «Օրինակ ցուցանի վասն ընարութեան կերպերոց», Կ. Պոլիս, 1824, էջ 235—250:

⁸⁹ Նույն տեղում:

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

⁹¹ Նույն տեղում, հ. երկրորդ, էջ 817:

⁹² Նույն տեղում, էջ 458:

Հեղինակը ցանկացել է նկարագրել պարսիկ-հմայական դործողություններով ուղեկցվող ծիսական մի արարողություն, որ ունեւր ընապաշտական, նմանողական հմայության բովանդակություն և նվիրված էր խաղողի բերքն ապահովելուն:

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

Ուշագրավ է Կեսարիայում Բարեկենդանի կիրակիին կատարվող մի ծիսական արարողություն, որը թեպես խաղողի որթի փոխարեն դինու հետ է աղբրսվում, բայց դրեթե նույնությամբ կրկնում է Հ. Մծրնեցու նկարագրած ծեսը:

«Անոնք,—վկայում է Արշ. Ալպոյաճյանը,— ունեին հետաքրքրաշարժ սովորություն մը ևս այդ կիրակի օրվան համար. երբ ևկեղեցիեն կելլեին, ծեր մարդիկ ձեռք-ձեռքի ըոնած հորա քաշելով դյուղին մեջ կը շրջեին, հետդհետեւ ավելի շղթան մեծացնելով, և սմեն դոան առջև մեծարված դինին ճնկելով»⁹³:

Այս ծիսական արարողության հիմնական նպատակը ևս վերտելով, շղթայակապ շահս առնել, պարելն էր: Տեսարանն ուղեկցվում էր չորս կողմից լսվող կատակներով, երդ ու պարով: Ասկայն Կեսարիայում մինչև XIX դ. վերջը հասած բարեկենդանային այդ արարողության անունը չի պահպանված: Այն ազգագրական շրջաններում, որտեղ ավելի լավ է պահպանված եղել խաղը, նաև՝ անունը, հաճախ այնպես է ձևափոխվել ծեսը և հեռացել իր բուն էությունից, որ դժվար է հանդել որեւէ եղրակացության:

Կեսարիայում սա Բարեկենդանից մնացած միակ ծեսն է և այն հնարավորություն է աալիս րացահայտելու այլ ազգագրական շրջաններում

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

արմատապես փոխված, ծիսական տեսքը կոր-
ցրած Շահ-Շահի խաղ-ծեսի նախնական էու-
թյունն ու խնդիրները, Մի րան ակնհայտ է, որ
Կեսարիայի հիշյալ ծեսը նմանողական հմայու-
թյան միջոցով բնության ուժերի վրա ազդելու և
դալիք տնտեսական տարվա բարեկեցությունն
ապահովելուն նվիրված արարողություն է եղել,
ինորոշ է նաև այն, որ ծեսից հետո նույն գիշերը
ավտոդուրաբ հավաքվել են ղոհարեական «քե-
սպապ» ուտելու⁹⁴։ Այլ ազգագրական շրջաններում
ծեսը կորցրել է իր տնայաճուճ տեսքը և դարձել
խաղ, սպանելով միայն իր առաջացման հիմքի
հետ կապվող Շահ անունը, սակայն դարձյալ
վերստիմաստավորված։ Բուն Բարեկենդանի կիրա-
կին տեղի ունեցող Շահ-Շահի կատակախառն
տեսարանները վերաբերում էին ոչ թե մասնատկի
մի երևույթի, ասենք, խաղողի բերքատվությունը
ուսպահովելուն, այլ ունեին ավելի լայն ընդգրկման
շրջանակ, վերաբերում էին ամբողջ գալիք արն-
տեսական ասարվան, նրա բարեկեցությունն ապա-
հովելուն։

Շահ-Շահի խաղը պետք է բացատրել որպես
ծիսական դործողություններով, նմանողական հի-
մայության ճանապարհով նոր սկսվող տնտեսա-
կան տարվա արդյունքը, բերքը, ամբողջ ասարվա
չարքաշ աշխատանքի հետևանքն ապահովելուն
նվիրված ծիսական սովորությունների վերապրուկ։
Իսկ խաղի անունը, կարծում ենք, պետք է հաս-
կանալ ոչ թե որպես Շահ-արքա, այլ որպես
շահա արքայ, պարել, խաղալ, օգուտ «տանալ»
բառակապակցության իմաստափոխում։ Հնարա-
վոր է ենթադրել, թե խաղն ըստ երևույթին սկզբ-
բուն կոչվել է շահա արքայ, տյսինքն՝ շահի,
օգուտի ակնկալությամբ, բերքն ապահովելու նը-
պատակով խաղաղ, պարել։ Հետադարձում, արտո-
ղության ծիսա-հմայական իմաստի մթադնման
հետևանքով, շահ բառը վերաիմաստավորվել է
պարսկերեն շահի, արքայի առումով, մանավանդ,
որ արարողապետը հանդես է դալիս իրեն ծեսի
գլխավոր դերակատար և ծեսը սկսել է կոչվել
նրա անունով։ Այսինքն՝ երևույթի անունը վերա-
իմաստավորվել է անձի տնվամբ։ Եվ քսնի որ
յլխավոր դործող անձը սկսել է կոչվել հասարա-
կական իշխանավորի անունով, ապա դժվար չէր,
որ նա ասարներ դավառներում ունենալ իր հոմա-
նիշերը կամ մերձիմաստ ատրիբուկները, որպի-
սիք են՝ «Պարոն», «Փաշա», «Ղադի», «Լես» և
այլն։

⁹⁴ Նույն տեղում։

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

Սրբ. Լիսիցյանը իրավամբ Բարեկենդանի
ծիսա-հմայական պարերի վերապրուկները բա-
ցաարում է որպես ժողովրդի անասնապահական
և երկրագործական տնտեսության ապահովու-
թյունը երաշխավորող արարողություններ⁹⁵։ Այդ
են ապացուցում Շահ-Շահից դատ Սմանորի
տոն-Բարեկենդանի հետ կապվող ծիսական վերապ-
րուկներն ու այլ սովորույթները։ Պատմական
Հայաստանի դրեթե բոլոր աղագղական շրջան-
ներում ընդունված էր բարեկենդանային տոնա-
խմրություններն ավարտել բոլոր պարով (կլոր
պար)։ Վերջինիս ընորոշ տրոհահայտությունը տես-
նում ենք Սիսիանում, ուր ընդունված էր ընտրել
հատուկ պարբաշի (պարի առաջնորդ), որը պար-
տավոր էր ղեկավարել այդ համընդհանուր բոլոր
պարը։ Սրա կտրդադրությամբ պարողները կաղ-
մում էին մեկ փակ շրջան, որի կենտրոնում կտնդ-
նում էին երաժիշաները։ Պարի առաջնորդը⁹⁶, մի
ճիպոտ ձեռքն առնելով, սկսում էր պարը։ Սկզբ-
բուն պարում էին շաա դանդաղ, ապա ղնալով
արագացնում պարը և ապա հասցնում թոչկո-
առմաների։ «Պարի ժամանակ առաջնորդը ղանա-
ղան ձեռք է առնում, օրինակ՝ ծափ է աալիս,
պաղում է, իւր արեխը հանում, ղանաղան կենդա-
նինների ձայներ հանում և այլն։ Պարողները
նույնությամբ կրկնում են նրա արածները, իսկ
պարի առաջնորդը խսառությամբ հսկում է նրանց
վրա և ճիշդտով խփում՝ եթե սխալ կամ ուշ են
կաաարում»⁹⁷։

Ակնում, Բարեկենդանի կիրակիին, այսինքն՝
Բուն-Բարեկենդանին, որեէ աան մեջ հավաքած
հոծ բաղմության առջև 80—90-ամյա «մամիկ-
ները» ձեռք-ձեռքի բռնած, ընդհանուր պար էին

⁹⁵ Срб. Лисицнан, Զշվ. աշխ., հ. I, էջ 42, 44—45, 160.

⁹⁶ Առաջնորդի, պարրաշու մասին տե՛ս նույնը, էջ 114-ի
և 2 ծանոթաբառությունը։

⁹⁷ «Ազգագրական հանգես», 1898, հ. 9, գ. 1, էջ 253.

պարում: Հեղինակի վկայությամբ, նշանավոր է եղել Ապաշխի պառավ կանանց պարը⁹⁸:

Պարին վերադրվում էր հառուկ նշանակություն, որ հուշում է նրա ծխալիքն և հնադույն ծագումը: Այն հանդամանքը, որ պարը դիտվում էր որպես պառավ, մայրացած, ճյուղավորված կանանց մենաշնորհ, անշուշա, նույնպես ժամանակին ունեցել է որոշակի պառաճառ և նկատառում: Թերևս այն կարելի է դիտել որպես համայնքի կյանքում կանանց խաղացած մեծ դերի յուրօրինակ արձագանք, վերապրուկ: Հիշյալ պարի ժամանակ պարտադիր կերպով երգվող երգի ըովանդակության քննարկումն ավելի է ամրապնդում վերոբերյալ թևը ոչ միայն տվյալ որոշակի պարի, այլ ընդհանրապես Բարեկենդանին կատարվող պարերի ռացյալության տեսադժոժ:

Ահա այդ երգը.

Մտանք ի Բարեկենդանք,
Կերթանք ի Զատիկ,
Իճապ մէկգմէկէ ինառ՝ աի զատինք.
Եկէք պար մի ըոնենք, ոսկեկ մի կ'աժե.
Ոսկեկ մաման նսանք, շոր թանր կոշտ է:
Եկէք, ըոնենք եօթը շարաթ մեծ պահքը,
Զատիկ ելլանք, ուտեն խմեն աղաքը,
Հաղին, կապեն Հոռոմներուն կաաաքը:
Ըճը եկավ Հայոց ազգին օրերը,
Հանեցեք ճիւղերը, հագեք ճաշերը,
Բարեկենդան օրերը, Զաակուն կիրակին.
Եկանք ի Բարեկենդան, կերթանք ի Զատիկ,
Տնավեր ըրեկենդանք, վրան ըաց Զատիկ:
Մենք ալ մեր եարերեն ինառ՝ աի դա-
աինք⁹⁹:

Ընդգծված տողերում (Ըճը եկավ հայոց աղ-դին օրերը, հանեցեք հիւները, հագեք նորերը) Բարեկենդանը դիտվում է իրրև աղային մեծ առն, որը երջանկություն է բերելու իսկ ամենա-կարևորը, որ աղային այդ մեծ առնը կոչ է անում՝ դեն նետել հինը, անցածը և ընդունել նորը, դալիքը: Այսպեղ ուղղակի ակնարկվում է Բարեկենդանի նոր ասրվա առն լինելը, առն, որն իր հետ բերելու է նոր հաջողություններ:

Բարեկենդանի զեա կապված ծիսական պարերն ու արարողությունները, սակայն, նախ-նական հմայական հավաալիքների մակարդակին լանպնած չեն մնացել, այլ ժամանակի ընթացքում

կյանքի նոր պայմանների ազդեցությամբ կեր-պարանափոխվել են և զգալիորեն հեռացել իրենց սկզբնական նպատակից և իմաստից: Այդուհան-դերձ, կերպարանափոխված արարողությունների մեջ վերապրուկների տեսքով շարունակում են պահպանվել դրանց վաղնջական նկարագրին յուրահատուկ դժեր: Այդ իսկ պատճառով, Բարե-կենդանին ուղեկցող պարային ծիսական արարո-ղությունների մեջ ևս հիմնականը նոր սկսվող անանսական աարին ու րարերերությունն ապա-հովող հմայական պործողությունների վերապրուկ-ներն են:

Թեպետ հայ ժողովրդի կենցաղում պարերը վաղուց են կորցրել իրենց պաշտամունքային նշանակությունը, հեռացել իրենց ծագման սկզբ-նական հիմքերից, սակայն հասարակական սլա-րերի վերը բերված և այլ նմուշներ տակավին իրենց մեջ պահպանել են դրանց ծիսահմայական նկարագրի վաղնջական դժերը: Այս հանդամանքը նկատի ունենալով է, որ, իրավամբ, Սրբ. Լի-սիցյանը թատերայնացված պարային ներկայա-ցումները համարում է հմայական արարողու-թյունների վերապրուկներ¹⁰⁰:

Ամփոփելով Բարեկենդանին ուղեկցող ծիսա-հմայական պարերի մասին բերված քննարկում-ները, կարելի է ասել. Բարեկենդանային ծիստ-ինչի մեջ ծիսական երգերի, պարերի և արարո-ղությունների մի հեաաքքիր համաձուլվածք է առաջացել, որոնցով արահայալում էր առնի ըովանդակությունը:

Վերևում փորձեցինք վեր հանել հիշյալ ծես-խաղի ծագման և նախնական ըովանդակության հեա կապված հանդամանքները: Այժմ փորձենք ռացյահայեկ պաամականորեն անցած ճանապար-հին ոչ միայն տվյալ ծեսի, այլև նրա միջոցով Բարեկենդան տոնի հեա առհասարակ կաաարված ձեափոխությունները:

Ասկայն նույնիսկ այն վիճակում, ինչպես խաղը հասել էր XIX դ., պարողորոշ ակնարկվում է տվյալ ծիսականարություն նախնական ամենա-էական կողմի՝ մահվան և կյանքի, ձմեռվա և դարնան, շարի և ըարու պայքարի և հավեր-ժական փոխանցման զադափարի մասին: Այդ է փկայում նույնիսկ միայն որպես խաղի արտաքին հաականիշը մնացած վերը մաանանշված ռա-ժանումները խմրերի, նոր միջավայրում խաղի կրած փոփոխությունները րնականորեն որքան ավելի մոա են մեղ, այնքան սոցիալական դժերը

⁹⁸ Ա. Քեչյաե, Ակն և ակնցիք, Փարիզ, 1952, էջ 501:

⁹⁹ Նույն տեղում:

¹⁰⁰ Срб. Лисицки, 2-й. 2-й. էջ 35:

շատանում և խորանում են, արտահայտելով հասարակական նոր մշակութային-պատմական միջավայրում կատարված սոցիալական ընդլայնման փոփոխությունները։ Այս իմաստով առանձնակի հետաքրքրություն են ներկայացնում Կեսարիայի և Բալուի ջրջաններում Բուն Բարեկենդանի օրը, գյուղի հրապարակում կատարվող դատավարության տեսարանները։ Հատկապես Բալուում այդ սովորությունը կրում է սոցիալական երանգ։ Բարեկենդանի օրը կաղմակերպվում էր գյուղի ուսուցիչի գլխավորությամբ ներկայացնող մի անասանների¹⁰²։

Գյուղի կենտրոնում ավազների համար րացվում էր մի ընդհանուր սեզան, ուր նախապես անհատականության տանից համադամ կերակուրներ ու խմիչք էր բերվում։ Կերուխումի ամենաթուղ պահին հայտնվում էր դատավորի ղեկավարում, փայտե ձի հեծած մեկը, ոստիկանների, զրտգիրների և այլ պաշտոնյաների հաղուսաններ հագած մարդկանց ուղեկցությամբ։ Նրանք իրենց հետ բերում էին նույնպես կեղծ պեղծատված «ոստիկան» և գյուղի ավազներին որպես րանտորկյալներ։

Խաղի մասնակիցները բոլորն էլ ծաղկած էին լինում անճանաչելիության աստիճան։

Ակավում էր «մեղադրյալների» հարցաքննությունը, որ վերաբերում էր նախորդ տարվա ընթացքում գյուղի ուսուցիչի և այլ ավազ իրական խաղիկներին։ Հարցաքննությունն ժամանակ ուսուցիչի ավազները ենթարկվում էին հանդիմանության ու մեղադրանքների։

«Մեղադրյալներին» ուղղված հարցերը իրենց ընդլայնված ռաժանվում էին երկու խմբի՝ հասարակական և անձնական։ Առաջինը վերաբերում է ամբողջ գյուղի ջահերին, հավաքված հարկին, ջրարաջխամանը, հոգարտախամանը, դուղում կտտարված անիրավություններին, դուղություններին և այլն, մյուսը՝ առանձին անհատների կամ ուսուցիչի և որե՛նչ մեկի միջև ծագած վիճարանություններին։

Անհրկյուղ քննարկվում էին նաև թուրք ու քուրդ պաշտոնյաների դործած անիրավությունները¹⁰³, որոնց նկատմամբ ուսուցիչը և այլ ավազները կամ դործակցել նրանց, բնագրեմ դյուղի ջահերին։

Հարցաքննության ընթացքում կեղծ ուսուցիչները և այլ ավազները արդարանալ, ստեղծելով պարզություն։ Դատավարությունը վերջանում էր ուսուցիչի պաշտոնից հեռացնելու տեսարանով և մեղադրականի ընթերցումով։ Որպես վճռի կատարում ուսուցիչը ետ էին վերցնում ուսուցչի արան։ Այս ժամանակ ևս խաղիկները, ուսուցիչը և նրա պաշտոնակիցներին նախապես պատրաստված մեղադրական աստիճաններին նստեցնելուց հետո, նրանցից գյուղի հասած վնասի փոխհատուցման երաշխիքն ստանալով, աղաք էին արձակում։ Դրանով ավարտվում էր ամբողջ ներկայացումը։

Հիշյալ ծիսական խաղը Բալուի գյուղերում և այլուր սոսկ Բարեկենդանի օրը կենցաղավարելու փաստը վկայում է, որ այն իսկապես անկախ իր շեղված սոցիալական րոմանտիկությունից, նախապես ծիսապաշտամունքային հիմքով կապված է եղել ընդլայնված դարձուքի խորհրդանշող նոր անտեսական տարեկալի՝ Բարեկենդանի հետ, և ընկանարար ունեցել է հմայական երանգ։ Վերջինիս սոցիալական վերախմտատվությունն է, ուսուցիչի նախորդ տարվա շարադրությունների դառապարարումն ու վնասի դիմաց ստացվող երաշխիքը, որն այլ րան չէ, քան նախորդ տարվա (ձմռանմահվան) շարիքը դատապարտող և դալիք տարվա (դարնան-կյանքի) րարիքն ապահովող նմանական հմայության մի նախնական ծիսական արարողության կերպարանափոխություն, որի արաաքին հատկանիշներից պահպանվել է միայն գիմակալությունն սովորությունը։

Վերը արված քննարկումներից պարզ է, որ Բարեկենդանի առնի ծիսական կաղմի մեջ սկզբնական շրջանում փնջված են եղել վերադարձնող ընդլայնումը, դուցե այդ դադափարն արտահայտող որե՛նչ ասածո կամ ողու նվիրված տնտեսական տարվա սկիզբը նշանավորող միասնականներ, որոնք իրենց ծագմամբ կապված են նախնական բնապաշտական-անիմիստական րմրոնումների, դրանց նվիրված հմայական-նմանողական ծիսականարությունների հետ։ Այդ ամենը մեղ է հասել մեջն առնելով պատմանորեն երկարատև ճանապարհին ժողովրդի կյանքում կատարված փոփոխությունները, որոնք իրենց հերթին ներապ-

¹⁰² Հ. Սարգսյան, Բալու..., էջ 25—29։

¹⁰³ Հիշենք, որ Բարեկենդանի առնի ընդհանուր պաղափարախոսությունն ունեցող հինգուկամի շրջանի Հուլի տոնի ժամանակ ժողովրդական թատերական ծիսական խաղերի պիսավոր պորժող անձանց մեջ հիմնականներից մեկը անգլիացի պաշտոնյան էր, որին վերջում ծեծում և անպատիվ ասպարեկից հեռացնում էին (Տե՛ս Ի. Ս. Минаев, նշվ.)

աշխ., էջ 8)։ Աղագային դիսկրիմինացիայի դեմ բողոքի ծիսական արտահայտությունները թափանցել են նաև դրավոր հմայիկների մեջ, մի րան, որ այնտեղ կապվում է Թուրքիայի կառավարող շրջանների հետ։ Փրկություն էր հայցվում սուլթանից, շահնայից, մուֆաիից, խոնթկարից և այլն։ Իսկ հաճախ հիշատակվում էին թուրքը, քուրդը, ասորին։

դել են Բարեկենդանի թե՛ դադափարական, թե՛ ծխական կողմի վրա, հաղորդելով նրան մի նոր երանգ։

* * *

Այժմ քննարկենք Բուն Բարեկենդանին՝ Մեծ պասին նախորդող վերջին ուտիք կիրակիին հաջորդող երկուշաբթի օրը կատարվող մի ծես, որի հնագույն, նախաքրիստոնեական ծագումն անկերպա է։ Ծեսը եկեղեցուտն, պաշտոնական դրականության մեջ անվանվում է Փակեալ խոբան, իրը Մեծ պասի առաջին օրը փակված խորանով պատարագ մատուցելու սովորույթի առիթով։ Սակայն, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Մ. Օրմանյանը, խորանը փակում է Մեծ պասին նախորդող շաբաթ երկուշաբթի և կիրակի օրն արդեն պատարագը մատուցվում է փակված խորանով։ Հետևաբար հաջորդ երկուշաբթի օրվա համար փակյալ խորան եկեղեցական տնունը հարմար չէ։ Մ. Օրմանյանն առաջարկում է մեկնել այն, կենելով ծեսի Բակլախորան անունից և կապելով Մեծ պասի նախընթաց երկուշաբթի մեծ վանքերում բակլախորովելու (կամ՝ ևփելու) և հանդիսավորությանը բաժանելու սովորույթի հետ, որ XIX դ. ամենուրեք կատարվում էր Հայաստանում¹⁰⁴։ Ծեսի անվանը տրված բացատրությունից անկախ, այն չի կապվում քրիստոնեական դադափարախոսության հետ, այլ որոշակիորեն առնչվում է ընդհանրապես հմայական ղոհարերության դադափարն արտահայտող բարեկենդանյան ծխակարդին, բայց ոչ փակված խորանով պատարագ մատուցելու հնարովի սովորույթին։ Սակայն կարևորն այն է, թե ժողովուրդը ինչպես է հասկանում ծեսը, ինչպես է իրեն պահում այդ օրը, մի խոսքով, ինչպես է կապվում ծեսն ինքը բարեկենդանյան ծխական համակարգին։

Ըստ XIX դ. աղդադրական աղբյուրների, ծեսը շատ հետաքրքիր տեսք էր սաացել, դառնալով Բարեկենդան առնի ամենաբնորոշ կողմերից մեկը։ Կան ծեսի անվան հեռավալ տարատեսակները՝ Բախլախորան, Փաճլախորան, փախլախուրթներու օր, փախլա ուաղնների օր, որոնք, ինչպես երևում է, Բակլախորանի բարբառային ձևափոխումներն են։ Ծեսը հավանաբար մեծ աարածում ուներ պատմական Հայաստանի հարավային շրջաններում, թեպետ, օրինակ, Ջավախքում ևս դրա առկայության մասին անդեկություններ ունենք, որն, անշուշտ, վկայում է ժամանակին համահայկական աարածում ունեցած լինելու

¹⁰⁴ Մ. Օրմանյան, Ծխական բառարան, Անթիլիաս, 1957, էջ 15 և 64։

մասին։ Ժողովուրդի պատկերացմամբ, այդ օրը փոխվրեծի օր էր։ Այդ օրը (Բուն Բարեկենդան) հասարակության սեռա-տարիքային, և, մանավանդ, սոցիալական խմբավորումների միջև նահապետական կենցաղին յուրահատուկ սահմանադատումները, կաշկանդումներն ու արգելքները մեկ օրով չեղյալ էր համարվում։ Տեղի էր ունենում մեծերի և փոքրերի, կանանց և տղամարդկանց, հոգևորականների և աղքատների, պաշտոնավորի և ենթակայի դերի, պարտականությունների իրադարձում կսւմ, ինչպես ժողովուրդն է ասում՝ «Թարսելը», օրն էլ անվանվում էր «թարս օր»¹⁰⁵։

Հատկապես հետաքրքիր է սեռերի հարաբերությունների մեջ այդ օրը կատարվող փոփոխությունների պատկերը։ Հին Արևելքում, հունահռոմեական աշխարհում և Հայկական լեոնաշխարհում ապրող ժողովուրդների կենցաղում¹⁰⁶, զարնանային բնության դարձումներն նվիրված տոներին բնորոշ դրսևորումները վերասերվել և XIX դ. ընդունել էին սեռերի հարաբերությունների մեջ մեկօրյա, բարեկենդանային ազատությունների անսքւ նահապետական ր՛աանիքի կենցաղային յուրահատուկ ստհմանափակումներն այդ օրը անաեսվում էին։ ջահել, շամուտնսցած տղաների և տղջիկների հտնդիպումները դիտվում էին միանգամայն թույլատրելի։ Պարերի հրապարակներում նրանք կարող էին աղառորեն մոտենալ, ձեռք-ձեռքի պարել, դրուցել։ Մեծերի դիտողություններին կարող էին պատասխանել կաակներով, և, որ ամենակարևորն էր, չենթարկվելով Բարեկենդանյան ծխական խաղերի մասնակցողներին դիմակավորելու մեջ ևս ղգացվում էր այդ սկզբունքը։ Հիջենք, որ դիմակավորների մեջ սովորական էին կանացի ղգեստներով ղարդարված տղամարդ՝ հարսի դերակաաարները¹⁰⁷։

¹⁰⁵ «Ազգագրական հանդես», 1897, հ. Բ, էջ 255—256; Ա. Ալպոյաճյան, նշվ. աշխ., Բ հատոր, էջ 1765; Հ. Սարգսյան, Բալու..., էջ 30; Տեկանց, Մաս., ձեռ. № 4184, էջ 92։

¹⁰⁶ Հին ժողովուրդների այդօրինակ պատկերացումների մեջ ես սեռափոխությանը վերաբերող հավատաիքները կապվում էին դարնանային ցիկլի տոների հետ, որոնք զրեթե անխտիր նոր աարվա տոներ էին։ Տե՛ս Վ. Փ. Միլլեր, Очерки Арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, М., 1876, т. I (տեղեկություններ վերաբերում են Ռիգ-Վերդային, Հունահռոմեական աշխարհին, Ջենդ-Ավեստային, այլևայլ համեմատական անդեկություններով)։

¹⁰⁷ Դիոնիսյան առնակատարությունների մեջ պահանջվում էր ոչ միայն սոսկ հագուստների փոխանակում, այլև այն լրացվում էր արտաքին ձևավորման ուրիշ աարիուա-

Այստեղի հարաբերությունների մեջ տոնական այդ ունեցածը սաացել էր նաև սոցիալական կրանգը:

XIX դ. աղագրական դրավոր աղբյուրների համաձայն, նահապետական ընտանիքի ամենաիրավադուրկ. ներկայացուցիչը՝ կինը, ձեռք էր բերում մեկօրյա հատուկ արաոնություններ: Նահամայում էր ասան տղամարդկանց, իր ամուսնուն, սահպելով կատարել «կանացի դործեր»՝ աման չվանալ, ջուր բերել, եփել, կարել, դործել, կրկաններին խնամել և այլն¹⁰⁸. Իհարկե, այդ տմենն արահայալում էր սիմվոլիկ եղանակով: Միայն քապարներում կանայք ավելի իրական տեսք էին տալիս այս սովորույթին, որն արդեն կապվում էր նոր ժամանակներում հասարակության ընդերքում կատարվող անդաշարծերին:

Հետաքրքիր տեսք էր ընդունել նաև եկեղեցի շղնացած աղամարդկանց պատժելու ծես-սովորույթը, որ առանձնահատուկ ծիսականություն ուներ հարավային ջրջաններում: Այսպես, ըսա Ար. Ալպայանյանի, էֆերերում ժամերգությունը ավարտվելուց անմիջապես հետո, փնտրում, դրտնում էին հանցավորին և կապելով սանդուղին, հարայհրոցով շրջում էին փողոցից փողոց, մինչև որ կապվածի աղղկաններին մեկը երաշխավորությանը չաղաաեր նրան¹⁰⁹:

Նիրդեում հանցավորին առաջարկում էին ընտրություն կաաարել հեանյալ պայմանների միջև՝ 1. էջ հեծնել և պոչը ձեռն առնել, 2. սանդուղին կապել, 3. եկեղեցուն տուգանք աալ, 4. հավաքվածներին մի-մի նվեր մատուցել, 5. ծես-խաղը նախաձեռնողներին կաջառել: Եթե ոչ մի պայմանի չհամաձայնվեր, բոնություն էին

ներով՝ վարդարաններ կրել, դեմքը ներկել, շարժումներ փոխել և այլն: Բարեկենդանյան դիմակահանդեսներում այդ հաականիշը շատ ցցուն է: Ավելացնենք, որ այդ ամենի մեջ հաակորեն զգացվում են նաև Ադոնիս-Փամուզ ցիկլին յուրահատուկ դծեր:

Հին արեելյան Ադոնիս-Փամուզի ցիկլի հեա առնչվող ծիսակարգը թափանցեց քրիստոնեության մեջ և դարձավ նրա հիմնական պարերից մեկը: Այդ ներթափանցմանը ենթարկվեց նաև մահմեդականությունը, իր հեա հիմնականում աանելով այդ ծիսակարգի զարնան, զարթոնքի և մահվան պաշաամունքի հեա կապված ծիսաշարքը, մեռնող և հարություն առնող աաած պաշաամունքի հեա (Նովրուզ): Տե՛ս D. Karaka, History of the Parsis, London, 1884, 144 foll. նաև K. A. Иностранцев, Древнейшие арабские известия о празднованиях Новруза в Сасанидской Персии, СПб., 1904, էջ 629:

¹⁰⁸ «Աղագրական հանդես», 1897, հ. 9, դ. 2, էջ 96: Ար. Ալպայանյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1796:

¹⁰⁹ Նույն աեղում:

գործադրում և, ի վերջո, պատժում՝ հանցագործին¹¹⁰:

Կերմիրցիները (Գամիրք) և էվերեկցիները պարտադիր կերպով հանցագործին թարս նստեցնում էին էշին և հայհոյելով դյուղում շրջում¹¹¹:

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

Կաղանդի պղպեղի այս ընաիր թթուն,

Հրամեցեք կերեք բախլայի առաուն,

Կերցուցեք նույնիսկ վատաոողջ մարդուն

Որ ջուտ կաղդուրվի և մնա արթուն¹¹²:

Հայտնի է, որ Բարեկենդանի առաա կերուխումից հետո, սկսվում էր Մեծ պասի ժուժկալ շրջանը, երր դյուղացու սեղանի հիմնական ուտելիքը ըաղկաթթուն էր¹¹³: Ավելին, որպես պարտադիր կանոն, Մեծ պասը ըացում էին բազկաթան կամ ըաղկաթթու ուաելով¹¹⁴:

Ինչպես երեում է բարեկենդան տոնի ծիսային համակարգի քննաբկումից, առհասարակ երիտասարդները մեծ դեր էին կատարում ամբողջ տոնակաաարությունն ընթացքում, և այդ բոլորն այնպիսի եղանակով, որ դուրս է մնում նրանց առօրյա կյանքի նորմերից:

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

Արի պառավ քեղի դովեմ. ջաղացեն ելած դե կլրմանիս.

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

Ընդունված էր նաև ծերերին, ինչպես նաև դյուղի ղեկավարներին պառկեցնել և չիպառով

¹¹⁰ Նույն աեղում:

¹¹¹ Նույն աեղում:

¹¹² Ար. Ալպայանյան, նշվ. աշխ., էջ 1760: Հիշալ երգը հեղինակը ներկայացնում է որպես ժողովրդական բանահյուսության նմուշ: Աակայն ավելի հավանական է կարծել, թե այն ժողովրդականի նմանությամբ հեղինակային սանդղագործություն է:

¹¹³ Թթու դրած ըաղուկի կոթուններով և թանով պատաաած հաշ: Տե՛ս Հ. Ամաաունի, Հայոց բառ ու բան, էջ 82:

¹¹⁴ «Աղագրական հանդես», 1898, հ. 7, 7, դ. 2, էջ 256:

¹¹⁵ «Աղագրական հանդես», 1897, հ. 8, էջ 256:

«սքերին մի քանի անգամ խփել: Որպես արդա-
րացում, երիտասարդները երդում էին.

Վարդապետաթող է.
Բարեկենդան օրեր է,
Խելքս դլխես կորեր է:

Կամ՝

Բարեկենդան, փորեկենդան.
Բարեկենդան օրեր է,
Խելքս դլխես կորեր է:

Ինչպես արդեն նկատվեց վերը, Բալուի գյու-
ղերում Բարեկենդանի օրերին ռեսի դտաավտու-
թյան տեսարանը ես իր մեջ պահել է նոր տարվա
տոնակաատության այդ վաղնջական դիժը¹¹⁶,
Որքան էլ խիստ կերպարանք ընդունեի այդ խաղի
ժամանակ գյուղի ավաղների հասցեին արվող
քննադատությունը, որ կաղմակերպում էին երիտա-
սարդները, նրանք իրավունք չունեին նեղանալու:

Բարեկենդանի իր մեջ պահել է նաև մի այլ
հատկանիշ, որ շատ պերճախոս վկայում է սոցիա-
լական աղատությունների ծեսի աստիճանի հասց-
յած սովորույթի հնազուն ծագումը: Խոսքը վերա-
բերում է դուռական համայնքի աղքատ անդամ-
ներին տոնական օգնություն ցույց տալու սովո-
րույթին, որն ունի որոշակիորեն բոլորի հավա-
ւորությունը ընդգծելու շեշտ:

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

Վերեում նկարագրված Կեսարիայի «Քե-
պապի կիրակի» ծեսը նույնպես կապվում է բարե-
կենդանության ծիսակարգի այս շարքի ծեսերի
հետ: Հիշյալ ծեսը կառարվում էր աղզակցական
ւկղորունքով մի քանի ընտանիքներ ի մի խմբելու
պարտադիր պայմանով: Ինչպես «Քեպապի կի-
րակի» հետ կապված ծախսերը, այնպես էլ

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

Այդ մտայնությունը հասպտականում ար-
տահայտվում էր այն հատուկ վերաբերմունքով,
որ առկա է «սրահասլատիվ»¹¹⁹ կոչվող խնջույք-
ների հավասարապես բոլորին մասնակից անե-
լու մեջ: Այս սովորույթն իր մեջ խաչավորում է
Բարեկենդան առնի երկու հատկանիշ դժեր՝
հյուրընկալության (որ է՝ դոհարբություն) պար-
տադիր սովորույթը և սոցիալական հավասա-
րության երեութական վիճակ ստեղծելու ծեսը:

«Սրահասլատիվ» հիմնականում կազմա-
կերպում էին հարուստ տնտեսությունները, հո-
մայնքի ամեն մի ընտանիքից ներկայացուցիչ,
որպես սկզբունք՝ տան նահապետին հրավիրելով:
Այդ խնջույքներին աղքատներին բաղմնցնում էին
ամենապատվավոր տեղը և հատուկ ազատիվներս
տալիս:

Այդ սովորույթի մեջ կա նրբորեն թաքնված
մի այլ միտում ես, որ կապվում է բարեկենդանի
կերուխումների դոհարբական իմաստին, այն է՝
համայնքի բոլոր անդամներին մասնակից դարձ-
նել ամբողջ համայնքի բարեկենցությունն ալու-
հովելու նպատակ հետապնդող զոհարբական
խնջույքներին¹²⁰:

Քրիստոնեական եկեղեցին յուրահատուկ վե-
րաբերմունք է մշակել Բարեկենդան առնի նկատ-
մամբ: Ոչ մի կերպ չընդունելով այն որպես տոն,
չրա վերջին օրը, այնուամենայնիվ, անվանվել է
Բուն Բարեկենդան և մոել եկեղեցական տոնա-
ցույցի մեջ, համարվելով Մեծ ապսից առաջ
ուսիրքի վերջին օրը¹²¹:

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

¹¹⁶ Հ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 30:

¹¹⁷ Հ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 30—31, Հեաաքքիքի է
նյութերը հաղորդող բանասերի կարծիքը, որ բերում ենք
ստորեւ «...Այս ընկերական բարձր գաղափարականը դու-
ղացիին սրաին ու ուղեղին մեջ արմատացած է ավանդա-
բար, այն դուղացիին՝ որ աակավին իր աեղին մեջ մնալով
պատեհություն կամ հարկադրանք չի ունեցած անկէ հեռանա-
լու և շփվելու քաղաքակրթություն ըսված պիտակին հետա-
Տե՛ս էջ 33:

¹¹⁸ Ա. Ալալայան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 1764:

¹¹⁹ Վ. Վ. Պարաիզակցի, Բարեկենդան և արեղաթող,
«Մասիս», Կ. Պոլիս, 1901, փեարվար:

¹²⁰ Նույն աեղում:

¹²¹ Մ. Օրմանյան, Ծիսական բառարան, էջ 16:

ղեցին փորձում էր իր համար ցանկալի նոր իմաստ ու նշանակություն վերագրել դրան: Բարեկենդանի համարվում է նախահայրերի դրախտային երջանիկ կյանքի հիշատակին նվիրված տոն, իսկ այդ տոնին յուրահատուկ շեշտված ուրախությունն ու կերուխումի առատությունը նրանց երջանիկ կյանքի վերարտադրելու, վերակրկնելու ցանկություն: Հիրավի, Բարեկենդանի մեջ ժամանակին արտահայտվել և հետագա դարերում պահպանվել է բնապաշտական աշխարհայացքի դրսևորումը՝ նախահայրերի պաշտամունքի աեսքով: Այնպես որ, Բարեկենդանի բնապաշտական ծիսակառարությունների հետ կապվող բովանդակությունը ժխաելու ցանկությունը իրականացնելու համար եկեղեցին ստիպված էր լինում ոչ միայն ընդունել, այլ նույնիսկ շեշտել նրա մի ուրիշ, դարձյալ բնապաշտական բովանդակություն ու նշանակություն ունեցող կողմը՝ նախնիների պաշտամունքը¹²²:

Բուն Բարեկենդանի (մեծ պասից մեկ շաբաթ ուսուշ) շաբաթն իր կերուխումով և սոցիալական աղատություններով, ըստ եկեղեցու սանկցիայի, նկատվում է նույնիսկ վանքերում, որի հետևանքով առեր նաև Արեղաթող անունն է սաացել¹²³:

Ջավախքում ժողովուրդը Բարեկենդանն անփանում էր նաև «Վարդապետաթող»¹²⁴, որովհետև այդ օրերին, ըստ հնավուրց ավանդության, նույնիսկ վանքերում վանականները, արեղայից մինչ վարդապետ, հավասար իրավունքներով մասնակցում էին Բարեկենդանյան ուրախություններին: Մի քանի աղղադրական շրջաններում էլ այն անվանվել է «Արեղաթող», որը պաաճառ է դարձել, որ որոշ հեղինակներ սխալմամբ այն դիտեն իրրև առանձին առն¹²⁵: Հնից եկող և դեռևս կենցաղավարող սովորույթներին քրիստոնեական երանդ աալու դրդապատճառով, Բարեկենդանը թափանցում է նաև հոգևորականության կենցաղով: Եվ եթե նկատի ունենաք, որ ինչպես ամենուր, այնպես էլ Հայաստանում, քրիստոնեության մուաքի սկզբնական շրջանում, հոգևորականության հիմնական դանդվածը ներառվում է հեթանոս քրմությանից, որը սովոր էր կյանքը, մարմինը, սերը և սեռը փասարանող ծիսական սովորույթների, ապա պարզ կլինի, թե ինչպես

հեթանոս Բարեկենդանը սահպանելով իր հիմնական դժերը, ներթափանցեց նաև վանքերն ու ղարձավ Աբեղաթող:

Ստրկատիրական հասարակության կործանումով սկսվեց և քրիստոնեության մուաքով ավարտվեց հայոց հեթանոսության պարաությունը: Ասկայն այդ կենսունակ կրոնափրիստիայական համակարգը վրեժնդիր եղավ հաղթող տխույտնից, ներթափանցելով քրիստոնեության մեջ և դստնալով դրա ձևավորման դենետիկ հիմքը, մի հանդամանք, որ Հայաստանում ավելի հաճախ ընդունում էր աղղային հողի վրա ստեղծված ծիսական սովորույթների և քրիստոնեական, պաշտոնական կրոնի փոխադարձ ձուլման աեսք:

Այդ պրոցեսը շատ բարդ էր և բաղմաաարը: Մի կողմից առկա էր բուն ժողովրդական, մայր միջավայրում պատմական էվոլյուցիայով առաջացած սովորույթների ավանդութային ուժը, մանավանդ, որ այդ սովորույթներն, այնուամենայնիվ, բուն ժողովրդական կենցաղում շարունակում էին հարատեել, մյուս կողմից այդ ժողովրդական սովորույթների հիմքի վրա ստեղծված և ձևավորված դադափարարանություն, որը ղարձել էր հայոց հեթանոսական կաղմակերպված կրոնափրիստիայական և սոցիալական աշխարհըմբոնման հիմքը: Այդ ամենը քրիստոնեություն ընդունած Հայկական աշխարհի առօրյան էր, նոր պաղափարական կյանքի հեա ձուլված դրսևորումով:

Քրիստոնեական դոդմայի համաձայն, հաակապես վանական հոգևորականությանը ընորոշ էր ասկետիզմն ու կենցաղավորության առանձնահատուկ լրջությունը: Այդ մթնոլորտի մեջ հեթանոս, խենեշ Բարեկենդան-Արեղաթողը դալիս է դիստնանս մացնելու, հիշեցնելու նախաքրիստոնեական դադափարներն ու սովորույթները, ծեւերն ու արարողությունները: Սակայն դա միայն հայկական երևույթ չէր, այլ բնորոշ ամրողջ քրիստոնեություն ընդունած աշխարհին:

Այդ բարդ և երկարամյա պրոցեսի այլ բաղմապիսի արտահայտությունների մեջ ամենագունագեղը վանքերում Բարեկենդան առնի օրը կաաարվող Աբեղաթողի ծեսն էր, որն իր մեջ ունի թե՛ այդ առնի և թե՛ նախաքրիստոնեական ջաաըմրոնումների որոշակի հետքեր:

Աբեղաթողի ամենակաաարյալ նկարագրությունը հաղորդող Վ. վրդ. Պարաիղակցին հատուկ ուշադրություն է հրավիրում վանականների և մի կողմից հանդեսին հրավիրված դուսանների, ինչպես նաև նրանց և ներկա հանդիսականների

¹²² Նույն աեղում, էջ 17:

¹²³ Աբեղաթող, սույն աեղում, էջ 16—17, նաև Վ. Տեր-Միհայան, նշվ., աշխ., էջ 63:

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

¹²⁵ Ա. Արշարունի, Հայ ժողովրդական թաաերախաղեր, Երեան, 1961, էջ 43:

միջև հաճախ, իրր պատահարար, առաջացած կատակտիխոն ընդհարումների փաստի վրա, որ գրեթե միշտ առաջանում էր գինու տիկերի շուրջ: Այսպես, Արեղաթողի թափորապետը, որ տվյալ վանքի վանահայրն էր, չորս ափրացուներով լծված գահավորակի վրա, որպես հանգստի սկզբի աղգանշտն, գինու տիկը ձեռքն էր առնում և տրտասանում: «Այս է այն տիկը, որմ է խմեց նոյ նահապետը, խմեց և գինովցավ. ան ըրաւ առաջին Արեղաթողը. մերկացաւ...»: Հանգիսականները հերթով տիկը ձեռքից ձեռք աալով, գինի են խմում: Այդ պահին գուսանները երգում են.

Թողեր են Աւետարան,

Առեր են թամպուրան:

Վանականներն էլ իրր բարկանալով, հարձակվում են և սկսվում է կատակ-կռիվը, մինչև որ թափորապետը կանչում է. «Խաղաղություն ամենեցուն», և ավելացնում. «Խմեցեք տիկեն. նոյ նահապետի այգիին գինին էր, գոր խմեց Քրիստոս»:

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

Խարրերգի շրջակայքի վանքերում Արեղաթողի օրերին տեղի ունեցող խաղերի մեջ թափորապետը հանգես էր գալիս գահավորակին բաղձած, քրքերով ծածկված ամսլանվանիի տակ, գլխին թղթե թագ, ձեռքին չոր խոտերից հյուսված և քակորով ներկված գավազան, որը և գլխավորում էր վանականների զվարճությունները:

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

էն դիզան բետ-բետ դիզան, տեսեք թե էն ո՞րն է.
էն գիզան բետ-բետ դիզան գեղի համբերն է.
Կատուններ մոլալանն՝ աեսեք թե են ո՞րն է.
Կատուններ մոլալանն՝ վարդապետներն է:
Կաքվրներ կղկղալանն՝ տեսեք թե ո՞րն է.
Կաքվրներ կղկղալանն՝ էրիցներն է:
Ճնճղուկներ ճրվլտալանն՝ աեսեք՝ թե են ո՞րն է

Ճնճղուկներ ճրվլտալանն՝ սարկրվազներն է...

Ձախավել ետին դրան՝ էն մկներն է:

Մուկն եկավ ալրրաթաթախ՝ տեսեք թե են ո՞րն է:

Մուկն եկավ ալրրաթաթախ՝ էն ջախցրպանն է:

Մորուք փետրած, աչեր շրած, տեսեք են ո՞րն է,

Վանքին հաստ գերանն է, մեծ փորն է¹²⁶, մեծավորն է:

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

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

Նստեալ կայր ու լայր կաքուկն

Ի վերայ քարին, այ հաւեր,

Ու գանգատ կաներ ձագերուն,

Թռչունք, այ հաւեր:

Ի բարձր լերունք ելայ

Ի կանաչ մարգեր նայեցայ, այ հաւեր,

Իջի, ի ձորակն ընկայ:

Ձայս իմ գոյնգոյն փետուր

Մեկն ի սար արին, մեկ ի ձոր, այ հաւեր

Ձայն, որ ի սարերն ընկեր,

Ձայն իջեր քամիկն ու տարեր:

Ձայն, որ ի ձորերն ընկեր,

Ձայն իջեր և հեղեղն էր ատրեր, այ հավեր¹²⁷:

Այս երգի մի այլ տարբերակ առավել որոշակիորեն է պահել գոհարեալան մաղթանքի շեշտը¹²⁸,

Նստեալ կայր ու լայր կաքուկն

Ի վերայ քարին, այ հավեր,

Ու գանգատ կաներ ձագերուն.

Թռչունք, այ հավեր.

Ի բարձր լերունք ելայ,

Ի կանաչ մարգեր նայեցայ, այ հավեր:

Իջի որոգայթ ընկայ,

Ի վարկին մեջ, ի ծովակին, այ հավեր:

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

¹²⁷ նույն տեղում, էջ 88,

¹²⁸ Երարրերդական է այս երգը և այլուր փոխադրությամբ: (Մանթադրություն Վ. Վ. Պարախակցի Տեր-Մինասյանին է, «Մասիս», 1901, փետրվար):

էկին դիս ի վեր առին,
 Զահարեկ սուրբն ցցուցին, այ հաւեր.
 Զայս իմ կարկրջուն վղիկս
 Յակոսնշե յապանջ ղենեցին, այ հաւեր.
 Զայս իմ կարմրուկ արունս
 Ի ղետին ի վար թափեցին, այ հավեր.
 Զայս իմ կարմրած կտուցրս,
 Կրակին կածրն հասուցին, այ հավեր
 Զայս իմ մանտրութալլ ոտկունքրս
 Ե ծնկացս ի վար կտրեցին, այ հավեր:
 Զայս իմ դունդղուն փետուրս
 Մեկն ի սար արին՝ մեկն ի ձոր.
 Զայն՝ որ ի սարն ընկեր,
 Զայն իջեր քամիկն ու տարեր.
 Զայն որ ի ձորերն ընկեր՝
 Զայն իջեր հեղեղն ու տարեր:
 Ել սուրբ Գրիգորի նման
 Զիս ի հոր-վիրապն իշուցին.
 Եկին, դիս ի վեր առին,
 Մաճիս հալսար ցրցուցին.
 Եվ սուրբ Յակովկոս նման
 Մասուն մասուն կրտրատեցին.
 Լավաշն ինձ ուտանք արին,
 Ու կարմիր դինով դիս թաղեցին.
 Ես ձայն ղերեմիային ածի,
 Նախահորն եւ մորն Եվայի¹²⁹,

Զոհարեւած կենդանու անունով ղոհարե-
 րության տեսարանի նկարագրությունը խիստ
 ընդունված և տարածված ուղեգրության հնար
 է սչ միայն հայ, այլև ուրիշ ժողովուրդների
 բանահյուսական նմուշներում: Երգում պատա-
 հուկան չէ ղոհարեւած կաքավի համեմատու-
 թյունը՝ սուրբ Գրիգորի (Գրիգոր Լուսավորչի),
 պոհի մահը՝ հոր վիրապ իջեցնելու հետ:

Հայտնի է, որ Գրիգոր Լուսավորչի ավանդու-
 թյան մեջ ղոհարեւածության, մահվան և վերածը-
 նունդի, նոր կյանքի կոչվելու այդ մոտիվը դիտվում
 է որպես մեղսագ և հարություն առնող լուսածո
 (իմա՝ բնության) պաշտամունքի քրիստոնեու-
 թյան հետ վերասերված արաահայտություն
 վերապրուկ¹³⁰,

Չնայած բարեկենդանյան ժողովրդական ծի-
 րական երգերից շատ քերն են մեղ հասել, սա-

կայն այն, ինչ հայտնի է. ուղղակիորեն ցույց է
 տալիս, որ ղրանք ղոհարեւական մաղթանքի.
 տնտեսական ապահովվածություն ակնկալող հմա-
 յակտն ծիսական երգեր են եղել, օրինակ.

Տրմպրլ տրմպրլ թամպուրեն
 Առա ելա տանիքեն
 Խաղ կանչեցի ցնծալեն
 Զախ ձրդեցի դես ու դեն:
 Աղբեր, աղբեր ես դեղուն,
 Ի՞նչ ես բարձել վեր էշուն.
 Ո՞ւր կտանիս-բղեղուն:
 Բրդեղ ետե սարերուն
 Բուրդ կղղե գառներուն,
 Զախրե, մանե որբերուն
 Գեշ չդիպնի մեր էծուն:
 Ուլ մի ունի ճապտուն
 Գրկեմ տանեմ ժամի տուն.
 Մատաղ անեմ Աստծուն.
 Բահ ու բրիչս վերի տուն
 Խաչ դավաղան իմ ղլխուն¹³¹,

Ինչպես հաղորդում է բունահավաք Վահան
 վրդ. Պարտիզակցին, երգը կատարվել է բարե-
 կենդանի օրերին: Այն ունի ղոհարեւական բո-
 վանդակություն, հավանաբար, սկզբնապես կա-
 արվել է հմայական նախասկզբում, որով Բարե-
 կենդանի օրերին վերադարձնող բնությունը կա-
 ոավարող դերնական ուժերից հայցվել է դալիք
 տնտեսական տարվա արգասավորությունը, բահ
 ու բրիչ արդյունավետ աշխատանքը:

Տրամադրությունների ընդհանրության հետե-
 վանքով որոշ ժողովրդական և հեղինակային տա-
 դեր ժամանակի ընթացքում դարձել էին բարե-
 կենդանյան ղվարճությունների ուղեկիցները և
 ժողովրդի կողմից ընկալվում էին որպես նրա
 պարագիծ հատկանիշը:

Բարեկենդան տոնին յուրահատուկ ղոհարե-
 րական նույնպիսի բովանդակություն ունի, օրի-
 նակ՝ Մկրտիչ Նաղաշի մի տաղը, որը, ինչպես
 վկայում է Վահան վրդ. Պարտիզակցին, կատար-
 վում էր վանքերում, Բարեկենդան-Արեղաթող
 օրերին¹³²,

Թասերն չինի,
 Կարմրիկ դինի,
 Զեղ անուշ լինի:

¹²⁹ Վ. Վ. Տեր-Մինասյան, Անգիր գրություն..., հ. Բ,
 էջ 66—67,

¹³⁰ Գր. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը,
 Երևան, 1945, էջ 61—62, Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Ագաթան-
 գեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը, «Պատ-
 մա-բանասիրական հանգես», 1964, № 4:

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

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

Ձոր մագեն համեղ
Գինին է դորեղ,
Դուք անուշ արեք:
Տաղերն կանչեք,
Աագերն ածեք:
Մափ տվեք, պարեք:
Ղապլու խորովու
Հավի քապապներ
Խաշլամա դառան:
էս մեջլիսումն
Տխուր ու խառն
Մարդ չլինի դառն:
Թասերն շարած
Ողջ ոսկեջրած,
Խմողն է օրհնած¹³³:

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

Աեւ ծով մ՝ եմ տեսեր,
Աիվտակ էր բէօլօր (սպիտակ).
Ալին կըղաներ,
Ջէր խտոներ յիբէօր (իրարու).
Ո՞վ է տեսեր մէկ ծովն երկու թեւեօր (տե-
սակ).

Ան աստվածն՝ ինչ կը սիրեք,
Մի ըլլաք խորոտ կնկան քեպէօր (կնքա-
հայր)¹³⁴:

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

Այ եղվրնիկ (աղավնի) դառուն էր ՚ի դայ աշուն,
Այ եղվրնիկ, ատ ի՞նչ խրտար քու ձեն անուշ էր
իմ խոցերուն.

Այ եղվրնիկ, մեռնիմ էա քու նշխուն ոտերուն,
Այ եղվրնիկ, զքու թեւեր
Աստուած նշխուն է ստեղծեր,
Որ Իսան (Քրիստոս) է հավներ,
Այ եղվրնիկ, ետ ի՞նչ խրտար քու ձեն անուշ էր,
Որ կոլորանք սարերն ու ձորեր.
Այ եղվրնիկ, եա ինչ խորոտիկ ունես թուշեր,
Այ եղվրնիկ, մեռնիմ նշխուն աշվրներուն,
Ատ ինչ շա՛տ խոցեր

¹³³ Նույն տեղում:

¹³⁴ Այս երգի մեջ ակնհայտորեն զգացվում է պանդուխտության երգերի (Անտունի) և Ամանորի երգերի փոխանցում, մի երևույթ, որ խիստ նկատելի է առհասարակ և արժանի գրականագիտական-բանահյուսական հատուկ քննարկման:

Մեջ քու սրահն ունիս դուն¹³⁵:

Մարդ ե Քրիստոս դադափարների նույնացումըն այստեղ պատահական չպետք է համարել, Հոգեորականները համարվում էին Աստծո, Քրիստոսի անդապահները երկրում, բայց նրանք միաժամանակ մարդ էին: Աիրո խորհրդանիշը հանդիսացող «նշխուն» տոտերով ու թեւերով, քաղցր ձայնով ու խորոտիկ թշերով աղավնի-կինը ցանկալի էր և՛ մարդուն, և՛ Քրիստոսին, հանձին վանականության: Եթե նկատի ունենանք, որ տաղը երգվում էր վաճառում, այն էլ միայն Բարեկենդանի օրերին, ապա սլարդ կլինի. թե որքան աշխարհիկ, հեթանոսական թաքուն նկրտություններ ունեւր վանականությունը, որպես հեթանոս քրմության ժառանգորդ:

* * *

Վերահիշյալ ամբողջական արարողություններից ռացի, Բարեկենդանի համակարգի մեջ են մտնում նաեւ ծիսական առանձին սովորույթների վերապրուկներ, որոնք դարձյալ մատնանշում են տոնի՝ նոր սկսվող անտեսական տարուն նվիրված լինելու: Այդպիսիք են, օրինակ, հատկապես Բաբեկենդանի օրերին կրակապաշտության հետ առնչվող ընթացողական սովորույթները:

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

Նույնպիսի մի հեռավոր վերապրուկ է նաեւ Նիրդեում (Կեսարիա) Բուն Բարեկենդանի օրը կաուրներին մեծ խարույկ վառելը եւ կրակի շուրջը ջահել հարսն ու աղջիկների, ինչպես նաեւ երիտասարդների պապելն ու պարելը¹³⁷:

Կրակապաշտության այս ռացահայա վերապրուկներն, ըստ ամենայնի, խորհրդանշում են Արեն ու Գարունը: Հաակապես Բարեկենդանի օրերին կրակը մջտավառ ու բորբոքուն պահելը նմանողական հմայության մի արարողություն էր դարնանային արեգակի կենարար ջերմությունը բորբոքելու, այն վառ ու արդասարեք դարձնելու:

¹³⁵ Վ. Վ. Տեր-Միքայել, Անգի դպրություն, հ. Բ, էջ 65:

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

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

նույնատակով: Դարձյալ նոր անտեսական տարին
բարեբար և արդյունարեք դարձնելու ցանկությունն
էր, որ արտահայտման այդ տեսքն էր ընդունել:
Բարեկենդանի տոնի պարնան, ընտելւան դար-
ժոնքի, վար ու ցանքի, նոր սկսվող տնտեսական
տարվա հետ կապված լինելն է վկայում Զանդե-
դուրում (հնձոբեսկ) կառարված հետեյալ ծիսա-
կան արարողությունը: Բուն Բարեկենդանի օրը
20—30 կին, տղամարդու շորեր հագած, դուղի
ծորակում դուրսանին լծվելով, վարում էին դետի
հունը: Հավաքված ռադմությունը ղվարճանում և
խրախուսում էր նրանց¹³⁸:

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏԱՐԵՄՈՒՏ

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

Քրիստոնեության սինկրետիկ բնույթը, որ
նրա համաշխարհային կրոն դառնալու հիմնական
նախադրյալներից էր, հնարավորություն էր ընձե-
ռում քրիստոնեություն ընդունած ամեն մի ժողո-
վրդի որոշ շտիպով պահել նաև իր ազգային, մինչ
այդ մշակված կրոնական բարոնումները, զրանց
հետ առնչվող առներն ու ծիսակատարությունները:
Այդ երևույթը ճիշտ բնորոշելու և դնահաանելու հա-
մար հարկ է նկատի ունենալ, որ ինչպես ամենուր,
այնպես էլ Հայաստանում, քրիստոնեությունը
պետական կրոն հռչակելուց հետո, նրա քարոզիչ-
ներն ու եկեղեցական հայրերը կաղմակերպված,
պետության կողմից հովանավորվող պայքար են
հայտարարում նախաքրիստոնեական հավատա-
լիքների բոլոր դրսեորումների դեմ¹:

Ասկայն, ինչպես այլ ժողովուրդների օւլի-
նակը ևս ցույց է տվել, հաջողության հասնելու
ավելի լուրջ առհավաաչանն էր ոչ թե ուղղակի
պայքարը, այլ քրիստոնեական ուսմունքի և ժողո-
վրդական հավատալիքների հնարավոր միաձու-
լումը²: Քրիստոնեական եկեղեցու ներկայացու-

Ազգադրական փաստերը նկատել են տալիս,
որ Բարեկենդան տոնի ծիսական ողջ համակարգը
համընդհանուր է եղել ամբողջ պատմական Հա-
յաստանի համար: Ազգային բնապաշտական տո-
ներից Բարեկենդանն է. որ հասել է մինչև մեր
օրերը և պահպանել իր համազգային բնույթը:
Հայաստանի բոլոր ազգադրական շրջաններում
էլ մինչև այժմ հիշվում է Բարեկենդանը, հիշվում
է սիրով, որպես ամբողջ տարվա ամենաերջանիկ
օրեր: Սա ևս ցույց է տալիս, որ Բարեկենդանը
հնում եղել է համազգային ժողովրդական մեծ
առն:

ցիլները Հայաստանում չէին կարող սա չհասկա-
նալ և դործնական միջոցների չդիմել:

Տոնական օրացույցը քրիստոնեական կրո-
նին հարմարեցնելու անհրաժեշտությունը դուրս-
վում էր, նախ, պաշտոնական, տոմարական հար-
ցերը լուծելու նպատակով, և հետո, որ ամենա-
կարեորն էր, տոների հետ կապված ժողովրդի
կենցաղում մեծ դեր կատարող ծիսական սովո-
րույթներին քրիստոնեական երանդ աալու համար:
Այդ տոմարով ուղադրության կենարոնում էր աա-
րեկան առնական ցիկլը: Ժողովրդական տոների
մեծ մասը հարմարեցվում էր քրիստոնեական
կրոնի պահանջներին, իսկ այն, ինչ հնարավոր
չէր հարմարեցնել, պաշտոնապես չէր ընդունվում:

Ամանորի մինչքրիստոնեական տոներից ոչ
մեկը՝ ոչ Բարեկենդանը, ոչ էլ Նավասարդը, քրիս-
տոնեական եկեղեցին մինչև վերջ չընդունեց:
Նույնիսկ XVIII դարից հետո էլ, երբ Սիմեոն
Սրեանցի կաթողիկոսի մշակած եկեղեցական առ-
մարում նոր արի-արեմուտ է հռչակվում
Քրիստոսի ծնունդը, ժողովուրդը շարունակում է
պահպանել իր դարավոր սովորույթը, երբ Ամա-
նորը համընկնում էր բնության դարձյունքին, պար-
նան սկզբին և ապա աշնանային բերքահավաքին:

Սակայն Քրիստոսի ծնունդը արվա սկիզբ
համարող առմարը պաշտոնապես ընդունվելուց
հետո, այն աստիճանարար մտնում է ժողովրդի
կենցաղի մեջ, ներառնելով մինչ այդ դուրսվում
ունեցող նոր արվա առնակաարություններին
ուղեկցող ծեսերը: Ամանորին ուղեկցող ծիսական

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

¹³⁸ «Ազգադրական հանգես», 1898, հ. 7, գ. 2, էջ 107:

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

² Н. М. Никольский, «Еврейские...», стр. 133; Б. Богораз-Тан, «Христианство...», Д. К. Зеленни, «Табу» слов у народов восточной Европы и Северной Азии