

ՏՈՄԱՐԱՅԻՆ ԾԻՍԱՇԱՐ

Լիլիթ Սիմոնյան

Հատոր Առաջին

ՏՈՄԱՐ

ՆՈՐ ՏԱՐԻ

ԱՌԱՔԱՐԻ ԾԵՌԱԿԱՆԴ



ԼԻԼԻԹ ՍԻՄՈՆՅԱՆ

ՏՈՄԱՐԱՅԻՆ ԾԻՍԱՇԱՐ

Հատոր 1

ՏՈՄԱՐ
ՉՄԵՌ. ՆՈՐ ՏԱՐԻ
ԵՎ
ՍՈՒՐԲ ԾՆՈՒՆԴ

Խմբագիր՝ Բան. գիտ. թեկն.
Արուսյակ Սահակյան

ԵՐԵՎԱՆ
«ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2006

ՀՏԴ 391/395 = 919.81 : 398 = 919.81 = 78
 ԳՄԴ 63.5 (2Հ) + 82.3Հ + 85.2
 Ս 504

Սիմոնյան Լիլիթ

Ս 504 Տոմարային ծիսաշար .— Եր.: ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ, 2006. — 294 էջ:

Երաժշտագետ-ֆոլկլորագետ, հոգեբան, կոմպոզիտոր, Լիլիթ Սիմոնյանի «Տոմարային ծիսաշար» մատենաշարի առաջին հատորում ներկայացվում է ժողովրդական անգիթ տոմարը որպես հայ ժողովրդի պատմական փոփոխական վրա կայացած ժամանակագրական համակարգ: Ներկայացվում են հունվարյան Ամանորի և Սուրբ Ծննդյան ծեսերը իրենց խորհրդանշանների վերլուծականով: Տրված է Ամանորի և Սուրբ Ծննդյան երգերի բանաստեղծական և երաժշտական տեքստերի մանրամասն վերլուծականը: Իր վերջում կցված են նոտագրված նմուշների և բանաստեղծական տեքստերի ժողովածուներ:

Գիրքը նախատեսված է ազգագրագետների, բանահյուսության և երաժշտական ֆոլկլորի մասնագետների համար, կարող է հետաքրքրություն առաջացնել նաև կրթական հիմնարկների համար որպես ուսումնական ձեռնարկների գիտական հիմք, կատարող երգիչ-երաժիշտների, խորհրդանշանների զբաղվող փիլիսոփաների, մշակութաբանների և հոգեբանների, ինչպես նաև հայկական ժողովրդական արվեստով հետաքրքրվող լայն ընթերցողի համար:

Ս $\frac{0505000000}{0180 (01) 2006}$ 2006 թ.

ԳՄԴ 63.5 (2Հ) + 82.3Հ + 85.2

ISBN 99941-53-08-0

Հայ ընթերցողի դատին ներկայացվող հետազոտությունը բացում է հայ ժողովրդի տոմարային տոներին և երաժշտությանը նվիրված շարքը: Այս աշխատությունը առաջինն է հայ գեղջկական տոմարային երաժշտության հիմնավոր ուսումնա-սիրության բնագավառում: Մինչ օրս չի կատարվել ոչ ամբողջ տարեշրջանի, ոչ էլ տարվա որևէ առանձին եղանակի տոների երգերի ժողովագրում և համակարգում, առավել ևս, գիտական դիտարկում՝ մեկ աշխատության շրջանակներում:

Սույն աշխատության նպատակները, սակայն, բավականին հեռանում են բուն երաժշտագիտական ոլորտից, ընդգրկելով ոչ միայն ժամանակագրություն, ծեսերի նկարագրություն, այլև դրանց բացատրությունը: Ժամանակակից մարդու կենցաղը, առօրյան, խնդիրները և հետաքրքրությունները չափազանց հեռու են ավանդական ծեսերի, տոների, երգերի առաջացման շրջանի մարդու կենսակերպից: Զգալիորեն (բայց ոչ՝ ամբողջովին) փոխվել են արժեքային համակարգը, համակեցության նորմերը, լայնացել է աշխարհայացքը: Այս է պատճառը, որ մեզ համար այսօր ծեսերը, մոգական գործողությունները և կենցաղում ընդունված վարվելաձևերը մեծ մասամբ լեգենդային են: Տնտեսական և հասարակական, մաս կրոնա-քաղաքական և ճանաչողական համակարգերի արմատա-կան փոփոխության հետևանքով հազարամյակների, հատկապես վերջին մեկուկես դարի ընթացքում փոխվել է մաս ծեսի հանդեպ վերաբերմունքը: Եթե հնում ծեսը հանրության գոյատևման անհրաժեշտ պայման էր, ապա այսօր այն դարձել է ազգային ինքնատիպությունը խարսխող հոգեբանական գործոն: Սակայն եթե մենք վաղուց արդեն չենք հիշում և չենք հասկանում, թե ինչու՞ էին ժամանակին կարկաչաներ հնչեցնում Ծաղկագարդին, տարակուսում ենք, թե ինչու՞ ենք այսօր էլ լուսացնում Նոր տարվա գիշերը, գերեզմաններ գնում Սուրբ Խաչին և ձու ներկում Զատիկին, դա դեռ չի նշանակում, որ մենք բացարձակապես կտրվել ենք մեր նախնիներից: Ներքուստ մարդը չի փոխվում, և այսօր էլ մենք բնագոյաբար ընդունակ ենք հասկանալ այն լեզուն, որով հնում հրաշալի հաղորդակցվել են ոչ միայն միմյանց, այլև գերբնական էակների հետ: Դա **խորհրդանշական լեզուն** է, որը լայնորեն կիրառվում է իրականության մեջ, և որը մենք ոչ այնքան հասկանում, որքան զգում ենք: Պատմաբանները, ազգագրագետները, բանագետները ուսումնասիրում են այն մշակութային առկա ժառանգության հիման վրա, հոգեբանները՝ ժամանակա-կից մարդկանց երազների, տեսիլքների, անգիտակցական կյանքի շարժումային արտահայտությունների՝ ժեստերի, «անիմաստ» գործողությունների և հոգեկան անբացատրելի երևույթների հիման վրա: Իրարից անկախ այս գիտությունները գալիս են այն եզրակացության, որ բոլոր ժամանակներում և աշխարհի բոլոր ծայրերում մարդը կատարում է ծեսեր, որոնցով **նշում է**, այսինքն, առանձնացնում է, տիեզերական, հասարակական և անձնական կարևորագույն իրադարձու-թյունները, ստեղծում է առասպելներ, հեքիաթներ, երգեր, խորհրդանշական իրեր, որոնցում ինքնաարտահայտվում է նրա ներքին անփոփոխ հուզական իրականությունը: Հնագույն ծեսն արդիական է և արխայիկ, պահպանողական և առաջադեմ, առարկայական և միստիկ, ինչպես մարդը:

Սույն աշխատության զգալի մասը նվիրված է տոմարային ծիսաշարի և ծեսերի հետ կապված շարժումային, խոսքային և երաժշտական տեքստերի խորհրդանշանների վերծանմանը՝ պատմա-բանասիրական գիտությունների տիպա-բանական և յունգյան անալիտիկ հոգեբանության՝ վերլուծական մեթոդա-

բանության հիմքով: Նպատակը ժամանակակից մարդուն ծեսի, տոմարային խորհրդանշական տեքստի բովանդակությունը հասկանալի և հարազատ դարձնելն է:

Յուրաքանչյուր հատորի վերջում ընթերցողը կգտնի երաժշտական և բանահյուսական նյութերի ժողովածուներ, որոնք, լինելով գիտական նյութ, սյուրռեալներ՝ որոշ չափով գործածելի են նաև դպրոցներում, այլ կրթարաններում, նաև մասնագիտացված կատարման համար:

Ի՞նչ է ժամանակը: Ինչու՞ են որոշ իրադարձություններ կրկնվում ճշգրիտ կամ գրեթե ճշգրիտ պարբերականությամբ, այլ երևույթներ ձևափոխվում են, իսկ ուրիշները՝ առհասարակ միանվագ և անկրկնելի են: Ինչպե՞ս է անցնում ժամանակը, ինչպե՞ս ըմբռնել ներկան, որն անմիջապես անցյալ է դառնում, կարելի՞ է արդյոք գտնել ապագա իրադարձությունները կանխագուշակելու միջոց: Կա՞նք արդյոք որևէ հավերժ բան, թե՞ ամեն ինչ ենթարկվում է ժամանակի մեջ փոփոխության և ոչնչացման անողորմ օրենքին: Իսկ գուցե «հավերժությունն» ընդամենը մեկ այլ, ավելի բարձրակարգ, ժամանակային համակարգ է...

Այս հարցերը մարդն իրեն տվել է հազարամյակներ շարունակ և հազիվ թե այսօր էլ գտել է դրանց գոնե մի մասի պատասխանը:

Եվ ինչպես գերմարդկային, այսինքն, մարդու վերահսկողությունից դուրս գտնվող ամեն մի երևույթ, ժամանակը դարձել է պաշտամունքի առարկա, որի հետ հաղորդակցվել են ծեսի, առասպելի, մոգության, խորհրդանշական լեզվի այլ միջոցներով: Անցել են հազարամյակներ, մարդը սովորել է իրեն ծառայեցնել ժամանակը, ստեղծել ժամանակի չափման հազարավոր սարքեր... և շարունակել ու շարունակում է տարեց-տարի պաշտոն մատուցել ամենամատես ու ամենահրական աստվածությանը, իր անգոր ռացիոնալիզմի մեջ ինքն իրեն համոզելով, որ Նոր տարին կգա, նույնիսկ եթե ինքը սեղան չնստի և չսպասի կեսգիշերի զանգերին:

Տոմարային ծեսը ոչ այլ ինչ է, քան Ժամանակ աստվածությանը պաշտելու եղանակը: Ժամանակին զոհաբերվել է ժամանակ՝ օրեր, շաբաթներ և ամիսներ: Սկիզբը իբրև զոհ ստացել է նորածինների, առաջնեկներ, առաջին բերքը, նոր գինի, վերջը՝ ծերունիների, ծեր կենդանիների, վերջին հասկերը: Վերջին հետևել է *անժամանակություն*, որ նույնացվել է մահվան հետ, կամ սկիզբ՝ նոր շրջանի սկիզբ: Յուրաքանչյուր մարդու ծնունդ նույնացվում էր ամսամուտի կամ տարեմուտի հետ, սեռահասունությունը և հարսանիքը՝ տարվա պտղաբերող շրջանի հետ, ծերությունը և մահը՝ տարեվերջի: Այսպիսով ժամանակը դառնում էր մարդակերպ, իսկ մարդը՝ տիեզերական երևույթների անհրաժեշտ գործոն: Այսպես ստեղծվել է իրար հետ կապված երկու ժամանակային-ծիսական համակարգ՝ *դոմարային* և *ընդհանրական*: Մեկի միավորները հավասարաչափ են. ժամ, օր, շաբաթ, ամիս տարի, մյուսինը՝ ավելի մոտավոր. ներարգանդային շրջան, մանկություն, պատանություն, երիտասարդություն, հասունություն, ծերություն, սերունդ: Երկուսն էլ հիմնված են տիեզերաշրջանի, մահվան ու վերածննդի գաղափարի վրա: Երկուսն էլ փորձում են վերահսկել ժամանակը կամ գոնե հարմարվել դրա գոյությանը:

Պատմությանը հայտնի չէ որևէ ժողովուրդ, որ չի ունեցել տոմարային տոներ ու ծեսեր: Տոմարային տոներ ունեն նաև այն ժողովուրդները, որոնց լեզվում բացակայում են «ժամանակ» և «օրացույց» հասկացությունները:

Հայերի համար ժամանակն ուրույն է: Ինչպես որոշ այլ հին ազգեր, հայն, ասես, մեջքով է կանգնած ժամանակին և նայում է դեպի անցյալը¹, ուստի և ասում է «10 տարի *սուսգ*», մինչդեռ խոսքը ոչ թե առջևում կատարվելիքի, այլ արդեն կատարվածի մասին է: Ասում է նաև «*հեկո*», երբ իրադարձությունն իրականում դեռ առջևում է, և ոչ՝ ետևում:

Հայ ժողովուրդն անցել է հազարամյակների պատմական ուղի, որի ընթացքում հայկական քաղաքակրթությունը պարբերաբար կենտրոնացել է այս կամ այն բնակավայրի շուրջ, որոշ չափով փոխվել է ժողովրդի հոգեբանական նկարագիրը, ազգակից ցեղախմբերը, անջատ քաղաք-պետությունները միացել են մեկ ժողովրդի մեջ, հետո էլ դարձել են ազգ: Բավական է նայել պատմական Հայաստանի քարտեզին, հասկանալու համար, որ հայերի գոյության գրեթե ամբողջ ընթացքում հայաբնակ տարածքներում ապրել են նաև այլ ժողովուրդներ, ընդ որում հաճախ երկու-երեք ժողովուրդներ ապրել են կողք-կողքի, մշակույթը մշակույթի մեջ: Արդյոք մենք մեզ հարց տալի՞ս ենք, ինչու է հայ բազավորը հայոց գրեթե բերել տվել Դանիել ասորուց և կամ ինչու են Սասունցի Դավիթը և Սսրա Մելիքը եղբայրներ: Դարերի և հազարամյակների ընթացքում հայերը ստեղծել են մի շարք պետություններ, նաև ենթարկվել են այլ պետությունների՝ ռի, պատերազմել և խաղաղ գոյատևել են քաղաքակրթական տարբեր մակարդակ, բազում այլ ժողովուրդների հետ, կրելով նրանց ազդեցությանը և սեփական ազդեցությունը թողնելով նրանց վրա: Բնականաբար, պատմական տարբեր ժամանակա-շրջաններում հայերը պաշտել են տարբեր աստվածների, ունեցել են հասարակության տարբեր կառույցներ, զբաղվել են տարբեր տնտեսական գործունեությամբ, կուտակել են հսկայական գիտելիք, առաջնորդվել են տարբեր բարոյական և գեղագիտական նորմերով:

Հայը միաժամանակ ընկալումնակ և ավանդապաշտ ժողովուրդ է: Ուստի ոչ մի քաղաքակրթ հարևան և ասպատակող ագրեսոր անհետ չի անցել հայկական հողի վրայով, այլ իր անկրկնելի դրոշմն է թողել տեղական մշակույթի վրա: Մինևույն ժամանակ հայը հազարամյակներով պահել-պահպանել է իր անկրկնելի մշակութային դիմագիծը: Ավանդույթը պահպանել է հայերի պատմական ուղու բոլոր շերտերը՝ միախառնված, մեկ ընդհանուր մշակութային համալիրի մեջ, ուստի չափազանց դժվար է այլևս գատել բուն և անխառն հայկականը մինևույն մշակութային դաշտի այլածին երևույթներից: Այսպես, հայ մշակույթը միաժամանակ միջագետքյան է և միջերկրածովյան, ասիական և եվրոպական, հնավանդ և արդիական:

Սույն աշխատության նյութը ժողովրդական մշակույթն է, մշակույթ, որն ավանդված է հիմնականում բանավոր: Ժամանակակից մարդը մեծ դժվարությամբ է հասկանում բանավոր ավանդության խորհրդապաշտությունը, որովհետև դաստիարակված է մասնագիտացված, հեղինակային գրականության վրա: Չենք հասկանում նաև ծեսերի իմաստը, որովհետև մեր հասարակության մեջ ընդունված են բոլորովին այլ նորմեր:

Գրականության տեսությունների կողմից մշակված կաղապարների կիրառումը բանավոր ավանդույթի հանդեպ հաճախ հանգեցնում է նույն ձևական մոտեցման, որը ոչինչ չի տալիս, բացի գույքագրումից և տերմինների կուտակումից: Գրականագետը կարող է մասնագիտական բարձր մակարդակով քննել

¹ Շումերների և բաբելոնացիների նմանատիպ պատկերացումների մասին տես՝ И.Клочков, Духовная культура вавилонян, человек, судьба, время, М., «Наука», 1983, с. 28.

բանահյուսության մեջ առկա զուգահեռականությունը, հարակրկնությունը, ալլիտերացիան, բանաստեղծական չափերը և այլն՝ քայլ անգամ չկատարելով դեպի երկի բուն բովանդակությունը: Սակայն չէ՞ որ այստեղ գործ ունենք ոչ թե վերացական հնչյունների, այլ բովանդակալից լեզվական միավորների՝ բառերի, կայուն դարձվածքների, նախադասությունների հետ: Մեծ մասամբ մեզ հասկանալի են բանահյուսության մեջ առկա բառերը, սակայն միշտ չէ, որ մենք ունակ ենք վերականգնել տեքստերի բովանդակությունը: Հեռանալով գյուղական կենցաղից, մենք հաճախ սխալ ենք հասկանում, օրինակ, «ամրոց» կամ «փեթակ» բառերը, որոնք մեր լեզվական շրջանառության մեջ նշանակում են «պարսպապատ դղյակ» և «մեղվի բուն» և ոչ՝ «թրիքի կույտ» և «ցորենի ամբար», ինչպես այդ բառերը հասկանում և գործածում է գյուղացին: Մեզ համար «դեղ» նշանակում է «բուժամիջոց», իսկ հաճախ նաև՝ «թմրանյութ», մինչդեռ գյուղացու համար դա «աչքի ներկ» է: Հեռանալով ժողովրդի պատկերացումներից, ծեսերից և ավանդույթներից, մեզ համար զավեշտական են դառնում պարզագույն մտքերը, և դրանք բացատրելու փորձերը ստիպում են մեզ երբեմն «եզի տակ հորթ փնտրել»: Եվ, ընդհակառակը, և այս վերջինն ամենակործանարարն է. խորագույն գիտելիքին մենք վերաբերվում ենք գոռոզ արհամարհանքով, դրա տակ տեսնելով փոխառություն մեզ ավելի լավ ծանոթ մշակույթներից, կամ առօրեական, մակերեսային բացատրություններ տալով դրանց: Ահա ևս մեկ պատճառ՝ այսօրինակ ուսումնասիրության մեջ այլ գիտություններից և համեմատական հետազոտություններից օգտվելու համար:

Կապված լինելով մարդկային հանրության տարրական ֆիզիկական գոյատևման, իսկ հետո նաև հոգևոր միասնության համար անհրաժեշտ պայմանների հետ, տոմարային ծեսերը և դրանց բաղադրիչները խտացված ձևով պարունակում են տվյալ մշակույթի կողմից դարերով մշակված կարևորագույն գիտելիքները և բարոյական-գաղափարախոսական հիմքերը: Ծեսի և ծիսական երգի յուրաքանչյուր իմաստային միավոր կրում է միաժամանակ նշանային (միանշանակ) և խորհրդանշական (բազմանշանակ) իմաստների երկկողմանի ծանրությունը: Դեռևս 19-րդ դարում Ջ.Ֆրեզերի կողմից հայտնագործած *pars pro toto* (մասն՝ ամբողջի փոխարեն)² և Հին Աշխարհի, Միջնադարի և Վերածնության իմաստունների աշխատություններում քննվող միկրոկոսմոսի և մակրոկոսմոսի համապատասխանության սկզբունքները գործում են ծեսի և ծիսական ֆոլկլորի մեջ իբրև մտածողության հիմնական եղանակ:

Այստեղից էլ ծիսական բանահյուսության լակոնիկությունը և բացառիկ խորությունը: Այստեղից էլ այն մեթոդաբանական դժվարությունը, որի մասին հստակ պատկերացում ենք կազմում միայն այսօր, երբ համաշխարհային ֆոլկլորի մասին գիտությունն արդեն ավելի քան 200 տարվա պատմություն ունի, իսկ հետխորհրդային գիտությունն արդեն ազատ է պարտադրված կաղապարներից: Այս դժվարությունը կայանում է նրանում, որ միևնույն իմաստակիր միավորը (արարողություն, ծես, պարի ֆիգուր, բառ, անձնանուն, տեքստի կառուցվածք) կապված է հանրության համար կարևոր բոլոր երևույթների հետ, և այն չի կարելի դիտել միայն հողագործության կամ ընտանեկան նորմերի տեսակետից: Տրոնդեզի կրակը միաժամանակ օգնում է քառասնօրյա արևին թեքվել դեպի ամառ,

² Ջ.Ֆրեզեր Ոսկե ճյուղը, Ե. 1989, էջ 49: «Մասն ամբողջի փոխարեն». շփածին մոգության տեսակ է, որը հիմնված է իրի կամ մարմնի որևէ մասնիկի (վարսի, ատամի, արյան) միջոցով դրա տիրոջ վրա ազդելու վրա: Այս մոգության հիմքում այն հավատալիքն է, որ իրը և մասը «ներկայացնում» է տիրոջը կամ ամբողջին: Այս մոգական հավատալիքի հիման վրա զարգացած մշակույթներում ձևավորվել է միկրոկոսմոս/մակրոկոսմոսի փոխտափայական պատկերացումը:

ախտահանում է հիվանդներին և մաքրում ծննդկաններին, զոհը հասցնում երկնային տիրակալներին, դիմապոլորում և ձոնվում մոլորակի կամ համաստեղության ձևով երկնականարում երևացող աստվածությանը, պտղաբերություն բերում ամուլ կանանց և սառած, ամլացած մայր-հողին և կնքում, օրինականացնում հասարակության տարիքային նոր խմբի մեջ մտած անդամներին՝ նորապսակներին: Ֆոլկլորային մտածողությունը չի հանդուրժում դասական տրամաբանության կաղապարները, այդ մտածողության համար post hoc նշանակում է propter hoc և գոյություն չունեն իրարամերժ, տրամաբանորեն հակասող երևույթներ, բացառված երրորդը և այլն: Այն բազմաշերտ է և պահպանողական, իր սպունգանման հիշողության մեջ այն պահում է բոլոր կացութաձևերի, պատմա-աշխարհագրական անցուղարձերի և կրոնա-հավատալիքային շերտերի մնացուկները, անդադար միախառնելով և վերամշակելով, վերախմաստավորելով դրանք: Այս պատճառով չի կարելի շրջանցել ոչ մի պատմական տվյալ, անտեսել որևէ բառ կամ մեղեդիական տարբերակ, սրանցից յուրաքանչյուրը կարող է բանալի դառնալ բովանդակային ամբողջ համալիրը բացահայտելու համար: Առավել ևս չի կարելի առկա նյութը հարմարեցնել սեփական տեսությանը, «ականջներից ձգած» մեկնություններ տալով: Ուրեմն մոտեցումը պետք է լինի ճկուն և անկողմնակալ և բխի նյութից:

Ասվածը նույնչափ վերաբերում է տոմարային և ածշտությանը: Այսօր հայ գեղջուկի երաժշտական լեզուն մեզ համար գրեթե նույնքան, իսկ երբեմն էլ ավելի օտար է, քան աֆրիկյան կամ արևելասիական երաժշտությունը: Եվրոպական բարոկկոյից մինչև ռոմանտիզմ ընկած երաժշտության վրա դաստիարակված և որոշակի դասական լարվածք ստացած մեր ականջից վրիպում են ժողովրդական պարզագույն երգերի ձայնաշարերի առանձնահատկությունները և կատարողական երանգները, մեզ համար դժվար է վերաբրտադրել դրանց ինտոնացիան և կշռույթը:

Հասկանալի է, որ մշակութային բազմաշերտությունը արտահայտվում է նաև երաժշտության մեջ: Այստեղ էլ կան չափազանց արխաիկ, նույնիսկ պրիմիտիվ երգեր, զարգացած հեթանոսական շրջանից մնացած բանաձևված մեղեդիներ, քրիստոնեական շրջանի ձայնեղանակային մտածողություն և այլն: Գոյություն չունի *ինքնին* բարդություն կամ պարզություն, որևէ երևույթ կարող է բարդ կամ պարզ լինել կոնկրետ անձի համար: Եվրոպական ականջով երաժիշտի և երաժշտասերի համար հայ գեղջուկ երաժշտությունը որքան էլ միաձայն - բարդ է և երբեմն անհասկանալի, այն քննելու համար պետք են բանալիներ, որոնք մասամբ տրամադրում են մշակույթի մասին այլ գիտություններ: Այս է պատճառը, որ երգ-երաժշտության բովանդակությունը պարզելու համար պետք է մանրամասնորեն անդրադառնալ ծեսերի և բանաստեղծական տեքստերի բովանդակությանը:

Ծեսը և երգը արտահայտում են միևնույն բովանդակությունը: Այսու իրենից վիպական պատում ներկայացնող դասական ավետիսի մեղեդին կազմված է հավասարակշռություն ապահովող բանաձևերից, իսկ մարդկային զոհաբերության վերապրուկ հանդիսացող անձրևաբեր արխաիկ ծեսն ուղեկցվում է պարզ կշռությա-ինտոնացիոն միավորներից բաղկացած մեղեդիով: Իսկ քանի որ տոմարային տոների երաժշտության հսկայական մասն անդարձ կորած է մեզ համար, ապա ծեսի և բանաստեղծական տեքստի վերլուծությունը կարող է անգնահատելի ծառայություն մատուցել՝ եթե ոչ մեղեդին վերականգնելու, ապա զոնե երաժշտության բնույթի մասին ենթադրություններ անելու գործում:

Հետազոտությունը, այդ թվում, դաշտային աշխատանքը դեռ շարունակվում է և ամեն օր բերում է նոր հայտնագործություններ: Մեր նախնիների խորհրդանշական լեզուն օրեցօր բացահայտում է իր գաղտնիքները, օգնելով

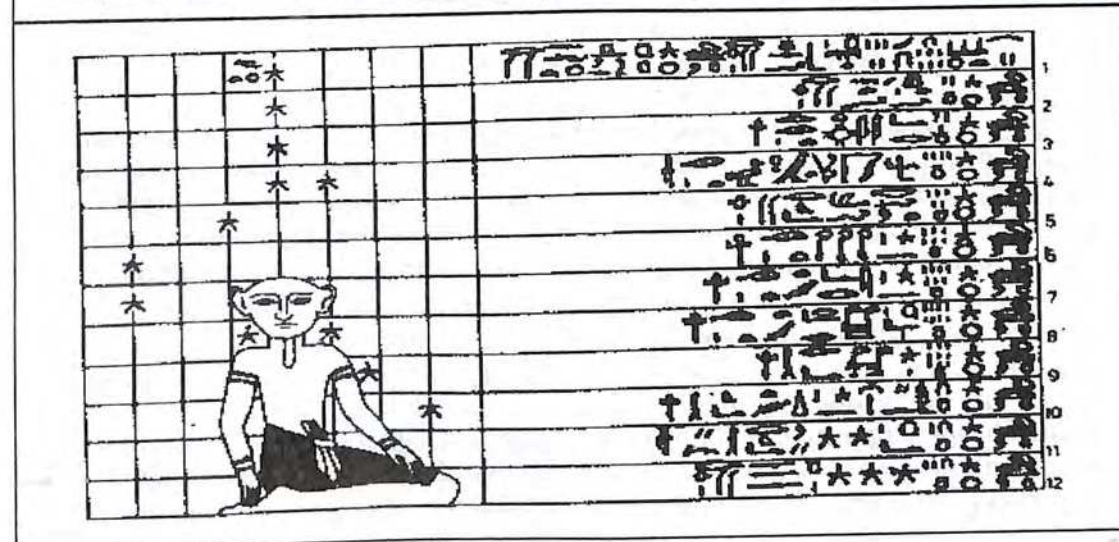
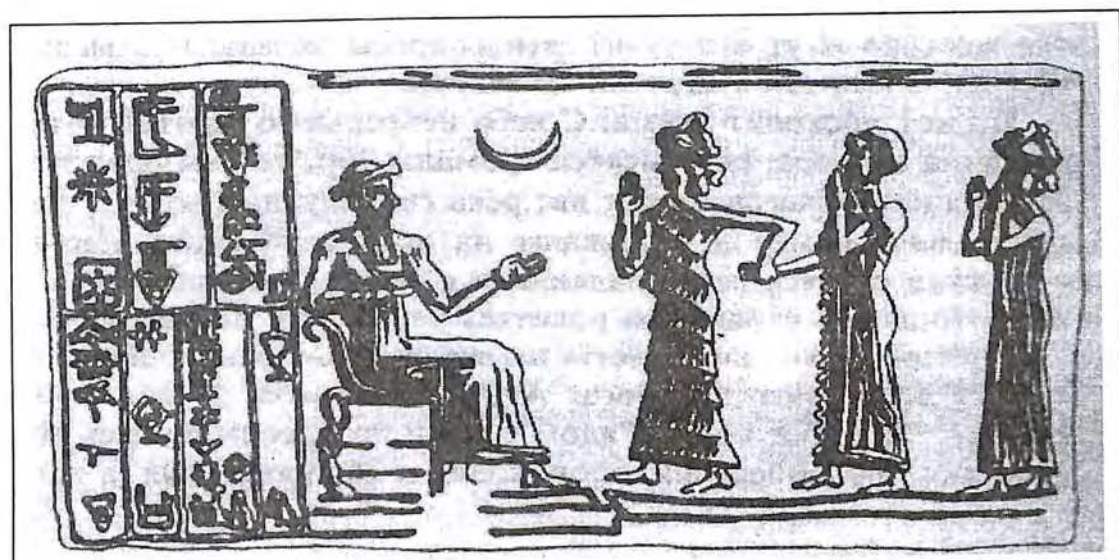
ճանաչել նաև ինքներս մեզ: Եվ չնայած տվյալ աշխատության հավակնություններին՝ հիմնավոր-գիտական և դասագրքային, իհարկե, դեռ գտնվելու են նոր երգեր, խորհրդանիշների նոր բացատրություններ և նոր հայտնություններ: Սակայն գիտության առաքելությունը ոչ թե ամփոփելն է, այլ մտքի առաջընթաց շարժում ապահովելը, շարժում մեր առեղծվածային ու մտերիմ ուղեկցի՝ ժամանակի մեջ և ժամանակի հետ:

Մատենաշարի այս, առաջին հատորը պատրաստելու համար խորին երախտագիտությունս եմ հայտնում խմբագիրներ Արուսյակ Սահակյանին և Անահիտ Կոստանյանին, երաժշտագիտական վերլուծականի խորհրդատու Կարինե Խուլաբաշյանին, Երևանի պետական կոնսերվատորիայի Հայ երաժշտական ֆուլկլորագիտության ամբիոնի և Գիտությունների Ազգային Ակադեմիայի Արվեստի ինստիտուտի բոլոր այն աշխատակիցներին, որոնք օգնել են ինձ նյութերը հավաքել:

Առանձին շնորհակալություն եմ հայտնում իմ ընկեր-ներին՝ Գևորգ և Արամ Սիմոնյաններին, Աիդա Պետրոսյանին, Շուշան Կարապետյանին, Ի՛հնահիտ Գևորգյանին, առանց որոնց հոգեկան և տեխնիկական աջակցության աշխատանքը հնարավոր չէր իրականացնել:

Հեղինակ

ՄԱՍՆ ԱՌԱՋԻՆ



ՏՈՄԱՐ ԵՎ ՏՈՄԱՐԱՅԻՆ ՏԵՔՍՏ

Գիտությունը հենվում է փաստերի վրա: Մերօրյա գիտությունն առաջին հերթին հաշվի է նստում գրավոր ավանդված փաստերի հետ: Բանավոր և գրավոր ավանդների միջև առաջացած ճեղքվածքը և գրի ու գրավոր տեղեկության հանդեպ ժամանակակից մարդու պաշտամունքի հասնող հարգանքը հասել է այնտեղ, որ «անգիր» քաղաքակրթություններն ասես «արտապատմական» են: Այլ կերպ հնարավոր չէ բացատրել առ այսօր շրջանառու գիտական այնպիսի հասկացություն, ինչպիսին «պատմական» և «նախապատմական» է: Շումերագետ Ս.Կրամերի «Պատմությունն սկսվում է Շումերից»¹ հայտնի գրքի անվանումն իր օրերին դարձավ և այսօր էլ մնում է հասարակական գիտությունների անձեռնմխելի կարգախոս. ա. անվիճելի է, որ առաջին գիրն սկիզբ է առնում Շումերից, և բ. գրի հետ սկիզբ է առնում պատմությունը: Ուստի՝ այն ինչ «նախագրային» է, նաև «նախապատմական» է: Այսինքն՝ խոսքը վերաբերում է ոչ այնքան մարդկության քաղաքակրթության անցած միակտուր ուղու դիտարկմանը և վերականգնմանը, որքան *հատվածային ժամանակա-գրությանը*:

Ժողովրդական մշակույթը կոչվում է «անգիր», «բանավոր», «ավանդական», այսինքն՝ մշակույթ, որ գրի հետ կապ չունի: Ժողովրդական մշակույթն ունի իր սեփական ժամանակագրությունը: Նախագրային-«նախապատմական» և գրային-«պատմական» ժամանակագրական սկզբունքից ելնելով՝ «նախագրային» սկզբունքորեն ստացվում է «անժամանակագրական», հետևանքում՝ իշխում ժամանակի պայմանականությունը:

Բանավոր և գրավոր մշակույթների միջև աղերսները մշտառկա են, և դրանով են բացատրվում երկու մշակույթների փոխներթափանցումները և փոխազդեցությունները: Ո՛չ միայն հին, այլև մերօրյա գրականության մեջ դժվար չէ հետևել առասպելական, էպիկական, հեքիաթային, առակի, խորհրդանշական մտածողության համառ հարատևմանը և ցայտուն դրսևորմանը: Մեր ժամանակների «մեղքն» այն է, որ համառորեն հաստատում է գրավոր փաստերի վավերականության անվիճելի հեղինակությունը՝ ի տարբերություն բանավոր պահպանված փաստերի «անհաստատ», «երերուն» և «անվավեր» անհուսալիության:

Հայ ժողովրդի բանավոր ժառանգության մնուշները գրի են առնվել Մեսրոպյան գրերի գյուտից անմիջապես հետո: Սակայն բանահավաքությունը և բանագիտությունը, որպես առանձնահատուկ ժառանգություն և գիտության առանձին բնագավառ, ինչպես Եվրոպայում, այնպես և հայ իրականության մեջ սկիզբ է առնում 19-րդ դարում, երբ այդ ժառանգությունը հազարամյակների իր կուտակումով մտածողության տարբեր շերտերի, փաստերի, գիտելիքների, առեղծվածների շտեմարան էր: Այդ կուտակումն այսօր էլ դժվար է տրվում ո՛չ միայն ժամանակագրական կարգավորման, այլև ժամանակի մեջ առեղծված դարձած գիտելիքների վերծանման կամ համակարգման: «Անժամանակ» ժամանակի վիթխարի հատվածում անկորնչելի և անկրկնելի ուժով կայացել է մի ժառանգություն, որն «անժամանակագրական» հավերժին ուղղված իր արժեքներով, դարերի մեջ վերծանման բանալին կորցրած խորհրդանշական համակարգով և իրական-պատմական փաստերի հետ գիրկընդխառն զանգվածով երկու դար շարունակ հետազոտող սերունդներին ներկայանում է որպես խնդիրների խճճված թնջուկ և առաջադրում է շարունակական առեղծվածներ:

Առեղծվածային խնդիրների համալիր է նաև ժողովրդական տոմարը՝ ժողովրդական «անժամանակագրական» մշակույթի ժամանակագրական համակարգը:

¹ С.Краммер, История начинается в Шумере, М., 1965.

Ծառ մի կայր ի մեջ նրկրի,
Որ ոչ ճիւղ ունէր եւ ոչ տնրն, եւ ոչ արմատ.
Արծիւ մի նստնալ էր ի վերայ նորա,
Որ ոչ գլուխ ունէր եւ ոչ թնւ եւ ոչ ոտք:
Հարցոյք ւղեն արծիւ այն եւ ասն.
Ո՞ր նստնալդ ես ի ծառդ, որ ոչ ճիւղ ունի, ոչ տնրն եւ ոչ արմատ:
Ասէ արծիւն այն պնդոն.
Երթամ նստիմ ի գլուխ մարդոյն,
Զմիսն ուտնմ եւ զղղկն ծծնմ
Եւ զաչաց լոյսն պակասնցուցանմ:
Եւ լսնցին զայն հրնշտակք եւ հրնշտակապնտք եւ ասացին.
Կապնք զքեզ ԴՃԼԵ (365) սրբօքն, որ կան ի սիրտ արեգակնան...
Գիր զլիացաւի²

Տոմարը ժամանակը հաշվարկելու և կանոնակարգելու համակարգ է:

Տոմարի իմաստային հասկացությունն ինքնին ընդգրկում է: Այն ներառում է՝
ա) օրերի քանակը տարվա տևողության մեջ և օրեր քանակը ամսվա տևողության մեջ, բ) ամսակարգը, ամիսների ստորաբաժանումը շաբաթների կամ տասնօրյակների, գ) տարին հաշվելու սկզբնական կետը, դ) հաշվարկելու սկզբունքը՝ ըստ Լուսնի, Արեգակի կամ որևէ աստղի հանդեպ Երկրի շարժման որոշակի պարբերությունների, ե) կրոնական գաղափարական խնդիրներ:

Երբ ասվում է «եգիպտական տոմար», նկատի է առնվում ոչ միայն տարեսկիզբը, օրերի և ամիսների հերթագայությունը կամ ամսանունները, այլև այն հիմնական սկզբունքները, որոնցով դեկավարվել են Եգիպտոսի տոմարագետները՝ հաշվելով և կանոնակարգելով ժամանակը: Արևի տարեպտույտի տևողությունը՝ արտահայտված օրերով, Սիրիուս (Շնիկ) աստղի տարվա մեջ առաջին անգամ արևածագից առաջ դուրս գալու պահը, Սիրիուսի կապը Նեղոսի ամենամյա վարարումների հետ, տարվա եղանակների տևողությունը, դրանց կապը երկրագործական աշխատանքների և կարևորագույն ծեսերի հետ - այս ամենը կանոնակարգված էր և ժամանակի հաշվառման յուրօրինակ համակարգ էր:

Սկսած «անվավավերագիր» ժամանակներից, Հին աշխարհից մինչև մեր օրերը, ժամանակի հաշվառման, կանոնակարգման խնդիրներով զբաղվել և զբաղվում են հիմնականում աստղագետները: Նրանց տեղական դիտարկումների, համեմատական ճշգրիտ հաշվարկների, անհրաժեշտաբար և պարբերաբար ճշգրտումների արդյունքը դառնում է ժամանակի հաշվարկման նախագիծ և հասնում է մինչև պետական տոմարի կարգավիճակի:

Սակայն տոմարի կիրառումը կապված է եղել ո՛չ միայն ժամանակի աստղագիտական ճիշտ հաշվարկման, տիեզերական երևույթների ճշգրտման, այլև պատմական, քաղաքական, կրոնական բազում շրջադարձերի հետ: Տարին հաշվելու սկզբնակետը կարող էր կապվել նաև պատմական ընդհանուր ժամանակագրության հետ (Դիոդորեիսի թագադրում, Հագկերտ արքայի սպանություն): Կարող էր կապվել կրոնական ընդհանուր ժամանակագրության հետ. երկու հազարամյակ քրիստոնյա աշխարհն օգտվում է քրիստոնեական տոմարից, որի սկիզբը Հիսուս Քրիստոսի ծննդյան առավել հավանական

² Լ.Խաչիկեան, Նախամեսոպոտամյան գրի հարցը եւ հմայագրերը, Աշխատություններ, հատ.Ա, Ե., «Գանձասար», 1995, էջ 20-21:

ամսաթիվն է, իսկ մեկ ու կես հազարամյակ մահմեդական աշխարհն օգտվում է իսլամական տոմարից՝ հիջրաթից, որի սկզբնակետը Մեքքայից Մեդինա տեղափոխվելու որքան պատմական, նույնքան և կրոնական փաստն է:

Այս և նման պատճառներով պատմությանը հայտնի են դեպքեր, երբ ճշգրիտ աստղագիտական և կիրառության համար շատ հարմար նախագիծ-տոմարներն իրենց ժամանակի մեջ մատնվել են անուշադրության և կիառություն չեն գտել, մինչդեռ շրջանառու շատ տոմարներ չեն բավարարել ժամանակի տնտեսական, կրոնա-ծիսական պահանջները, երբեմն էլ կիրառվել են այնպիսիք, որոնք պարզապես պիտանի չեն եղել: Պետական քաղաքական շահերը և կրոնական համակարգի ավելորդ ավանդապահություն-կառչածությունը քանիցս հանգեցրել են տոմարագիտության զարգացման անբնական արգելակման և անգամ բացահայտ հետընթացի: Պտղոմեոս Էվերգետին չհաջողվեց 365-օրյա տարվա մեջ ավելացնել նահանջ տարվա մեկ օրը³, իսկ Հազկերտի օրոք կատարյալ տոմար ստեղծած պարսիկները, նոր կրոնի՝ մահմեդականության ընդունումից հետո, վերադարձան անհամեմատ հետամնաց և ըստ էության ոչ պիտանի «հիջրաթի» լուսնային տոմարին⁴:

Տոմար բառն իսկ իմաստային տարրողունակության մեջ ապրել է պատմական հետընթաց. բառն ինքը առօրյա գործածությունից դուրս է եկել և ժամանակագրության համար ճանաչելի ու գործածական է դարձել *օրացույց* բառը: «Օրացույց» հասկացությունը հաճախ օգտագործվում է տոմար իմաստով, որն ինքնին չի կարող ստույգ լինել ճիշտ այնպես, ինչպես մի շարք լեզուներում *տոմար* և *օրացույց* իմաստներն արտահայտվում են մեկ և միևնույն բառով (ռուս. календарь): Տոմարը, որ ժամանակագրության տեսական համակարգ է, նույնիմաստ չէ օրացույցի հետ. օրացույցը ժամանակի գործնական-կիրառական մարմնավորումն է յուրաքանչյուր տարվա համար:

Օրացույցը տոմարի կոնկրետացած, նյութականացած մոդելն է, որը ենթադրում է գործնական կիրառություն:

Եկեղեցական շրջանակում կիրարկվել և առ այսօր օգտագործվում է ևս մեկ տերմին՝ «տոնացույց»: Տոնացույցը նույն օրացույցն է, որում տեղ են գտնում ոչ թե բոլոր օրերը, այլ միայն **տոնական-ծիսական նշանակություն ունեցող օրերը, տոները, աստվածների, սրբերի, սրբացած մարդկանց հիշատակի օրերը, պասերի սկիզբնակետ և վերջնակետ նշող օրերը և այլն:** Տոնացույցներում առավել շեշտված է կրոնական-կիրառական կողմը, և պատահական չէ, որ դրանցում հաճախ տեղ են գտնում տվյալ ամսաթվի հետ կապված համապատասխան արարողություններ, պատմական և ավանդական տեղեկություններ, հղում-ցուցումներ՝ հատուկ այդ օրը երգվող երգերի, քարոզների մասին:

Պատմությունն արձանագրել է հազարամյակների ընթացքում տոմարի անցած ուղին և զարգացման շրջափուլերը: Որպես քաղաքակրթական երևույթ, տոմարագիտությունը սերտ կապի մեջ է մարդկության քաղաքակրթական ընդհանուր ընթացքի հետ, բայց և ունեցել է սեփական առաջընթացի, հետընթացի, կանգառի, երկարատև կայունության և կտրուկ անցումների որոշակի շրջաններ: Որոշ ազգեր և ժողովուրդներ (չուներներ, եգիպտացիներ, արաբացիներ և այլն), բավականին վաղ են հայտնագործել գործնակուն կիրառության համար պարզ և հարմար լուսնային, ապա և լուսնա-արեգակնային տոմարները: Գիտական շրջանակներում անհասկանալի հիմնավորումով տարածված կարծիք է, որ

³ Հ.Բադալյան, Օրացույցի պատմություն, Ե., ՀՀ ԳԱ հրատ., 1970, Բ.Թումանյան, Տոմարի պատմություն, Ե., 1972, էջ 47-48:

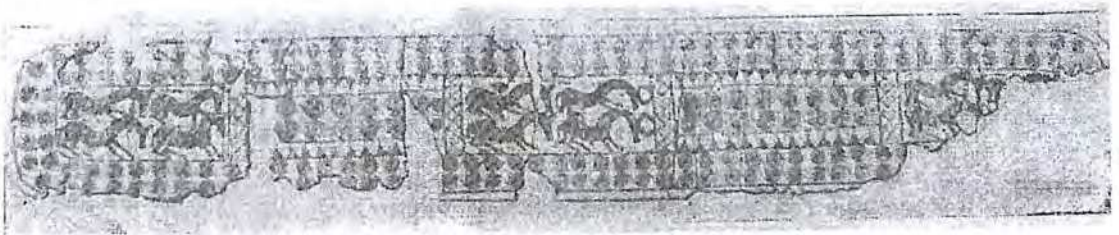
⁴ Հ.Բադալյան, նշվ. աշխ., էջ 146:

եգիպտական հնագույն տոմարն արեգակնային է: Մինչդեռ Ք.ա. 19-րդ դարից ավանդված եգիպտական տոմարը լուսնային է, իսկ եգիպտական արեգակնային տոմարը մեզ է հասել Եգիպտոսում Աբեմենյան պարսից արքաների տիրապետության շրջանից⁵:

Շատ ժողովուրդներ փոխառել են այլոց տոմարագիտական նվաճումները, վերցրել են պատրաստի տոմարներ և հարմարեցրել տեղական աշխարհագրական և պատմական պայմաններին: Մարդկության պատմությանը հայտնի են հարյուրավոր տոմարներ, որոնց մեծ մասն ունեցել է տեղայնացված համակարգ և տեղային կիրառություն:

Պատրաստի, այսինքն՝ օրացույցի արտահայտություն ստացած տոմարները, մեզ են հասել հիմնականում այն մշակույթներից, որոնք հասած են եղել պետության գաղափարին և հիմնել են պետականություն՝ լինի խոշոր տերություն և կամ հնագույն քաղաք-պետություն:

Հնագետները պեղումներից հայտնաբերել են օրացույցի դեր կատարած մի շարք առարկաներ՝ ապարանջան⁶, գոտի (Նկ.1)⁷ և այլն: Նման հայտնագործումները շարունակվում են: Գտնվում, վերծանվում են տոմարագիտական նշանակություն ունեցող ժայռապատկերներ, զանազան հաշվարկներ և աղյուսակներ պարունակող կավե պնակիտներ և այլն: Ուշ շրջանի զարգացած պետությունների տոմարներում առկա են տիպաբանորեն արի. իկ գծեր, որոնք հիշեցնում են զարգացման ցածր աստիճանի վրա գտնվող ժողովուրդների և այս կամ այն չափով բարձր քաղաքակրթության հասած ազգերի ազգագրական նույնօրինակ տվյալներ:



Նկ.1 Մանահնում գտնված բրոնզե գոտի-օրացույցը

Չեռքի տակ եղած ողջ նյութի դիտարկումները, պատմաբանների, աստղագետների և տոմարագետների առ այսօր հնարավորինս ճշգրիտ արձանագրումները հանգեցնում են տոմարների մի շարք համընդհանուր առանձնահատկությունների.

- հաշվարկ, որ հաստատում է կապ՝ դիտարկված որոշակի տիեզերական երևույթի և դրա պարբերական վերադարձի միջև,
- անմիջական կապ տոմարի, մարդկային որոշակի խմբերի տնտեսական գործունեության և հասարակական ընդհանուր կառույցի միջև.
- տիեզերապաշտական խորհրդանշական համակարգ և միապետական կացութաձև, ուր արքան իր վրա է վերցնում արեգակի խորհրդանիշ համալիրը՝ արտաքին հանդերձավորումից սկսած,
- սրբազան բնույթ, որ հաստատում է դոգմատիկ կապ տոմարի և անխախտելի ավանդույթով պաշտպանված կրոնական համակարգի

⁵ Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, "Наука", 1975, с. 36:

⁶ А. Демирханян, Б. Фролов Ритм и символ в первобытном искусстве Պատմա-բանասիրական հանդես, 1986, N 3, էջ 153:

⁷ Բ.Թումանյան, Հ.Մնացականյան, Բրոնզե դարի գոտի-օրացույց, Ե., 1965:

միջև (օրինակ՝ Միհրի ծննդյան օր և Միհրական տոն, տարվա սկզբնակետ և Ջրիստոսի Ծննդյան օր):

Թերզարգացած մշակույթների մեջ առանձնահատկությունները կանոնակարգվում են առավել նախնական, հավատալիքային մակարդակում (օրինակ, տոներ՝ կապված նախնիների պաշտամունքի հետ): Եվ բոլորովին բացառված չէ, որ զարգացած կրոնների մեջ ևս հավատալիքային համակարգի որոշ վերապրուկներ հարատևեն նախաստեղծ վիճակում (օրինակ՝ անձրևաբեր ծես):

Կարող են առաջանալ նաև նոր տոներ: Մեր օրերում *տոն* հասկացության կապը տարվա որոշակի օրվա հետ թելադրվում է ոչ այնքան խորհրդանշական, որքան գաղափարախոսական-հիշարժան ելակետով և պահանջարկով (Մայիսի 1, Մարտի 8 և այլն): Նոր տոները, որքան էլ պահած լինեն հնագույն գաղափար և խորհուրդ⁸, հանդերձավորվում «վերանորոգվում» են «խորհուրդներով», առաջացնում բազմազան և բազմաթիվ նմանատիպ տոներ: Տարվա մեջ տվյալ օրը արձանագրելուց բացի՝ որպես հիշարժան և հատուկ նշվող օր, այդպիսի տոներն իմաստային որևէ կապ չունեն տոմարական հայտնի հաշվարկների հետ:

Դոգմատիկ բնույթի դիտարկումներն ևս անհրաժեշտաբար արձանա տում են կրոնա-ծիսական համակարգի համընդհանուր օրինաչափություններ.

- տարվա առաջին օրվա և բարձրակետ-օրվա հատուկ նշանակություն. (ամանոր, որ նախանշում է առաջին օր, և բարձրակետ, որ համընկնում է տարվա կենտրոնի կամ ավարտի հետ),
- տոների առկայություն. տոները կարող են լինել **ամրագրված և պարագայական** (օկագիոնայ),
- տոմարային հատուկ ծեսերի առկայություն. ծեսերը կապված են մեկ կամ մի քանի տոմարային կետերի հետ:
- ընդհանրական ծեսեր, որոնք պարտադիր են տոմարային բոլոր տոների համար:

Այս առանձնահատկությունները, որոնք ըստ էության օրինաչափություններ են, համընդհանուր են և պատմական փոփոխությունների ենթակա չեն:

Տոներ, ծեսեր և տոմարային արխաիկ պատկերացումներ Տոնի և ծեսի փոխհարաբերությունը

Գերբնական ուժերի և ժամանակի մասին պատկերացումները երկար ժամանակի ընթացքում միավորվում են մի կուռ և խիտ համակարգի մեջ, և այդ համակարգի խարսխող ուժը **ծեսն** է:

Ըստ Վ. Թյորնեի, «Ծեսը գործողությունների ստերեոտիպային հերթականությունն է, որն ընդգրկում է շարժում, խոսք և առարկա, կատարվում է հատուկ պատրաստված տեղում, նախատեսմված է ծեսը կատարողների նպատակների և շահերի համեմատ գերբնական ուժերի կամ էակների վրա ազդելու համար»⁹:

⁸ Մայիսի 1-ին եվրոպական ժողովուրդներից շատերը նշում էին տոմարային տոներ՝ ծառ տնկելու փնջելու և փոքրիկ աղջկա տնե-տուն ման գալու տարածված ծեսերով, իսկ գերմանացիների համար այդ օրվան նախորդող գիշերը հայտնի Վալպուրգյան գիշերն է: Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Весенние праздники, М., 1977 (հետագայում՝ Весенние), с. 64, 311, 215, 155: Մարտի 8-ը, ավելի հաճախ՝ 9-ը նույնպես հայտնի է իբրև նահատակների օր. նույն տեղում, էջ 301:

⁹ В.Тэрнер, Символ и ритуал, М., Наука, 1983, с. 32:

Ինչպե՞ս է ծեսն աստիճանաբար վերաճում **տոնի**. այս առումով բացառիկ հետաքրքիր է Օ.Ֆրեյդենբերգի տեսակետը: Ըստ Ֆրեյդենբերգի, տոնն սկզբնական շրջանում եղել է **ծիսական արգելքների** օր և ո՛չ հանգստի¹⁰: Այս տեսակետի ճշմարտացիության մեջ համոզվելու առիթները շատ են, որոշակի տոնի ժամանակ գործում է արգելքների համալիր. այդ օրը օճառ չօգտագործելու, գլուխ չլվանալու, կրակ չանելու, կրակը տանից չհանելու, ճանապարհ չգնալու, գործ չանելու (մանել, հյուսել, հող վարել), սեռական հարաբերության մեջ չմտնելու և այլ արգելքներ, որոնք պահպանվում են առ այսօր: «Տոնն արդեն կենցաղի և կրոնի համագոյակցությունն է և շատ ավելի ուշ երևույթ է՝ հակառակ կենցաղային պարզ արարողության, որն իր պարբերականությամբ ամրագրված է և կայուն կապի մեջ է մեկ որոշակի դեպքի, մեկ որոշակի ամսվա և օրվա, նույնիսկ ցերեկվա և գիշերվա որոշակի ժամերի հետ (այսպես կոչված՝ «ժամերգություն», հետագայում՝ եկեղեցական ժամերգություն)»¹¹: Այսինքն՝ տոնը, ինչպես և տոմարը, ենթադրում է հասարակության կայացած կառույց և կրոնի տաճարային զարգացած ինստիտուտ:

Ծեսը վերաճում է տոնակատարության, տոնն սկսում է ամրագրվել որոշակի անունով: Աստիճանաբար տոնա-ծիսական համալիրի անվանումը փոխանցվում է ժամանակի այն հատվածին, երբ այդ տոնը կատարվում է, ասենք՝ Բերքի տոն և համապատասխան օր, Նոր գինու ամիս և այլն:

Համաձայն Օ.Ֆրեյդենբերգի, ծեսի հիմն կան բաղադրատարրերն են սնունդը, քայլերքը և պայքար-մրցումը¹²: Համաձայն մեկ այլ կարծիքի, անտիկ պաշտամունքի բաղադրատարր են եղել աղոթքը, զոհաբերությունը (մաս հեղումը), մաքրագործումը, գուշակությունը և ծիսական պարը¹³:

Ծես և բաղադրատարր հարաբերությունը երկկողմանի է: Ծեսի յուրաքանչյուր բաղադրատարր կարող է անջատվել ընդհանուր կոնտեքստից և հանդես գալ առանձին ծեսի ձևով և ունենալ սեփական բաղադրատարրերը: Մատաղը, կենդանական զոհաբերությունը, որը ծիսական ցանկացած համալիրի պարտադիր բաղադրատարրն է (ծիսական հանրային ճաշկերույթ, տրապեզ) և մտնում է հարսանիքի, թաղման, տոմարային ծիսական փնջերի մեջ, կարող է կատարվել մաս առ մաս ծեսերից դուրս: Այս դեպքում մատաղը դառնում է կենտրոնական գաղափարակիրը, որի շուրջ խմբվում են ծեսի բաղադրատարրերը (քայլերք, աղոթք, հեղում-մաքրագործում և այլն)՝ իբրև հիմնական բովանդակության օժանդակ կրկնապատկում: Մյուս կողմից, ամբողջական ծեսը կարող է դառնալ արարողական ավելի խոշոր ծիսահամալիրի մի բաղադրատարրը (մեռած նախնիներին պատվելու ծեսը տոմարային տոնի ծիսական համալիրի ներսում):

Զոհաբերություն-բաղադրատարրն աստիճանաբար կերպարանափոխվել և դարձել է ամբողջական ծես: Հիմա արդեն չափազանց դժվար է հստակել, թե որ շրջանում է հանրային ծիսաճաշը վերաճել բուն զոհաբերության, երբ զոհ են մատուցել անտեսանելի, բայց ներկա արարածներին, ասենք՝ նախնու, ցեղի տոտեմը մարմնավորող կենդանուն կամ առարկային և երկնային երևույթներին: Ինչ խոսք, ի սկզբանե ճաշկերույթի առարկան եղել է հենց այդ կենդանին կամ երևույթը, այսինքն՝ պաշտամունքի առարկա-տոտեմը: «Պրիմիտիվ» կոչվող ցեղերի ազգագրությունից հայտնի է, որ տոտեմ-կենդանին համարվում է ցեղի նախահայրը կամ Մեծ մայրը, և տարվա ընթացքում նրան չի կարելի ուտել, բացի որոշակի

¹⁰ Օ. Ֆրեյդենբերգ *Миф и литература древности*, М, 1978, с. 150:

¹¹ Նույն տեղում:

¹² Օ. Ֆրեյդենբերգ, նույն տեղում, էջ 134:

¹³ Մ.Ն. Բոսովիցնիկ, Մ.Կոզան, Մ.Ռաբինովիչ, Բ.Սելեցկի *Դիցաբանական քառաբան, Ե., «Լույս», 1985, էջ 214:*

օրերից, երբ կենդանու միաը հատուկ արարողությունների ուղեկցությամբ մասնատվում և բաժանվում է տոտեմին պատկանող խմբի բոլոր անդամներին: Տիպաբանորեն արխաիկ վայնախների կովկասյան ցեղի մոտ որսի գնացող տղամարդկանց արգելվում էր միս ուտել և հղի կին տեսնել¹⁴: Մի քանի օրինակն անգամ հուշում է, որ որսորդական շրջանից սկսած՝ մարդն առաջնորդվել է մի յուրօրինակ **օրացույցով**, դրա նախնական տարատեսակներով, որով որոշվում էր նաև ճաշկերույթ-գոհաբերություն կատարելու օրը:

Ջ.Ֆրեզերի կարծիքով՝ արարողությունն ուղղված էր տոտեմ կենդանու, նաև տոտեմին պատկանող մարդկանց առողջությունը, բազմացումը և բարօրությունը ապահովելուն¹⁵: Արարողության կենտրոնում հիմնական կերակրատեսակ ծառայող կենդանին էր, իսկ ծեսի նպատակն էր ավելացնել այդ կենդանու գլխաքանակը տվյալ տարածքում (օրինակ՝ ավստրալական ցեղերի *ինտիչիումա* արարողությունը): Որսորդի համար կարևոր է ճշգիրտ իմանալ որսի կենդանիների հղիության և ծնի շրջանը, որպեսզի իբրև կերակուր ծառայող բնատեսակը չոչնչացվի և նրան վերաբազմանալու հնարավորություն տրվի: Չոհաբերությունը պետք է համընկներ կենդանիների հղիության և ծնի շրջանին, ըստ որում՝ պետք է գոհաբերվեր արև կենդանին, որն արդեն կատարել էր իր վերարտադրող դերը:

Ի սկզբանե որսով զբաղվել են տղամարդիկ, կանանց զբաղմունքն այդ նույն ժամանակ եղել է հավաքչությունը, ավելի ուշ, նաև պարզագույն այգեգործությունը: Նման դեպքում, որպես օրացույց կարող էր ծառայել ինքը՝ բնությունը, տարվա տարբեր ժամանակներում աճող, ծաղկող և պտղաբերող բարիքներով: Ի. Ջլատկովսկայան նշում է, որ կավե ամանների վրա պատկերված հնագույն օրացույցներում տարեշրջանի կետերը նշանագրվում էին արևի, անձրևի, բույսերի ծիլերի պատկերներով¹⁶:

Ի՞նչ գոհաբերություն են արել կանայք. հավանորեն, բացի կենդանիներից, նաև բույսեր և դրանցից պատրաստված կերակուրներ: Հնարավոր է, որ կանանց շրջանում են առաջացել մարդակերպ նախնիների, հիմնականում՝ նախամայրերի պաշտամունքները¹⁷: Հնագետների կարծիքով, պալեոլիթյան կանացի արձանիկներն օգտագործվել են ծիսական նպատակների համար, և սրանով է բացատրվում այն փաստը, որ շատ հաճախ դրանք գտնվել են այրված ոսկորների կույտերում: «Կանացի կավե արձանիկները, կավի հետ նաև հատիկ շաղված, որ վերաբերում են տրիպոլյան մշակույթի վաղ փուլին, ընդունված է դիտարկել որպես ծիսական խորհրդանիշ, որ կիրառվել է այդ փուլի հողագործական ... ծեսերում: Այդ ծեսերում կիրառվում էին նաև ծիսական սափորներ, որ ներկայացնում էին կանացի ֆիգուրների խումբ՝ դեպի երկինք պարզած գավաթով, կամ կանացի արձանիկներ՝ հղիության նշաններով և փորի մեջ խրած հատիկներով, որոնք ըստ Բ. Ա. Ռիբակովի, ծառայում են երկու հիմնական նպատակի՝ խոնավություն հայցելուն և հատիկի պտղաբերող ուժի զորացմանը»¹⁸: Այսօրինակ գոհաբերությունների

¹⁴ Х. Малкондуев, Историко-этнографические истоки и функции осенне-зимних календарных песен балкарцев и карачаевцев, в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, Махачкала, 1987, с. 81:

¹⁵ Ջ.Ֆրեզեր, նշվ. աշխ., էջ 607:

¹⁶ Т. Златковская, Исторические корни европейского календаря в: Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев, М., 1983, с. 24:

¹⁷ А. Столяр, О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания, в: Ранние формы искусства, М., "Искусство", 1972, с. 57:

¹⁸ Л. В. Покровская, Земледельческая обрядность, в: Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев, М., 1983, с. 69:

կատարման ժամկետների մասին դեռևս քիչ բան կարելի է ասել: Սակայն հայտնի է, որ պալեոլիթյան շրջանի կինն ունեցել է լուսնային օրացույց, որի օգնությամբ հաշվարկել է նաև հղիության ժամկետները¹⁹: Մինչև օրս էլ բազում ժողովուրդներ շարունակում են հղիությունը և դաշտանի շրջանը կապել լուսնի և լուսնային փուլերի պարբերության հետ. օրինակ՝ լատիներեն *menstruus* - «դաշտան», որ նշանակում է՝ ամենամսյա, բառացիորեն՝ ամեն լուսնի հետ:

Այն, որ հնագույն տոմարային ծեսերը կապված են եղել նախնիների հետ՝ տոտեմների և մայրերի, բնական է, բայց հետաքրքիր է, որ կնոջ պատկերացումների մեջ գերակայողը նախամայրն է: Ակնհայտ է նաև, որ դրանք կապված են եղել սնունդ հայթայթելու հետ և այդպիսին մնացել հետագայում ևս, այսինքն՝ բուն անասնապահական և երկրագործական շրջափուլերում:

Եվ պատահական չէ, որ մինչև օրս մի շարք զարգացած ժողովուրդներ պահպանել են արխաիկ այնպիսի ավանդույթներ, ինչպիսիք են ամբողջական խորովվող կենդանու (հայոց մեջ՝ թոնրում խորովվող ուլն Ուլոցին և չոբան խորովում) ծիսական մասնատումը և հանրային ճաշկերույթը (զատկական ախառը, մատաղացու եզը, որ համայնական զոհաբերություն էր), միայն կանանց վերաբերող ծեսերը՝ ճաշկերույթներով, այցելությունը նախնիների գերեզմաններին՝ տաղավար տոներից հետո և այլն: Այս ամենից հետևում է նաև, որ զարգացած հողագործ ժողովուրդներն անցյալում ունեցել են որսորդական և հավաքչական տնտեսությանը համապատասխանող տոմարներ, որոնց հետքերը կարող են և ամբողջովին ջնջված չլինել բանավոր հիշողությունից:

Որքան առաջ էր գնում հողագործությունը, այնքան արագանում էր հասարակության զարգացումը, ուստի ամենահին պետական կառուցվածքներում արդեն իսկ ակներև է հողագործության գերիշխանությունը: Մրա ապացույցն են հնագույն գրավոր և բանավոր տոմարները, դրանցում պահպանված այնպիսի ամսանունները, որոնք արտացոլում և արձանագրում են հողագործական աշխատանքի հիմնական շրջափուլերը: Դրանց հիման վրա, եթե կան փոքրիշատե հավաստի տեղեկություններ տվյալ աշխարհագրական շրջանի կլիմայի մասին, հեշտությամբ կարելի է պարզել, թե տարվա ո՞ր ժամանակ է կատարվել այս կամ այն տոնը: Հետագա զարգացման ընթացքում տնտեսության կապն ամսանունների հետ նույնչափ անմիջական չէ, բայց պահպանված է:

Տոմարը, սակայն, չէր կարող կապված լինել միայն տնտեսական գործունեության հետ, լինի որսորդություն-հավաքչություն, թե զարգացած անասնապահություն-հողագործություն: Ժայռապատկերների մոտիվները հուշում են, որ դեռևս հնագույն ժամանակներում բազմաթիվ վայրերի բնակիչները պաշտել են տիեզերական մարմինները. Լուսինը, Արեգակը, աստղերը և մոլորակները՝ արձանագրելով դրանք որպես բնության ուժերի հզորագույն սկզբնաղբյուր և ակունք (Նկ. 2): Նույնանման տվյալները հաճախական են նաև զարգացած Հին աշխարհի մշակույթների տարբեր օջախներում:

Աստղագիտական հնագույն գիտելիքները վերականգնելու համար որսորդական ժողովուրդների և ցեղերի բանահյուսությունը տալիս է բացառիկ նյութ: Հնարավոր է, որ արխաիկ մարդը չի տարբերել մոլորակն աստղերից: Սակայն կասկածից վեր է, որ հենց նրան են պատկանում համաստեղությունների մասին առաջին հստակ պատկերացումները: Համաստեղությունները մեծ մասամբ կրում են կենդանիների անուններ, իսկ մոլորակները՝ մարդակերպ աստվածությունների: Կենդանական էպոսը, կենդանական առասպելները, կենդանապատում

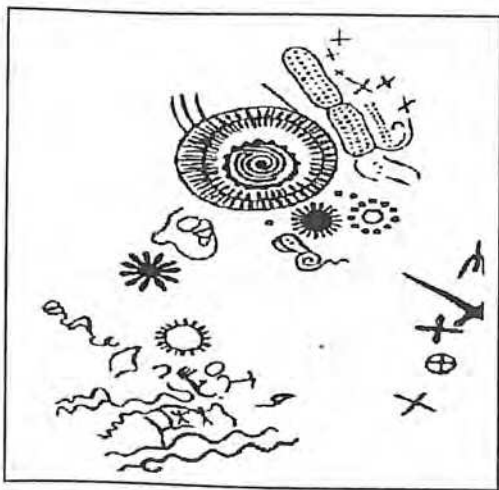
¹⁹ А. Демирханян, Б. Фролов, *նշվ.* աշխ, էջ 153:

հեքիաթները, ավանդությունները, որոնց ժանրային հստակ սահմանազատելն առ այսօր շատ դեպքերում հնարավոր չէ, կազմում են բանահյուսության արխաիկ, «նախապատմական» և պատմական հնագույն շերտերը:

Շատ հաճախ հենց որսորդ-աստվածների մասին պատմող առասպելներում ենք գտնում երկնային իրադարձություններն արտացոլող սյուժեները՝ Օրիոն, 9 արեգակի վրա կրակող և մեկ արեգակ թողնող չինական Ի, դրդական հեքիաթների որսորդ հերոսները և այլն: Մրա զուգահեռն է հնագույն կերպարվեստի «գազանակերպ» ոճը: Մարդկանց և մարդակերպ գերբնական էակների մասին պատումներն ավելի զարգացած հասարակության արգասիք են, քեւ հաճախ պահպանում են կենդանապատումներին բնորոշ կառույցները և արխաիկ հիմնական մոտիվները: 20-րդ դարի խոշոր հնագետ-աստղագետներ Ջ.Մանտա-յանան և Կ.Դեխենդը գտել են ավելի մոտ ժամանակներում կործանված և դարձյալ առեղծված դարձած քաղաքակրթություններից մեկի՝ ինկերի առասպելների մեկնության հիմք-բանալին. «Կենդանիները աստղերն են, տեղագրությունը՝ երկնքի տեղագրությունն է, աստվածները մոլորակներ են, «ալրադացը» համակարգն է²⁰»: Ուրեմն, արխաիկ մարդը ոչ միայն ընդունակ է եղել հետևելու երկնային լուսատուներին, այլև իմաստային-կապակցված և ամբողջական պատումի ձևով նկարագրել է երկնքի իրադարձությունները: Եվ, անշուշտ, չէր կարող չնկատել բնության մեջ կատարվող փոփոխությունների և եղանակա-ժամանակային փոփոխությունների կապը երկնային երևույթների հետ: Այստեղից արդեն մեկ քայլ էր մնում մինչև տոմար ստեղծելը:

Արխաիկ մարդը, ում ուշադրությունն ավելի սկեռված էր, քան ժամանակակից մարդունը, տեսնում էր, որ սննդի աղբյուր հանդիսացող ձկների կամ

կենդանիների տեղաշարժերը, միգրացիաները տեղի էին ունենում որոշակի աստղերի երևալու պահին, որ վայրի պտղատու ծառերը ծաղկում էին, երբ որոշակի համաստեղություններ այս կամ այն դիրքն էին զբաղում երկնակամարում, ընտանի կենդանիները և կանայք ծննդաբերում էին հղիանալուց հետո լուսնի լրման-նորացման որոշակի թվով փուլերից հետո: Ի վերջո, ծովափնյա տարածքներում ապրող ժողովուրդները չէին կարող չնկատել լուսնի և արևի կապը մակընթացությունների և տեղատվությունների հետ: Բանավոր ավանդույթի միջոցով գիտելիքները փոխանցելու համար ստեղծվում էին կերպարներ, բնության ուժերի և երևույթների մասին գիտելիքն ստանում էր գեղարվեստապատմողական ձև, որի մեջ խտացվում



Նկ.2 Ամդահակ լեռան աստղագիտական բովանդակություն ունեցող ժառանգատկերը, ճշտված է աստղագետ հնագետ Կ.Թոխաթյանի կողմից:

և պահվում էր ամենատարբեր ոլորտների վերաբերող տեղեկատվություն:

Այսպես էին ստեղծվում առասպելները, հեքիաթները: Պահպանվող գիտելիքներից կարևորագույնն, իհարկե, տոմարն էր: Պետական կառույցներում այդ

²⁰ У.Салливан Тайны инков, М, 1998, с. 194:

հնագույն առասպելները երգվում և բեմականացվում էին տոմարային տոների ժամանակ, և ամենամյա, պարբերաբար կրկնվելու հիման վրա խարսխվում էր Հին Աշխարհի մարդու ներքին կապը տիեզերական տեսանելի երևույթների հետ, ժողովրդի միասնականության և ազգային ինքնագիտակցության գաղափարը: Այս է պատճառը, որ տոմարը դառնում էր ժողովրդի դեմքը, բնավորությունը, հոգևոր բարձրագույն արժեքը, և այն փոխելը վտանգում էր տիեզերական, ինչպես նաև հասարակական խաղաղությունը:

Գիտնականների մեծ մասը հակված է այն տեսակետին, որ տոմարն արտահայտում և հաստատագրում է տնտեսական և հիմնականում հողագործական բնույթի պրակտիկ գործունեությունը²¹: Տնտեսական գործունեությունը ներառում է ոչ միայն որոշակի միջոցառումների իրականացում, այլև դրանց նախապատրաստումը: Ուստի, բացի փոփոխական և քմահաճ բնության տարերքից, պետք է լինեն և միշտ են եղել ճշգրիտ հաշվարկվող ժամանակամիջոցների այս կամ այն չափով հուսալի համակարգեր: Դրանք միայն ժողովրդական նախանշանները (приметы) չեն, որ դարձյալ յուրօրինակ համակարգ է, այլև անպայմանորեն հաշվարկելի այն ժամանակամիջոցները, որոնց ընթացքում տեղի են ունենում եղանակի կանոնավոր փոփոխությունները: Այս ճանապարհով են ավանդաբար ընդունվել տոմարային տոնական համալիրներն իրարից բաժանող, միջին թվով 10-օրյա ընդհատումները, այդ թվում և պասերը: Այս մտածողության հետևանքով է տեղի ունեցել նաև տարվա հաշվառման սկզբնակետի հաստատագրումը՝ տիեզերական որոշակի և անփոփոխ երևույթի հարաբերությամբ: Նաև սա է պատճառը, որ տիեզերքում տեղի ունեցող փոփոխություններն ընկալվում են իբրև աշխարհի և ժամանակների օրհաս, վերջ, որը կարող է ուղեկցվել իրական-պատմական ողբերգական իրադարձություններով (օրինակ՝ ինկերի, մայաների հզոր պետությունների կործանումը) և համապատասխան ծեսերով, առասպելներով, ողբերգերով և այլն: Այս պարագայում գործ ունենք այնպիսի երևույթի հետ, երբ անփոփոխ էոնի ներսում գործում է փոփոխական համակարգով տոմարը: Էոն (AION) - «սրբազան ժամանակ» հասկացությունը հելլենիստական Եգիպտոսում կապված է եղել Շնկան (Հայկյան) շրջանի և Փյունիկ քաղաքի հետ²²: Էոնը մոտ 2100 տարի տևող ժամանակահատված է, որի ընթացքում Արեգակը զարնանային օրահավասարի օրը գտնվում է մեկ համաստեղության մեջ: Երկրի ուղեծրի շեղության պատճառով 2100 տարվա ընթացքում Արեգակի տեսանելի դիրքը աստղերի հանդեպ փոխվում է, այն *մտնում է մյուս համաստեղություն*: Օրինակ. զարնանային օրահավասարի օրը Արեգակը գտնվում է Խոյ համաստեղության մեջ, և տիեզերական ժամանակը մնում է մեկ անփոփոխ էոն, տվյալ դեպքում՝ Խոյի էոն, մոտ 2000 տարի: Մինչև Զ.ա. առաջին դարը եղել է Խոյի էոնը, այդ իսկ պատճառով զարնանային օրահավասարի համաստեղությունը (մարտ ամիսը) մինչ օրս համարվում է Խոյը:

²¹ Գաղափարին հետևողական է Չիչերովը. В.Чичеров Зимний период русского земледельческого народного календаря XVI – XIX веков, М., Изд-во Академии Наук, 1957, և հետագայում ընդունվում տոմարային ծեսերով զբաղվող ռուս բոլոր գիտնականների կողմից:

²² Э.Бикерман, նշվ. աշխ, էջ 36-37:

Երբ Արեգակը զարնանային օրահավասարին մտավ Չուկ համաստեղություն, սկսվեց մի նոր անփոփոխ տիեզերաշրջան, այսինքն՝ մի նոր էոն: Քրիստոնեության ժամանակաշրջանը կապված է Չկան էոնի հետ: Այժմ մենք մտնում ենք Ջրիոսի էոնի մեջ: Այսինքն՝ պրե-ցեսիան, Երկրի ուղեծրի շեղումը, անընդհատական է, իսկ երկնականարի մասնաբաժանումը Կենդանակերպի համաստեղությունների ոլորտների (տների) պայմանական է և պատմականորեն ձևավորված: Եգիպտացիները, հատկապես գնոստիկները, պաշտում էին Էոն աստվածությանը, համարելով նրան ժամանակի մարմնավորում: Նա ուներ առյուծի գլուխ, արև-լուսապսակ, խոզի ոտքեր և ինչ-որ թռչունի (ոչ աղավնու և ոչ արծվի) թևեր (Նկ. 3): Նրա ծննդյան տոնը հունվարի 6-ն էր: Որքան էլ հասարակ ժողովրդի պատկերացումները՝ որպես գիտելիքային պարզ համակարգ, տարբեր լինեին «վիահաղորդ» քրմա-



Նկ.3. Էոնի բարձրաքանդակը Օքսիդինքսոսից

կան դասի ռացիոնալ և կամ միատիկ գիտելիքային բարդ համակարգերից, հազարամյակներ շարունակ այդ նույն ժողովուրդն այդ նույն դասի հսկողության ներքո կատարում էր այդ նույն ծեսը և փոխանցում սերնդե-սերունդ: Ժողովուրդը, գրեթե ինքնաբերաբար, շարունակում էր հետևել արդեն պատրաստի և կանոնակարգված գիտելիքին՝ նույն ծեսը որոշակիորեն կապելով միևնույն ամսաթվի հետ: Այդ ընթացքում փոխվում էր ժամանակի հաշվառման համակարգը, փոխվում էր Երկրի ուղեծրի հարթությունը, տեղաշարժվում էին աստղերի և համաստեղությունների դիրքերը, փոխվում էր աշխարհընկալումը, ի հայտ էին գալիս կրոնափիլիսոփայական, ռացիոնալ և միատիկ գիտելիքների նոր համակարգեր, բայց մարդիկ շարունակում են օգտվել հնամենի խորհրդանիշներից, որպեսզի ունենան անփոփոխ ինչ-որ հիմք, որի վրա կարողանան կառուցել իրենց տնտեսական-ամասնապահական-հողագործական առօրյան և հոգևոր-ծիսական կյանքը:

Պարզվում է, որ տոմարի անկատարության պայմաններում և տոմարի կրած փոփոխություններից անկախ՝ ժողովուրդը պարզորոշ գիտեր, թե երբ պետք է կատարի այս կամ այն տոնը: Ավելին, հողագործ, անասնապահ, արհեստավոր ժողովրդի համար ոչ այնքան կարևոր էր (անգամ առ այսօր) ամբողջ տարեշրջանը, որքան տարվա որոշակի հատվածները և տարվա գլխավոր կետերը. երկու արևադարձը՝ Չմեռային և Ամառային, և երկու օրահավասարը՝ Գարնանային և Աշնանային, այսինքն՝ վար ու ցանքի, բերքահավաքի և անասունն արոտավայր բշելու ու նախրաթողի օրերը: «Գրառած նյութը վկայում է, որ տաբասարցիներին հետաքրքրում էր ոչ թե ամբողջ տարին, այլ տարվա որոշակի հատվածները (վարի ու ցանքսի նախապատրաստումից մինչև բերքի հասունանալը)»:²³ Մուսուլման ժողովուրդների մոտ «հաշվարկից դուրս» շրջանը սովորաբար առավել շոգ կամ

²³ Б.Алимова, Некоторые представления табасарцев о народном календаре, в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, Махачкала, Институт истории языка и литературы им. Г.Цадасы, 1987, с. 18:

առավել ցուրտ ժամանակահատվածներն էին, որ կոչվում էին *չիլա*²⁴։ Զրիստոնյա որոշ ժողովուրդների մոտ այս ժամկետները համընկնում էին քրիստոնեական Մեծ Պասի հետ։ Այստեղից էլ առաջանում է մի տարիմաստ (պարադոքսալ) երևույթ, որի հետ բախվում է ցանկացած հետազոտող։ Ի տարբերություն պաշտոնական տոմարի, ժողովրդական տոմարներում կան ժամանակային ամբողջական հատվածներ, որ կարելի է կոչել «**դատարկ տարածություն**», որովհետև, այսպես ասած՝ դուրս են մնում տոմարական հաշվարկներից։ Ըստ Մ. Գրանեի, չինացիները տարին բաժանում էին «գործնական» և «դատարկ» (ձմեռային) շրջանների²⁵։

Այսպիսով, տարեշրջանն ունի *ակտիվ* և *պասիվ*, այսինքն՝ գործուն և պարապ, լիքը և դատարկ հատվածներ։ Թերևս ավելի դիպուկ լինի պասիվ հատվածները կոչել **լուռյան գոտիներ**, քանի որ այդ շրջաններում չպետք է կատարվեին, անգամ չպիտի ստեղծվեին տոմարային երգեր²⁶, որն ըստ էության՝ յուրօրինակ ծիսական արգելք է։ Մլավոններն այդ ժամանակահատվածներն անվանել են *говение* - «լուռություն»²⁷ (բուլղարները), որտեղից էլ՝ *заговение* - «նախալուռություն» (ռուսները), ծագած գուցեև ընդհանուր սլավոնական արխաիկ բառանվանից։ Այսպես են կոչվում Բարեկենդանի վերջին օրը և բերքահավաքի տոնի վերջին օրը։ Հետևաբար, բոլոր տոներն ընկնում են ակտիվ ժամանակահատվածներին։

Այսպիսով գրավոր ավանդված տոմարի կողքին և ատել են գուցեև ավելի վաղ ծագում ունեցող բանավոր ժողովրդական տոմարներ։ Պատմության ընթացքում պաշտոնական և ժողովրդական տոմարները միախառնվել և փոխազդվել են։ Որպես արդյունք, պահպանվել են ժողովրդական ավանդական տոմարներ, որոնք զգալի նմանություն ունեն հին աշխարհի տոմարներին։

Հին աշխարհի տոմարները

Միջագետքյան ամսանունների աղյուսակներում (Աղյուսակ 1) դժվար չէ տեսնել, որ շումերական հնագույն քաղաքակրթություններից մեկի՝ Լագաշ քաղաքի, օրացույցը զրեթե ամբողջովին բաղկացած է EZEN - «տոն» գաղափարանշանը կրող անվանումներից (Աղյուսակ 1ա)։

Տոմարի զարգացմանը զուգընթաց «Լիզի աստվածության տոն» անվանումը կրճատվում և Ումմայի տոմարում դառնում է պարզապես «Լիզի աստվածություն»։ «Թամուզ» (շումերական «Դումուզի») և կամ «Շաբաթ» ամսանուններն այս ճանապարհով են հասել մեր օրերը, երբ աստվածության տոնից կրճատվում և դառնում էին ամսանուն (Աղյուսակ 1բ)։ Հետաքրքիր է, որ Թամուզ աստվածանունը հայերեն բարբառներում դարձել է նույնիսկ հասարակ անուն՝ մեռնող-վերակենդանացող աստվածության բնորոշումով՝ «մաքուր»։

²⁴ С.Лугуев, Народный календарь и счет времени у ахвахцев (XIX – нач. XX в.), в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, с. 10:

²⁵ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии (Годовой цикл), М., 1989, с. 21: Համ. «Շի Զին»-ի տոմարի 11-րդ, «Դատարկ» ամիս. նույն տեղում, էջ 31:

²⁶ Մի շարք ժողովուրդներ, այդ թվում հայերը, խախտում են այս պայմանը։ Երբեմն էլ «չիլան», ինչպես Ակլաթիզը կամ Կարեսման (Քառասորյակ), Պասը, մարդանման կերպար է դառնում։

²⁷ Весенние..., с. 285-286:

1բ. ՀԻՆ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ՄԻՋԱԳԵՏՔԻ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ

ՊՈԽԵՐԻՇ_ԴԱԳԱՆ	ՆԻՊՈՒՐ (ՈՒՐԻ ՇՐՋԱՆ)	ԲԱՐԵԼՈՆ		ԱՇՈՒՐ
Máš-du7-kú	Barag-zag-gar-ra	Barág-zag-gar-(r)a	Nisānu	Šib'um
Šeš-da-kú	Gud-si-sá (-zu)	Gud-si-sá	Aiīāru	Qarratum
U5.B1-kú	Sig4-ga	Sig4-a	Simānu	Tanwarta
Ki-sig. ^D Nin-a-zu	Šu-numun-a	Šu-numun	Du'uzu	Ti'inātum
Ezen. ^D Nin-a-zu	Izi-izi-gar-ra	Izi-izi-gar(-ra)	Abu	Kuzallū
A-ki-ti	Kin. ^D Inanna Ինաննա աստ- վածուհու համար աշխատելու	Kin. ^D Inanna	Ušūlu	Allānātum
Ezen. ^D Šul-gi	Dul-kug	Dul-kug	Tašritu	Bēlēt ēkalim Բելլեա աստվածուհու
Šu-eš-ša	Apin-duš-a	Apin-duš-a	Waraḥsamna	Narmak. ^D Aššur ša sarātim Աշուր աստծո վազման
Ezen-maḥ	Gán-gán-éd	Gán-gán-éd	Kislimu	Narmak. ^D Aššur ša kēnātim
Ezen-an-na	Ab-ba-éd	Ab-ba-éd	Tēbētu	Mahḥur ili
Ezen-me-ki-gál	Zíz-a	Zíz-a	Šabāḫu	Ab šar'ānim
Še-gur10-kud	Še-gur10-kud	Še-gur10-kud	Addaru	Ḫubur

1գ. ՆԻՊՈՒՐՅԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՏԵՂԱՅՆԱՅՎԱԾ ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐ

ԱՍՈՐԱԿԱՆ ²⁸	ԵՐԲԱՅԱԿԱՆ ²⁹	ՍԱՐԱՆ ³⁰	ՄՇՈՒ ³¹	³² ՄՈԿՍ
Նիսան	Նիսան	Ադար	Ադար	Ադար
Իար	Իար	Նիսան	Նիսան	Նիսան
Տգիրան	Սիվան	Գուլան	Գուլան	Գուլան/ գոլան/գրլան
Թամուզ	Թամուզ	Հագիրան/ Հրգիրան	Հգիրան	Խագիրան ³³
Աբ	Աբ	Թամուզ	Թամուզ	Թամուզ
Իլուլ	Իլուլ	Թաբալ/Օլ	Օլ	Տաբաղ
Թշրին Ղտիմ	Թշրին	? / Իլուն	Իլլուն	Իլլուն
Թշրին Տրա	Մեհրշվան	Էռշը Թշրին/Արճի չրի	Առշի չրի	Հըռըն չրին
Բանուն Ղտիմ	Բադս	Էդը Թշրին/Էդի չրի	Հնտի չրի	Հըտըն չրին

²⁸ Քաղված է. Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Սովետական գրող», 1979, էջ 255:

²⁹ Քաղված է. Անանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 256:

³⁰ Քաղված է. Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Սովետական գրող», 1979, Վ. Պետոյան, Սամա ազգագրությունը, Ե., ՀՍՍՌ ԳԱ, 1965, բառարան, Ռ. Խաչատրյան, Թալին, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 19, Ե., ՀՀ ԳԱԱ հարտուն, 1999, էջ 242:

³¹ Հայտնել են բանահավաք, բանագետ Արուսյակ Սահակյանը և նրա մայրը, բանասաց Յոդիկ Սարգսյանը:

³² Քաղված է. И.А.Орбели, Избранные труды, т. II, Словарь наречия Мокса, Е. "Титутон", 2000:

³³ Այս ամսանունը Օրբելին բերում է որպես այրճենու տեսակի անվանում:

Քանոն Հրա	Տրեյթ	Քանոն/ արճի քանոն	Առջի քանոն	Հր՝տըն ք'անոն
Շրաթ	Շրաթ	? / էդի քանոն	Հնտի քանոն	Հրտրն ք'անոն
Ադար	Ադար	Սաբաթ/Շվիդ/Շվադ	Շվիտ	Սօբաթ

Եթե միջագետքյան ամսանունների դեպքում ունենք թերի, սակայն հավաստի սկզբնաղբյուրներ, իսկ պարսկականներն ավանդված են մասամբ սեպագրերով, մասամբ էլ միջնադարյան հեղինակների կողմից, ապա եզիպտական ամիսները և տոմարի հիմնական սկզբունքները, որքան էլ սրբացված են ավանդությամբ, հայտնի են միայն հեյլենիստական շրջանից: Ուրեմն՝ հազիվ թե գիտությունն իրավունք ունի համառելու, որ բուն Արեգակնային տոմարն իր 30x12+5 օրերի հիմքով ստեղծել են եզիպտացիները. նույն հիմունքով կարելի է պնդել, որ պարսիկներն են ստեղծել:

Դիշտ է, ամեն երկիր չէ, որ ունի Նեղոս, որն տարեց-տարի վարարում է նույն օրը, բայց ամեն երկրում կա առնվազն մեկ երևելի լուսատու, որը տարին մեկ այգաբացից առաջ կամ մայրամուտից հետո հայտնվում է երկնականարի նույն կետում: Բացի այդ, բոլոր ժողովուրդներն էլ անցել են որսորդական և անասնապահական շրջանը, ուստի և՛ հիմնական երկու մասի բաժանվող արեգակնային տարին ծանոթ է եղել բոլոր ժողովուրդներին: Ըստ այսմ, ընդունված տեսակետ թե արեգակնային հնագույն տոմարի միակ հեղինակը եզիպտացիներն են, մանավանդ որ այն հայտնի է Ալեքսանդրյան տոմար անունով, ընդամենը գիտական վարկած է և ոչ պատմականորեն կամ ժամանակագրորեն հիմնավորված փաստ:

Գիտական մեկ այլ կադապարակերպ (ստերեոտիպ) է հետևյալ պատկերացումը. եթե տոմարի մեջ երկու ամիս ունեն միանման անվանում (ինչպես՝ եբրայական Ադար-Վեադար, էլամա-պարսկական Կարաբաշիա-Կարբաշիաիշ կամ խուշիական Խիյարի-Խիյարաշա), համարվում է, որ դրանցից մեկը լուսնա-արեգակնային տարվա հավելյալ ամիսն է, որովհետև ի տարբերություն լուսնա-արեգակնային տոմարի, արեգակնային տոմարում հավելյալ օրերն ունենում են հատուկ անվանումներ³⁴: Նման պատկերացումը շրջանցում է մեկ այլ փաստ. պարսկական արեգակնային տոմարում արեգակնային 365-օրյա տարվա շարժականության հետևանքով 4 տարին մեկ ավելանալում է մեկ օր և 120 տարվա ընթացքում կազմում է 30-օրյա ամիս, և այդ ամիսն օրացույցում կարող է նշվել իբրև հատուկ ժամանակամիջոց: Նույն կերպ կարելի է ենթադրել, որ հնգօրյակները («ավելեացներ»), գումարվելով, վեց տարում դառնում են մեկ ամիս և ավելացվում իբրև հատուկ ժամանակամիջոց: Ընդունված և տարածված վարկածը, որ դարձած է գիտական կադապարակերպ, բայց հիմնավորված չէ փաստերով, գիտության առջև կարող է բացել սխալ ճանապարհ և տանել փակուղի: Յուրօրինակ փակուղի է այն հարցը, թե ե՞րբ և զարգացման ո՞ր անհրաժեշտությամբ լուսնա-արեգակնային տոմարը փոխարինվեց արեգակնայինով, արեգակնայինը ամենակատարյալը համարելու պայմանով և ակնառու փաստով, որ մեր օրերում ևս երկու տոմար՝ լուսնա-արեգակնայինը (եկեղեցական շարժականը) և արեգակնայինը, ապրում են կողք-կողքի և հավասարի իրավունքով: Փակուղուց դուրս գալու անհրաժեշտությունը կարող է տանել հակառակ ուղիով. կարող է պարզվել, որ մեզ հասած ամսանունների տակ թաքնված է ոչ թե լուսնային, այլ ամենահին և արդեն իսկ համակարգված Արեգակնային տոմար (Աղյուսակ 1դ):

³⁴ Լուսնային տարվա օրերը նույնպես կարող են ունենալ հատուկ անուններ, ինչպես հռոմեական իդաները և կալենդաները:

Պ. ՀԻՆ Ե ՀՅՈՒՄԻՄԱՅԻՆ ՄԻՋԱԳԵՏՔԻ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ ³⁵						
ՄԱՐԻ ³⁶	ԷՐԼՍ ³⁷	ՀԱԼԱԸ ³⁸	ԱԼԱԼԱՍ ³⁹	ԷՄԱՐ ⁴⁰	ՈՒԳԱՐԻԹ ⁴¹	ԱՌԱՓՈՒՄ ⁴²
Urāhūm	Dagan	Pudaḥa	Aštabi	Zārātu (SAG.MU) Ամառնո	Rišyen Գիյնու սկիզբ	Hiyari
Malkānum Արքայի (?)	Ašdabil	Hiyara Գեդեղեղի	Attana(ti)	Halma		Hiyarašša Ավելյաց
Lahūm	Hadda	Šatlašša	Egina	Ninkuna		Šehliša ԺԻժկուր Ամառնոյա լին աւտածո ռոզման
Abum	Izgar		Hiyari	Anna		Šehliša ԺNE.UNU.GAL Անձրեւային ջրերով ռոզման
(H)ebertum		Բերքի տուն	Kirari	Adamma		
ԺIGI.KUR Իգի աստած		Աղբարնե- րի տուն	Pagri Մեղալնե- րի	Nikkal	Hiyari	Hinzuri Ինձորի
Kinūnum Օգախնեքի		Թայթա լեւան տուն	Udithi			Sabotu
ԺDagān		ԷԶԷՆTenu				
Liliātum	Adamma	Šena 1				
Bēlet-biri		Šena 2				
K.skikkum	Išhara	Kulela				
Ebūrum warah Բերքի ամիս	Karniš					

Հին ամսանունները հնարավորություն են տալիս որոշելու տոմարական այնպիսի կարևոր կետ, ինչպիսին տարվա սկզբնակետն է: Խուռիական տոմարները հաճախ սկսվում են Աշոբի(Վ) կայծակնային աստվածության տոնով. սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ տարին սկսվել է գարնանը, ամառայի և անձրևի շրջափուլի նախաշեմին: Ուգարիտյան խուռիական «Նոր գինու ամիսը», որ առաջին ամիսն էր, ընդհակառակը, հուշում է ուշ աշնանը սկսվող տարի:

Հին պարսկական ամսանուններից պարզվում է, որ տարին սկսվում է վաղ գարնանը, երբ մաքրում են ջրանցքները (Աղյուսակ 2ա):

Աղյուսակ 2. Պարսկական տոմար

³⁵ Բացի Մարի քաղաքի ամսանուններից, մնացած բոլորը ներկայացնում են խուռիական տոմարները:

³⁶ Զադվաժ է. И.М.Дьяконов, նշվ. աշխ., էջ 310:

³⁷ Զադվաժ է. V.Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden-N.Y.-Köln, E.J.Brill, 1994, S. 548:

³⁸ Զադվաժ է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 556: Ամիսների հերթականությունը վերջնա-կանոնեն ճշտված չէ:

³⁹ Զադվաժ է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 556-557: Մյուս ամսանունները և ամիսների հերթականությունը չի պահպանվել:

⁴⁰ Զադվաժ է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 571, 575: Մյուս ամսանունները և ամիսների հերթականությունը չեն պահպանվել:

⁴¹ Զադվաժ է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 562: Մյուս ամսանունները և ամիսների հերթականությունը չի պահպանվել:

⁴² Զադվաժ է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 556, И.М.Дьяконов, М.Дандамаев, В.Лившиц, Месяцы в Передней Азии в: Э.Бикерман, նշվ. աշխ., էջ 300:

2ա. ՆԱԽԱՊԱՐՄԱԿԱՆ ԵՎ ՀԻՆ ՊԱՐՄԱԿԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ⁴³

ԷԼԵՄԵՆՏ ⁴⁴	ԷԼԵՄԵՆՏԱԿԱՆ	ՀԻՆ ՊԱՐՄԱԿԱՆ	ԶՐԱԳԱՇՏԱԿԱՆ ⁴⁵ (Ավեստայական)	ՊԱՐԹԵՎԱԿԱՆ (Ք.ա. III դ.)
Zikli	Ha-du-kán-na-iš	Adukaniš (ջրանցքների մաքրում)	Fravartīnām, Fravašīnām (վերին հոգիների)	Frawartīn (prwrtyn)
Zarpakim	Tu-ra-ma-ráš	Thūravāhara (գարնան)	R̥tahya vahištahya, Ašahe vahištahe (լավ Արտայի, արդարության և տիեզերակարգի)	Artewahišt (*rtywhšt)
Hadar	Sa-a-kur-ri-zi-iš	Thaigračiš (սխտորի)	Harvatātah, Haurvatātō (ամողջության)	Harwatāt, Arwatāt, (hrwt, *rwt)
Hallime	Kar-ma-pāt-taš	Garmapada (շոգի)	Tištryahya, Tištryehe (Ծնիկ-Միլիոս աստղի)	
Zillatam	Tar-na-ba-zī-iš	Dṛnabāziš (քերթի)	Amṛtātah, Amṛtātō (անմահության)	
Pelilit	Ka₄-ra-ba-ši-ia	Xārapašya (փշերի)	Xšaθraha varyahya (լավ իշխանության)	Xšahrewar (hštrywr)
	Kar-ba-ši-ia-iš			
Manšarki	Ba-gi-ya-ti-iš	Bāgayādiš (Միհրի)	Miθraha (Միհրի)	
Lankelli	Mar-ka₄-šn-na-nš	Vṛkažana (գայլաորսի)	Apānām, Apām (ջրի)	
Šipari	Ha-iš-ši-ia-ti-ia-iš	Āciyādia (կրակի)	Āθrah, Āθrō (կրակի)	Ātur (*trw)
Šermi	Ha-na-ma-ak-kaš	Anāmaka (անանուն)	Daθušah (Արարչի, Ահուրա- մազդայի)	
Kutmama	Sa-mi-ia-maš	Thvayahvā (կատաղի)	Vahauš Manahah, VayhdušManahyō (բարի մտքի)	Wahuman (whwmn)
	Sa-mi-ia-man-taš	Thvayahvant		
Aššetukpe	Mi-ia-kan-na-iš*	Viyaxana* (փորելու)	Spantayāh Ārmatōiš (հեղության, հողի աստվածուհու- Մալանդարմատի)	

*Այստեղ կարող է դրվել հավելյալ ամիսը

⁴³ Բացի աղյուսակ 2-ում բերվածներից, Հ.Բադայանը հիշատակում է նաև մարական (մեդական) օրացույց. Հ.Բադայան, նշվ. աշխ, էջ 57: Չհաջողվեց պարզել՝ ո՞ր օրացույցը նկատի ունի, քանի որ բուն մեդական որևէ տոմար դեռևս հայտնի չէ:

⁴⁴ Էլամական, էլամա-պարսկական և հին պարսկական ամսանունները քաղված են. И.М.Дьяконов, նշվ. աշխ.էջ. 311, Таблица В:

⁴⁵ Զրադաշտական և պարթևական ամիսները քաղված է. Э. В.А.Лившиц, “Зороастрийский календарь”/ Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, “Наука”, 1975, с. 325-326 և 327:

2բ. ՄԻՋԻՆ ՊԱՐՍԿԱԿԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ

ԱՌԱՎԵԼ ՀԱՅՏՆԻ ԵՎ ՏԱՐԱՇՎԱՇ		ԽՈՐԵԶՄԻ (Ք.հ. II դ.)		ՍՈԳԴԻԱԿԱՆ (Ք.հ.IV դ.)		ՄԻՋԻՍԱՆ
Frawartīn ⁴⁶	Փրվարդին ⁴⁷	βrwt(y) n ⁴⁸ (rwrjn)	Նաուսարչի ⁴⁹	N'wsrδyč, ⁵⁰ n'wsrδ (ամանդյա)	Նաու-սարգ ⁵¹	Կ-վ-ա-զ ⁵²
**						
Ardwahišt	Արտաբնիշտ	'rtwyš ('rdwšt)	Արդ-վ-ս-տ	γwryžnyč	Ի-ր-ջ-ն	Լ-հ-վ
Hordād	Խորդադ	hrwt (hrwd'd)	Խ-ր-վ-դադ	nysnyc, nsn'nc (նիսանական)	Նի-սան	Ուսալ
Tīr	Տիր	tyry (jyry)	Ի-ի-ր-ի	ps'kyč	Բ-սակ	Տիրիանվա
Amurdād	Աուրդադ	hmrt (hmd'd)	Հ-մ-դադ	šn'ynlyč (վոոր քսանդի)	Աշնահնգա	Ա-րիզվա
Šahrewar	Շահրիր	'xštrwr ('xšywyry)	Ա-հ-շ-ր-ի-վ-ր-ի	mz'ygyntyč (մնծ քսանդի), yz'n'nč (աշնանային)	Մժիհնգա	Մրիզվա
Mīhr	Միհր	mtr ('mry)	Ա-վ-մ-ր-ի	βyk'nč (աստվածային)	Ֆ-զազ	Տ-վ-զ-ր
Ābān	Աբան	y'p'xwn (y'b'xn)	Յանա-հ-ն	"p'nč (ջրի)	Լ-բա-ն-ջ	Հ-րանվա

Ādur	Ադար	'trw ('rw)	Ա-ր-վ	βwyč	Ֆ-վ-զ	Ա-ր-կ-բազվա
Day	Դահ	rymzd, 'hwrym	Ռ-ի-մ-ժ-դ	myšβwyč, (մնծ, միհր- ական βwyč) tym'yčw (ցանքսի)	Մ-սա-ֆ-վ-զ	Գ-ժ-պ-շ-տ
Wahman	Բահման	Whwmn ('hmn, 'šmn)	Ա-ր-ս-մ-ն	žymtyč	Ժ-ի-մ-դա	Գ-ժ-շ-ն
Spand- armad	Ասփանդար	'xšwm ('šbnd'r mijy)	Իսպնդնրմա-ջի	'γšwmyč	Հ-շ-վ-մ	Ս-ար-վ-ա

** Ըստ Դ.Ալիշանի, այստեղ է մտնում պարսից ավելացը՝ Գարվարտեկանը. Դ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 337:

*** Ըստ Ա.Բիրունու, այստեղ են մտնում հավելյալ հինգ օրերը՝ «Ֆանջի», կամ «անդարգահ», А.аль-Бируни, նշվ. աշխ., էջ 57:

**** Ըստ Վ.Լիֆշիցի, այստեղ էին սկզբնականում մտնում հավելյալ հինգ «քարի» օրերը՝ panj-i weh. В.Лифшиц, նշվ. աշխ., էջ 322:

⁴⁶ Մի շարք սկզբնաղբյուրներում տրվում են միևնույն անվանումները՝ չնչին տարբերակներով, հաճախ յուրաքանչյուր ամսանվան վերջում – mah «ամիս» հավելումով:

⁴⁷ Քաղված է Անանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 255

⁴⁸ Քաղված է В.Лифшиц, նշվ. աշխ., էջ 330

⁴⁹ Քաղված է А.аль-Бируни, Избранные произведения, т. 1, Ташкент, Изд-во АН Узбекской ССР, 1957, էջ 62:

⁵⁰ Քաղված է В.Лифшиц, նշվ. աշխ., էջ 332:

⁵¹ Քաղված է А.аль-Бируни, նշվ. աշխ., էջ 60-61:

⁵² Քաղված է А.аль-Бируни, նշվ. աշխ., էջ 56-57

Հին աշխարհի ամսանուններն առատ են աստվածությունների անուններով, և հատուկ ուշադրություն է պահանջում այն փաստը, որ ամսանունների ձևով ներկայանում են ոչ միայն ամենապաշտելի և հզոր դիցույթները:

Եգիպտական ամսանուններում (Աղյուսակ 3) չկան ո՛չ Ռա, ո՛չ Ոգիրիս, ո՛չ Ամոն: Այն տոմարը, որ հարյուրամյակներ շարունակ գիտնականների կողմից համարվել է արեգակնային հնագույն տոմար, *չունի տեղական արևային աստվածության անուն*, իսկ հայտնի է, որ ոչ մի ժողովուրդ չի ունեցել նույնքան արևային աստվածներ, որքան եգիպտացիները: Եթե պահպանողական եգիպտացիների օրացույցում միակ արև-աստվածը Միհրն է (Մեխիր), իսկ տարին սկսվում է Թոթ լուսնային աստվածությամբ նվիրված ամսով, և Ռան, Ոգիրիսը և Ամոնն իսպառ բացակայում են, ուրեմն ո՞ր հիմունքով է եգիպտականը համարվում հնագույն արեգակնային տոմար: Եգիպտական ամսանունները ակներևորեն կրել են պարսկական ազդեցություն, և, հավանաբար, ավանդված են Կամբիզի կողմից Եգիպտոսը զավթելուց հետո ընկած ժամանակաշրջանից (Ք.ա.6-րդ դ.): Եթե մի շարք ամսանուններ բացահայտորեն հին են (Թոթ, Պայնի, Ֆամենոթ և այլն), սակայն նաև Մեխիր (Միհր), Մեսորի («արևի ծնունդ»), Աբիր (Տիր) պարսկական ծագումով և նույնիսկ Էպիֆի՝ հավանորեն հունական ծագումով, անվանումներ: Ուստի՝ սրանց հնության վրա ավելի վստահ չենք, քան, օրինակ, հայկական ամսանունների:

Է.Բիկերմանը բյուրիմացություն է համարում գիտական շրջանակներում տարածված այն կարծիքը, որ Թոթի 1-ը համընկել է Սիրիուսի ծագման և Նեղոսի վարարման օրվան: Բացի այդ, որտեղի՞ց այն համոզմունքը, որ հենց Թոթի 1-ի հետ է կապված Շնկան շրջանի սկիզբն ու ավարտը⁵³: Ընդհակառակը, հիմք է տալիս ենթադրելու, որ սկզբնականում ամսանունների շարքը կարող էր վերաբերել լուսնային տոմարին, որը հետագայում ներմուծվել է արեգակնային տոմար: Ե՞րբ: Փոփոխությունների ճշգրիտ ժամանակամիջոցի որոշարկումը ենթադրությունների մակարդակ չի հանդուրժում: Գրավոր տեղեկություններից հայտնի է, որ հելլենիզմի շրջանում եգիպտական տարին սկսվում էր օգոստոսի 29-ին: Շնիկ աստղի ծագման պահին (ամառային արևադարձ, հունիսի 21), սկսվում էր «ջրհեղեղի» շրջանը: Քաջ հայտնի է, որ այդ օրն է սկսվել պարթևական տարին: Գուցե շփոթմունքը հենց այստե՞ղ է, և Աբենենյան պարսիկները Եգիպտոս են բերել արեգակնային տոմարը՝ իրենց ամանորով հանդերձ: Ամառային (ամառային արևադարձի օրը) տարեմուտով արեգակնային տոմարն ավանդված է նաև Մասանյան Պարսկաստանից, օրինակ 632 թ. շարժական տարեմուտը համընկել է հուլյան տոմարի հունիսի 16-ին⁵⁴: Ինչ վերաբերում է եգիպտական տոմարին, ապա բավական է հայացք նետել ամիսների նշանագրերի վրա, և պարզ կդառնա, որ տարվա առաջին, Թոթ ամսի պատկերը «ջրհեղեղի», ջրի նշան չի պարունակում, և Սիրիուսի ծագումը – Նեղոսի վարարումը կապվում են Պախոն ամսվա հետ (Նկ. 4.): Բաբելոնի ամսանուններում հայտնի չեն Մարդուկ, Էա, Ներգալ, շումերականում՝ Էնլիլ, Էնկի, Նինմախ, Էրեշկիգալ, խոտիական տոնացույցներում՝ Թեշուր, Խեբաթ, Շառշկա: Պարսիկները չունեն Անահիտային նվիրված ամիս և օր, մինչդեռ հայկական տոմարում յուրաքանչյուր ամսվա 27-րդ օրը նվիրված է Անահիտին: Ինչու՞ որոշ ժողովուրդների (պարսիկների) ամսանունների մեջ արձանագրվում են հիմնական աստվածությունները, իսկ այլ ժողովուրդների մոտ չեն արձանագրվում:

⁵³ Э.Бикерман, *նշվ.* աշխ., էջ 37: Ցավոք, մինչև օրս նման բանավեճեր են ծավալվում նաև հայոց տոմարի սկզբնականի և Հայկյան շրջանի առիթով:

⁵⁴ В.Лифшиц, *նշվ.* աշխ., էջ 321:

1.  = *Z'hoi*⁵⁴
2.  = *Z'hoi*⁵⁴
3.  = *Adh*⁵⁴
4.  = *Adh*⁵⁴
5.  = *Tybi*
6.  = *Meclir*
7.  = *Phamerath*
8.  = *Pharmath*
9.  = *Pachon*
10.  = *Puyni*
11.  = *Epihi*
12.  = *Mesmi*

Նկ. 4

Եգիպտական ամսանուններ⁵⁵

Ո՞ր հիմունքով՝ օտար տոմարներում հայտնվում են աստվածությունների անուններ, որոնք ներկայացված չեն «հայրենի» տոմարում: Այս կապակցությամբ հետաքրքիր է Խեբաթ (ուրարտ. Խուրա) դիցուհին, որը հայտնվել է վրացական (Քուրա) և ադվանական (Խեբնա) տոմարներում (Աղյուսակ 2գ.), բայց չկա ոչ մի պահպանված խոռոհական տոմարում (Աղյուսակ 1դ): Գուցե կովկասյան ժողովուրդներին այդ ամսանունը ժառանգություն է մնացել Վանա թագավորությունից, որի տոմարը մեզ չի հասել: Եվ ինչպե՞ս է, որ մի քանի աստվածություններ, ինչպես Դագոնը, Դումուզի-Թամուզը, Միիրը և Տիրը, տեղ են գտնում բազում ժողովուրդների տոմարներում, իսկ մյուսները՝ ինչպես Անահիտը, Ինաննա-Իշթարը, հանդես են գալիս միայն եզակի օրացույցներում: Ի՞նչ հետևության կարելի է հանգել այս տվյալներից:

2գ. ԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ⁵⁶

ՀԱՅԿԱԿԱՆ	ՎՐԱՅԱԿԱՆ	ԱԽԱՂԺԻՍԱՅ ⁵⁷	ԱՂՎԱՆԱԿԱՆ
Նավասարդի	Ախլածնի	Աթուլիսայ	Նավասարդոն
Հոռի	Աթիլի	Աթուլիսայ	Տուլն
Սահմի	Տիրիսդի	Տիրիսկանի	Նամոգ
Տրև	Տիրիսդինի	Տիրիսդինի	Յիլն
Քաղոց	Ապանի	Ապնիսի	Բոկավոն
Արաց	Նունկինի	Մուրդնիսի	Մարն
Մեհեկան	Նիկրանի	Միիրականի	Բոճկոն
Արեց	Իգրակա	Իգրիկա	Ծախուլեն
Ահեկան	Ջարդաբա	Վարդոբիսայ	Բոնդոկն
Մարերի	Մարնի	Մարիալի	Որնիին
Մարգագ	Քուրա	Թիբիսայ	Եխնա
Հրոտից	Քուրալուրա	Մուլթոբիսայ	Խնքնա
Ավելյաց			

Նախ. տոմարային տոներն ունեն ավելի վաղ ծագում, քան բուն տոմարը՝ իբրև ժամանակի հաշվարկման համակարգ: Այսու և՛ **արձանագրում են «հին» աստվածների անունները**: Երկրորդ. անհիշելի ժամանակներից տոները կապված են եղել ժողովրդի հոգևոր և նյութական կյանքի կարևորագույն պահերի հետ. վարուցանք, գետերի վարարում և նվազում՝ հիմնականում երկրային ջրե-րով ոռոգվող տարածքների համար, անձրևային շրջանի սկիզբ և ավարտ՝ երկնային ջրերով ոռոգվող տարածքների համար, նախնիներին և մեռյալ արքաներին զոհեր մատուցելու շրջան, աստվածներին պատվելու շրջան,

⁵⁵ Климишин, Календарь и хронология, М., «Наука», 1990, с.217, рис. 73.

⁵⁶ Զաղված է. Անանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 255-256:

⁵⁷ Վրացական ամսանունների այս տարբերակը քաղված է. Հ.Բադալյան, նշվ. աշխ., էջ 170:

հարաբերական բարօրության-ուրախության, ծանր և տխուր շրջան, ծանր աշխատանքի և հարաբերական հանգստի շրջան և այլն: Երրորդ. նույնիսկ հարևան քաղաքների տոմարներում տարեսկիզբը կարող է լինել և՛ գարունը, և՛ աշունը, և՛ ամառը: Ի դեպ՝ ամառը բնորոշ է միջինասիական պարթևական տոմարներին: Չորրորդ. ակնհայտ է, որ տոմ-ծեսի ժամկետները որոշելու համար զարգացած պետության լիահաղորդ քրմական դասը, ինչպես և պատրաստի ավանդույթով ապրող ժողովուրդը, առաջնորդվում էին նաև տիեզերական երևույթներով: Այս երևույթը պահպանվել է մինչև 20-րդ դար. «իբր օրինակ յիշենք, թե տարւոյն գլխավոր ժամանակամիջոցները չեն այնքան ծանօթ՝ ամսոց անուններովն ու օրերու թուականներովն, որքան այդ մեծ տօներու տարեկան շրջանաւորութեամբը: Չի Հայն, Եգտին, Ասորին չեն ճանչնար թուականներու գլխաւոր շրջաններն, բայց ամենքն ալ անխտիր կը ճանչնան և կը գործածեն, զոր օրինակ, Ծնունդ, Չատիկ, Համբարձում, Վարդավառ, սուրբ Աստուածածին, Խաչվերաց, Վարագայ Խաչ, Ս.Հակոբ, աւագ տօներ ... Ու երբ մշակ կամ սպասաւոր վարձեն, կամ մուրհակ տան առնեն, պայմանաժամերը կը նշանակեն շատ անգամ՝ Ս.Յակոբէն մինչ Չատիկ, կամ Համբարձումէն մինչ Կաչ, փոխանակ այսքան կամ այնքան օր կամ ամիս ըսելու»⁵⁸:

Աղյուսակ 3.

3. ՀՅՈՒՄԻՍԱՔՐԻԿՅԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ			
ԵԳԻՊՏՈՍ		ԵԹՈՎՊԻԱ ⁵⁹	ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԻԱ ⁶⁰
Թոթ ⁶¹	Թոթ ⁶²	Մասքարամ	Thot
Փաոֆի	Բաբէ	Դեկլմնթ	Phaophi
Աթիր	Խաթուր	Խնդար	Hathyr
Խոյակ	Կիսակ	Թարսար	Choiak
Թիբի	Թուբէ	Թնր	Tybi
Մեքիր	Ամշիր	Եմքաթիթ	Mechair
Փամենոթ	Բարամխաթ	Գմավիթ	Phamenoth
Փարմուտի	Բարմուդա	Միագի	Pharmuthi
Պաքոն	Բաշնաս	Գինթոթ	Pachon
Պայնի	Բաունա	Սանի	Payni
Էպիփի	Աթիթ	Խալմի	Epeiph
Մեսորի	Միսրա	*	Mesore
		Նհասի (Ավնյազ)	Epagomenai Ավնյազ

* Նհասի անվանումը Շիրակացու, իսկ հետո նաև Հովհաննես Սարկավազի կողմից տրված է իբրև 12-րորդ ամսանուն, մինչդեռ այդ բառն արաբերենն նշանակում է «ավնյազ» և վերաբերում է հավնյալ 5-օրյակին: Հետևաբար, 12-րդ նթովաքական ամսանունը մեզ հայտնի չէ:

⁵⁸ Սմբատ, Ս.Ծնունդն ի Վան, «Բիզանդիոն», Կ.Պոլիս, 1897, N54, էջ 1:

⁵⁹ Զաղված է. Անանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 254-255:

⁶⁰ Զաղված է. Э.Бикерман, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁶¹ Զաղված է Н.И.Лельсон, История календаря, Л., “Научное книгоизд-во”, 1925, с. 40, արտասանությունը ճշտված է ըստ Անանիա Շիրակացու: Նույն ամիսները կարելի է գտնել տոմարագիտական այլ աշխատություններում:

⁶² Զաղված է. Հ.Բաղալյան, նշվ. աշխ., էջ 180: Այս սյունակը ներկայացնում է դպտական ամսանունները:

Աղյուսակ 4.

4. ՀԻՆ ՓՈԶՐԱՄԻԱԿԱՆ ԱՄՍԱՆՈՒՆՆԵՐ				
ԽԱԹԹԻ ⁶³	ԿԱՊԱԴՈՎԿԻԱ, ԸՅՈՒԹԱ-ՆԻԱ ⁶⁴	ԼՅՈՒԿԻԱ ⁶⁵	ԶՄՅՈՒՈՒՆԻԱ	
EZEN Էռքրյաս Բերքի տոն	Արտանա	Դևսիոս	Loos	Kaisarios
EZEN ^{GIS} BANŠU R Սեղանի տոն	Արտուստա	Երակլիոս	Gorpaio	Tiberios
EZEN SILA ₄ GIBIL Գառան տոն AN.TA.H- ŠUM	Արաուտատա	Դիոս	Hyperberetaios	Apaturios
EZEN URUDUŠU.KIN Մանգադի տոն	Տիրիքս	Բենդիդիոս	Dios	Poseidon
	Ամարտա	Կարտիոս	Apellaios	Lenaio
	Քաանթրիսթրա	Պերնիփիոս	Audynaio	Hierosebastos
	Միթրիա	Արևոս	Peritios	Artemisios
	Ապրոմոտա	Ափրադեոս	Dystros	Euangelios
	Աթրա	Դեմետրիոս	Xanthikos	Stratonikos
	Դասուքա	Ելիոս	Artemisios	Hekatombaio
	Ումոնա	Մետրոսիոս	Daisios	Anticheios
	Սոնդարա		Panemos	Laodikos

Հայտնի հնագույն տոմարները հիմնականում լուսնային են: Միևնույն ամսանունները պարունակող ավելի ուշ տոմարներն ունեն հավելյալ ամիսներ, այսինքն՝ լուսնա-արեգակնային են կամ արեգակնային: Բուն արեգակնային տոմարների մասին տվյալները հասել են հիմնականում Ք.ա. վերջին դարերից: Գրավոր ճանապարհով փոխանցված տոմարները պատկանում են հողագործական բարձրակարգ մշակույթներին: Սակայն, տոմարների առաջացման տրամաբանությունը մինչև վերջ պարզել հնարավոր չէ, համեմայն դեպս՝ գիտության կուտակած փաստերի այսօրվա մակարդակում:

Տոմարի փուլային զարգացումը

Տոմարի զարգացումը համակարգված ձևով տալու համար անհրաժեշտ է վերականգնել տոմարի փուլային օրինաչափությունները:

Բուսական տոմար

- Բուսական տոմարի ծագումը պետք է կապել հավաքչության շրջափուլի հետ, որը եթե ոչ բացառապես, ապա հիմնականում կապվում է կնոջ գործունեության հետ:

⁶³ Քաղված է. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 694: Մյուս ամսանունները և ամիսների հերթականությունը հայտնի չէ: Հնարավոր է, որ ամիսները կրում էին այդ ամիսներին կատարվող տոների անունները. Կիլամ, Վուրուկյա և այլն:

⁶⁴ Կապարովկիայի և Բյուրանիայի ամսանունները քաղված են. Ամանիա Շիրակացի, նշվ. աշխ., էջ 255-256 և 254-255:

⁶⁵ Լյուկիայի և Զմյոռոնիայի ամսանունները քաղված են. Э.Бикерман, նշվ. աշխ., էջ 44-45:

- Բուսական տոմարը հիմնվում է առավելապես ուտելի բույսերի աճի և բերք տալու շրջափուլերի վրա: Այս տոմարի պարբերաշրջանները կախում ունեն աշխարհագրական տվյալ տարածքի կլիմայից: Եթե տվյալ տարածքում լինում է ցրտաշունչ ձմեռ կամ կիզիչ արևի տևական շրջան, տոմարն ընդգրկում է ո՛չ թե ամբողջ տարին, այլ դրա միայն «պտղաբերելու ընդունակ» մասը, ուրեմն և՛ ունենում է «դատարկ տարածքներ»:
- Բուսական տոմարի դեպքում հաճախ տարին ընդգրկում է 10 ամիս, և դա ոչ այնքան բուն տնտեսավարման նկատառումներով, որքան իբրև կնոջ և կովի հոիության շրջանի համանմանություն: Այսպիսի տոմարը կարող է տարվա սկզբնակետ ունենալ կամ ծիլ-աճը, այսինքն՝ գարնանամուտը, կամ ավարտը, այսինքն՝ բերքահավաքը:
- Բուսական տոմարը լուսնային է և հաշվարկվում է ըստ լուսնի փուլերի և լուսնային ամիսների: Բուսական լուսնային տոմարի շրջափուլում առաջանում են բնության մահվան և վերածննդի հետ կապված և մայրաստված⁶⁶ յան, նրա մեռնող և հառնող սիրեցյալի-որդու և ամբերի շրջանը հոսանավորող թշնամիների մասին առասպելները:
- Կապվում է կնոջ և նրա աշխատանքի, մայրության հետ. նման տոմարն ընդգրկում է բույսերի հավաքման շրջանների տոնակատարություններ, ինչպես նաև բույսերի աճին սպառնացող օդերևութաբանական երևույթները կանխարգելող պարագայական ծեսեր, որոնք անպայմանորեն իգական են: Բացի այդ, այս տոմարներին հատուկ են պասի և ծոմի շրջանները: Նորածինների կյանքին սպառնացող համաճարակների կանխարգելմանն ուղղված հատուկ արարողություններն ընկնում են համաճարակների առաջացմանը նպաստող կլիմայի փոփոխությունների շրջաններում: Օտեք կանայք գարնանամուտին զոհ էին մատուցում ծաղիկ հիվանդության մարմնավորում Ալաուրդիին: Բուլղարացի կանայք փետրվարի 10-ին, Առալան-բեյ տոնին (Ս.Խարլամպիոսին) հատուկ ծիսական հացեր էին պատրաստում և մատուցում ժանտախտի իգական անանուն ոգուն⁶⁶: Հայաստանում հատուկ ծոմ էին պահում և զոհեր մատուցում՝ Ծաղկամոր համար, որ երեխաները ծաղիկ չընկնեն:
- Բուսական տոմարի մնացուկները (աթավիզները) հանդիպում են Հին Արևելքի քաղաքակրթությունների մեջ ամսանունների և տոների անվանումների ձևով: Օրինակ, խուռիական Խնձորի ամսանունը, խեթական Անթախշում բույսի տոնը, պարսկական ամիսների բուսական հավելյալ անունները և այլն: Պահպանվել են նաև ամբողջական բուսական տոմարներ, ինչպիսին է, օրինակ, կելտական-«դրուիդական» բուսական տոմարը. կեչու, ձիթենու, հոնի, կաղնու, խաղողի որթի, եղեգի և այլ բույսերի անուններով իր ամիսներով⁶⁷: Չինական օրացույցում կան քաջվարդի, լոտոսի, քրիզանտեմայի ամիսներ⁶⁸: Պարսկական տոմարը բացի ամիսների կրոնա-դավանաբանական անվանումներից ունի նաև զուգահեռ բուսական խորհրդանիշներ. շուշան, մշտիկ, ռեհան, ուտենի և այլն⁶⁹: Հայկական բուսական տոմարի արձագանքն է Դավիթ Սալաձորեցու «Գովասանք ծաղկանց» բանաստեղծությունը⁷⁰:

⁶⁶ Т.Халицаева, Весенние календарные песни и обряды осетин, в: Календарно-обрядовая поэзия народов северного Кавказа, Махачкала, 1988, с. 126., Весенние..., с. 275-276:
⁶⁷ Р. Грейвз, Мифы Древней Греции, М, "Прогресс", 1991, с. 143.

⁶⁸ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии (Годовой цикл), с. 31.

⁶⁹ Ղ.Ալիշան, Հին հուսար կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 336:

⁷⁰ Կ.Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Պրակ Բ, Թիֆլիս, 1892, էջ 68-70, Գ.Սրվանձույանց, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հարստ-ուն, 1978, էջ 508-510

Կենդանական տոմար

- Կենդանական տոմարը կապված է տղամարդու հետ, ում հիմնական զբաղմունքն էր որսորդությունը և անասնապահությունը:
- Կապված է ուտելի հիմնական կենդանիների զուգավորման, ծնի, միգրացիայի փուլերի հետ:
- Կենդանական տոմարն արեգակնային է և բաժանված է երկու մասի. որսորդական շրջան՝ ուշ աշուն - ձմեռ, և անասնապահական շրջան՝ վաղ գարնանից մինչև ուշ աշուն: Ամենայն հավանականությամբ, իր նախնական վիճակում կենդանական տոմարը բաժանված չի եղել ամիսների, իսկ պայմանական 30-օրյա ամիսները գոյացել են իգական լուսնային տոմարի ազդեցությամբ: Արեգակը՝ լուսնի նմանողությամբ, չունի ամսեկան փուլեր, որով և հաշվվեր. այս պատճառով է, որ ամսվա 30-օրյա քանակն ընդունվում է պայմանական: Որպես օրենք, 30-օրյա ամիսները բաժանվում են երեք տասնօրյակների. փաստորեն չորս շաբաթների բաժանումը չի գործում: Տասնօրյակների բաժանման հիշողությունը հարատևել է մինչև մեր օրերը և հանդես է գալիս դեկադա (տասնօրյակ) ձևով, որն ըստ էության իմաստային սահմանափակում չունի (տոմարական, մշակութային, մարզական):
- Կենդանական տոմարի հիմնական երկու կետը օրահավա-սարներն են, որոնք նշվում են կենդանու զոհաբերություններով. քարնանը՝ ընտանի կենդանի, աշնանը՝ որսի կենդանի:
- Կենդանական տոմարը կապված է աստղագիտական գիտելիքների հետ: Այս շրջանում են ձևավորվում որոշակի կենդանիների ուրվապատկեր ունեցող համաստեղությունների և դրանց շուրջ հյուսվող տոմարային առասպելների, հեքիաթների, կենդանական էպոսի հիմնական, առանցքային սյուժեները (Նկ. 5):
- Կենդանական տոմարի կայացման ուսումնասիրության համար շատ հետաքրքիր են քոչվոր ժողովուրդների տոմարները: Հիմնականում անասնապահ այդ ժողովուրդների մոտ հիանալի պահպանվել են որսորդական շրջանի պատկերացումները: Դրա վառ օրինակն է հնագույն մոնղոլական տոմարը, որում տարին բաժանվում է 30-օրյա 12 ամիսների, սրանք էլ իրենց հերթին բաժանվում են 3 տասնօրյակների, ճիշտ այնպես, ինչպես տիպաբանորեն ավելի զարգացած հին պարսկական տոմարում: Ամիսներն ունեն վայրի կենդանիների և թռչունների անուններ. վայրի այծ, եղջերու, հոպոպ, լեռնային կաքավ, կկու, խոյ⁷¹: Կենդանական տոմարի մնացուկ է մինչև օրս գործածվող աստղային տոմարը՝ Կենդանակերպը, չինական կենդանական 12-ամյա տոմարը, ինչպես նաև երկու հիմնական մասերից բաղկացած կելտական, հրեական տոմարները, Հին Հունաստանի Բուֆոնիա ցլի զոհաբերության տոնը՝ համապատասխան Բուֆոնիոն ամսով, և այլն:

⁷¹ М.Л. Жуковская, Пространство и время в мировоззрении монголов, в: Мифы, культы и обряды народов зарубежной азии, М., "Наука", 1986, с. 130.



Նկ.5 Հնագույն միջագետքյան Կենդանակերպ⁷²

Հողագործական տոմար

- Հողագործական տոմարը վերաբերում է մշակույթի զարգացման այն շրջափուլին, երբ մարդկանց խումբն ամրագրվում է որոշակի տեղում և տարեց-տարի մշակում է հողագործության համար պիտանի հողը:
 - Այս շրջանում է, որ հողագործությունը դառնում է հիմնականում տղամարդու զբաղմունքը, և այս պատճառով է, որ որսորդական արևային տոմարը փոխանցվում է հողագործական շրջափուլին: Այնքանով, որքանով նախորդած հավաքչական փուլում նաև պարզագույն հողագործությունն էր կնոջ զբաղմունքը, հողագործական տոմարը չէր կարող չարտացոլել գործունեության անցումային փուլերի մնացուկները, այսինքն՝ չպահել լուսնային կամ լուսնա-արեգակնային տոմարի որոշակի հատկանիշները:
 - Հողագործական տոմարի հաշվարկային պարբերաշրջանը հացահատիկի ցանքսի և բերքի պարբերաշրջանն է, այսինքն՝ հիմնական սննդի ապահովման շրջանը: Ուստի բնական է, որ հողագործական տարին նույնպես բաժանվում է երկու, այս անգամ խաչաձևվող պարբերաշրջանների. զարնանացանից մինչև զարնանացան հացահատիկի բերքահավաքը և աշնանացանից մինչև աշնանացան հացահատիկի բերքահավաքը:
- Կախված տեղանքի կլիմայից, հաշվարկի սկզբնակետերը և միջնակետերը կարող են լինել զարու զարնանային բերքը (սկզբնակետ, հրեաներ), զարու զարնանային հունձը (միջնակետ, աշնանային Նավասարդը նշող հայեր), ցորենի առաջին բերքը (սկզբնակետ, պարթևներ) և այլն: Տրոպիկական, երբեմն էլ սուբտրոպիկական կլիմայի դեպքում հացահատիկի բերքը կարող է ստացվել տարին 2 կամ ավելի անգամ: Այստեղ տարին բաժանվում է երեք շրջանների:
- Պարբերաշրջանների տևողությունը, սկիզբն ու ավարտը կախված են տեղավայրի կլիմայից և մշակվող հացահատիկի տեսակից:

⁷² Հ.Բաղայան, նշվ. աշխ., էջ 202, նկ. 37:

- Հողագործական տոմարը պարունակում է հողի պտղաբերությունն ապահովող կայուն տոներ և հացահատիկի աճի համար աղետալի հետևանքներ ունեցող բնական երևույթներից պաշտպանվելու համար նախատեսված պարագայական ծեսեր: Կայուն տոները կրկնում են նախորդած իգական բուսական տոմարի տոները և հաշվարկվում են ըստ լուսնային կամ լուսնա-արեգակնային տոմարի: Պարագայական ծեսերը նույնպես իգական են:
 - Հողագործական տոմարը կազմվում է աստղագիտական ճշգրտված տվյալներով: Որպես օրենք, ցանքսը և բերքահավաքը կապվում են ոչ այնքան օրահավասարների (մարտի 20-21 և սեպտեմբերի 21-22), որքան աստղերի ծագում-մայրամուտների, համաստեղությունների բարձրակետերի կամ երևալու որոշակի դիրքի հետ: Առաջնային նշանակություն են ստանում արևադարձերի կետերը (դեկտեմբերի 21-24, հունիսի 22-24): Այս շրջանում մոլորակները նույնացվում են մարդակերպ աստվածությունների հետ, և տոմարում տեղ են գտնում տվյալ աստվածներին նվիրված տոները և ամսանունները:
 - Հողագործական տոմարը կապված է նաև հասարակության մեջ ընտանիքի, ընտանիքում սեռա-տարիքային դերերի նշանակության բացառիկ զարգացման հետ, ուստի և տոների զգալի մասը ընտանեկան բնույթ են կրում: Հողագործական շրջանում ուժեղանում է նաև հարկաբերությունն ապահովող պահապան նախնիների դերը, ինչի հետևանքով վերափոխվում են նախնիում գուտ իգական տոմարային պաշտոնները և կայունանում են շարժական տոներին հետևող մեռելոցները: Հայկական նյութի մեջ դրանց մի մասը շարունակում է մնալ իգական (այգուցներ):
 - Հողագործական տոմարն ունի «դատարկ տարածություններ», որ նախատեսված են պասի և արգելքների համար. ծոմապահություն, հողագործական աշխատանքների և սեռական հարաբերությունների արգելք, «դատարկ տարածություններ», սակայն, տոմարական հաշվարկից դուրս չեն:
 - Հողագործական տոմարում տեղ է գտնում սրբազան թվերի պաշտամունքը: Սրբացվում են անցյալ տոմարներից եկած թվաբանական կայուն բանաձևերը, հետևանքում՝ սրբացվում է ներկա տոմարը: Սրբազան թվերը կապվում են մաթեմատիկական այն գիտելիքների հետ, որոնք տվյալ ժամանակում և հասարակության մեջ համարվում են գերադաս տեսակ (եգիպտացիները՝ երկրաչափություն, միջագետքցիները՝ եռանկյունաչափություն). ըստ որում՝ եթե երկրաչափությունը գործնական կիրառություն ուներ նաև հողագործական մշակույթում, եռանկյունաչափությունը նախատեսված էր որպես տիեզերական դիտարկումների արձանագրման միջոց: Սրա հետ ուղղակի կապի մեջ են տոմարական թվային համակարգերը. 10-ական (մատների հաշիվ), 3 և 4-ական (տիեզերքի ուղղահայաց և հորիզոնական մոդել), 7-ական (3+4, նաև լուսնի մեկ փուլ), 12-ական (3 x 4), 40-ական (10 x 4), 60-ական (12 x 4) և այլն:
- Աշխարհագրական հայտնի պատճառներով հարավային կիսագնդի ժողովուրդների մոտ այս երևույթները կապված են այլ ժամանակահատվածների հետ: Տարբեր են նաև հողագործների, անասնապահների և արհեստավորների շրջափուլերը: Կետերի համար Սամիեյն տոնը (նոյեմբերի 1-ին) ամանոր էր և ամենանշանակալի տոնն էր: Չմեռը տոնային աշխատանքների շրջան է, այնպես որ ցուլիակների համար ուշ աշունը բոլորովին էլ «մեռյալ շրջան» չէր:

Պաշտոնական տոմար

- Մի շարք մշակույթներում սկսում են առաջանալ պետություններ, ուրեմն՝ առաջանում է նաև պաշտոնական տոմարի անհրաժեշտությունը: Հասարակության տրոհումը և քաղաքների հանդես գալը հանգեցնում է արհեստավորական հատուկ տոմարների առաջացմանը: Առավել զարգացած հասարակություններում հողագործական տոմարը գոյատևում է պաշտոնական և սրբազան-քրմական այլևայլ տոմարների հետ կողք-կողքի: Տարբեր տոմարները համադրվում են իբրև մեկ համընդհանուր տոմար, բայց ոչ բոլոր մշակույթներին են հատուկ նման փորձերը:
- Կրոնա-դիցաբանական ձևավորված համակարգերում յուրաքանչյուր օր, ամիս, երբեմն տարի, կապվում է որոշակի համաստեղությունների, մոլորակների, քիմիական տարրերի (հիմնականում՝ մետաղների), երկրների, բույսերի, կենդանիների հետ. այս դեպքում տոմարները, մասնավորապես ամիսները, երբեմն կապվում էին նաև մարդու մարմնի մասերի հետ⁷³:
- Պաշտոնական տոմարի ձևավորման և ձևափոխման գործընթացում ուժեղանում է գաղափարախոսական և կրոնական գործոնների դերը: Հողագործական պետական տոմարի բնորոշ նմուշ է հայկական արեգակնա շարժական տոմարը:

ՀԱՅՈՑ ՏՈՄԱՐՆԵՐ

Հայ ժողովրդի հնագույն տոմարագիտական գիտելիքները

Տոմարագիտությունը Հայաստանում ունի բազմադարյա պատմություն⁷⁴: Տոմարային տոների ուսումնասիրությունը, սակայն, հանգեցնում է նորանոր և հետաքրքիր արդյունքների:

«Հայկական տոմար» ասելով՝ պետք է հասկանալ ոչ այնքան ժամանակագրության միասնական համակարգ, որն ըստ էության այսօր էլ հնարավոր չէ, այլ մի քանի ինքնուրույն և տարաբնույթ տոմարներ: Եվ իրոք, երկար պատմության ընթացքում հայերն օգտվել են մի շարք տոմարներից: Ինչո՞վ կարող էր պայմանավորված լինել հայոց տոմարի պոպուլյար բազմաշերտությունը:

Նախ, հայերը բնակվել և բնակվում են աշխարհագրական ընդարձակ և տարաբնույթ տարածքի վրա, որի մեջ մտնում են կլիմայական պայմաններով իրարից խիստ տարբեր շրջաններ: Կլիմայական տարբեր պայմանները և բնական միջավայրը (տաք և սառը գոտիներ, հարթավայր և լեռներ, անջրդի հողեր և գետերով ու ջրանցքներով սնուցվող հողեր, անտառածածկ և անտառազուրկ տարածքներ) թելադրում են տնտեսական գործունեության ամենատարբեր տեսակներ: Երկրորդ, բացի բնա-կլիմայական միջավայրով պայմանավորված տնտեսական գործունեությունը, տիեզերքի մասին հայոց գիտելիքներն ևս պայմանավորված են աշխարհագրական յուրահատուկ դիրքով. տարբեր շրջաններում ապրող հայերին դիտելի են եղել տարբեր աստղեր: Երրորդ, հայերը հնուց անտի շփվել են տարբեր ժողովուրդների մշակույթների հետ, ներագդել և ներագդվել: Փոխազդեցությունները տարածվել են նաև տոմարի վրա: Ուրեմն՝

⁷³ С.Лычев, նշվ. աշխ. էջ 12: Այս մասին հայոց մեջ՝ Ա.Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Ե., ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1955, էջ 571-572:

⁷⁴ Այս մասին՝ Է.Աղայան, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Ե., Հայկ.ՍՍՀ ԳԱ հրատ.-ուն, 1986, Հ.Բաղայան, նշվ. աշխ.:

բազմաթիվ տոմարներից ամեն մեկն արտացոլում է իր առաջացման և կիրառման տեղին բնորոշ բնա-կլիմայական պայմանները և տնտեսական գործունեությունը, աստղագի-տական գիտելիքը և տոմարի զարգացածության աստիճանը, մշակույթի զարգացածության աստիճանը և հարևան ժողովուրդների հետ փոխազդեցության աստիճանը:

Հենց միայն հին ամսանունների և հատուկ բառերի դիտարկումը հնարավորություն է տալիս ոչ միայն պարզելու, թե պատմական ինչ ուղի են անցել հայերի տիեզերական պատկերացումները և տոմարական գիտելիքները, ինչ ազդեցություններ են կրել, այլև հստակ դիտարկելու, թե փոխազդեցությունների ի՞նչ մակարդակ է գոյություն ունեցել միջազգետքյան, հյուսիսաֆրիկյան, պարսկական, փոքրասիա-կան, հունական, կովկասյան տոմարների միջև:

Հայերեն «տոմար»-ը Հրաչյա Աճառյանը համարում է փոխառություն հունարենից՝ τομαριον, որ ունեցել է «հատոր, գիրք, վավերագիր» իմաստը⁷⁵: Տոմար բառը՝ հեռանալով իր նախնական իմաստից («գիրք»), ձեռք է բերել «ժամանակագրություն, օրացույց» իմաստը, որի գործածությունը շատ ավելի ուշ է: Ստուգաբանությունն ինքնին ցույց է տալիս Միջնադարյան Հայաստանում օրացույցի և տոմարի նշանակությունը: «Գիրք» բառն օրացույց իմաստով գործածելու տրամաբանությունը նույնն է, ինչ βιβλια - էիրք, Գիրք գրքոց»-ը: Իբրև համեմատություն՝ նույնարժեք է Վան - «քաղաք», Պոլիս, πωλις - «քաղաք», Կոնստանդնուպոլիս բառիմաստը, այսինքն՝ «գլխավոր քաղաք, քաղաքների քաղաք»:

Ժամանակակից հայերենում բառի «գիրք» կամ «գրառում» իմաստը չի պահպանվել, և այսօր «տոմար» ասելով՝ առաջին հերթին հասկանում ենք «օրացույց, ժամանակի հաշվարկի համակարգ», «հին տոմարի» տակ հասկանում ենք Հուլյան օրացույցը, իսկ «նոր տոմարի» տակ՝ Գրիգորյանը: Այսպիսով, նորօրյա «տոմար» բառը լիովին համապատասխանում է միջազգային calendar բառին, որը նույնպես ապրել է պատմական իմաստափոխություն: Հին Հռոմում calendar-ն ունեցել է «պարտքերի գիրք» իմաստը⁷⁶, և իմաստափոխության մեջ հասել է մինչև մեր նորագյուտ «օրացույց»-ը:

Պատմական իմաստափոխության նույն ճանապարհն ակնհայտ է նաև ժողովրդի խոսակցական լեզվում. «տոմար»-«տամար» բառը ձեռք է բերել «ձև, եղանակ, բնույթ» իմաստը՝ «տամար»-«ջիղ» բառի միջնորդությամբ: «Ծոռի տոմար» դարձվածը նշանակում է «խենթ բնավորություն», և բառիմաստը կապվել է տոմարի՝ իբրև տարեշրջանի, ի վերջո, օդերևութաբանական «եղանակի» հետ: Սրա հաստատումն է «Տամարը բռնել է» դարձվածը, ծություն-խենթությունն իբրև բնավորության գիծ, նկարագիր, հոգեվիճակ նշանակությամբ:

«Տօն» հայերեն բառն ևս դուրս չի մնացել պատմական իմաստափոխությունից. «տօն»-ը, որ նախնական իմաստում կապված է եղել «գոհաբերություն» իմաստի հետ⁷⁷, այժմ նշանակում է «խրախճանք»: Էրևա քաղաք-պետությունում «տոն» հասկացության համար կիրառվող շումերական nida բառը սկզբնապես նշանակել է «նվեր, զոհ»⁷⁸: Լեզվի պատմության այս տեղաշարժերը չեն խանգարում ենթադրել, որ տոները սկզբնականում կապված են եղել զոհաբերության ծեսերի հետ:

⁷⁵ Հ.Աճառյան, Հայերենի արմատական բառարան, հատ Դ, Ե., 1979, էջ 419:

⁷⁶ БСЭ, т. 11, М., Изд-во "Советская энциклопедия", 1973, с. 198:

⁷⁷ Հ.Աճառյան, նշվ. աշխ., հատ Դ, էջ 442:

⁷⁸ V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 549:

Գ.Ղափանցյանի կարծիքով, ծես հայերեն բառն առաջացել է ուրարտերեն tsisul նույնիմաստ բառից⁷⁹: Անընդունելի է Հ. Աճառյանի կարծիքը, որ հայերեն «ծես» բառը փոխառված է վրացերենից⁸⁰: Հնարավոր է, որ բառը նույնքան հին է, որքան հայ ժողովուրդը:

Հայկյան տոմարի խնդիրը

Հայ տոմարագետները բազմիցս անդրադարձել են այսպես կոչված «բուն հայկյան» տոմարին, ենթադրելով, որ այն գոյություն է ունեցել անհիշելի ժամանակներից: Հիմնվելով հեղինեղուկ, երկիմաստ արտահայտությունների և ստուգման կարիք ունեցող փաստերի վրա, տոմարագետ այնպիսի մեծություններ, ինչպիսիք են Ղ.Ալիշանը և Հ.Բաղալյանը, փորձել են վերականգնել «բուն հայկյան» տոմարի հաշվառման սկզբնակետը, կոահել դրա տեսակը և տրամաբանությունը: Նման տեղեկությունների և փաստերի առաջին և միակ աղբյուրը Հովհաննես Սարկավազն է: Ղ.Ալիշանի կարծիքով 428 թվականը, որի տարեսկիզբն էլ հիմք է ծառայել Սարկավազադիր տոմարի Նավասարդի համար, նաև Հայկյան հերթական (երկրորդ) շրջանի ավարտ էր, ուստի հետադարձ հաշվարկով կարելի էր որոշել Հայկի և Բելի պատերազմի տարեթիվը⁸¹, որն էլ a priori ընդունվում է որպես բուն տոմարի սկզբնակետ: Հասկանալի չէ, ինչու՞ պետք է օգոստոսի 11-ը լիներ Հայկյան շրջանի սկզբնակետ և ինչի՞ վրա է հիմնվել Ալիշանը, որ 428 թվականին լրացել է 2 և ոչ, ասենք, 3 կամ 1 Հայկյան շրջան: Ստացված թվականը Բ.ա. 2492 թվականն է: Թե որ չափով են հավաստի Սարկավազի բերած տվյալները, կանոնադրաբան «Փոքր բուականի» քննելու ժամանակ: Խնդիրն այն է, որ «Բուն հայկյան» տոմարի մասին Սարկավազի գիտելիքները չէին կարող ավելին լինել, քան նրանից չորս դար առաջ ապրած Անանիա Շիրակացուն, իսկ Մովսես Խորենացին հինգերորդ դարում չէր հավաստի, թե հայոց մեջ տոմարը կարգավորվել է Արտաշեսի օրոք⁸²:

Գր.Բրուտյանի հաշվարկները փոքր-ինչ ավելի «համեստ» հնություն են հաղորդում բուն հայկյան տոմարին. Բ.ա. 2341 թ.,⁸³ (Վանի թագավորությունից գրեթե մեկուկես հազարամյակ առաջ, շումեր արքա Նարամ-Սինի արշավների օրոք): Մի կողմ թողնելով «հնդեւրոպայիսոս» հայերով Բ.ա. 3-րդ հազարամյակում բնակեցված Հայկական լեռնաշխարհը (էջ 244), հեղինակից կարելի է պահանջել եթե ոչ 3-րդ հազարամյակից ավանդված ամսանուններ և արեգակնային տոմարական համակարգի գոյության նյութերն ապացույցներ, ապա գոնե քաղաքի կամ քաղաքների անվանումներ, որոնցում այդ տոմարը կիրառվել է: Նման տվյալներ հնագիտությունը չունի, և փաստից գուրկ «հայտնությունները», անկախ մեծ ժողովրդականությունից մնում են ենթադրություններ: Այն, ինչ կա, Բ.հ. 5-11-րդ դարերում արձանագրված ամսանունները, օրանունները, ժամանուններն են և Մեծ բուականի ընդունման օրոք եղած տոմարական համակարգը:

Ունենք նաև Բ.ա. առաջին հազարամյակի գոտի-օրացույց⁸⁴ (Նկ. 1.), սակայն գոտու վրա արձանագրված համակարգը ոչնչով նման չէ գրավոր ճանապարհով ավանդված արեգակնային տոմարին, հայտնի չէ՝ սրանց միջև

⁷⁹ Г.Капанцян, Хайаса – колыбель армян, Е., 1947, с. 215:

⁸⁰ Հ.Աճառյան, նշվ. աշխ., հատ II, էջ 454:

⁸¹ Ղ. Հ. Ալիշան, Յուշիկը հայրենեաց հայոց, Վենետիկ, 1869, էջ 95-96:

⁸² Մովսես Խորենացու Պատմություն հայոց, Թիֆլիս, 1913, էջ 186:

⁸³ Գր.Բրուտյան, Օրացույց հայոց, Էջմիածին, 1997, էջ 238-246:

⁸⁴ Բ.Թումանյան, Հ.Մնացականյան, նշվ. աշխ., 1965:

անընդհատական պատմամշակութային ժառանգելիություն արդյո՞ք եղել է, քե՞ղրանք տոմարական միանգամայն ինքնուրույն համակարգեր են: Բ.Թումանյանի փայլուն ուսումնասիրության շնորհիվ պարզ է դառնում գոնե այն, որ հայերը, ինչպես շատ այլ ժողովուրդներ, տարին պատկերել են ձիերի վազքի ձևով և գործածել են լուսնա-արեգակնային համակարգ⁸⁵:

Որքան էլ ցավալի, չի պահպանվել մույնիսկ Վանա թագավորության շրջանի տոմարը, բացի մեկ-երկու ամսանուններից: Այդ հզոր տերության անկումից մինչև քրիստոնեության ընդունման շրջանն ընկած ժամանակահատվածում հայտնի չէ որևէ տեղեկություն հայկական տոմարների մասին, որոնք զերծ էին պարթևա-պարսկական ազդեցությունից: Ի վերջո, մնում են հայկական այն ամսանունները, որոնք չունեն պարթևա-պարսկական զուգահեռներ: Ամեն դեպքում, հարցը մնում է առկախ:

Ամենայն հավանականությամբ, Հայկյան բուն տոմարը գրերի գյուտի ժամանակ իսպառ մոռացված է եղել. մնում է սպասել նոր հայտնագործությունների:

Ըստ հայտնի առասպելի, հայերի նախահայրն է որսորդ Հայկը, իսկ ամսանուններն ըստ Անանիա Շիրակացու՝ նրա որդիների և դուստրերի անուններն են⁸⁶: Դատելով գրավոր ճանապարհներով հասած Մեծ թուականի տոմարից, Հայկյան տոմարը շարժական էր և հիմնված էր 365-օրյա արեգակնային տարվա վրա: Հայկական շարժական տոմարի *ապոկա* *աստասը* կոչվում է «Հայկյան շրջան»: Ապոկատաստասը ժամանակային այն պարբերությունն է, որի ընթացքում շարժական տոմարը վերադառնում է ելման կետ: Հայկյան կամ Շնկան շրջանը կազմում է 1460 տարի⁸⁷:

Հետևաբար, անհնար է հաշվի չնստել այն տվյալի հետ, որ եթե ոչ փաստացի, ապա գոնե առասպելական շերտում հայկական տոմարի ստեղծումը կապվել է որսորդ-նախնու հետ: Հայերը եղել են նաև խաշնարած, հետևաբար պահպանել են նաև անասնապահական շրջանի տոմարային արարողությունների հետքերը, ինչպիսին է ուլի զոհաբերությունը Սուրբ Խաչի տոնին: Կելտերի մշակութային ժառանգորդ ազգերը պահպանել են տարվա երկու հիմնական տոները՝ Սամհեյնը (Սամանը, «ամռան վերջը») և Բելթանը, ընդ որում դրանցից առաջինը ամանորն է և կատարվում է նոյեմբերին⁸⁸: Նույն շրջանում է ընկնում Ջանգեզուրի, Սալմաստի, Շուլավերի և Ղարաբաղի Նավասարդը⁸⁹, ծերերն էլ հայտնել են, որ Նավասարդի սկիզբը դրել է Հայկը⁹⁰:

Միջնադարյան աղբյուրները Օրիոն համաստեղությունը կոչում են Հայկի անունով⁹¹: Հայկի աստեղային էության հարցի վրա հանգամանորեն կանգ առնելով, Ղևոնդ Ալիշանը հիշատակում է, որ Հայկը կապվել է Շնիկ աստղի հետ⁹², դիցաբանական Օրիոնն ունի 2 շուն⁹³, իսկ Հայկը Բելին շուն է անվանում⁹⁴: Հայտնում է, որ

⁸⁵ Բ.Թումանյանի հասցեին հնչել են համբավավոր, սակայն ոչ բավականաչափ գիտակ մասնագետների քննադատական կարծիքներ: Սակայն խորհրդանշական պատկերագրությանը փոքրիշատե ծանոթ և տոմարական պատկերագիր տեքստերին բաջատեղյակ ցանկացած մասնագետ կարող է վկայել, որ Բ.Թումանյանի ընթերցում-մեկնությունը բացարձակ ճիշտ է:

⁸⁶ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն եւ տոմար, Ե., «Հայպետհրատ», 1940, էջ 387:

⁸⁷ Հայկական արեգակնային շարժական օրացույցի մասին տես ստորև:

⁸⁸ Зимние, с. 80:

⁸⁹ Ս.Քամալեանց, Երկասիրություններ, առաջին կապույ, Թիֆլիզ, 1896, էջ 131, Մտ.Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ուն, 1969, էջ 259:

⁹⁰ Ս.Քամալեանց, նշվ. աշխ., էջ 163:

⁹¹ Էֆիմերտ, Ե., «Ապոլոն», 1992, էջ 12:

⁹² Ղ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց, էջ 128:

⁹³ Այսպիսի հիշատակություն հունական դիցաբանությունից մեզ հայտնի չէ: Ամենայն հավանականությամբ, խոսքը Մեծ և Փոքր Շուն համաստեղությունների մասին է:

Հայկյան շրջանը համարվել է նաև Արկտուրոսի շրջան: Հավանաբար, Ալիշանը նկատի ունի հռոմեական անվանումը, քանի որ Արկտուրոսի ծագում-մայրամուտները մեծ նշանակություն ունեին հռոմեացի հողագործների համար⁹⁵: Ալիշանը բերում է նաև Երեմիա Մեղարացու կարծիքը, թե Հայկը Կշիռ համաստեղությունն է: Նշում է նաև ժողովրդական «Քար և կշիռ» անվանումը⁹⁶: Այս տվյալները, որոնք թվում են իրարամերժ (Հայկ-Օրիոն, Հայկ-Արկտուր և Հայկ-Կշեռ) իրականում մատնանշում են միևնույն տարեշրջանը: Հին Հռոմի հողագործները չափազանց կարևորում էին Արկտուրոս աստղի առաջին տեսանելի մայրամուտն արևածագից առաջ, որը համընկնում էր հուլյան օրացույցի նոյեմբերի 2-ին⁹⁷: Ըստ Էֆիմերտեի, Հայկի մայրամուտի սկիզբն ընկնում էր նոյեմբերի 30-31-ին. «Հայկն կամ Շամփուրն սկսանի ցածանալ», իսկ հաջորդ էջին նշվում է, որ Հայկը բոլորովին աներևութանում է դեկտեմբերի առաջին առավոտյան⁹⁸: Հռոմի հողագործները աշնանացանը ցանում էին «Օրիոնի տեսանելի առաջին մայրամուտի հետ»⁹⁹:

Այս տվյալներն առաջին հայացքից հակասում են ժամանակակից աստղագիտության տվյալներին, համաձայն որոնց՝ Հայկի գլխավոր աստղի մայրամուտը տեղի է ունենում (կամ ունեցել է հնում) ապրիլի 5-ին¹⁰⁰: Ի դեպ, Արեգակի՝ Կարիճի համաստեղության մեջ մտնելու պահին Օրիոնի մայրամուտի մասին է վկայում նաև հունական առասպելը. չկարողանալով հաղթել կարիճին, Օրիոնը նետվում ծովը: Ռ.Գրեյվզը, բերելով այդ առասպելի փյունիկյան գուգահեռը (որը, չգիտես ինչու, խեթական է համարում), նույնպես նշում է, որ Օրիոնի մայրամուտը զարնան է: Չկարողանալով բացատրել այս հակասությունը, նա փորձում է շփոթը վերագրել պրեցեսիային, իբր երբեմնի օգոստոսի նշան Կարիճը հետագայում տեղափոխվել է հոկտեմբեր, մեկնություն, որն անհավանական է թվում¹⁰¹: Իրականում հարցը շատ ավելի պարզ է: Հայկական և հունական դիցաբանության մեջ և Էֆիմերտեում արձանագրված է Հայկ-Օրիոնի ոչ թե հելիակտիկ (արևածագից առաջ), այլ աքրոնիկ (մայրամուտից հետո) մայրամուտը, որը 38-42° գուգահեռականներում Զ.ա. 6-րդ դարում համընկել է նոյեմբերի 20-21-ի, իսկ Զ.հ. 2-րդ դարում՝ նոյեմբերի 23-24-ի հետ¹⁰²:

Ի վերջո, հոկտեմբերի վերջին Արեգակը դուրս էր գալիս Կշեռքից և մտնում էր Կարիճ համաստեղություն: Ինչպես տեսնում ենք, բոլոր երեք աստղագիտական երևույթներն էլ ունեն «վերջի, ավարտի» խորհրդապաշտություն, այլ խոսքով՝ մայրամուտի, որը տեղի է ունենում հոկտեմբերի վերջից մինչև նոյեմբերի վերջը, և համընկնում է հայոց հորթաթող-նախրաթողի շրջանին: Հնում հենց այդ ժամանակամիջոցն էր համարվում որսորդական շրջանի սկիզբ, իսկ որոշ ազգագրական շրջաններում՝ Նավասարդ:

Այստեղից հետևում է, որ աշնանային Նավասարդը նշող ազգագրական շրջաններն ունեցել են իրենց տոմարը, որն էլ, հնարավոր է, եղել է բուն հայկական հնագույն համակարգը և հաշվարկվել է ըստ Հայկի մայրամուտի, ընդ որում՝ անկախ այն բանից, թե ո՞ր աստղերն են համարվել Հայկի երկնային մարմնա-

⁹⁴ Պատմություն Մեքենսի, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ուն, 1979, էջ 50:

⁹⁵ Н.Идельсон, նշվ. աշխ., էջ 33:

⁹⁶ Ղ.Ալիշան, Հին հուսարք, էջ 128:

⁹⁷ Н.Идельсон, նշվ. աշխ., էջ 33:

⁹⁸ Էֆիմերտե, էջ 69:

⁹⁹ Н.Идельсон, նշվ. աշխ., էջ 33:

¹⁰⁰ Գ.Բրուտյան, նշվ. աշխ., էջ 420:

¹⁰¹ Р.Грейвз, նշվ. աշխ., էջ 114-115:

¹⁰² Э.Бикерман, նշվ. աշխ., էջ 161:

վորումը: Բացառված չէ, որ տարվա աշնանային առաջին ամիսը կոչվել է հենց Հայկի անունով, որն էլ ավելի ուշ վերանվանվել է պարթևական ծագում ունեցող Նավասարդ ամսանունով: Այս ենթադրությունն ընդունելով, կատանանք Տրքնդեզ՝ Տրե ամսին, ուլերի և գառների ծնունդ՝ Քաղոց ամսին, ամառային արևադարձի տոն՝ Արեգ ամսին, ինչպես նաև աշնանացան՝ Մարգաց ամսին: Իբրև այս ենթադրության գուգահեռ, կարելի է բերել այն փաստը, որ խեթական օրացույցը նախնական շրջանում սկսվել է աշնանը՝ Անթախշում տոնից, և միայն Մուրշիլ Երկրորդի օրոք է տեղաշարժվել դեպի գարուն՝ Բաբելոնի օրինակով¹⁰³: Աշնանն էին սկսվում նաև Ուգարիթի, Մարիի տոմարների տարիները:

Հայոց մեջ որսորդական տոմարի երբեմնի գոյությունն են վկայում ազգագրական նյութերը: Այսպես, կենդանական տոմարի մնացուկ է **Ծակայի ժողովրդական տոմարը**, որտեղ գտնում ենք հետևյալ ամսանունները՝ գիջիկ (փետրվար, «ամառակ»), կապվում է վայրի կենդանիների գուգավորման շրջանի հետ), դոչին ամիս (սեպտեմբեր), հորթըթողին ամիս (հոկտեմբեր), նախթողին ամիս (նոյեմբեր): Նույն ժողովրդական տոմարում պահպանվել է նաև բուսական տոմարի արձագանք. քիրազ (բալ, հունիս)¹⁰⁴: Հայկական հիմնական նյութում կենդանական-որսորդական տոմարի վերջին արձագանքներն են Ուլոց-Մուրբ Խաչը, աշնանային Նավասարդը և Բաբելենդանը:

Այս իմաստով հետաքրքիր է, որ բերքահալ քից կամ աշնանացանից մինչև Մուրբ Ծնունդ ընկած ժամանակաշրջանը հայոց մեջ մեծ մասամբ չի ընկալվում որպես տոմարական մեկ և ամբողջական հատված: Այսինքն՝ հայոց անգիր տոմարը վերը նշված «դատարկ տարածությունների» կամ «լռության գոտիների» գոյության փայլուն ապացույց է: Մի մեծ ժամանակահատվածի համար հայտնի չեն որևէ տոն, ծես, համապատասխանաբար՝ նաև երգ:

Լուսնային և լուսնա-արեգակնային օրացույցները հայոց մեջ

Սահմանում գտնված Ք.ա մոտավորապես 1000-900 թվականների բրոնզե գոտի-օրացույցն (Նկար 1.) ապացուցում է, որ հին հայերը (կամ ներկայիս Հայաստանի տարածքի երբեմնի բնակիչները) լուսնայինի և նախնական արեգակնայինի հետ ունեցել են նաև զարգացած լուսնա-արեգակնային օրացույց¹⁰⁵: Ամենայն հավանականությամբ, այս օրացույցը եղել է զարգացած հողագործական շրջան ապրած ժողովրդի սեփականություն: Մակայն պետք չէ կարծել, որ այն առաջացել է անհող հիմքի վրա և չի ապրել մշակութային զարգացման նախորդող երկարատև ընթացք: Հայերի բարձր մշակույթի տեր նախնիները՝ խուռիները, խեթերը, ուրարտացիները, կիրառել են լուսնային կամ լուսնա-արեգակնային օրացույցներ:

Վանի թագավորությունից միակ պահպանված ամսանունը Շիվինիի ամիսն է (^DUTU ITU), երբ հիմնադրվել է Միեթի դռան հայտնի արձանագրությունը և որը, գիտնականների ենթադրությամբ, կարող էր լինել մարտը¹⁰⁶: Քանի որ հիշյալ արձանագրության մեջ նշվում է, որ խաղողը էտելու ամսին (ամանորյա՞) գոհաբերությունների կարգը սահմանել են Իշպուինին և Մեմուան, մարտի ամանորը միանգամայն հավանական տարբերակ է, քանի որ այդ շրջանում շատ

¹⁰³ V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 693:

¹⁰⁴ Հ. Միքայելյան, Ծակայի հայերի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Ե., 1998, էջ 133:

¹⁰⁵ Բ. Թումանյան, Հ. Մնացականյան, նշվ. աշխ.

¹⁰⁶ Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Ե., Հայաստանի ԳԱ հրատ-ուն, 1990, էջ 76-77:

ավելի հավանական են միջագետքյան, հատկապես ասորական, ազդեցությունները (ամանորը՝ մարտին), քան, օրինակ, պարթևականները (ամանորը՝ հունիսին): Միաժամանակ հողագործական տարվա սկիզբը և դրա ազդարարումը որոշակի ծեսերով և գոհաբերություններով բոլորովին չի նշանակում, որ պաշտոնական կամ ծիսական տոմարի տարին սկսվում է գարնանը:

Միջագետքյան գրեթե բոլոր ժողովուրդների մշակույթներում լուսնա-արեգակնային օրացույցը հաստատուն ավանդ է: Թեև միջագետքյան ամենահին գրավոր տոմարը շումերականն է, պատմական տվյալները հուշում են, որ միջագետքյան մի շարք օրացույցներ անցել են ինքնուրույն ճանապարհ, առանց շումերական և նույնիսկ բաբելոնյան ազդեցության: Սրա ապացույցը օրացույցներն են, որոնք արտահայտում են տնտեսական և կրոնական բոլորովին տարբեր համակարգեր: Յավոք, խուշիական լուսնա-արեգակնային տոմարը ամբողջությամբ չի հասել, սակայն, դատելով Ադյուսակ 1դ.-ում բերված Առապիսա քաղաքի օրացույցից, կարելի է ենթադրել, որ խնձոր հավաքելու գյուղատնտեսական գործողությունը (hinzuri) խուշիների համար եղել է նշանակալի այնպիսի երևույթ, որ դարձել է ամսանուն: Այգեգործության հետ կապված այս տվյալն եզակի՝ և այլ օրացույցներում չի հանդիպում:

Հավանաբար, Խնձորի ամիսը եղել է օգոստոսին: Այս եզրակացությունը հիմնվում է Գ. Սրվանձոյանի բերած այգեգործական գեղեցիկ արարողության վրա. ««Դալասիկ խնձոր» կրնա պարծիլ իբրև թագուհի բոլոր մրգեղինաց, որ իր վրա կը կրե ամեն ազնվական հատկությունը. մեծ, կարմիր, նրբակեղև, անուշահոտ և սաստիկ ախորժախամ. ասոր ծառին վրա կեղևն լուսնակ գիշերները աղջիկներ ու հարսներն, դեռ աղել չհասած ժամանակ և կարոսի (մաղտանոգի) տերևիկները կը փակցունեն. երբ հետգիտես հասուննա, կարմիր կը գունավորի, այնուհետև կարոսի տերևները կը փրցունեն վրայեն, և անոնց փակած տեղեր՝ ըստ գեղեցիկ ձևոց տերևոց կը մնան ճերմակ, այնինչ բոլոր մարմինը արյան գույն կարմրած է...»¹⁰⁷: Բանի որ «Դալասիկ խնձորը» ձմեռնուկ է, ուստի օգոստոս ամսից շուտ չի հասնում:

Անգեն աչքով շատ ավելի հեշտ է արձանագրել լուսնի կարճընթաց փուլերը, քան Արեգակի տեսանելի շրջապտույտը, որ տևում էր ավելի քան 365 օր: Լուսնային օրացույցը տարվա մեջ եղանակների հերթագայությունը չէր կարող արտահայտել, ուստի և ճշտվել է ըստ բուսական, ավելի ուշ, աստեղային օրացույցի: Այստեղից են առաջ եկել «լուսնի տներ» կոչվող համաստեղությունները¹⁰⁸: Արեգակնային օրացույցի կանոնակարգումից հետո միջագետքյան մշակույթները «տներ» կոչեցին այն համաստեղությունները, որոնցում այս կամ այն ամսվա ընթացքում հայտնվում էր Արեգակը, ի վերջո, այս կերպ են առաջացել խավարածրի համաստեղությունները, կամ Կենդանակերպը: Ավելի ուշ ձևավորվել է այն պատկերացումը, որ յուրաքանչյուր տարի Արեգակը գերապատվություն է տալիս այս կամ այն «տանը», և այդ տարվա «տանուտեր» էր համարվում գերապատիվ համաստեղությունը: Ընդհանուր միջագետքյան այս պատկերացումը փոխանցվել է հայերին և արտահայտություն է գտել «Պարզատունարում»¹⁰⁹:

Հայերը կարող էին ինքնուրույն ճանապարհով մշակել լուսնա-արեգակնային տոմարը, կարող էին պատրաստի վերցնել աստղագիտական հարուստ մշակույթի տեղի հարևաններից: Հայկական լեռնաշխարհի դիրքն այնպիսինն է, որ երկինքը դիտելու և դիտարկելու մեջ հայերը չէին կարող ետ մնալ զարգացած աստղագիտություն ունեցող որևէ հարևանից, և սրա ապացույցը օրացույցն է:

¹⁰⁷ Գ. Սրվանձոյան, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1978, էջ 155-156:

¹⁰⁸ Н. Николов, В. Харлампиев, Звездочеты древности, М., Мир, 1991, с. 116:

¹⁰⁹ Հ. Բաղդյան, նշվ. աշխ., էջ 136-142:

Փաստն այն է, որ հայերն իրենց պատմության ողջ ընթացքում, համեմայն դեպս, գործնական կյանքում, այդ թվում՝ տոների և կարևորագույն ծեսերի կազմակերպման մեջ, ղեկավարվել են լուսնա-արեգակնային օրացույցով: Այն կիրառվել և առ այսօր կիրառվում է եկեղեցում՝ Ձատկացանկերի կամ ՇԼԲ կոչվող աղյուսակների ձևով: ՇԼԲ (532) աղյուսակներում տրվում էին լուսնի լրման և նորացման փուլերը, որոնք կրկնվում են 532 տարին մեկ: Զանի որ Ձատիկը կապված է գարնանային օրահավասարի և լիալուսնի հետ, ուստի Ձատիկի օրը որոշելու համար ՇԼԲ աղյուսակների կիրառությունն անհրաժեշտ էր:

Նմանատիպ օրացույց կիրարկվել է նաև ժողովրդի մեջ: Մշեցիների, մոկացիների և սասունցիների ժողովրդական տոմարը հասել է մինչև մեր օրերը (տե՛ս Աղյուսակ 1գ, Մշո տոմար, Մասնա տոմար, Մոկաց տոմար): Դատելով ամսանուններից, այդ տոմարի և ասորական օրացույցի նմանությունն ակնհայտ է: Աղյուսակում երկու տոմարների ամսանունները դրված են կողք-կողքի, և ամսանունների նույնականությունն առնվազն զարմանալի է: Նույն ամսանունները հաճախ են հանդիպում ազգագրական և բանահյուսական գրառումներում, ասենք՝ փետրվարյան շվոտները և «օվա կամ օվու լուսինը», այսինքն՝ օգոստոսեպտեմբեր ամիսների լիալուսինը:

Ի դեպ, Նիպուրյան օրացույցի հայկական տարբերս՝ ղ փոքր-ինչ տարբերվում է ասորականից. Իար ամսանունը փոխարինված է Կ. Կլանով, իսկ տարին սկսվում է ոչ թե Նիսանից, ինչպես ասորականում¹¹⁰, այլ Ադարից: Ադարը համընկնում է հուլյան մարտին, այստեղից էլ՝ «Շվոտը դուրս, ադարը ներս» հայտնի բանաձևը, որն ուղեկցում էր փետրվարյան շվոտահան ծեսին: Ի դեպ, այս բանաձևի տարածվածությունը պատմական Հայաստանի գրեթե ողջ տարածքում հուշում է, որ մշեցիներից, մոկացիներից և սասունցիներից գրառված ամսանուններն իրականում ծանոթ են եղել ամբողջ հայ ժողովրդին: Նիպուրի օրացույցն օգտագործվում է նաև հուդայականների և Սիրիայի քրիստոնյաների կողմից՝ որպես ծիսական տոմար:¹¹¹

Առավել հայտնի հայկական տոմարը և պարբերական հարցը

Գրավոր աղբյուրներից և եկեղեցական ավանդով հայտնի են հայոց երկու հիմնական տոմար՝ ստեղծված հայ աստղագետ-տոմարագետների կողմից, և երկուսն էլ ակնհայտորեն տարբերվում են այլ ժողովուրդների օրացույցներից:

Օրացույցներից առաջինը կոչվում է «Մեծ բուական»: Հեղինակի մասին գրավոր որևէ տեղեկություն չի պահպանվել:

Հայոց Մեծ բուականը շարժական արեգակնային օրացույց է: Ըստ այդ տոմարի՝ 365 օրից բաղկացած տարին բաժանված է տասներկու 30-օրյա և մեկ Ավելեաց (հավելյալ 5 օր) ամիսների: Ամիսները շաբաթների բաժանված չեն, կրում են Արշակունիների շրջանի հայոց մեջ պաշտված աստվածների, նաև հողագործական և անասնապահական աշխատանքների անուններ: Հայոց ամսանունները ստուգաբանությունները հակասական և անհետևողական են իրենց տրամաբանության մեջ, հաճախ հիմնված են տարեշրջանի մեջ այդ ամիսների գրաված **ենթադրյալ նախնական** տեղի, ժամանակամիջոցի և ֆունկցիայի վրա: Նախքան ամսանունն ստուգաբանելը, պետք է վերջնականապես պարզել երեք հարց. ա. տարեշրջանի ո՞ր կեսից է սկսվում Հայոց բուն տոմարը, և ի՞նչ հաջորդականությամբ են դասավորվել ամիսները, բ. կլիմայական ի՞նչ պայմաններ է ունեցել այդ

¹¹⁰ Հ.Բաղայան, նշվ. աշխ., էջ 203:

¹¹¹ И.М.Дьяконов, М.Дандамаев, В.Лившиц, նշվ. աշխ., էջ 301:

Ժամանակի Հայաստանը, երկրի ո՞ր մասի համար է նախատեսվել տվյալ տոմարը և որքանով է տարածված եղել ժողովրդի մեջ գ. ի՞նչ նպատակներով է մտցվել արեգակնային տոմարը (տնտեսական, քաղաքական, կրոնական և այլն): Մերօրյա տվյալների վրա հիմնվելով, հնարավոր չէ պարզել՝ Քաղոց ամիսը կապված է քաղհանի՞, քաղ-բերքահավաքի՞ թե այծերի գուգավորման շրջանի հետ: Նույնչափ անհայտ է՝ Սահմին կապված է սերմնացանի՞, թե տոմարային *սահմանի* հետ: Ի վերջո, ամսանունները կարող են ստուգաբանվել ոչ թե հայերենով, այլ որևէ այլ լեզվով:

Հաճախական են Հոռի և Սահմի ամսանունները վրացերենով թարգմանելու փորձերը՝ «երկրորդ» և «երրորդ» (Հ.Աճառյան, Ս.Մալխասյանց, Է.Աղայան և ուրիշներ): Սակայն վրացիներն այդպիսի ամսանուններ չեն ունեցել (տե՛ս Աղյուսակ 2գ), և «փոխառության» պատմական ուղիներն ու պատճառներն առ այսօր մնում են անհասկանալի: Ստուգաբանության այս սկզբունքով Հոռին ինչու՞ չի կարող լինել պարսկական Խուրդադի հայերեն ընթերցվածը: Իր Hordad ձևով պարսկական երրորդ ամսանունը կարող է նույնիսկ փոխառված լինել հայկական Հոռիից (Hordad, Հոռ-ի), մանավանդ որ Խոռը Հայկի որդին է¹¹²: Քանի դեռ գտնված չէ խնդիրը համակարգող հարցերի պատասխանը, նպատակահարմար չէ այս հարդի վրա երկար կանգ առնել:

Ամսանունների գուգահեռ-համեմատականը տրվում է եգիպտական, դպտական, նախամահմեդական շրջանի պարսկական օրացույցների հետ միասին, որոնք ոչ այնքան ամսանուններով, որքան ներքին կառույց-համակարգով հայկական հին տոմարի հետ ունեն առավելագույն մնանություն:

<i>Հայկական</i>	<i>Եգիպտական</i>	<i>(դպտական)</i>	<i>Պարսկական</i>
1. Նավասարդ	1. Թոթ	1. Թոթ	Էրտիպիհեշդ
Հոռի	Ֆաոֆի	Բաբե	Խուրտատ
Սահմի	Աթիր	Խատուր	Տիր
Տրե	Խոյակ	Կիխակ	Մուրտատ
Քաղոց	Տիրի	Տուբե	Շահրիար
Արաց	Մեխիր	Ամշիր	Միր
Մեհեկի	Ֆամենոթ	Բարամիսար	Ապան
Արեգ	Ֆարմութի	Բարմուղա	Ագուր
Ահեկի	Պախոն	Բաշնաս	Տայ, կամ Խոսեմ
Մարերի	Պայնի	Բաունա	Բահման
Մարգաց	Էպիֆի	Աբիր	Սպանդարամատ
Հրոտից	Մեսորի	Միսրա	1. Ֆերվերտիյն
Ավելյաց	Նասի	Նասի ¹¹³	Ֆարվարտեկան ¹¹⁴

Դատելով ամսանուններից՝ տոմարը ծնունդ է առել հեթանոսական ժամանակներում:

Առավել հայտնի, գրավոր ճանապարհով փաստված հայոց Մեծ թվականը սկսվում է Բ.հ. 552 թվականի հուլիսի 11-ից, երբ Դվինի եկեղեցական ժողովում

¹¹² Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ., 1981, էջ 113:

¹¹³ Բ.Թումանյան Տոմարի պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ.-ում, 1972, էջ 31-33 և այլուր:

¹¹⁴ Ղ.Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, էջ 337-339: Փոխել ենք ամիսների դասավորությունը, որպեսզի Ավելյաց (Ֆարվարտեկան) ամիսն ընկնի վերջում, ինչպես հայկական և եգիպտական տոմարներում: Աղյուսակում 1. թվանիշով նշված են օրացույցի առաջին ամիսները:

ընդունվել է իբրև պաշտոնական օրացույց¹¹⁵։ Ամսանունները և տոմարը հայտնի են հետմաշտոցյան շրջանից։ Թե ի՞նչ տեսք է ունեցել այս տոմարը մինչև գրերի գյուտը, առայժմ կարելի է բավարարվել ենթադրություններով։ Ելնելով այն նախադրյալից, որ սկզբնական շրջանում Նավասարդի 1-ը համընկել է զարնանային օրահավասարին (մարտի 20-ին), Է.Աղայանը հաշվարկների միջոցով եկել է այն եզրակացության, որ Հայկյան շրջանը, հետևաբար և հայոց տոմարը, սկսվում է Ք.ա 457 թվականին¹¹⁶։ Այս եզրակացությունն արդյո՞ք հավաստի է. ինչպես Է. Բիկերմանն է նշում. «Տոմարը մի բան է, որ ի գործու չեն բացատրել ո՛չ տրամաբանությունը, ո՛չ աստղագիտությունը»¹¹⁷։ Նոր թվարկությունը մտցվել է հռոմեացի (ծագումով սկյութ) Դիոնիսոս Կրտսերի աբբայի կողմից Ք.հ. 532 թվին¹¹⁸. ուրեմն՝ առավել ևս Է.Աղայանի եզրակացությունը հիմնավորված չէ։ Ամենայն հավանականությամբ, Դվինի ժողովը քննարկել է Դիոնիսոս Կրտսերի մտցրած տոմարական հաշվարկի նոր համակարգը և վերահաստատել է մինչ այդ գործող տոմարն ու ավանդաբար ընդունված Մեծ թուականը։ Հնարավոր է, որ հենց այս, նոր թվականության, հետևաբար նաև նորացված տոմարի խնդիրն է ստիպել գիտնականներին հավաքվել, և ոչ լուսնա-արեգակնային ծիսական օրացույցը, որը նորացնելու խնդիր չկար, այլ միայն՝ շարունակելու, քանի որ այն կազմված էր միանգամայն ճիշտ սկզբունքներով և... կանգ էր առնում 19-ամյա շրջանի մեջտեղում¹¹⁹։ մի բան, որ անկարելի է պատկերացնել։ Պարզ տրամաբանությունը ստիպում է զրակացնել, որ Անդրեաս Բյուզանդացու աղյուսակը 200-ամյա չի եղել (200-ը չի բաժանվում 19-ի, իսկ առանց դրա աղյուսակը կորցնում է իմաստը), այլ իսկ և իսկ 532-ամյա (28x19)։ Սակայն պետք է եղել փոխել հաշվարկի սկզբնակետը (որն ըստ էության պայմանական է), հարմարեցնելով այն Քրիստոսի Ծննդյան նոր ընդունված տարեթվի հետ, ինչը և արեցին հայ տոմարագետները, Մեծ թվականի նոր շրջանի սկիզբն ընդունելով հաջորդ, 553 թվականը։ Այսինքն՝ մեր օրերում ևս խոսքը վերահաստատման մասին է և ոչ վերահաշվարկի։ Այն, որ Հայկյան շրջանը միշտ էլ կարելի էր «լրացնել» հետադարձ վերահաշվարկների միջոցով, հօգուտ սրան է խոսում Դիոնիսիոս Կրտսերի փաստը, որ «լրացրել է» 532 տարին, նույնն է թե՛ ՇԼԲ (532) հայտնի պարբերությունը։ Դիոնիսիոս Կրտսերը փաստորեն ժամանակագրությունը «հարմարեցրել» է Հիսուս Քրիստոսի կյանքի ոչ այնքան ստույգ, որքան պայմանականորեն ընդունված ժամանակաշրջանին։ Հենց այս պայմանականությունն էլ, թերևս, պատճառ է դարձել, որ հայերը վերահաշվարկելիս հենվել են Հայոց Մեծ թվականի վրա և անվերապահորեն չեն հետևել Արևմտյան եկեղեցու նոր թվագրությանը։ Պատմությունը պահել է հակառակ փաստը, երբ ժամանակագրությունն սկսում է գործել օրացույցի ընդունման պահից շատ ուշ։ Ղպտական ժամանակագրությունը սկսվում էր Դիոկղետիանոսի կյանքի տարիներից (Ք.ա. 284 թ.)¹²⁰, մինչդեռ հայտնի է, որ հին եգիպտական (գոնե լուսնային) տոմարն ունի բազմազար տարիների պատմություն։

Ինչպես երևում է նախապարսկական և պարսկական տոմարների ամսանուններից, (Աղյուսակ 2), եթե ոչ հայկական արեգակնային օրացույցը, ապա գոնե ամսանունների մի մասը փոխառված են (Նավասարդ, Մեհեկան, Տրե) կամ թարգմանված են (Հրոտից – Adur, հնարավոր է, Արաց – Xštryhwr) պարսկական

¹¹⁵ Բ.Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 47։

¹¹⁶ Է.Աղայան, նշվ. աշխ., էջ 47։

¹¹⁷ Э.Бикерман, նշվ. աշխ., էջ 37։

¹¹⁸ Н.Идельсон, նշվ. աշխ., էջ 90։

¹¹⁹ Գ.Բրուտյան, նշվ. աշխ., էջ 56։

¹²⁰ Նույն տեղում, էջ 88-89։

(պարթևական) օրացույցներից: Հազիվ թե պարսկական ամսանունները գործածվել են հայերի պաշտոնական օրացույցում մինչև Հայաստանում Արտաշեսյանների իշխանության գալը, ինչը և պնդում է Խորենացին: Հայկական արեգակնային տոմարն այն տեսքով, ինչպիսին ծանոթ է գրավոր աղբյուրներից, պետք է որ ընդունված լիներ Ք.ա. 2-րդ դարից ոչ շուտ և Ք.հ. 3-րդ դարից ոչ ուշ:

Ավելի հին օրացույցներում «Նավասարդ»՝ իբրև ամսվա անվանում, բացակայում է: Աքեմենյան և Սասանյան Պարսկաստանում տարեմուտը կոչվում էր Նովրուզ («Նոր օր»), այլ ոչ՝ Նավասարդ¹²¹: Իբրև ամսանուն «Նավասարդ» ավանդված է ամենավաղը Խորեզմի (ասել է թե՛ ծագումով պարթևական, միջին պարսկական) օրացույցում, Nāwsārdzi ձևով և պահպանված է սկզբնաղբյուրներում և Բիրունու մոտ¹²²: Այսինքն՝ վերաբերում է Ք.հ. 2-րդ դարին: Բիրունին հիշատակում է նաև Mihrakan տոնը՝ որպես ծննդային արևադարձի տոն¹²³: Ուստի, եթե ոչ ամբողջ օրացույցը, գոնե «Նավասարդ» և «Մեհեկան» ամսանունները կարող էին փոխառվել հայոց Արշակունիների օրոք:

Հայտնի չէ՝ ինչու՞ հեթանոսական ամսանունները պահպանվել են քրիստոնեական շրջանում: Հնարավոր պատճառներից մեկն է Արշակունիների իշխանության շարունակվելը: Բայց խնդիրը սա չէ և ոչ էլ այն, թե ի՞նչ գործառույթ են ունեցել, կամ որ աստվածություններին են նվիրվել այդ ամիսները: Խնդիրը Բուն տոմարի **շարժական** լինելն է:

Տիեզերական արեգակնային տարվա տևողությունը 365 օր, 5 ժամ և 48 րոպե է: Հայոց Մեծ թվականը հաշվի չի առնում ժամերն ու րոպեները, և, ի տարբերություն հուլյան տոմարի, հայկական օրացույցի մեջ չորս տարին մեկ հավելվող լրացուցիչ օրը չի մտցվել: Ստացվում է, որ չորս տարին մեկ հայկական օրացույցը իրական ժամանակից առաջ է ընկնում գրեթե մեկ օրով (մտվ. $6 \text{ ժամ} \times 4 = 24 \text{ ժամ}$): 1460 տարվա մեջ այս տարբերությունը կազմում է մեկ տարի, այսինքն եթե հայկական տոմարով 552 թվականին Նավասարդի 1-ն ընկել է հուլիսի 11-ը, ապա 556 թվականին Նավասարդի 1-ը հուլիսի 10-ն էր, իսկ 2012 թվականին նորից կլինի հուլիսի 11-ը, սակայն իրականում դա կլինի 2011 թվականը և ոչ՝ 2012: Այս 1460-ամյա շրջանը կոչվում է $\alpha\omega\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha\varsigma$ – ապոկատաստաս, այսինքն՝ վերադարձնույն կետին: Հայերն այս շրջան-վերադարձն անվանում են Հայկյան շրջան:

Ք.հ. 553 թ., երբ ընդունվեց Մեծ թուականը, հայկական Նավասարդ ամսի 1-ն ըստ հուլյան տոմարի ընկել էր հուլիսի 11-ին: Այս կետից սկսած հաշվելով, հայ տոմարագետները կազմել են հայկական շարժական և հուլյան անշարժ տոմարների համապատասխանության աղյուսակներ: Տվյալներ Բ.Թումանյանի կազմած հայկական և հռոմեական ամսաթվերի համապատասխանության աղյուսակից¹²⁴:

600 թվ. Նավասարդի 1-ը համապատասխանում է	հունիսի 26-ին
800 թվ. -----«-----	մայիսի 10-ին
900 թվ. -----«-----	ապրիլի 15-ին
1200 թվ. -----«-----	հունվարի 31-ին
1317 թվ. -----«-----	հունվարի 1-ին և այլն:

Տոմարի նման վիճակը բացառում է տոների համապատասխանությունը տիեզերական և կլիմայական այն երևույթներին, որոնց հետ օրգանապես կապված են տոները: Այս դեպքում, ելնելով գրավոր աղբյուրներում տեղ գտած ամսաթվերից,

¹²¹ А.аль-Бируни, նշվ. աշխ., էջ 60:

¹²² В.А.Лифшиц, նշվ. աշխ., էջ 330:

¹²³ В.Г.Луконин, Древний и ранне-средневековый Иран, М., Гл. Редакция вост. Лит-ры, 1987, с. 197:

¹²⁴ Բ.Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 51-112:

խոսք չի կարող լինել ո՛չ ձմեռային արևադարձի տոնի, ո՛չ էլ համաստեղությունների և առանձին աստղերի ծագման-մայրամուտի հետ կապված առասպելների կամ դրանցից բխող տարեկան ծեսերի մասին: Ըստ Հայկական տոմարի ամսաթվերի՝ հնարավոր չէ խոսել մաս բերքահավաքի, ցանքսի, գետերի վարարելու կամ ցամաքելու, անձրևային շրջանների սկսվելու և ավարտվելու, տաք և ցուրտ շրջանների հետ կապված տոների և ծեսերի մասին:

Նման տոմարի պարագայում քաղաքացիական-առօրեական տարին առանձնակի վնաս չէր կրում: Բայց ծիսական, կրոնական բնագավառի այս իրադրությունից մեծապես տուժում էր: Եկեղեցու պաշտոնյաները, ովքեր չկապված էին կատարելու տարեշրջան ծեսերը, դժգոհ էին այսպիսի տոմարից, որովհետև ակամատես-մասնակիցն էին, թե ինչպես տարեց-տարի տոնական օրերը փոխում են իրենց տեղերը, խառնվում էր տարվա եղանակների, տիեզերական կարևորագույն երևույթների և օրացույցի միջև եղած փոխհարաբերակցությունը: Առավել անհամատեղելին «պատահումն Չատկին» էր, այսինքն՝ միևնույն տարվա մեջ երկու Չատկի գոյությունը¹²⁵: Եկեղեցականների համար մշակվում էին ցանկ-աղյուսակներ, և միայն ըստ այդ ցանկերի էին նշվում Սուրբ Ծննդյան, Չատկի, Համբարձման, Ավետման և այլ տոնակատարությունները: Բուն տոմարին հետևելը, փաստորեն, միայն տարակուսանք և խառնաշփոթ կարող էր առաջացնել: Ցանկ-աղյուսակները, որոնք հենց Չատկացանկեր էլ կոչվում էին, ճշվում էին ըստ աստղագիտական դիտարկումների: Այս դիտարկումներն էլ ժողովրդի համար այն հիմքն էին, որով ղեկավարվում էր և՛ եկեղեցական-ծիսական տոների, և՛ տնտեսական-գործնական կարևորագույն օրերը որոշելու համար:

7-րդ դարում Անանիա Շիրակացու առաջարկությունը զանց առնվեց և ինքն իր մեջ շփոթ առաջացնող տոմարը չվերանայվեց:

11-րդ դարում Հովհաննես Իմաստասերն արեց համակարգման հաջորդ փորձը. սակայն Իմաստասերի մշակած տոմարը (Փոքր, կամ Մտրուկ թուական) սպասվող լայն տարածումն այդպես էլ չգտավ: 1317 թ. Աղանայի ժողովը որոշում ընդունեց հրաժարվել Հայկական տոմարից և ընդունել հուլյան օրացույցը, ըստ որի Նավասարդի 1-ը համընկնում էր հունվարի 1-ի հետ¹²⁶: Այս որոշումը միանգամայն տրամաբանական էր և արդարեցված, քանի որ այդ տարի հունվարի 1-ը իսկապես համընկնում էր Հայոց Մեծ թուականի Նավասարդի 1-ի հետ: Սակայն ինչպես տոմարագետների բոլոր մյուս առաջարկները, այս մեկն էլ մնաց թղթի վրա: Մինչև 19-րդ դար հայերը շարունակում էին օգտվել անկատար շարժական օրացույցից¹²⁷: Անհասկանալի է, թե ուրիշ ի՞նչ նպատակների էր ծառայում այդ օրացույցը: Հոգևորական դասը ղեկավարվում էր Չատկացանկերով, մանավանդ որ Չատկացանկերն ևս կազմվում էին հուլյան տոմարի հիման վրա, գրագետ խավն օգտվում էր պատրաստի հուլյան օրացույցից, ժողովուրդը գերադասում էր հնագույն լուսնա-արեգակնային տոմարը և եկեղեցական տոնացույցը, որոնք շատ ավելի հարմար էին: Ամենայն հավանականությամբ, Հայոց Մեծ թուականն ուներ զուտ գաղափարախոսական դեր. այն հոգեբանորեն խարսխում էր ազգի ինքնագիտակցությունը:

Անանիա Շիրակացին՝ մեծագույն հայ տոմարագետը

Հայոց շարժական տոմարը կարգավորելու և անշարժ դարձնելու առաջին փորձն արել է մաթեմատիկոս, աստղագետ, տոմարագետ Անանիա Շիրակացին՝

¹²⁵ Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ-ում, 1956 (հետագայում՝ Հովհ. Իմաստասեր), էջ 133:

¹²⁶ Բ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 123:

¹²⁷ Բ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 132:

Անաստաս կաթողիկոսի հանձնարարականով: Շիրակացին կազմել էր հայոց առաջին անշարժ տոմարը, Անաստաս կաթողիկոսը մահացավ, և եկեղեցական ժողովը չհաստատեց անշարժ տոմարը¹²⁸: Շիրակացու անշարժ տոմարը չի պահպանվել:

Մարդկությանն առնվազն մի քանի հարյուրամյակ հայտնի էր անշարժ արեգակնային տոմարը, իսկ տոմարային ծիսական համակարգում անհրաժեշտ էր հաշվի առնել նաև լուսնի փուլերը՝ Ջատկի լիալուսինը և շաբաթվա օրերը՝ տերունական, շաբաթ, կիրակի: Ուրեմն՝ քրիստոնեական եկեղեցուն անհրաժեշտաբար հարկավոր էր ունենալ ծիսական հատուկ տոմար: Զրիստոնեական աշխարհի էթնիկական և տոմարագիտական անմիատարրության պարագայում հնարավոր ելքը լուսնի և արեգակի պարբերաշրջանների միջև ընդհանրության օրինաչափությունների հաշվառումն էր: Լուսնի պարբերաշրջանը (ամիսը) արտահայտելի չէ լրիվ օրերով, իսկ արեգակնային տարին չի բաժանվում լրիվ լուսնային ամիսների: Ք.ա. 5-րդ դարում հույն աստղագետ Մետոնը գտել է արեգակնային և լուսնային տարիների ամիսների համապատասխանության 19-ամյա պարբերաշրջանը¹²⁹: Պարբերաշրջանի հիմքում ընկած էր հետևյալ սկզբունքը. 19 արևադարձային արեգակնային տարիները պարունակում են 6940 օր ($19 \times 365.3 = 6940.7$): 235 լուսնային ամիսները պարունակում են օրերի նույնպիսի քանակություն, որոնցից 125-ը՝ 30-օրյա, իսկ 110-ը՝ 29-օրյա ($125 \times 30 = 3750$, $110 \times 29 = 3190$, $3750 + 3190 = 6940$): Մետոնի պարբերաշրջանը հիմք է ծառայել առավել հայտնի և կատարյալ լուսնա-արեգակնային տոմարների համար: Սրա հիմքով են կազմվել նաև այսպես կոչված հինգհարյուրյակները՝ 532 (հուլյան) տարիների աղյուսակ-տոմարները, որոնց հիման վրա ստեղծվում էին քրիստոնյա եկեղեցիների ամենամյա ծիսական տոնացույցները: Փաստորեն, այն աղյուսակ-տոմարները, որ կազմում էին Էսա Ալեքսանդրացին, Անդրեաս Բյուզանդացին և ուրիշ քրիստոնյա տոմարագետները, ոչ այլ ինչ են, քան լուսնա-արեգակնային ծիսական օրացույցներ:

Անանիա Շիրակացուն է պատկանում առաջին հայկական ՇԼԲ կոչված աղյուսակը, որ նպատակ ուներ 532 տարիների համար ճշտելու եկեղեցական հիմնական տոների ամսաթվերն ըստ հուլյան և հայկական տոմարների¹³⁰: Աղյուսակ-տոնացույցը պահպանված է մի քանի օրինակով, բազմիցս արտագրվել և պահվել է, որովհետև ծառայել է իբրև Սրբազան տոմար և լայնորեն կիրառվել է: Աղյուսակը կազմված է ըստ հուլյան անշարժ արեգակնային տոմարի՝ հաշվի առնելով լուսնային և արեգակնային տարիների միջև եղած տարբերությունը: Ինչպես նշում է Ա.Աբրահամյանը, Շիրակացու հինգհարյուրյակը ոչ միայն առաջին ազգային եկեղեցական տոմարն է, այլև առաջին թվականը, որից սկիզբ է առնում հայոց պատմական տարեհաշվի համակարգը (գումարած 532): Այդ թվականը տարբեր աղբյուրներում անվանվել է «Թորգոմյան թվական», «Ասքանազյան թվական» և այլ անուններով¹³¹:

Այսուհանդերձ, Անանիա Շիրակացուն չի հաջողվել վերջնականապես լուծել հայոց անկատար տոմարի հարցը: Հայոց 453 թվականին (հուլյան 1004-1005թ.) Նավասարդի 1-ը համընկնում էր այն ժամանակ գարնանային օրահավասար համարվող մարտի 20-ին: Նույն օրվան էր համընկնում նաև այդ նույն հայկական տարվա վերջին օրը՝ Ավելյացի 5-ը, որը հուլյան օրացույցի հաջորդ տարվա մարտի 20-ն էր: Հայկական միևնույն տարում երկու գարնանային օրահավասարները չէին կարող խառնաշփոթ չառաջացնել տոմարական հաշվարկների և ծիսա-

¹²⁸ Հովհ. Իմաստասեր, էջ 133:

¹²⁹ Հ. Բաղայան, մշվ. աշխ., էջ 14:

¹³⁰ Ա. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Ե., 1941, էջ 74:

¹³¹ Նույն տեղում, էջ 77:

կան շրջանի կազմակերպման մեջ¹³²: Այս անհամաձայնությունն ավելի ակնառու դարձրեց հայկական շարժական տոմարի անկատարությունը և վերջնականապես համոզեց եկեղեցական գործիչներին, որ ժամանակն է մտածել հայոց անշարժ տոմարի մասին: Այս գործը հանձնարարվեց Հովհաննես Մարկավազ Իմաստասերին:

Հովհաննես Մարկավազը և հայոց տոմարի հերթական թյուրիմացությունը

Հայոց տոմարի պատմությանն անգիտակ ընթերցողն ունի այն թյուր, բայց համառող պատկերացումը, թե հայկական Նավասարդը տոնվել է օգոստոսի 11-ին: Հայոց Նավասարդի 1-ի համար այս ամսաթիվը կարգել է Հովհաննես Իմաստասերը՝ պաշտոնապես ընդունված հայկական առաջին անշարժ տոմարի հեղինակը:

Հովհաննես Իմաստասեր վարդապետի օրոք (հայտնի է Հովհաննես Մարկավազ անունով) Նավասարդի 1-ը տեղափոխվել էր զարնանային ամիսներին, ինչը խանգարում էր տոմարական հաշիվներին, քանի որ անթուլատրելի անհամապատասխանություն էր առաջացրել ծիսական տոնացույցի և հայկական տոմարի միջև: Հայկական անշարժ տոմարը մտցվեց 1085 թվականին. այդ տարին, համաձայն ձեռքի տակ եղած աղյուսակների, Նավասարդի 1-ը համընկնում էր փետրվարի 28-ին: Եթե Հովհաննես Մարկավազն իր անշարժ տարին սկսեր մարտի 1-ից, կմնար ավելացնել նահանջ տարվա մեկ օրը, և այդ օրվանից հայոց տոմարն իր տարեսկզբով կհամընկներ ժողովրդի մեջ կայուն գործածական լուսնա-արեգակնային (մասամբ՝ ասորական) տարվան, իսկ համակարգով՝ հուլյան տարվան: Բայց Մարկավազը որոշեց տեղափոխել տարեսկիզբը և հաստատել այն օգոստոսի 11-ին: Ինչու՞:

Շատերն են փորձել բացատրել Մարկավազի այս «ռադիկալ», հեղափոխական քայլի դրդապատճառը: Ինչու՞ չշարունակեց հայոց ավանդական տոմարը, անշարժ չդարձրեց այն, ո՞ր անհրաժեշտությամբ խախտեց Հայկյան շրջանը, դուրս նետեց տարվա մնացած 6 ամիսը և Արաց ամսվա կեսին տեղադրեց Նավասարդը: Եղած կարծիքի համաձայն, Մարկավազի հեղաշրջումը հիմնված էր «պատմական» այն կասկածելի փաստի վրա, որ 428 թվականին Նավասարդի 1-ը համընկել է հուլյան տոմարի օգոստոսի 11-ին: Մարկավազի հայթայթած «պատմական» տվյալն առ այսօր հայ տոմարագիտության մեջ մնում է առեղծված:

Տոմարագետների ամենափորձված և տարածված միջոցը հետադարձ հաշվարկն է: Այս միջոցի կիրառումը նույնպես չի պարզում, թե ինչու՞ էր կարևոր այդ 428 թվականը կամ ինչու՞ էր արդարացվում Մարկավազի վերադարձը 428 թվական: Բազում ենթադրություններ կան¹³³, սակայն դրանցից ոչ մեկն իրական փաստերի վրա հիմնված չէ: Մի վարկած ևս, որ գոնե մասամբ հիմնված է Մարկավազի վկայությունների վրա:

«Խառնախորանում» Հովհաննես Իմաստասերը պահպանել է բավականին հստակ (ցավոք, ոչ նույնքան և ոչ միշտ ճշգրիտ) ցուցմունքներ, թե իր ժամանակներում ինչպիսին է եղել տարբեր ազգերի տոմարների փոխհարաբերակցությունը: Առաջին հետաքրքրությունն օգոստոս ամիսն է, որն ընտրեց Մարկավազը՝ իր տոմարին որպես ամանոր:

¹³² Հ.Բաղայանի երկու տոմարների համապատասխանության աղյուսակում խառնաշփոթից խուսափելու համար ուղղակի բաց է թողնված հայոց 456 թվականը. Հ.Բաղայան, նշվ. աշխ., էջ 351-352:

¹³³ Այդ կարծիքների քննությունը մեր ուսումնասիրության նպատակներից դուրս է, ուստի հղենք առավել հանգամանորեն արված քննությանը. Գ.Բրուտյան, նշվ. աշխ., էջ 130-137:

Օգոստոսի 6-ի վերաբերյալ Իմաստասերն ունի հետևյալ նշումը՝ «Հայոց՝ աւելեացն, պարսից՝ փարւարտին ամիս առաջին և տարեմուտ»¹³⁴: Հայտնի է, որ պարսից ամանորը որևէ կերպ չէր կարող համընկնել օգոստոսի 6-ին, այն ևս Ք.հ. 11-րդ դարում: Եթե Արշակունիների օրոք պարսից Նավասարդ-Ֆարվարտիյնն սկսվում էր ամառային արևադարձի օրը (ամռան սկիզբը), համընկնում էր հունիսի 22-ին, և Արեգակը, ըստ պահպանված աստղաբաշխական հավատալիքների, մտնում էր Խեցգետնի համաստեղություն¹³⁵, այս Հազկերտ Գ-ի օրոք տարեսկիզբը փոխադրվեց-վերադարձվեց գարնանային օրահավասար: Այդուսակ Չա-ում բերված հին պարսկական ամսանուններից կարելի է եզրակացնել, որ հնում պարսիկների տարին սկսվել է գարնանը, իսկ 4-րդ ամիսը՝ Թիշտրիեն, որը սկսվել է Սիրիուսի հեղիակտիկ ծագման օրը (Պարսկականի տարածքում), համընկել է հունիսի վերջի – հուլիսի սկզբի հետ¹³⁶: Մինչդեռ հետագայում, հավանաբար պահլավա-պարթևական շրջանում Նավասարդը տեղափոխվեց ամառնամուտ: Մինչև Հազկերտի բարեփոխությունը պարսից ամանորը մնում էր ամառային, թեև հետզհետե «սողում էր» դեպի մայիս, և 120 տարին մեկ հավելյալ ամիս մտցնելով, այն վերադարձվում էր հին տեղը: Այսպես, հայտնի է, որ Ք.հ. 632-ի Նովրուզը հունիսի 16-ին էր, իսկ 636-ի՝ հունիսի 15-ին. Սկսած Ք.հ. 651 թվականից (արաբական զավթում և մահմեդակաւնության ընդունում) պարսից մեջ կիրառվում էր հիջրաթի լուսնային տոմարը: 11-րդ դ. վերջին Օմար Խայամը բարեփոխեց պարսից տոմարը¹³⁷: Այս վերջին փոփոխությունը Սարկավագի մահից հետո էր: Սրանից ո՞րն էր հիմք ընդունում Սարկավագը:

Սարկավագը կարծում էր, որ իր Նավասարդը տեղադրում է պարսկական Նովրուզից 5 օր հետո և եգիպտական ամանորից 18 օր առաջ, սրանով իսկ հարմարեցնելով հայկական արեգակնային տոմարը նույն տեսակի և միևնույն համակարգի երկու այլ տոմարներին, որոնք արդեն անշարժ էին և շատ ավելի վաղ շրջանում¹³⁸: Սակայն, եգիպտացիների անշարժ տոմարը, դատելով ամսանուններից, բխում է լուսնային տոմարից, պարսիկները պատմական որևէ շրջանում օգոստոսին ամանոր չեն ունեցել: Սարկավագի մտցրած փոփոխությունն ըստ էության կամայական էր, չարդարացված և, ամենակարևորը, հետադիմական էր: Այն հաշվի չէր առնում տիեզերագիտական, կրոնա-ծիսական, ավանդական-ազգային նախադրյալները:

Օգոստոսի 11-ին հայոց մեջ ժողովրդական տոն չի արձանագրվում, այդ օրը ժողովրդի կողմից չի ընկալվում իբրև նոր տարի և մեկնաբանության չի ենթարկվում ո՛չ տիեզերական, ո՛չ տնտեսական, ո՛չ իսկ ընտանեկան-հասարակական նշանագրության առումով: Եկեղեցին ևս որևէ ձևով չի արձանագրում «տոնը»: Հիրավի, դժվար էր հորինել այնպիսի տոմար, որ չհամապատասխաներ պատմական, տիեզերական, եղանակա-օդերևութաբանական որևէ տվյալի և բացարձակապես պիտանի չլիներ ծիսական և տնտեսական կիրառության համար:

¹³⁴ Հովհ.Իմաստասեր, էջ 175:

¹³⁵ А.Бирюни, նշվ. աշխ., էջ 59, 224:

¹³⁶ В.А.Лившиц, նշվ. աշխ., էջ 321:

¹³⁷ Հ.Բաղալյան, նշվ. աշխ., էջ 146-147:

¹³⁸ Այս աշխատանքն արդեն հիմնականում պատրաստ էր, երբ ծանոթացանք նոր լույս տեսած «Պատճեն տոմարի, քննութիւն եւ բնագրեր, աշխատասիրութեամբ՝ Ջուլիետ Էյմաթեանի», Ե., «Քննասեր», 2002 աշխատությանը. առաջաբանում Ջ.Էյմաթյանը Սարկավագադիր տոմարի մասին գրում է. «Այն ոչ այլ ինչ է, քան «ալեքսանդրեան» տարուայ վրայ հիմնուած օրացոյց, որ օգտագործուել է «Յայսմատուրք»ների մէջ: Որքան էլ նշանաւոր տոմորագէտը դժգոհ է եղել շարժական տոմարից, այն գործածութիւնից հանելու փորձ մա չի արել». նշվ. աշխ., էջ 8: Ուստի Հայոց «անշարժ» տոմարն ըստ Ջ.Էյմաթյանի, պարզապես ֆիկցիա է:

Արդի ժամանակում ո՞վ որոշեց «պեղել», գործածության մեջ դնել այս թյուրիմացական տոմարը, սակայն ինչ-որ թեթև ձեռքով նավասարդի 1 և օգոստոսի 11 հավասարումը դաջվեց սերունդների ուղեղներում, իր կայուն տեղը գտավ եկեղեցական տոնացույցներում, և լրջմիտ տոմարագետները 150 տարի է, չեն կարողանում հակառակն ապացուցել:

Գրավոր տոմարը և հայ ժողովրդի տոմարային տոները

Ազգագրական բանավոր նյութերը չարձանագրեցին Մեծ քուսկանի ամսանունները՝ բացի Նավասարդից: Ժողովրդական տոմարները պահեցին այլ ամսանուններ, ինչպես Ջավախքի (Մալկայի), Մշո և Սասնա նիպուրյան տիպի տոմարները, սակայն դրանք ունեն բոլորովին այլ ծագում:

Երբ աստղագետները և պատմաբանները վերջնական համաձայնության գան Հայոց Բուն քվականի սկզբի, ամիսների հերթական դասավորության վերաբերյալ, կարելի կլինի սկսել մեկ այլ կարգի ուսումնասիրություն, թե ինչպիսի՞ն է եղել հեթանոս հայերի ծիսական և տնտեսական տարին և կամ ի՞նչ փոփոխություններ են տեղի ունեցել այն ժամանակներից մինչև մեր օրերը: Ուսումնասիրության մեջ հարկ կլինի հաշվի առնել նաև Երկրի ուղեծրի անկյան տեղաշարժը (պրեցեսիան) և հնարավոր կլիմայական փոփոխությունները, օրինակ, գետերի և լճերի փոփոխությունները¹³⁹: Ռ.Վարդանյանի «Հայոց տոնացույցը (4-18 դդ)» մի շարք առումներով դրվատելի և հիմնավոր աշխատությունը չի բավարարում նշված պահանջներին, քանի որ հաճախ հիմնվում է այնպիսի վիճելի ենթադրությունների վրա, ինչպիսին է, օրինակ, այն դրույթը, թե իբր եթե այս կամ այն դիցույթին է նվիրված ամսվա որոշակի օրը, ապա այդ դիցույթին նվիրված տոնը պետք է անպայման կատարվեր տվյալ տարվա տվյալ ամսվա հենց այդ օրը (օրինակ, Անահիտի տոնը պետք է նշվեր որևէ հայկական ամսվա 27-ին): Այսպիսի ենթադրությունը բավարար հիմնավորում չունի: Անհասկանալի է նաև հեղինակի կողմից վերականգնված հեթանոսական հայկական տոնացույցի վերջնական տեսքը, որում **բացակայում են ձմեռային տոները**:

Ուրեմն՝ դեռ վաղ է խոսել հայոց հեթանոսական շրջանի պետության պաշտոնական շարժական կամ անշարժ տոմարի համապատասխանության մասին ժողովրդական տոմարային տոների հետ, եթե նման համապատասխանություն երբևէ և ըստ էության եղել է:

Ժողովուրդն ունի և միշտ ունեցել է իր անգիր տոմարը, որի հիման վրա էլ կատարել է իր տոներն ու ծեսերը: Հայկական ժողովրդական տոմարը տարեշրջանի որոշակի հատվածների հետ կապված, տարերայնորեն առաջացած արխաիկ ծիսափնջերի, պատմության ընթացքում և երկրի տարբեր շրջաններում գործած կրոնա-պետական տոների միախառնված և բյուրեղացած-կայուն համակարգն է, որը գործում է առ այսօր:

Ժողովրդական տոմարին մասամբ համապատասխանում է միայն եկեղեցական-ծիսականը: Մյուս բոլոր գրավոր տոմարները որևէ առնչություն չունեն ժողովրդական տոմարի հետ:

Առավելը, ինչ հնարավոր է անել, 19-21 դարերում արձանագրված դաշտային նյութի ընձեռած տվյալների վրա հենվելն է՝ հիմնականում խոսափելով ավելի հին և գրավոր աղբյուրներից, մանավանդ պատմագրության պահած տվյալներից: Այն դեպքերում, երբ ամսաթվերի վերաբերյալ հին աղբյուրների պակասն այնուա-

¹³⁹ Ռ.Վարդանյան «Հայոց տոնացույցը (4-18 դդ)», Ե., 1999:

մենայնիվ զգացվում է, տեղնուտեղը ծագում է նաև վերապահության անհրաժեշտությունը: Հակառակ դեպքում կա՛նք պետք է ստիպված ներքաշվել անհուսալի հաշվարկների մեջ և կա՛նք զոհ գնալ կեղծ գիտական ռոմանտիզմին: Մեկ պարզ տրամաբանություն. եթե Մեծ Թվականն ընդունվել է 552 թվականին, այդ թվականին նախորդած ամսաթվերի ստույգության աստիճանին ո՞ր սկզբնականի հետադարձ հաշվարկով կարելի է վստահել:

ՏՈՄԱՐԱՅԻՆ ՏԵՔՍ

Տոների ստորաբաժանումն ըստ տարվա եղանակների

Տոների և դրանց երաժշտական բաղադրիչների քննությունը սերտորեն կապված է մեթոդական որոշակի հարցադրումների հետ: Առաջին՝ տոների ստորաբաժանումն ըստ տարվա եղանակների, և երկրորդ՝ տոմարային տոների «հողագործական» դիտանկյունը:

Տոները, առավել ևս ծես-արարողությունները, եթե չեն առաջացել հողագործական շրջափուլում, շատ ավելի հին են, քան պաշտոնական և ծիսական բոլոր տոմարները:

Տոմարային տոների ֆունկցիաները, հետևաբար՝ կատարման ժամկետները, նաև բովանդակային միավորները, կարող են փոփոխությունների ենթարկված լինել ամենատարբեր պատճառով՝ սկսած կլիմայի փոփոխությունից, ժողովրդի միգրացիայից, վերջացրած տվյալ պատմական հատվածում այս կամ այն աստվածության գերապատիվ դիրքով: Այս փաստերի անտեսումը Չիչերովին հանգեցնում է միանգամայն անհիմն ենթադրությունների: Այսպես, նա տոմարական ամսաթիվ է համարում Պարասկևա-Պյատնիցայի օրը: Մինչդեռ այս առասպելական պերսոնաժն ընդամենը ուրբաթ օրվա անձնավորումն է. Параскева - երբ. «պարասագ», ուրբաթ, այսինքն, բառացիորեն, «նախապատրաստվել», հմմ. վրաց. փոխառությունը՝ «պարասկևի»¹⁴⁰: Ռուսների համար այսպիսի անձնավորումները շատ բնորոշ են՝ համ. Կոլյադա, Կուպալա և այլն: Այսպիսով Պարասկևան կապված է շաբաթվա օրերի, և ոչ՝ տարեշրջանի պաշտամունքների հետ և հայկական Ուրբաթեկին տիկնիկի զուգահեռն է:

Տոմարի փուլային զարգացումը և տոմարային ծեսի պահպանողական բնույթն արդեն իսկ ապացույց է, որ տոմարային ծեսերի, առավել ևս, տոների միայն չնչին մասն է բուն հողագործական: Ավանդական ծիսական համալիրները «հողագործական» տեսակետից դիտարկելը հանգեցնում է կոպիտ սխալների և անհիմն բացարձականացման, մանավանդ որ սահմանափակում է գիտական ցանկացած որոնում:

Վ.Պրոպյան իր աշխատության մեջ¹⁴¹ քննում է ռուսների տոմարային տոներն ըստ դրանց հողագործական նշանակության: Աշխատությունն այս ոլորտի ծանրակշիռ գործերից է: Սակայն, նաև այն դեպքերից է, երբ բազմաշերտ և պատմա-աշխարհագրական խոշոր իրադարձությունների միջով անցած երևույթը դիտվում է ինչ-որ ժամանակի մեջ և ինչ-որ տեղում կանգնած, կայունացած վիճակի մեջ: Հողագործական տնտեսական համակարգը ենթադրում է ժողովրդի, քաղաքա-

¹⁴⁰ Բ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 17:

¹⁴¹ В Пропп, Русские аграрные праздники, Ленинград, 1963:

կրթության, մշակույթի զարգացման բարձր աստիճան: Այդ փուլում գտնվող ժողովրդի կրոնական պատկերացումները չեն կարող գտնվել տոտեմիզմի մակարդակում, դժվար է պատկերացնել, որ ծառի պաշտամունքն այդպիսի հասարակության մեջ կարող է լինել առաջնային: Տոմարային ծեսերի մեջ կենդանակերպ նախնին, ծառը, սարը (լեռը), պարգագույն մոգությունն ավելի մեծ տեղ են գրավում, քան կանոնակարգված կրոնական արարողությունը կամ բուն երկրագործական ծեսը: Ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ անասնապահական շրջափուլում ժողովուրդներն ունենում են ձևավորված պանթեոն և պաշտամունքի մեջ ղեկավարվում են կանոնակարգված գոհաբերություններով: Արխաիզմները հավաքչական և որսորդական շրջափուլերի մնացուկներ են, որոնք ո՛չ կարելի է անտեսել, ո՛չ էլ «երկրագործական» մեկնություններ տալ դրանց: Արխաիկ երևույթներին միայն երկրագործության տեսանկյունից մոտենալը հիշեցնում է եկեղեցու դիրքորոշումը, որը աստվածաբանական մեկնություններ էր տալիս մինչքրիստոնեական տոմարային տոներին, հիմնվելով Աստվածաշնչյան ինչ-ինչ տվյալների վրա՝ Հիսուսի, Մարիամի, առաքյալների, առասպելական սրբեր Ս. Գևորգի, Ս. Մարգարի ծննդյան և կյանքի իրադարձությունների օրերը հարմարեցնում էր հազարամյակների կենսագրություն ունեցող տոների օրերին:

Տոմարային տոները, որ շրջափուլում էլ առաջա՛ծ լինեն, կապված են ոչ միայն և ոչ այնքան տնտեսական՝ երկրագործական կամ անասնապահական, գործունեության հետ¹⁴²: Գեղջուկը միայն մշակ չէ, նաև հրաշալի պատղագետ է: Գրավոր և դաշտային աղբյուրները վկայում են, որ գյուղացին միանգամայն հստակ պատկերացում ունի ոչ միայն արևի շրջանի և լուսնի փուլերի, այլև մոլորակների և մեծաքանակ համաստեղությունների մասին, որոնց համար հորինել է հատուկ անուններ: Ավելին, տնտեսական կարևորագույն փուլերը (առաջին ցանքսը կամ բերքահավաքը) կապվում են աստղերի հետ և ոչ՝ արևի: Ախավիսցիները բերքահավաքի օրը որոշում էին Մեծ Արջի հեծիակտիկ ծագմամբ¹⁴³: 11-րդ դարում ապրած աստղագետ-տոմարագետ, ազգագրագետ և պատմաբան, Ա.Ալ-Բիրունին՝ քննադատելով մի արաբ աստղագետի, գրում է. «Ես չգիտեմ՝ նա գիտե՞ր, թե ձևացնում էր, որ չգիտի այն, ինչը գիտեն հողագործներն ու վար անողներն ուզած տեղում և գյուղում՝ գործը սկսելու և այլ բաների մասին, և թե երբ պետք է կատարեն այդ գործերը: Չէ՞ որ նրանք, ում համար երկինքը միակ ծածկն է ... ում գլխավերևում անընդհատ, միևնույն հերթականությամբ, ծագում և մտնում են աստղերը, դրանց հետ են կապում իրենց գործերի ժամկետները և ժամանակի գիտելիքը:»¹⁴⁴ Պարտադիր չէ, որ աստղագիտության նշանակությունը պայմանավորված լինի երկրագործությամբ: Որքա՛ն ևս անասնապահի և հատկապես որսորդի համար երկինքը «միակ ծածկն» է:

Տոմարային տոների համեմատական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ ճնշող մեծամասնությամբ օրացույցի շրջադարձային կետերը կապված են լինում ամառային-ձմեռային արևադարձերի և գարնանային-աշնանային օրահավասարների հետ: Լուսնային օրացույցով ղեկավարվող չինացիներն անգամ նշում են այս օրերը, լուսնային տարվա ամանորի հետ մեկտեղ ձմեռային արևադարձը երկրորդ ամանորն է¹⁴⁵: Այս կետերը խորհրդանշում են տիեզերական

¹⁴² Նշում ենք երկրագործությունն ու անասնապահությունը, քանի որ մեզ ծանոթ չեն աշխատություններ, որտեղ զարգացած քրիստոնյա ժողովուրդների տոմարային տոները կապվեին որսորդության կամ հավաքչության հետ: Միայն հատուկեմս հիշատակություններ կան ձկնորսության վերաբերյալ:

¹⁴³ С. Лугуев, *նշվ. աշխ.*, էջ 15:

¹⁴⁴ А. аль-Бируни, *նշվ. աշխ.*, с. 259:

¹⁴⁵ Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии (годовой цикл), с. 25:

հավասարակշռությունը, ինչն առաջին անհրաժեշտություն է հասարակության բնականոն գոյատևման համար: Այսպիսի պատկերացումներն, անշուշտ, ուղղակի կապ չունեն երկրի հողագործական տնտեսվարության հետ, այլ մասնագիտական քրմական աշխատանքի և ձևավորված քաղաքային մշակույթի հիմքն են կազմում:

Չորս կետերը դիտվում են անշարժ աստղերի դիրքի համեմատ, որոնք միշտ երևում են տարվա նույն ժամանակ: Եվ սա է պատճառը, որ պրեցեսիաների՝ երկրի ուղեծրի անկյան փոփոխության հետևանքով համաստեղությունների դասավորության փոփոխությունները դիտվում էին իբրև աղետ՝ աշխարհի վերջ, ջրհեղեղ կամ տիեզերական հրդեհ: Տիեզերական հավասարակշռության ապահովմանն էր ուղղված մասնատմարը: Տոմարի կազմումը և փոփոխությունը համարվում էր պետական և կրոնական, ազգային կարևորագույն գործ և կապվում էր ազգային նկարագրի, քաղաքական և գաղափարախոսական հարցերի լայն շրջանակի հետ: Միկրոկոսմոս/մակրոկոսմոս համակարգում աստղերը կարգավորում էին ամեն ինչ՝ օդի ջերմաստիճանից մինչև մարդու առողջություն և բնավորություն: Հին աշխարհի և Միջնադարի խոշորագույն գիտնականները գիտաժողովներ էին հրավիրում առավելապես տոմարական հարցերի շուրջ: Բիչ հավանական է, որ զարգացած պետության կյանքում այսքան մեծ տեղ գրավող երևույթը ծառայեր միայն տնտեսական նպատակների. այսինքն՝ տոմարային տոների «հողագործական» դիտանկյունն արժեզրկում, մսեմացնում է հոգևոր այն կյանքը, որով ապրում էր ժողովուրդը և որում իրենց տեղն ունեն պատմական տարբեր շերտերի հոգևոր բոլոր նվաճումները՝ արխաիկ Թուխ Մանուկներից մինչև քրիստոնեական բարոյախոսություն:

Տոները, հատկապես շարժական տոները, կապված են Լուսնի փուլերի, մոլորակների և որոշակի համաստեղությունների երևալու հետ: Որպես օրենք, տոները կապված են մասնա**նախնիների պաշտամունքի և մեռելոցների** հետ: Այս պատկերացումները վերաբերում են երկրագործական շրջանին: Նաև վերաբերում են: Կան որոշակի տվյալներ, որ նախնիների և աստղերի պաշտամունքները նախաերկրագործական են. մահվան հետ կապված որոշ ծեսեր և հավատալիքներ (մեռլակոխը, հանգուցյալի դիակը դուրս հանելիս պատելը և այլն) հիմք են ենթադրելու, որ արխաիկ շրջանում մեռելներից վախեցել են և ծեսերի միջոցով պաշտպանվել են նրանցից, վնասագերծել են նրանց, խափանել են նրանց վերադարձը: Տոմարային տոների մեջ սրանք հավանաբար ունեն երկրագործությանը նպաստող դեր: Հատկապես այն ժողովուրդների համար, որոնք հանգուցյալին հանձնել են հողին և ոչ կրակին, մեռյալ նախնին կյանքը շարունակելու համար մեռնող հատիկի, սերմի հետ խորհրդանշական միևնույն համակարգում է: Այդ պատճառով մեռյալին կերակրում և ջուր են տալիս՝ ճիշտ սերմի նման: Հողագործական-հեթանոսական պատկերացումներին գումարվել են մասնաքրիստոնեական գաղափարները՝ մահացածն ավելի մոտ է Աստծուն, քան ողջը, և նա կարող է բարեխոսել իր զավակների և թոռների համար: Արդյունքում՝ հեթանոսական հավատալիքն առ այն, որ մեռյալի գերեզմանը (իմա՝ մարմինը) խնամք է պահանջում, գումարվել է մեռյալի հոգու փրկության գաղափարը և հոգու փրկության համար աղոթելու անհրաժեշտությունը:

Տոմարային տոները միայն հողագործական չեն, այս տեսակետի գերիշխանությունից կարելի է հեշտությամբ հրաժարվել:

Այլ է տարին շրջանների բաժանելու խնդիրը:

Մինչև Վ. Չիչերովի¹⁴⁶ աշխատության լույս տեսնելը, տոմարային տոները *ձմեռայինի և գարնանայինի* բաժանելն ասես պայմանական էր, նպատակաուղղված էր ծավալուն նյութն ինչ-որ ձևով խմբավորելուն, առաջին հերթին նկատի ուներ, որ այս կամ այն տոներ կատարվել է (ենթադրենք) ամռանը, այն ժամանակաշրջանում, երբ ամառ է մերօրյա տոմարով: Չիչերովի համապարփակ աշխատության մեջ տեղ գտած վարկածը, որ ժողովրդի պատկերացման մեջ եղած տարվա եղանակների սահմանները չեն համընկնում ներկայիս միջազգային ընդգրկում ունեցող օրացույցի սահմաններին, լուրջ խառնաշփոթ մտցրեց այս հարցում: Ռուս գիտնականները, Վ. Պրոպայից սկսած, Մասլենիցյան (Բարեկենդանը) դասեցին **գարնանային** տոների շարքին: Բանի որ շատ ժողովուրդների մոտ Բարեկենդանն սկսվում է հունվարի 7-ից և շարունակվում է մինչև Մեծ Պաս¹⁴⁷, ստացվեց, որ այդ երկրներում գարունը սկսվում է ձմեռվա կեսին: Այս սկզբունքի համաձայն են կազմված նաև Календарные обычаи и обряды в странах Западной Европы մատենաշարի ժողովածուները. մի շարք հոդվածներում հեղինակները ստիպված են հատուկ նշել, որ, ասենք՝ գերմանացիների մոտ գարունը սկսվել է մարտի 22-ին¹⁴⁸ և, հետևաբար, նրանք կարճավաղ գարնանային տոն չեն համարել: Հարավսլավացի գիտնականներն, օրինակ, ոչ միայն Բարեկենդանը, այլև Մեծ Պասի մի մասը համարում են ձմեռային շրջան¹⁴⁹: Եվ եթե Ռուսաստանից լուրջ ավելի փափուկ ձմեռ ունեցող Գերմանիայում, առավել ևս Հարավսլավիայում, Բարեկենդանի շրջանը դեռևս ձմեռ է, ինչու՞ պետք է այդ տոնին «ձյունե ամրոցի գրավում» խաղացող ռուսները պնդեն, որ տոներ գարնանային է. միայն այն պատճառով, որ այդ տոնի վերջին օրը աղջիկները *գարուն են կանչում*, իսկ ծեսերի մեծ մասը կապված է հողն արգասավորելու մոգության հետ: Հողագործական գալիք տարվա բերքն ապահովելուն ուղղված ծեսեր են կատարվել նաև ամանորյա տոների ժամանակ, բայց ոչ մի գիտնական չի փորձում Նոր տարին գարնանային տոն անվանել: Թե ինչպես կարելի է տոմարային տոների փաստացի նյութը «ականջներից ձգելով» հարմարեցնել գոյություն ունեցող տեսություններին, ցույց է տալիս հետևյալ օրինակը: Իմբոլգ աստվածուհուն նվիրված փետրվարի 2-ին նշվող սկանդինավյան տոներ Զլատկովսկայան կապում է... ոչխարների ծինի հետ, մինչդեռ ոչխարները նույնիսկ հարավային երկրներում ծնում են մարտին¹⁵⁰:

Ուրեմն, մնաց «գարուն կանչելը» և հյուսիսային որոշ ժողովուրդների պատկերացումներով փետրվարի 2-ը¹⁵¹ գարնան սկիզբ համարելը:

Փետրվարը գարնանային ամիս համարելու հետ «գարուն կանչելու» արարողությունը կարող է և կապ չունենալ, պարզապես հաջորդելու է «լուսնային գոտին», որից հետո արդեն մոտ է գարունը, և ձմռանը հրաժեշտ տալիս մարդիկ փորձում են *արագացնել* գարնան և տաք եղանակի գալուստը: Վերջապես, դրանք «անցման» շրջանի տոներ և ծեսեր են, և ոչ՝ բուն ձմեռային կամ բուն գարնանային:

Բնություն և մարդ ներդաշնակության խնդիրն զբաղեցրել է գարգացման ավելի արխաիկ փուլում գտնվող ժողովուրդներին և ցեղերին: «Գարունը կանչելու» ծեսը կապված է վաղնջական այն շերտերի հետ, երբ մարդը հավատում էր, թե առանց կանչելու գարունը չի գա: Կ.Գ. Յունգը բերում է հնդկացիների պոեթիկ ցեղի

¹⁴⁶ В.Чичеров Зимний период русского сельскохозяйственного народного календаря XVI – XIX веков, М., 1957.

¹⁴⁷ Օրինակ՝ լեհերի մոտ, Весенние, էջ 202:

¹⁴⁸ Նույնը, էջ 139:

¹⁴⁹ Նույնը, էջ 243:

¹⁵⁰ Т.Златковская, նշվ. աշխ., էջ 27:

¹⁵¹ Օրինակ՝ ֆինների մոտ, Весенние, էջ 122:

հավասարակշռությունը, ինչն առաջին անհրաժեշտություն է հասարակության բնականոն գոյատևման համար: Այսպիսի պատկերացումներն, անշուշտ, ուղղակի կապ չունեն երկրի հողագործական տնտեսվարության հետ, այլ մասնագիտական քրմական աշխատանքի և ձևավորված քաղաքային մշակույթի հիմքն են կազմում:

Չորս կետերը դիտվում են անշարժ աստղերի դիրքի համեմատ, որոնք միշտ երևում են տարվա մույն ժամանակ: Եվ սա է պատճառը, որ պրեցեսիաների՝ երկրի ուղեծրի անկյան փոփոխության հետևանքով համաստեղությունների դասավորության փոփոխությունները դիտվում էին իբրև աղետ՝ աշխարհի վերջ, ջրհեղեղ կամ տիեզերական հրդեհ: Տիեզերական հավասարակշռության ապահովմանն էր ուղղված մասնատմարը: Տոմարի կազմումը և փոփոխությունը համարվում էր պետական և կրոնական, ազգային կարևորագույն գործ և կապվում էր ազգային նկարագրի, քաղաքական և գաղափարախոսական հարցերի լայն շրջանակի հետ: Միկրոկոսմոս/մակրոկոսմոս համակարգում աստղերը կարգավորում էին ամեն ինչ՝ օդի ջերմաստիճանից մինչև մարդու առողջություն և բնավորություն: Հին աշխարհի և Միջնադարի խոշորագույն գիտնականները գիտաժողովներ էին հրավիրում առավելապես տոմարական հարցերի շուրջ: Քիչ հավանական է, որ զարգացած պետության կյանքում այսքան մեծ տեղ գրավող երևույթը ծառայեր միայն տնտեսական նպատակների. այսինքն՝ տոմարային տոների «հողագործական» հիտանկյունն արժեզրկում, նսեմացնում է հոգևոր այն կյանքը, որով ապրում էր ժուլ լուրդը և որում իրենց տեղն ունեն պատմական տարբեր շերտերի հոգևոր բոլոր նվաճումները՝ արխաիկ Թուֆա Մանուկներից մինչև քրիստոնեական բարոյախոսություն:

Տոները, հատկապես շարժական տոները, կապված են Լուսնի փուլերի, մոլորակների և որոշակի համաստեղությունների երևալու հետ: Որպես օրենք, տոները կապված են մասնախմբների պաշտամունքի և մեռելոցների հետ: Այս պատկերացումները վերաբերում են երկրագործական շրջանին: Նաև վերաբերում են: Կան որոշակի տվյալներ, որ մախնիների և աստղերի պաշտամունքները մախաերկրագործական են. մահվան հետ կապված որոշ ծեսեր և հավատալիքներ (մեռլակոխը, հանգուցյալի դիակը դուրս հանելիս պտտելը և այլն) հիմք են ենթադրելու, որ արխաիկ շրջանում մեռելներից վախեցել են և ծեսերի միջոցով պաշտպանվել են նրանցից, վնասագերծել են նրանց, խափանել են նրանց վերադարձը: Տոմարային տոների մեջ սրանք հավանաբար ունեն երկրագործությանը նպաստող դեր: Հատկապես այն ժողովուրդների համար, որոնք հանգուցյալին հանձնել են հողին և ոչ կրակին, մեռյալ մախնին կյանքը շարունակելու համար մեռնող հատիկի, սերմի հետ խորհրդանշական միևնույն համակարգում է: Այդ պատճառով մեռյալին կերակրում և ջուր են տալիս՝ ճիշտ սերմի նման: Հողագործական-հեթանոսական պատկերացումներին գումարվել են մասնաքրիստոնեական գաղափարները՝ մահացածն ավելի մոտ է Աստծուն, քան ողջը, և նա կարող է բարեխոսել իր զավակների և թոռների համար: Արդյունքում՝ հեթանոսական հավատալիքն առ այն, որ մեռյալի գերեզմանը (իմա՝ մարմինը) խնամք է պահանջում, գումարվել է մեռյալի հոգու փրկության գաղափարը և հոգու փրկության համար աղոթելու անհրաժեշտությունը:

Տոմարային տոները միայն հողագործական չեն, այս տեսակետի գերիշխանությունից կարելի է հեշտությամբ հրաժարվել:

Այլ է տարին շրջանների բաժանելու խնդիրը:

Մինչև Վ. Չիչերովի¹⁴⁶ աշխատության լույս տեսնելը, տոմարային տոները *ձմեռայինի և գարնանայինի* բաժանելն ասես պայմանական էր, նպատակաուղղված էր ծավալուն նյութն ինչ-որ ձևով խմբավորելուն, առաջին հերթին նկատի ունենալով, որ այս կամ այն տոնը կատարվել է (ենթադրենք) ամռանը, այն ժամանակաշրջանում, երբ ամառ է մերօրյա տոմարով: Չիչերովի համապարփակ աշխատության մեջ տեղ գտած վարկածը, որ ժողովրդի պատկերացման մեջ եղած տարվա եղանակների սահմանները չեն համընկնում ներկայիս միջազգային ընդգրկում ունեցող օրացույցի սահմաններին, լուրջ խառնաշփոթ մտցրեց այս հարցում: Ռուս գիտնականները, Վ. Պրոպայից սկսած, Մասլենիցան (Բարեկենդանը) դասեցին *գարնանային* տոների շարքին: Քանի որ շատ ժողովուրդների մոտ Բարեկենդանն սկսվում է հունվարի 7-ից և շարունակվում է մինչև Մեծ Պաս¹⁴⁷, ստացվեց, որ այդ երկրներում գարունը սկսվում է ձմեռվա կեսին: Այս սկզբունքի համաձայն են կազմված նաև Календарные обычаи и обряды в странах Западной Европы մատենաշարի ժողովածուները. մի շարք հոդվածներում հեղինակները ստիպված են հատուկ նշել, որ, ասենք՝ գերմանացիների մոտ գարունը սկսվել է մարտի 22-ին¹⁴⁸ և, հետևաբար, նրանք կարճավաղ գարնանային տոն չեն համարել: Հարավսլավացի գիտնականներն, օրինակ, ոչ միայն Բարեկենդանը, այլև Մեծ Պասի մի մասը համարում են ձմեռային շրջան¹⁴⁹: Եվ եթե Ռուս լստանից շատ ավելի փափուկ ձմեռ ունեցող Գերմանիայում, առավել ևս Հարավ-սլավայում, Բարեկենդանի շրջանը դեռևս ձմեռ է, ինչու՞ պետք է այդ տոնին «ձյունն ամրոցի գրավում» խաղացող ռուսները պնդեն, որ տոնը գարնանային է. միայն այն պատճառով, որ այդ տոնի վերջին օրը աղջիկները *գարուն են կանչում*, իսկ ծեսերի մեծ մասը կապված է հողն արգասավորելու մոգության հե՞տ: Հողագործական գալիք տարվա բերքն ապահովելուն ուղղված ծեսեր են կատարվել նաև ամանորյա տոների ժամանակ, բայց ոչ մի գիտնական չի փորձում Նոր տարին գարնանային տոն անվանել: Թե ինչպես կարելի է տոմարային տոների փաստացի նյութը «ականջներից ձգելով» հարմարեցնել գոյություն ունեցող տեսություններին, ցույց է տալիս հետևյալ օրինակը: Իմբոլգ աստվածուհուն նվիրված փետրվարի 2-ին նշվող սկանդինավյան տոնը Ջլատկովսկայան կապում է... ոչխարների ծինի հետ, մինչդեռ ոչխարները նույնիսկ հարավային երկրներում ծնում են մարտին¹⁵⁰:

Ուրեմն, մնաց «գարուն կանչելը» և հյուսիսային որոշ ժողովուրդների պատկերացումներով փետրվարի 2-ը¹⁵¹ գարնան սկիզբ համարելը:

Փետրվարը գարնանային ամիս համարելու հետ «գարուն կանչելու» արարողությունը կարող է և կապ չունենալ, պարզապես հաջորդելու է «լռության գոտին», որից հետո արդեն մոտ է գարունը, և ձմռանը հրաժեշտ տալիս մարդիկ փորձում են *արագացնել* գարնան և տաք եղանակի գալուստը: Վերջապես, դրանք «անցման» շրջանի տոներ և ծեսեր են, և ոչ՝ բուն ձմեռային կամ բուն գարնանային:

Բնություն և մարդ ներդաշնակության խնդիրն զբաղեցրել է զարգացման ավելի արխաիկ փուլում գտնվող ժողովուրդներին և ցեղերին: «Գարունը կանչելու» ծեսը կապված է վաղնջական այն շերտերի հետ, երբ մարդը հավատում էր, թե առանց կանչելու գարունը չի գա: Կ.Գ. Յունգը բերում է հնդկացիների պուերլո ցեղի

¹⁴⁶ В.Чичеров Зимний период русского земледельческого народного календаря XVI – XIX веков, М., 1957.

¹⁴⁷ Օրինակ՝ լեհերի մոտ, Весенние, էջ 202:

¹⁴⁸ Նույնը, էջ 139:

¹⁴⁹ Նույնը, էջ 243:

¹⁵⁰ Т.Златковская, նշվ. աշխ., էջ 27:

¹⁵¹ Օրինակ՝ ֆինների մոտ, Весенние, էջ 122:

«արև կանչելու» արարողությունը, երբ կանչողը համոզված է, որ ողջ աշխարհի համար սրբազան առաքելություն է կատարում¹⁵²: Հայերն ունեն մանատիպ ծես, որ կատարել են ծեր կանայք արևածագին. արարողությունը մտել է մահ հարսանեկան ծիսական համալիր: Մտածել, որ երկրագործ հայերը հավատում էին, թե առանց իրենց առավոտյան աղոթքի արևը դուրս չի գա, գիտական չէ: Սա արխաիկ ծոն է, արևագալի ներքող, հիմն, որի միջոցով հայ կինը կամ ռուս աղջնակը հաղորդակցվում էր արևի հետ: Այլ բան է, որ վաղնջական մի ժամանակ հայերը և սլավոնները եղել են հավաքող կամ որսորդ ցեղեր, մոգությունն արևի շարժման վրա «ներագղելու» միջոց է եղել և, որպես այդպիսին՝ հնագույն շրջանի վերապրուկ է: Նման դեպքերում է, որ ծիսական կամ հավատալիքային տվյալը երկրագործական ծեսի հետ կապելը դառնում է խիստ կասկածելի:

Ինչը վերաբերում է փետրվարի ցրտաշունչ օրերը գարուն համարելուն, խոսքը ոչ թե «օդերևութաբանական» կամ «ոնտեսական» գարնան մասին է, այլ արևի՝ դեպի գարուն թեքվելու, հզորանալու, տիեզերական *արևածագի* մասին է, քանի որ, ինչպես փաստում են լեզվաբանները, շատ լեզուներում «գարուն» և «այգ, արևածագ» բառերը միևնույն արմատը, երբեմն էլ միևնույն իմաստն ունեն¹⁵³: Ավելին, անասնապահ, նախկինում անասնապահ, իսկ հետո հողագործ ժողովուրդներն առ այսօր ամառվա սկիզբ են համարում Մ.Գևորգի օրը (ապրիլ 23), որը համապատասխանում է կելտական Բեթանին: Այս երևույթը կապված է այն բանի հետ, որ որսորդական-անասնապահական տարին ստորաբաժանվել է երկու եղանակի և ոչ չորս: Ուրեմն՝ ըստ ռուս ազգագրագետների, Համբարձման տոնը պետք է որ ամառային համարվեր:

Համեմատական հետազոտություններից պարզվում է, որ Հյուսիսային կիսագնդում ապրող ազգերը, Չինաստանից մինչև Նորվեգիա, միանման կամ գրեթե միանման տոմարային ծեսերը մոտավոր ճշգրտությամբ կատարում են միևնույն օրերին, և միայն գիտնականներն են դրանք սահմանազատում՝ որակելով որպես *գարնանային, ձմեռային* կամ *ամառային*: Կլիմայական պայմանները, այս կամ այն վայրում տարբեր լուսատուների միջոցով հաշվարկվող տոմարները, կրոնական և գաղափարախոսական տարբերությունները գրեթե դեր չեն խաղում: Ուրեմն, անկախ տարբերություններից, տոմարային տոներն արդի տոմարով հաստատված եղանակների համեմատ ստորաբաժանելու սկզբունքն ամեն դեպքում կիրառելի է:

Տոնը հայոց մեջ

Անցնելով երկարատև պատմական ուղի, հայերը փոխառել են օտար բառապաշար, անձնանուն, տեղանուն և աստվածանուն, ծես և տոն, անգամ ամբողջական տոմար: Սա բազմաճյուղ հայագիտության հետազոտությունների լայն դաշտն է՝ հիմնված պատմական օրինաչափությունների վրա: Այլ խնդիր է ուսումնասիրության հատուկ առարկա դարձնել, թե փոխառությունների հիմնական աղբյուր համարվող պարթևական կամ աքեմենյան Իրանն ինքը որքանով մաքուր «սկզբնաղբյուր» է, ի՞նչ տարբերակումների է ենթարկվել Ք.ա. 5-րդ դարից մինչև քրիստոնեության մուտքը Հայաստան:

Տվյալ դեպքում հետաքրքրության առարկան տոմարն է և տոմարային տոները:

¹⁵² К.Г. Юнг *Дух и жизнь*, М, «Практика», 1996, с. 259:

¹⁵³ Հ.Աճառյան, նշվ. աշխ., հատ 1, Ե., 1971, էջ 165:

Նախ անհրաժեշտ է պարզել՝ արդյո՞ք այս կամ այն տոմարային տոմն ինքնաձիմ (ավտոխթոն) հայկական է, ճշգրտել տոմնի առաջացման շրջափուլը և հասարակության զարգացման աստիճանը: Գիտական խրթին հարց է սա, որովհետև հայերը չունեն գրավոր պատմա-առասպելական ամբողջական աղբյուր, ինչպես, ասենք, հրեաները: Աստուածաշնչի մանրակրկիտ քննությունը հնարավորություն է տվել Ն.Նիկոլսկուն վերականգնել հրեական տոմների քոչվորական, հողագործական և հուդայա-կան շրջափուլերը¹⁵⁴: Հայոց մեջ հին համակարգը գոնե մոտավոր ճշտությամբ վերականգնելու մի քանի հնարավորություն կա. ա) ժողովրդական ծեսերի և տոմների, դրանց հետ կապված ավանդությունների բանավոր ժառանգությունը, բ) գրավոր աղբյուրների, մասնավորապես պատմիչների վկայությունները՝ պահպանված 5-րդ դարից, գ) համեմատական ուսումնասիրությունը. այլ, մանավանդ հարևան ժողովուրդների նույնանուն նյութը, նրանց հասարակական զարգացման տարբեր փուլերին վերաբերող տվյալները:

թյունը:
ա. հավաքչական, որսորդական և խաշնադառնության շրջափուլ,
բ. հողագործական-այգեգործական շրջլ ի տոներ,
գ. զարգացած հեթանոսության շրջանի պետական տոներ,
դ. քրիստոնեական տոներ:

վորդների մոտ:
Ծեսի ավելի ուշ շրջանի վերախմաստավորումը ծեսի բուն նպատակներից տարբերելը գիտական բարդ խնդիր է, հետազոտական անհստակ ընթացք: Ընթացքի մեջ ժողովրդի հիշողության թերազնահատումը բացում է սխալների աճեցնալայն դուռը: Տեղական հնագույն լեզուներից մնացած հասարակ և հատուկ անունները, պատմական փոխառությունները մի դարաշրջանից հանելը և պատմական ավելի ուշ շրջաններին վերագրելը հետազոտական ամենասպաքուն քարն է: Ուսումնասիրվող ժամանակը, հասարակությունը, տնտեսական գործունեությունը, պաշտամունքը, հավատալիքները, աշխարհագրական և պատմական տեղաշարժերի հետևանքով առաջացած պահապան հոգիների «խառներամ մի ամբոխ» կարող է վերածվել բազմաֆունկցիոնալ մեկ աստվածության, օտար փոխառություն համարվող անվան տակ ճանաչելի են տեղական բազում այլաբնույթ դիցույթները:

¹⁵⁵ Б.Брентъес, От Шанидара до Аккада, М., "Наука", 1976, с.26:

Հնագույն ամսանունների դիտարկումը բացում է մի դաշտ, ուր բարբառային «խիյար» բառը պարսկական փոխառություն չէ, ինչպես որ տեղ ունի արդի համեմատական լեզվաբանության մեջ¹⁵⁶: «Խիյար»-ը խոռոխական արմատ է՝ դիցածիսական խորը իմաստով և համապատասխան ամսանունով: Պարսկական ծագում չունեն Անուշավան անունը և Անուշավանի Սոսանվեր մակդիրը: Պարսկական չէ նաև Արամազդը: Ավետիսների մեջ քիչ հանդիպող, բայց բանաձևային կայուն բառաձևը պահած «Չանչա մերին» արտահայտությունը թուրքերեն չէ, այլ ուշ շրջանի բառային աղավաղում, որ պահել է ծիսական խորագույն իմաստ: «Սասնա ծռերի» դյուցազնուհիների մեծ մասի անունների բառաղավաղումներն անգամ հնագույն հիշողության պահպանման փայլուն ասպարույցներն են: Չմշկիկ Սուլթանի անունը տանում է դեպի խոռոխական հզոր աստվածուհի Շավուշկան, Խլաթի արևակերպ աղջիկները և, առաջին հերթին՝ Խանդութը, նաև Խլաթի տարածքում պաշտված արևային մայրաստվածուհի Խերաթի հիշողությունն են:

Հայոց մեջ պահված նյութի դիտարկման ընթացքում հաճախ հանդիպում են թվագրելի և անթվագրելի հնություն ունեցող մշակութային փաստեր, որոնք վերլուծելուց առաջ դժվար է պատկերացնել անգամ, թե ինչպե՞ս, ի՞նչ ճանապարհներով և միջոցներով կարող էին դրանք մնալ հայոց բանավոր ավանդի մեջ:

Դատելով հայտնի գոտի-օրացույցի խորհրդանշական զարդերից, հայերի հին հողագործական տարին, ըստ ամենայնի, ստորաբաժանվել է երեք և ոչ չորս եղանակների: Այդպես է եղել նաև հին Եգիպտոսում¹⁵⁷: Բ.Թու սնյանի և Հ.Մնացականյանի կարծիքի համաձայն, այս եղանակները եղել են ամառը, աշունը և ձմեռը: Այս կարծիքը հիմնավորելու համար նրանք նկարագրում են Երևանի ներկայիս կլիման՝ կարճ գարուն, երկար ամառ, աշուն և ձմեռ¹⁵⁸: Մակայն այս փաստարկն անհամոզիչ է: Նախ և առաջ Լոռու (Մանահնի, որտեղ գտնվել է գոտի-օրացույցը) կլիման շեշտակիորեն տարբեր է Երևանի կլիմայից: Եվ երկրորդ, մոտ երեք հազար տարիների ընթացքում կլիման կարող է ենթարկված լինել մեծ փոփոխությունների, գոտի-օրացույցն էլ՝ բերված լինի, ասենք, Միջագետքից: Ժողովրդական անգիր տոմարը, տոների ժամանակագրական համակարգը հուշում է, որ այդ տարեղանակները եղել են գարունը, ամառ-աշունը և ձմեռը:

Հայոց տոմարային նյութի մեծ մասը գոնե իր արտաքին դրսևորումներով, հաճախ նաև ներքին իմաստով, կապված է արխաիկ հավաքչության (Ծաղկազարդ, Համբարձում, Վարդավառ, անձրևաբեր ծեսեր), որսորդության (աշնանային Նավասարդ, Բարեկենդան), խաշնարածության և հավաքուծության հետ (Չատիկ, Ուլոց, Նավասարդ): Դարերի ընթացքում արարողություններն ու տոները հարստացել են նոր բովանդակությամբ, արարողություններով: Չմեռային արևադարձից սկսած (Ամանոր, Ս.Ծնունդ) տոմարային բոլոր տոները ներառում են մեռած նախնիների պաշտամունքի համալիրներ տոնի ներսում՝ Կաղանդ, Ս.Ծնունդ, Բարեկենդան, Ս.Խաչ, և «տոնից հետո»՝ Չատիկ, Համբարձում, Վարդավառ և այլն:

Բուն հողագործական է հատիկեղեն ծիսական կերակուրը: Տոմարային բոլոր տոները ենթադրում են ցորենեղեն կերակուրներ, ներառյալ (մասամբ) նաև աշնանային Նավասարդն իր քյաշկայով (քյաշկան պարտադիր ձավարով էր¹⁵⁹) և Բարեկենդան-ը՝ հարիսայով: Այս առումով հայերի «ամենահողագործական» տոնը Ս.Սարգիսն է՝ իր փոխինդով և աղի բլիթներով:

¹⁵⁶ Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ. II, էջ 363:

¹⁵⁷ Э.Вихерман, նշվ. աշխ., с.35:

¹⁵⁸ Բ.Թումանյան, Հ.Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 35-36:

¹⁵⁹ Ս.Ջամալեանց, նշվ. աշխ., էջ 157:

Հեթանոսության պետական տոներից քիչ բան է հասել: Թերևս միայն Տըրնդեզը՝ Տիր աստծո տոնը և (մեծ վերապահումներով) Վարդավառը, որն, ամենայն հավանականությամբ, Աստղիկ դիցուհու տոնն է եղել: Ավելի հին աստվածներից մեր օրերն են հասել Ծաղկամայրը՝ ծաղիկ հիվանդության խթոնիկ դիցուհին. Ծննդյան տոնից և Աստվածածնի տոնից մեկ-երկու օր առաջ ընկած կանանց ծոմապահության օրերը նվիրված են եղել նրան: Նաև Նպատիկ-Բյուրապատիկը, որին պատվում էին անձրևաբեր պարագայական ծեսերով: Մնացած բոլոր աստվածությունները տարրալուծվել են Մարիամի, Հիսուսի և սրբերի կերպարների մեջ: Փոխարենը, հեթանոսական բազում աստվածամուկներ, ծիսական և դիցաբանական վաղեմի մոտիվներ անեղծ-անխաթար մնացել են ծիսական և բանահյուսական տեքստերում:

Հիմնականում լավ են պահպանվել բուն քրիստոնեական ծեսերը: Եկեղեցու անընդհատական ավանդույթն այս գործում ունի իր հիմնական և անժխտելի դերը: Սակայն պետականության բացակայության անկայուն տարիներին տեղ են գտել նաև անխուսափելի կորուստները. այն, որ քրիստոնեական արարողությունները պահպանվել են մույն տեսքով, ինչ ունեցել են, օրինակ, Անանիա Շիրակացու օրոք, ըստ էության ճիշտ չէ:

Տեքստ և տո՛ր՝ րային տեքստ

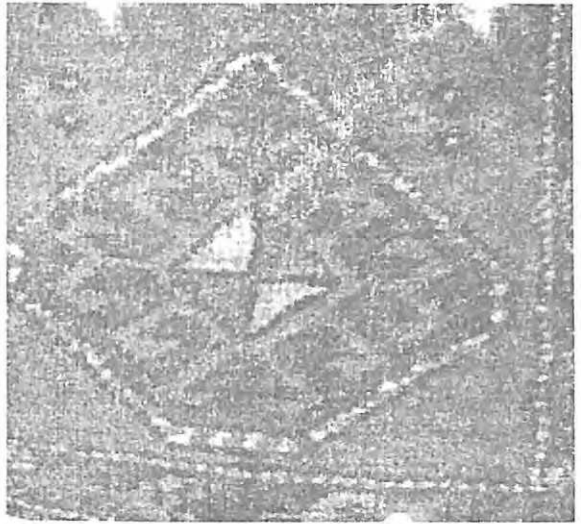
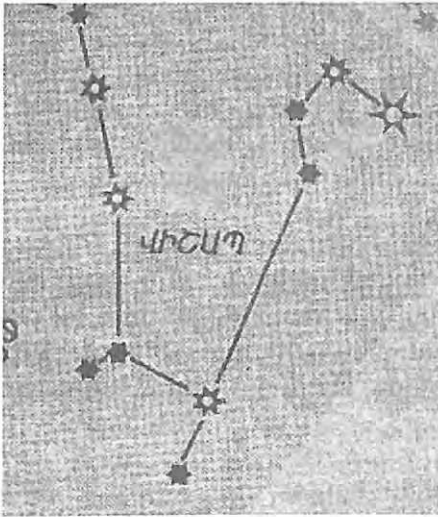
Տոմարը կապված է պարբերական ծեսի հետ, իսկ ծեսը բազմաֆունկցիոնալ է և ինքնաբավ: Իր հերթին, ծեսը կապված է բանահյուսության և երաժշտության հետ, որոնք մույնպես ինքնաբավ են, քանի որ ոչ թե *լրացնում* են ծեսին, այլ *կրկնապատկում* են ծեսի բովանդակությունը: Ծեսի յուրաքանչյուր բաղադրատարր իրենից ներկայացնում է որոշակի տեքստ, և միևնույն արարողության բոլոր բաղադրիչներն արտահայտում են միևնույն բովանդակությունը: Այսինքն, եթե տեքստերից որևէ մեկը հասկանալի է, դրա հիման վրա կարելի է թարգմանել նաև մյուս խորհրդանշական տեքստերը

Ծեսը մեկ դրամատիկ կամ խոսքային սյուժեի մեջ արտահայտում է միաժամանակ մի քանի հանգուցային գաղափարներ: Դրանք տեսականորեն ստորաբաժանելի են իբրև տիեզերական-օդերևութաբանական, կենդանական, բուսական, տնտեսական և սոցիալական կոդեր: Ինքը տոմարը հանդես է գալիս իբրև տիեզերական, օդերևութաբանական, տնտեսական և կենդանական կոդեր պարունակող տեքստ: Այն հաշվարկվում է ըստ երկնային լուսատուների, բնական երևույթների, մարդկանց տարիքի և սոցիալական դիրքի, կենդանիների հոլիության, ծիմի, միգրացիաների, այն նաև բառային, կերպարային, շարժումային, հնչյունային, նաև գրավոր արտահայտություն է տալիս դրանց: Այն արտահայտվում է տիեզերական մարմիններին, տարերքներին և բնական երևույթներին, կենդանիներին և մարդակերպ էակներին վերաբերող սյուժեներով և դրամատիկ գործողություններով:

Ժամանակի, հատկապես տարեպտույտի երևույթները որևէ արտահայտչամիջոցներով պատկերելու, ներկայացնելու ձևն անվանենք տոմարային տեքստ:

Այդպիսի տեքստեր են ծեսերը, երգերը, պարերը, կերակրատեսակները, հատուկ հանդերձանքը, հատուկ նշանակություն ունեցող առարկաները: Այդ տեքստերը կարող են մտնել որևէ ժամանակահատվածում կատարվող ծիսական բլոկի մեջ և կարող են ուղեկցել մարդուն ամբողջ կյանքի ընթացքում: Վիշապ համաստեղությունը (Նկ. 6) Բևեռաստղին մոտ լինելու պատճառով երևում է ամբողջ տարին: Վիշապի գլխի դիրքով միշտ կարելի է որոշել տարվա եղանակը, օրը և

գիշերվա ժամը: Այդ է պատճառը, որ Վիշապի գլուխը որպես կայուն խորհրդանիշ ուղեկցում է հային ամբողջ կյանքում. վերևում՝ համաստեղության ձևով և ներքևում՝ որպես գորգի զարդ:



Նկ. 6. Վիշապ համաստեղությունը և 12 գլխանի վիշապի պատկերը գորգի վրա:

Վիշապի չորս, ութ կամ տասներկու գլուխները խորհրդանշում են կլոր տարին, այդ իսկ պատճառով հենց այդ պատկերն ենք ընտրել որպես այս գրքի գլխազարդ:

Հետազոտությունը նպատակ ունի դիտարկելու բուն ժողովրդական տոները: Եկեղեցական տոները ներառվում են այնքանով, որքանով ուշադրության պետք է առնվի, քե ինչպե՞ս է կատարվել տվյալ տոնը ժողովրդի մեջ, տոնի ի՞նչ մեկնություններ է պահպանել ժողովրդի անհատակ հիշողությունը, ինչպե՞ս են վերծանվում տոմարային ամեն մի ծեսի և ծիսական երգի խորհրդանիշները, և ինչպե՞ս է ամբողջանում ծիսա-խորհրդանշական համակարգը:

Ժողովրդի հոգևոր կյանքի դարավոր խառնարանում միահյուսվել են որսորդականը և հողագործականը, հին հեթանոսականը և նոր քրիստոնեականը, աստղագիտությունն ու մոգությունը: Հոգևոր կյանքը հայ ժողովրդի հարստությունն է, բոլոր ժամանակների անանց արժեքը, որն անընդհատ առողջացրել և վեհացրել է հայի ազգային կերտվածքը:

ՄԱՍՆ ԵՐԿՐՈՐԴ



Ձ Մ Ե Ռ
Նոր Տարի – Սուրբ Ծնունդ

Նոր Տարի-Կաղանդ տոներ և տոնական երգերը

«Նոր տարի» հասկացությունն ազգագրության մեջ հուշում և բնորոշում է ոչ այնքան տոմարի որոշակի ամսաթիվ, որքան տոնական ծեսերի, արարողությունների համալիր, որ ուղեկցում է տիեզերական և տնտեսական փուլի ավարտին և անցմանը հաջորդ փուլ: Թե ո՞ր օրը կընտրվի իբրև տարեշրջանի հաշվառման սկզբնակետ, կախված է տվյալ մշակույթի առանձնահատկություններից, տեղանքի կլիմայական պայմաններից և պատմականորեն ձևավորված տոմարի տեսակից ու ճշգրտությունից:

Միջերկրածովյան տարածաշրջանի մի շարք երկրներում, քրիստոնեությունից առաջ, իբրև տարեմուտ ընդունվել է այն օրը, որը համապատասխանել է ձմեռային արևադարձից հետո առաջին նորալուսնին (կալենդային) և նշվել է հունվարի 1-ին (ըստ հուլյան տոմարի): *Կաղանդի* է կոչվում նաև արաբական օրացույցի տասնմեկերորդ ամիսը:¹

Ջուգահեռ նշվել է նաև ձմեռային արևադարձի օրը՝ դեկտեմբերի 24-25-ը: Այդ օրը եղել է Միթրայի (Միհրի)՝ «Անպարտելի Արևի», ծննդյան օրը², որ տոնել է ողջ ամտիկ աշխարհը և առաջին դարերում: Մինչև օրս էլ եվրոպական գրեթե բոլոր ժողովուրդները Սուրբ Ծնունդը նշում են դեկտեմբերի 24-ի լույս 25-ի գիշերը: Վենետրա մոլորակի (Գիշերավարի) երևալու պահից սկսվում է ամանորյա տոնական շարքը՝ 12 օր տևողությամբ: Ըստ այսմ՝ հույների, գերմանացիների, իտալացիների և այլ ժողովուրդների ամանորյա տոնաշարն ընդգրկում է երեք փուլ. Սուրբ Ծնունդ, Նոր տարի և Հայտնություն-Մկրտություն (կամ Երեք արքաների տոն):³

Հայաստանում երբեմնի գոյություն ունեցած եռափուլ տոնական համալիրի մասին ժողովրդական հիշողությունը պահպանել է որոշ տվյալներ: Հ.Աճառյանը նշում է, որ Տօնիկ-տօնիկ է կոչվել այն շաբաթը, որ սկսվում էր դեկտեմբերին, Դավիթ մարգարեի և Հակոբ առաքյալի նախատոնակով և ավարտվում էր Ս.Սարգսի պատով:⁴ Այժմ հայերի տարեմուտի հանդիսությունները կապված են հունվարի 1-ի, այսինքն՝ բուն Նոր տարվա, և հունվարի 6-ի՝ Ս.Ծննդյան և Աստվածահայտնության տոների, հետ:

Հունվարմեկյան քրիստոնեական տարեմուտը համընդհանուր հաստատում է գտել միայն 18-րդ դարում: Մինչ այդ, տարբեր ժողովուրդներ ունեցել են զարմանալի, անառային, աշնանային, ինչպես նաև լուսնային-շարժական նոր տարի:

Հայ ժողովրդի մեջ տոնի առավել տարածված անվանումներն են Նոր տարի (գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններ), Նիւր տարա, կամ Իւննէվիւր տարը

¹ Հ.Բաղայան, Օրացույցի պատմություն, Ե., 1970, էջ 88, քաղված է Հովհաննես Սարգսյանի յոթ ազգի տարեմուտների և ամսամուտների գուգակցության աղյուսակից, Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռագիր N 2068, քերթ 358:

² Մ.Ն. Բոտովնիկ, Մ.Կոզան, Մ.Ռաբինովիչ, Բ.Սելեցկի Դիցաբանական բառարան, Ե., «Լույս», 1985, էջ 158:

³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы., М., Наука, 1973. Зимние праздники, (այսուհետև՝ Зимние...), с. 16.

⁴ Հ.Աճառյան Գավառական բառարան, Թիֆլիս, 1913, էջ 1048: Բնականաբար, ցուցմունքը վերաբերում է այն շրջաններին, որտեղ Ս.Սարգսի պատը սկսվում է Ս.Ծննդյան տոնակատարությունից անմիջապես հետո:

(Մարաշ⁵), Կադանդ (Վան, Մուշ և մի շարք այլ շրջաններ), Կալանտոս (Գամիրք-Կապադովկիա⁶), Բալու, Բուլանդի⁷ և այլն), Կադինդ (Ջավախք)⁸, Կալանդար (Պոնտոս)⁹, Խլվիկ (Խոյ, Իգդիր)¹⁰, Լոլե (Ամիդ)¹¹:

Տոնական համալիրն ամբողջությամբ պահպանվել և շուքով նշվում է առ այսօր: Տոնակատարությունից դուրս են մնացել և մոռացվել են միայն տոնական ավանդական երգերը, որոնք փոխարինվել են օտարամուտ և նորահնար երգերով, մեծ մասամբ՝ հեղինակային:

Վերջին մեկ-երկու տասնամյակ, ավանդույթի նորոգման միտումով, Նոր տարին անվանվում է մաև Ամանոր: «Նոր տարի» անվանաձևը հասկանալի է, և մեկնաբանում չի պահանջվում, «Ամանոր» և «Կադանդ» անվանաձևերը հարկ է դիտարկել բառիմաստի և կիրառման պատմա-աշխարհագրական կտրվածքում:

«Ամանոր» հասկացությունը ծանոթ է հիմնականում Ազաթանգեղոսի «Հայոց Պատմությունից»: Իբրև «Ամանորայ դիք» հիշատակվում են Վանատուրը և Ամանորը, և Ամանորի մեկ այլ անվանաձևն է Ամենաբեղ («ամենաբեր նորոց պտղոց»)¹²: Ղ.Ալիշանը հակված է այն կարծիքին, որ Ամանորը իզական աստվածություն է՝ մման լատինական Պոմոնային, և Վանատրի կինն է¹³: «Ամանոր» բառը դիտարկելով իբրև բնիկ հայերեն, հետազոտողներն այն բացատրում են որպես «նոր ամ», այսինքն՝ նոր տարի, կամ «տարվա նոր, նորի տարի»¹⁴, այսինքն՝ առաջին նորալուսին: Բառիմաստի երկու մեկնությունն էլ հավասարապես ճշմարտացի է և իր մեջ պարունակում է տոնի տոմարական իմաստը:

Միջնադարյան աղբյուրները հավասարում են, որ մինչքրիստոնեական շրջանում Ամանոր-Նավասարդն առավել նշանակալից տոներից էր, որ ամսին էլ որ այն ընկներ: «Ամանորը հայոց հեթանոսական շրջանի մեծագույն տօնն էր, կատարվում էին մեծահանդես արարողություններ. տեղի էին ունենում ձիարշաւներ, եղջերուների վազք և թոցնում էին բազմահազար աղաւնիներ»¹⁵:

«Կադանդ» անվանումը հին չէ և փոխառություն է, ընդ որում՝ ուշ փոխառություն, հավանաբար, վերջին երկհարյուրամյակի ընթացքում¹⁶, գրիգորյան տոմարի և Կադանդ պապի կերպարի հետ մեկտեղ: Calenda լատիներեն հասկացությունը նույնպես կապված է այն երևույթի հետ, որ քրմերը, նշմարելով երիտասարդ լուսնի հայտնվելը երկնականարում, կանչում էին, ազդարարելով նոր ամսվա սկիզբը: Համաձայն կիսաառասպելական Նումա Պոմպիլիոսի հռոմեական նախահուլյան օրացույցի, յուրաքանչյուր նորալուսին կոչվում էր calendae, քանի որ յուրաքանչյուր նորալուսնի մասին քրմերը Հռոմի բնակիչներին ազդարարում-կանչում էին (calare-«կանչել»): Այստեղից էլ calenda-«ամսամուտ» բառը: Նաև ըստ այս իմաստի՝ Հուլյան նոր տարին սկսվում էր ձմեռային արևադարձին հետևող առաջին նորալուսնի օրը: Հետագայում, արեգակնային տոմարի հաստատվելուց հետո, յուրաքանչյուր

⁵ Յ.Մ.Վարժապետեան, Մարաշի մէջ նշանատր օրեր իրենց ծեսերով, «Բիւրակն», 1898, N28, էջ 523:

⁶ Ա.Աբգոյանեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, էջ 1622:

⁷ Ազգագրական հանդէս (հետազայում՝ ԱՀ), V տ., 2 գ., Թիֆլիս, 1900, էջ 56:

⁸ ԱՀ, II տ., Բ գ., Թիֆլիս, 1897, էջ 245:

⁹ Վ.վարդ.Տէր-Մինասեան, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, Կ.Պոլիս, 1904, էջ 8:

¹⁰ Ե.վարդ.Պօղոսեան, Նոր տարւոյ տօնը հին եւ նոր հայոց քով, Վիեննա, 1952, էջ29:

¹¹ Դ.Սկունը, Ամիտայի արձագանքը, Ուիկոկին, Նյու-Ջերսի, 1950, էջ 436:

¹² Ազաթանգեղոս, Պատմություն հայոց, Ե., «Մովսէսական գրող», 1977, էջ 137:

¹³ Ղ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, էջ 304-305, տես նաև՝ Դ.Вардумян, Догхристианские культы армян, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. ժ., 1991, էջ 121:

¹⁴ Ա.Ա.Օդարաշյան Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 9, Ե., 1978, էջ 17:

¹⁵ Ա.արք.Մանուկեան, Հայ եկեղեցու տօները, էջ 21:

¹⁶ «Բազմավէպ», 1848, էջ 4:

ամասմուտը «կալենդա» կոչելու փոփոխությունը ետ մղվեց և մնաց միայն Calenda-ն՝ որպես տարեմուտ, այսինքն՝ գլխավոր ամասմուտ: Իր այս վերջնական իմաստափոխությամբ էլ «Calenda»-ն ընդունվեց մաս հայոց մեջ իր հայացված ձևով՝ Կաղանդ:

Վ.Վարդ. Մինասյանի կարծիքով «...Կաղանդն է կոչումն, վասն զի հեթանոսութեան ժամանակ քուրմերն ի պաշտօն աստուածներու կը կոչեին ժողովուրդն ամեն ամսոյ առաջին օրն...»¹⁷: Այս մեկնությունը միանշանակորեն կապվում է հուն. καλειν, επικαλειν բառերի նշանակության հետ՝ «կանչել»: Այս բառերը գործածվում էին հիմնականում ծիսական պրակտիկայում՝ աստվածներին կանչելու (ինվոկացիա) արարողությունների ժամանակ:¹⁸

19-ի դարավերջին և 20-ի դարասկզբին, որ մաս ազգագրական ուսումնասիրությունների ակտիվ շրջանն է, Նոր տարի-Կաղանդը, իբրև հուլյան (և գրիգորյան) տարեմուտ, Հայաստանում նշվում էր ազգագրական այն շրջաններում, ուր Սուրբ Ծնունդը չէր տոնվում կամ նշվում էր շատ համեստ: Հակառակ դրան, Նոր տարի-Կաղանդը բնավ չէր տոնվում այն շրջաններում, ուր Սուրբ Ծնունդն էր տոնվում մեծ շուքով և ավանդույթների ողջ համալիրի պահպանմամբ:¹⁹ Ակնհայտ է սակայն մեկ ընդհանրություն, որ երկու տոներն էլ ունեին տոմարական միևնույն գործառնություն:

Տոների և տոներին ուղեկցող երգաշարերի՝ կալանդոսներ, և ավետիսների, տարածվածության տվյալներն ըստ ազգագրական շրջանների ներկայացված են աղյուսակով: Աստղանիշը ցույց է տալիս տվյալների սակավ կամ ոչ վստահելի աստիճանը: «Չեն տոնում» նշումը նկատի ունի այն դեպքերը, երբ գրառումները նշում են տոնի բացակայությունը:

Տոն Ազգ. շրջան	Նոր տարի (Կաղանդ)		Սուրբ Ծնունդ (Փոքր Զատիկ)	
	շուքով	կալանդոսներ	նվերեցան	ավետիսներ
Զավախք	շուքով		շուքով	ավետիսներ
Ծալկա	համեստ		շուքով	ավետիսներ
Բորչալու	շուքով	կալանդոսներ	համեստ	ավետիսներ
Մարաշ	համեստ	կալանդոսներ	շուքով	ավետիսներ
Ալն	շուքով	կալանդոսներ	համեստ	
Մուշ	համեստ		համեստ*	ավետիսներ* ²⁰
Վան	համեստ	կալանդոսներ*	շուքով	ավետիսներ
Արճակ	համեստ		շուքով	ավետիսներ
Խիան	շուքով	կալանդոսներ	համեստ	
Միլրիհիսար	համեստ*	ավետիսներ	համեստ*	
Փնրիա	համեստ		շուքով	չեն նրգում
Պրուսա	շուքով			
Նոր	շուքով	կալանդոսներ	շուքով	ավետիսներ

¹⁷ Վ.Վ. Մինասեան, նշվ. աշխ., Բ հատ., էջ 3:

¹⁸ О. Фрейденберг, Поэтика сюжета и жанра, М., «Лавиринт», 1997, с. 321:

¹⁹ Խորհրդային տարիներին Սուրբ Ծնունդը իբրև ժողովրդական տոն համարյա մոռացված էր, և միայն Հայաստանի անկախացումից հետո, երբ փորձ կատարվեց վերադառնալ քրիստոնեական արժեքներին, որոշ ծիսական տարրերի պահպանման պայմաններում հնարավոր եղավ կենդանացնել այն ժողովրդի հիշողության մեջ:

²⁰ Բուն Մուշում գրառված ավետիսներ մեզ հայտնի չեն, սակայն 20-րդ դ. երկրորդ կեսին ավետիսներ են գրառվել մաս մշեցիներից: Հարցը դեռևս քննության կարիք ունի:

Նախիջևան				
Խոտրջուր				ավետիսներ
Երզնկա	համնատ		շուքով	
Ղարաբաղ	համնատ		շուքով	ավետիսներ
Ալաշկերտ	համնատ			ավետիսներ
Բուլանիս	շուքով		չեն տոնում	
Գանձակ	համնատ		շուքով	ավետիսներ
Մոկս			շուքով	ավետիսներ
Ասպարան	շուքով		համնատ	ավետիսներ
Աշտարակ				ավետիսներ
Ծիրակ	չեն նշում		շուքով	ավետիսներ
Համշեն	շուքով		համնատ	ավետիսներ
Կիլիկիա				ավետիսներ
Գամիրք	շուքով	ավետիս-կալանդոսներ	շուքով	ավետիսներ
Կ.Պոլիս	շուքով	կալանդի նրգեր	շուքով*	ավետիսներ
Բալու	շուքով	ավետիս-կալանդոսներ	չեն տոնում	
Միսիան	չեն տոնում		շուքով	ավետիսներ
Վարանդա	համնատ		շուքով	ավետիսներ
Ամիդ	շուքով	Լօլէի նրգեր	համնատ	
Զանգեզուր	չեն տոնում		շուքով	ավետիսներ
Ղզլար	շուքով	կալանդի նրգեր	համնատ	ավետիսներ

Ամանորի տոնա-ծիսական համալիրը

Ամանորյա երկու տոները՝ Կաղանդ-Նոր տարին և Մ.Ծմունդ-Հայտնությունը, կառուցված են միևնույն ձևով և ընդգրկում են ավանդական հետևյալ ծեսերը:

Մաքրագործման արարողություններ

ա. արտաքին (տան, բակի, զգեստի, մարմնի մաքրում)。

Մաքրում էին տունը, բակը, զոմը, հավաքունը: Մաքրելու գործողություններին մասնակից էին տան բոլոր անդամները՝ մեծ, փոքր, տղամարդ, կին: Հունվարի 1-ին բերած ջրով լվացվում էր ամբողջ ընտանիքը, որն այդ նպատակով հավաքվում էր թոնրի շուրջ²¹: Բաբերդում Կաղանդի օրը կանայք ոչիլներ էին լցնում թոնիրը: Համարում էին, որ դրանից բարձրանում էր հավերի ձվատվությունը:²² Լոռում, ինչպես շատ այլ շրջաններում, ընդունված էր մաս լվացք անել:²³ Համշենցիները դեկտեմբերի 31-ին, որն այստեղ Ծաղկընուտ է կոչվում, տուն-երդիկ ավելելուց հետո աղբը զգում էին ջուրը:²⁴ Նույն շրջանում Նոր տարվա առավոտյան երկու տղա ձեռնափայտով կամ կացնի կոթով թխկթխկացնում էին կաղնու ճյուղերից հյուսված առաստաղին՝ ծածելին և ծիսական երկխոսությամբ արտաքսում մկներին, ցավերը և ամենայն չարիքը:²⁵

Տոնի, հատկապես տարեմուտի, նախօրյակին կատարվող համընդհանուր մաքրության ծեսերը հատուկ են զարգացած հեթանոսության փուլին և հայտնի են բազում ժողովուրդների պատմությունից: Այս գործողություններն իրենց իմաստով կրկնում են հեթանոսության շրջանի նախատոնական մաքրագործման արարողու-

²¹ Յ.Մուրադեան, Համշենցի հայերը, ԱՀ, V տարի, 2 գիրք, էջ 156:

²² Պառավական հաւատալիքներ, «Բիւրակն», 1899, էջ 611:

²³ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 249:

²⁴ Յ.Մուրադեան, նշվ. աշխ., էջ 154:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 156:

թյուններին, երբ լվացվում-մաքրվում էր ամեն բան՝ աստվածների արձաններից մինչև տուն ու բակ: Հատկապես դա վերաբերում էր տարեմուտին: Այսպես, հին պարսիկների առաջին ամիսը կոչվում էր «Առունները մաքրելու ամիս»: Տարվա նորոգումը, վերածնունդը խորհրդանշական կապ ունեն մարմնական մաքրության և հոգևոր սրբության հետ: Մաքրությունը նշանակում էր սկիզբ, անապական, նախնական վիճակ, որից սկսվում էր նոր տարվա պատմությունը, արևի հերթական պտույտը, նոր ժամանակը:

բ. ներքին (չկովել, չհայիոյել, չանիծել, չբամբասել)

Լոռում տանտիկինը մեղր էր քսում ընտանիքի բոլոր անդամների բերաններին²⁶: Համշենում ոչ կծու կերակուր էին ուտում, ոչ էլ իրար թթու խոսք ասում:²⁷ Այս սովորությունները կապվում են խոսքի մոգության հետ: Անցումային այդ օրը յուրաքանչյուր չար խոսք կարող էր չարիք բերել ամբողջ տարվա համար: Բացի այդ խոսք-«աղբը» կարող էր պղծել օրվա ծիսական մաքրությունը:

գ. նորոգման արարողություններ

Ընտանիքի բոլոր անդամները Նոր տարվա օրը պետք է հագնեին նոր զգեստ, հատկապես երեխաները:²⁸ Թխում էին թարմ հաց, նույնիսկ եթե տանը կար բավականաչափ հաց:²⁹ Նոր զգեստ, նոր հաց - նոր կյանք զուգահեռն ակնհայտ է:

Հաղորդակցման արարողություններ

ա. հաղորդակցություն ուտելիքի հետ և ուտելիքի միջոցով (առ. տ սեղան կերակրատեսակների հատուկ համալիրով):

Կաղանդը *ուտիս* օր չէ, *պաս օր* է: Եվ որքան էլ առատ լինեք տոնական սեղանը, մսեղեն կերակրատեսակը բացառվում էր: Գերապատությունը տրվում էր լոբուն և ոսպին, բազմազան քաղցրեղենին, չիր ու չարագին: *Լոբին* պարտադիր կերակուր էր. հավատում էին, որ առանց լոբու տարին չի գա:³⁰ Պրոսայի Կաղանդի սեղանին լոբին ներկա էր իր ողջ տեսականիով. դեկտեմբերի 30-ի երեկոն կոչվում էր «տարուբեր», քանի որ փոխանակվում էին լոբու տեսակներ և այլ կերակրատեսակներ:³¹ Համշենում լոբին շաղ էին տալիս կենդանիների վրա, ասելով. «Խատ ու խլինջ»³² (եք ու բացիկ), մեղվի պես շատնաք»:³³ Հայտնի է, որ մաև եվրոպական մի շարք ժողովուրդներ մեր *դովլաթի* փոխարեն ծիսական հացի մեջ դնում էին լոբու հատիկ: Այդ հատիկը գտնողը դառնում էր Լոբու թագավոր (Бобовый король):³⁴ Լոբագիների կապը արքայության հետ ակնառու է ռուսական հեքիաթների *дядя Грох*-ի կերպարի մեջ:

Լոբին բավականին ունիվերսալ կերակրատեսակ է և իր բազում տարատեսակներով հանդիսանում էր գյուղացու անփոխարինելի կերակուրը: Պատիճավոր լոբին մնան է ընտանիքի, իսկ հատիկը իր ձևով հիշեցնում է սաղմը, էմբրիոնը, այսու կարող էր ծառայել իբրև պտղաբերության, պտղի և սերմի, երեխայի և տոհմի խորհրդապաշտություն:

Այստեղ գործ ունենք մեռնող-վերակենդանացող հերոս-թագավոր և մեռնող-վերակենդանացող հատիկ-սերմ զուգահեռի հետ: Պարաբաղյան «Ոսպին հաքյա-

²⁶ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 250:

²⁷ Յ.Մուրադեանց, նշվ. աշխ., էջ 156:

²⁸ Ջավախք, ԱՀ, II տ, Բ գիրք, Թիֆլիս, էջ 245:

²⁹ ԱՀ, VIII տ., էջ 249:

³⁰ ԱՀ, VIII տ., էջ 249:

³¹ Յ.Պոտիկեան, Կաղանդը Եեմիճեի մեջ (Պրոսա), «Բիրակն», Կ.Պոլիս, 1900, էջ 130:

³² Խատուտիկ բույսը:

³³ Յ.Մուրադեանց, նշվ. աշխ., էջ 155:

³⁴ Зимние..., с. 100, 156 և այլուր:

թի» հերոս ոսպ-մարդուն եփում են, լցնում փլավի վրա, ուտում, սակայն նա դուրս է գալիս ստամոքսից և վերջում ընտանիք կազմում (=թագավոր-փեսա դառնում)³⁵։ Կարևոր է նաև հիշատակել Պավսանիոսի այն տեղեկությունը, որ Դեմետրան արգելում է արկադացիներին լոբի տնկել³⁶։ Ըստ Ռ.Գրեյվզի՝ այս հատվածի մեկնության, լոբու հատիկը կապվում էր ոգիների հետ, որոնց վրա Հռոմում հատուկ տոնին լոբի էին նետում³⁷։ Այս դեպքում կարելի է ամանորյա լոբեղենը դիտարկել իբրև մեռյալ մախնիների համար մախատեսմված զոհաբերություն, իսկ լոբի ուտելը՝ նաև կապի վերահաստատում այդ մախնիների հետ։ Խեթերը լոբին կապում էին մի կողմից օձի (համ. հայկական «արքայիկ օձ» և եվրոպական «դոբու արքա»), մյուս կողմից՝ աչքի լույսի հետ և իրենց մոգական ծեսերում լոբով շփում էին իրենց աչքերը, միաժամանակ լոբուն նվիրված բանաձևեր արտասանելով³⁸։

Այժմ գրեթե մոռացված է հատիկեղենի նշանակությունը Կադանդի սեղանի համար։ Սակայն 20-րդ դարի սկզբին Մուշում ընդունված էր ուռենու ճյուղերից հյուսված բունիկով կլկլը և կորեկ դնել սեղանին, կողքին՝ խնձորներով շրջապատված չամիչ, որը տատե-տանտիկինը պետք է հատիկ-հատիկ բաժաներ գերդաստանի բոլոր անդամներին։ Ընդամեն, յուրաքանչյուրը պետք է խմեր մեկ բաժակ գինի և ուտեր երկու հատիկ չամիչ, մինչդեռ խնձորը պետք է մնար մինչև վերջ³⁹։ Վառում բաժանում էին յոթ տեսակի միրգ, չրեղեն, կաղին ու չամիչ, իսկ տան համար հատիկ՝ խաշած ցորեն էին պատրաստում⁴⁰։ Ծալկայում խմում էին վայրի ցորենից պատրաստված օղի⁴¹։ Մարաշում բրինձ, ձավար և այլ հատիկեղեն էին ուղարկում տերպապուն (երեցին)։⁴² Ջավախքում փոքր հարսը խմոր էր պատրաստում, իսկ ապլան (տանտիկինը) եփում էր մախոխապուր (պասի թթվաջրով ապուր), ձեթով տոլմա, լոբի և այլ պասի կերակրատեսակներ։ Հարսի հետ միասին պատրաստում էին անխոնով բաղարջ, այնուհետև՝ տարի-հացը, որի վրա ապլան աղոթում էր և զարդարում այն ընկույզով ու մեղրով և մի կոպեկանոց դնում մեջը գուշակության համար։ Հարսները թխում էին վասիլ-տիկնիկներ, քսակների, եզների լծի, կովերի պտուկների, խնոցու ձևով խմորեղեններ, հոր հացեր (հացի փոքրիկ գնդեր, մեջը՝ տարբեր տեսակի հատիկեղեն), բոլորը դնում թոնրի մեջ և հանելուց հետո գուշակություն անում ըստ փքվելու աստիճանի։ Եթե հատիկ էր ընկնում թոնրի մեջ ու կորում, դա մահվան նշան էր համարվում⁴³։ Հատիկներ՝ շուշմա կամ սիսեռ էին ցանում նաև ննջեցյալների գերեզմանների վրա⁴⁴։

Հոր-հացերը խորհրդանշում են «մեռած» վիճակում, ձմեռվա «հորում» գտնվող հացահատիկը, ինչպես նաև իսկական հոր-շտեմարանները։ Ծիսական մյուս հացիկների և բլիթների ձևով պահպանվել են երբեմնի հեթանոսական պաշտոն-զոհաբերությունները, երբ ուտում էին և իրար էին բաժանում բուսականության աստվածությանը։ Հատիկավոր բույսերի բախշումը և փոխանակությունը

³⁵ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատ. VI, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973, էջ 701-702:

³⁶ P. Грефвз, նշվ. աշխ., էջ 65:

³⁷ P. Грефвз, նշվ. աշխ., էջ 68:

³⁸ V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden-N.Y.-Köln, E.J. Brill, 1994, S. 900:

³⁹ Իգիթբաշի, Մշեցու Նոր Տարու առիթով, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1895, N1, էջ 2-3:

⁴⁰ Նոր տարին Վանում, «Արձագանք», 1897, N1, էջ 3:

⁴¹ Հ. Մ. Միքայելյան, նշվ. աշխ., էջ 136:

⁴² Յ. Մ. Վարժապետեան, Մարաշի մեջ նշանատր օրեր իրենց ծեսերով, «Բիւրակն», 1898, N28, էջ 523:

⁴³ ԱՀ, II տ., էջ 246:

⁴⁴ Վ. Վարդ. Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 8:

առհասարակ կապված է սերմի, մեռնող-հարություն առնող հացահատկի և նորացվող կյանք/հավերժություն գաղափարի հետ⁴⁵:

Անշուշտ, և՛ ուռենու դալար ուտերը, և՛ հատիկեղենը, և՛ բաժանվող չամիչը մեռնող և վերածնվող բույսի, ուրեմն և՛ կյանքի խորհուրդն ունեն: Այս կամ այն ձևով և չափով հատիկեղենը կամ դրանից պատրաստված կերակուրը՝ հիմնականում, հարիսան, առկա են բոլոր տոմարային տոների ծիսաշարում:

Նոր տարվա սեղանին հատուկ նշանակություն են ունեցել և ունեն մինչև այսօր միրգը և չարագեղենը, քաղցրեղենը: Պրուսայում կաղնդելու երեկոն՝ դեկտեմբերի 31-ը կոչվում էր «չերագ բերեքի օր», քանի որ «կաղանդչեքին»՝ կաղնդող երեխաներին չարագ էին բախշում:⁴⁶ Ամիդ-Դիարբեքիրում Կաղանդը կոչվում էր Լօլէ, այդ նույն անունով էր կոչվում մաս տոնական չարագեղենը:⁴⁷ Պատրաստում են մաս կոզինախ⁴⁸, որը երբեմն անվանում են հենց «կաղանդ»:⁴⁹

բ. հաղորդակցություն կրակի և արևի հետ

Բազում ազգագրական շրջաններում Նոր տարվա երեկոյան այրում էին տարեմտի քյութակ (քոթուկ)՝ մեծ գերան, որի մի ծայրը դրվում էր կրակի մեջ և այրվելու ընթացքում այն աստիճանաբար ներս էին հրում: Այս գերանը պետք է անընդհատ վառվեր մինչև Ս.Ծնունդ: Դրա ածուխը պաշտպանում էր կարկտից:⁵⁰ Ամեն մի հյուր պարտավոր էր մի կտոր փայտ ավելացնել ուրին: Գիշերը անպայման որևէ լույս (ճրագ) վառ էին թողնում: Մութն ընկնելուն և, իսկապես, շեմին մոխիր էր ցանում՝ չարքերից պաշտպանվելու համար, նույն նպատակով մեխ էին խփում խաչերկաթին, ալյուրով դռանը խաչ էին նկարում:⁵¹ Ամիդում ընդունված էր ամեն տանը աշտանակի վրա վառել 10-12 մոմ⁵²: Համշենում կրակով խանձում էին ծառի ճյուղեր և դրանցով թեթևակի շփում կենդանիներին:⁵³

Վ.վարդ Տեր-Մինասյանը նկարագրում է Կաղանդի մոմերի հետ կապված մի կարևոր արարողություն: Ընտանիքի յուրաքանչյուր անդամ ուներ իր մոմը, այդ մոմերի տկուկները հետագայում տարվում և դրվում էին աղբյուրների վրա՝ իբրև կաղնդում-գոհաբերություն: Տանտիկին-մամիկի մոմը հատուկ նախշված է: Երեխաները ցորենի հատիկներ էին նետում՝ այդ մոմը հանգցնելու համար: Մամիկը գավազանով քշում էր նրանց: Սակայն երեխաները շարունակում էին նետել հատիկները, մինչև որ մամիկը կաղանդչեք էր տալիս նրանց՝ որպես փրկագին իր մոմը չհանգցնելու դիմաց:⁵⁴ Այնուհետև գալիս էր պապը և կոտորում մամիկի գավազանը, որից հետո երեխաները լիիրավ ստանում էին իրենց քաղցրեղենը⁵⁵:

Այս ծեսերի իմաստը, բացի մաքրագործումից, որն այս դեպքում կատարվում է կրակի միջոցով, արևին ուժ տալը, այրվող տիեզերական ծառի ծխի միջոցով վերին աշխարհի հետ կապվելը և բարի տարվա համար ճանապարհը լուսավոր պահելն էր: Աշտանակի վրայի մոմերի քանակը խորհրդանշում էր երբեմնի հավաքչական շրջանի լուսնային և զարգացած հեթանոսության և քրիստոնեության

⁴⁵ Ա.Մնացականյան Հայկական գարդարվեստ, Ե., 1955, էջ 85:

⁴⁶ Յ.Պզտիկեան, նշվ. աշխ., էջ 130:

⁴⁷ Դ.Մկունդ (Spear), նշվ. աշխ., էջ 436:

⁴⁸ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 249:

⁴⁹ Այս կաղանդ-կոզինախն ուտում են մաս Նավասարդի գիշերը, տես՝ Հայկական խոհանոց, Ե., Հայաստանի պետական հրատ-ուն, 1963, էջ 169:

⁵⁰ Լոռի, ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 250:

⁵¹ ԱՀ, II տ., էջ 247:

⁵² Դ.Մկունդ, նշվ. աշխ., էջ 436:

⁵³ Յ.Մուրադեան, նշվ. աշխ., էջ 155:

⁵⁴ Վ.վարդ.Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 6:

⁵⁵ Վ.վարդ.Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 5:

արեգակնային կամ լուսնա-արեգակնային տարվա ամիսները: Գրեթե բոլոր արարողությունների հիմքում ընկած է արևի գաղափարը. մեղրը, յուրը, ոսկի դարձող ջուրը խորհրդանշում են արևային տարվա սկզբնակետը, նոր արևի ծնունդը: Մոմի կրակը արևի երկվորյակն է, նաև «արև»՝ բառի «կյանք» իմաստով: Այդ իսկ պատճառով մամիկը, հեռացող, «ծեր» տարվա երկվորյակը, կատաղի պաշտպանվում է երեխաների և նրանց հատիկ-սերմերի՝ նոր, «մանուկ» տարվա, նոր կյանքի, հարձակումից: Իհարկե, այս պայքարի ելքը կանխորոշված է:

գ. հաղորդակցություն ջրի հետ

Գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններում Կաղանդի կեսգիշերին գնում էին ջուր բերելու: Այդ պահին ոչ միայն ջուրն էր ոսկյա, այլև ցանկացած իր, ջուրը մտցվելով, կարող էր վերածվել ոսկու, արծաթի կամ մեկ այլ իրի: Այդ օրը ջուր չէին քափում:⁵⁶ Վ.վարդ.Մինասյանի վկայությամբ, «Նարեկ կամ Վեցհազարեակ կ'ընթեռնում եւ ժամը մէկ անգամ մը աղբիւրէն կուծ մը ջուր կ'առնում եւ մէկուսի կը դնեն եւ կ'ընթեռնուն ջրին վրայ: Այսպէս եօթը կում ջուր կարգով շարելէն յետոյ, ութերորդ անգամին, ... աղբիւրէն ոսկի պիտի վազէ...»:⁵⁷ Ջրի առատությունը տարվա առատության նշան էր համարվում, սակավությունը՝ անջրդիության: Քղիում «պառաւ մամը» աղբյուր էր գնում տեսակ-տեսակ մրգերով և բլիթներով և «կաղնդում էր», որ տարվա ջրերը մշտապես լինեն:⁵⁸ Ջավախքում ջրի էին գնում երիտասարդները: Հատկանշական է, որ կեսգիշերի պահը որոշում էին կատվի աչքերով: Ղարաբաղում ժամացույցին «կատվս» էին ասում⁵⁹: Իրենց հետ ջրի մոտ էին տանում շիշ, խաչերկաթ, հատիկեղեն, խա. .: Գնում էին աղմուկով⁶⁰, նստում խոտի վրա, հատիկները լցնում ջուրը, և ավագն ասում էր.

Քեզի կուտան ցորեն, գարի,

Դուն ինձի տու բարի,

Շնորհավոր նոր տարի⁶¹:

Երգնկայում աղբյուրը կաղնդելու գնում էին «Արծաթ մեռնին» մոզական բանաձևն արտասանելով: Աղբյուրի ջրով լվացվում էին, կորկոտ և լոբի էին լցնում ջուրը, ջրում թրջում էին Կաղանդի հացը, մեկ աման ջուր բերում տուն:⁶² Տուն էին դառնում առանց ետ նայելու: Ջավախքում ավանդազրույց կար, որ մի հարս ոսկի է բերել աղբյուրից, սատանաները աղմկել են, թե «տարավ, բռնեցեք»: Հարսը շրջվել է, ամանը ձեռքից ընկել է, իսկ ինքը տուն մտնելիս ուշաթափվել է:⁶³

Վանում հունվարի 1-ի առավոտյան կանայք, աղջիկները և երեխաները Կաղանդի ծիսական հացեղենը տանում էին աղբյուրի մոտ և թրջում ջրում: Այդ հացեղենի կտորները պահվում էին մինչև տարվա վերջ:⁶⁴ Այլ տեղերում աղբյուրի մեջ էին նետում գարի-հաց և ածուխ, ասելով.

Առ գարի, տուր բարի,

Առ քյոմյուր, տուր յոմյուր:⁶⁵

Ակնում մույնպես գոյություն ունեւ այդ սովորությունը. «ի հնումն Կաղանդին օրը գիւղին հարսները ժողովուելով կը հագուին կը շքուին, իւրաքանչիւրը ձեռքը մէկ

⁵⁶ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 250:

⁵⁷ Վ.վ.Մինասյան, Անգիր դարութիւն եւ հին սովորոյթներ, Բ հատոր, Կ.Պոլիս, 1904, էջ 11:

⁵⁸ Նուն տեղում, էջ 12:

⁵⁹ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (հետազայում՝ ՀԼԲԲ), հատ. Գ, Ե., «Գիտություն», 2004, էջ 53:

⁶⁰ Որոշ շրջաններում և այլ ազգերի մոտ ընդունված է ջրի գնալ քար լաւոյան մեջ:

⁶¹ Ա.Ա.Օղաբաշյան, նշվ. աշխ., էջ 57:

⁶² Վ.վարդ.Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 15:

⁶³ Ջավախք, ԱՀ, II տ., Բ գ., Թիֆլիս, 1897, էջ 247-248:

⁶⁴ Վ.վարդ.Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 13:

⁶⁵ Վ.վարդ.Տեր-Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 14:

մէկ մկրատ՝ բռնած գիւղին ներքև տէօթ լիւէ (Չորս ծորակ) ըսուած տեղը կ'իջնեն եղեր, ուր ջուր մը կը վազէ, և հետեւեալը կ'երգեն.

«Ջրին բարին, ջրին մորին.

Անդնդային թագաւորին.

Ջուր կաղընտե՞ր ես:»

Եւ վերջին խօսքին հետ մկրատովն ջուրը կտել կը ձեւացնեն եղեր: Իբր հարիւր տարի յառաջ աւագ երեց Տէր Գրիգորին արգիլմամբ այս սովորութիւն՝ իբրև հեթանոսական դաղարած է:»⁶⁶

Ջուր բերելու ծեսը անհերքելի ապացույցն է այն բանի, որ ոչ միայն Սուրբ Ծնունդը, այլև Կաղանդը արևադարձի տոներ են: Հավանաբար, ջուր բերելու սովորութիւնը այս կամ այն կերպ տարվա այս շրջանի հետ է կապվել նաև այլ միջերկրածովյան և միջագետքյան հին ժողովուրդների մոտ: Այսպիսի ենթադրութիւն է անում Կ.Ֆլամարիոնը, որի կարծիքով, Ջրիոս համաստեղության անվանումը բխում է ջուր բերելու սովորութիւնից⁶⁷: Հայ միջնադարյան պատկերագրութեան մեջ Ջրիոս համաստեղութիւնը կապված է մահվան հովանավոր Երևակ (արար. Ջոհալ կամ Ջուալ, լատ. Սատուռն) մոլորակի հետ, և Երևակը խորհրդանշող վեցբևանի աստղը թելով դուրս է հանվում ձվածև սափորից՝ Չեռագրերից մեկում նշված է «Ջրիոյսն», և զարմանալի չի լինի ենթադրել, որ Ջր. սն ավելի շուտ ջուր հյուսող-մանողն է, այսինքն, ջուր պարգևող՝ կաղնդողը: Ջուր-կյանքի թելն այս դեպքում դուրս է գալիս մահ-Երևակից: Այստեղ է կապվում նաև ավարտի, մահվան խորհուրդն ունեցող մոխրի գոհաբերութիւնը անդնդային թագաւորին (Նկ. 7):



Նկ. 7 Ջրիոս⁶⁸



Նկ. 8 Սատուռնի զավակները⁶⁹

⁶⁶ Յ.Ա.Ճանիկեան, Հնութիւնք Ակնա, Թիֆլիս, 1895, էջ 48-49:

⁶⁷ К.Фламарйон, История неба, М., Изд-во Ассоциации духовного Единения “Золотой век”, 1994, с. 128.

⁶⁸ Մատենադարան, ձեռագիր 3884, քերթ 131ա, քաղված է Հ.Բաղդյան, նշվ. աշխ., նկ. 25:

⁶⁹ Միջնադարյան փայտագրութիւն, քաղված է «Էֆիմերտէ», Ե., «Ապոլոն», 1992, էջ 72:

Նույն մոլորակի ազդեցության տակ է մաս Այծեղջյուր համաստեղությունը: Այսպիսով պարզ է Անդնդային թագավորի էությունը: Վերածնվող արևը դեռ գտնվում է մահվան ծնեռային աստվածության ոլորտում, այստեղից՝ հռոմեական սատուռնալիաները դեկտեմբերի երկրորդ կեսին: Նույն էությունն ունի մաս հրեական Եհովան, որին, ինչպես հայտնի է, նույնպես պաշտում են վեցթևանի աստղի ձևով (Նկ.8):

Հների պատկերացումների համաձայն, արևադարձն այն պահին է, երբ արևը կանգ է առնում և փոխում իր ուղղությունը դեպի ամառ: Ավելին, նրանք համոզված են եղել, որ արևը հենց այդ պահին է դուրս գալիս ջրից, որտեղ ընկղմվել էր աշնանային անկումից հետո: Կեսարիայում ջրի էր գնում «մի կատարեալ երիտասարդ»⁷⁰, արևի երկվորյակ-կտրիճը: Այսինքն, Կադանդի գիշերը երիտասարդները սկզբնականում «որսացել» են արևը, որը ոսկու տեսքով «տարրալուծված» է ջրի մեջ, այնուհետև փորձել են մոգական միջոցներով (տվյալ դեպքում՝ կաղնդելու արարողությունը փոխանակություն-պայման է) մասն դառնալ արևի զորությանը: Այս նույն պատկերացումներից է բխում մաս մինչև 20-րդ դարի սկիզբը եկեղեցում Ս.Ծննդյան տոնին կիրառվող «խաչը ջուրը գցելու» արարողությունը, որտեղ խաչը փոխարինում է արևին, համեմատենք՝ բանահյուսության մեջ հաճախակի կրկնվող «Խաչն ելավ յարևելից» բանաձևը: Արևը ծնվում է ջրից, ինչպես մայրական ջրերից է ծնվում մարդը, և այստեղ ջուր - արգանդ, իսկ ավետիսներում մաս՝ քարայր - արգանդ խորհրդանշական կապն ակնհայտ է: Այս վերջին տեսակետից առավել նշանակալից է ' ,մա տարբերակը, որտեղ երգ-հմայությանը հետևում է մկրատելու՝ ծնվալի պորտապալարը կտրելու, արարողությունը: Այս ծեսը հիմնավորում է մաս լեզվաբանության մեջ հայտնի *մկրտել* = *մկրատել* վարկածը:⁷¹

Ետ չնայելու սովորությունը կապված է մահվան-վերակենդանացման խորհրդանշական շարքի հետ, որը կրկնապատկում է ներարգանդային զարգացում-ծնունդ խորհրդանիշը: Առավել հայտնի օրինակը Էվրիդիկեին դժոխքից դուրս բերող Օրփեոսի վրա դրված արգելքն է: Օրփեոսը ետ է մայում, խախտելով պայմանը, և ընդմիշտ կորցնում է կնոջը: Դովտի կինը ետ է մայում և դառնում ադիսյուն:⁷² Հեքիաթներում հերոսն առևանգում է անմահության խնձորները և չպետք է ետ մայի, երբ սար ու ձոր աղաղակում են «Տարա՛վ, տարա՛վ», այսինքն ճիշտ այն, ինչը գոռում են սատանաները Ջավախքի ամանորյա ավանդազրույցում: «Ետ չնայելը» մաս արարողության հույժ գաղտնիության նշանն է: «Նոր ծննդյան» խորհրդապաշտության հետ է, հավանաբար, կապված եկեղեցուց («մայր» եկեղեցուց, քարայր-արգանդից) դուրս գալիս մեջքով չշրջվելու առ այսօր պահպանվող սովորությունը:

Տիեզերական-տոմարային խորհրդանշական շերտ

Ազգագրական բոլոր շրջաններից հայտնի են ծիսական բազմիմաստ խմորեղեններ: Թխվում էին մաս տիեզերական մարմինների ձև ունեցող բլիթներ: Ուշագրավ է, որ դրանց խմորը պետք է շաղվեր մայրամուտից հետո:⁷³

Խարբերդում, Երզնկայում, Մեքաստիայում բաղարջները պատրաստում էին արևի և լուսնի նմանությամբ:⁷⁴ Արևային խորհրդանշաններ են մաս տարբեր

⁷⁰ Ա.Ալայոյան, նշվ.աշխ. էջ 1758:

⁷¹ Օր. Ն.Մառի վարկածը. «մկրտվել» բառը ծագում է սեմական *krt* արմատից՝ «կտրել, թլպատել» նշանակությամբ, տես՝ Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ III, էջ 331:

⁷² Ծննդոց, 19, 26:

⁷³ Մտ.Լիսիգյան, նշվ. աշխ., էջ 260:

անուններ կրող կլոր անթիսմոր բլիթները (բաղարջները) և կլոր գաթաները: Հատկանշական է, որ միակ հիշատակությունը քառակուսի ամանոքյա գաթայի մասին գտնում ենք Երզնկայում⁷⁵: Վ.Վարդ Տեր-Մինասյանը նշում է, որ գաթաները լինում են հիմնականում կլորակ, երբեմն՝ խաչաձև, ձվաձև, եռանկյունի կամ քառակուսի⁷⁶: Վերջին դեպքում գաթան կրում է աշխարհի չորս կողմի, տուն-տիեզերքի գաղափարը, ինչն ավելի պարզ կդառնա ավետիս անելու ծեսի վերլուծությունից:

Գլխավոր խմորեղենը Տարի-հացն էր. մեծ կլոր հաց, որ հաճախ զարդարվում էր 12-մասյա բաժանումով (12 ամիս), ամիսները խորհրդանշող պատկերներով, նաև մեղրով և ընդեղենով: Այստեղ ևս մեղր-արևը հանդես էր գալիս իր մաքրագործման խորհրդով: Կաղանդի գաթան, որի խմորը շաղվում էր ջրով (ի տարբերություն կաթով շաղվող Ծննդյան գաթայի), որպես օրենք, կլոր էր, վրան կենդանիների, թռչունների, հաճախ նաև՝ տաճարների պատկերներով: Գաթայի վրա արվում էին փոսիկներ, փոքր տղաները, պարելով, ցորենի հատիկներ էին դնում այդ փոսիկների մեջ: Այդ հատիկները նախատեսված էին հետո տանիքի վրա շաղ տալու համար՝ որպես զոհաբերություն թռչուններին՝ տղաների կողմից:⁷⁷ Այսպիսով հացը նաև երկիրն է և հողը, որի մեջ տնկվում է սերմը: Թռչունները ստանում են իրենց բաժինը ըստ նմանակման մոգության՝ զարմանը սերմնացանին վնաս չտալու համար:

Լոռում տան տղամարդը դռան վերևում մեղրով խաչ էր նկարում:⁷⁸ Խաչն այստեղ, անշուշտ, ոչ միայն պաշտպանողն է ամեն չարիքից, այլև արևի խորհրդանշի:

Սեռական խորհրդանիշներ

ա. իգական սկիզբ

Մարաշում Նյուր տարան հիմնականում կանանց տոն է:⁷⁹ Սակայն՝ այլ շրջաններում ևս Կաղանդի ծիսական գործողությունները սովորաբար ղեկավարում էր տան մեծ կինը: Խմորից թխված իգական սեռի տիկնիկը կոչվում էր *տիկին* (Արևմտյան Հայաստան): Խիանում (Մասուն) Կաղանդի երկրորդ գիշերը *գուշ* կոչվող փայտյա մեծ տաշտի մեջ պինդ խմոր էին անում, երկաթե օղակը դնում մեջտեղում, թխում *խավրա* կոչված կլոր հացը: Հացը կտրատվում էր և բաժին էր հանվում նաև պանդուխտներին⁸⁰: Հ.Աճառյանը հիշատակում է այդ հացի մեկ այլ անվանում՝ *էգ հաց*⁸¹: Նմանատիպ օղակաձև հաց էր Նոր Նախիջևանի խալաճը⁸², կամ խալաջը: Կասկածից վեր է, որ «*էգ*» անվանումը կապված է հացի մայրական ընդհանուր խորհրդապաշտության հետ, և մեջտեղում գոյացող անցքը խորհրդանշում է արգանդ: Օղակաձև տարի-հացը ալբանացիներն անվանում էին *Kolendre*⁸³: Կաղանդի կապակցությամբ թխում էին նաև մեջտեղում կլոր ծակով բլիթներ, որ կոչվում են կլկալ կամ դուլաճ (Լոռի), որոնք անցկացվում էին անասունի

⁷⁴ Ծիրակեցի, Հայոց ստորութիւններ, «Նոր Դար», Թիֆլիս, 1885, N 222, էջ 3:

⁷⁵ Մ.Երիզագի, Մ.Ծնունդն յ'Երզնկա, «Բիւզանդիոն», Կ.Պոլիս, 1897, N 55, էջ 1:

⁷⁶ Վ.Վարդ. Տեր-Մինասնան, նշվ. աշխ., էջ 5:

⁷⁷ Նույն տեղում:

⁷⁸ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 250:

⁷⁹ Յ.Մ.Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 523:

⁸⁰ Մ.Դանիելեան, Կաղանդը Խիանի մէջ, «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1898, էջ 61:

⁸¹ Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ.Բ, էջ 116:

⁸² Խ.Փորթեյան Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական քանդակչությունը, Հայ ազգագրություն և քանդակչություն, հատ 2, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, Ե., 1971, էջ 12: Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հետազայում՝ ՀԼԲԲ, հատ. Բ, Ե., 2002, էջ 266:

⁸³ Зимне..., с. 302

եղջյուրներին (Լոռի⁸⁴): Եթե անասունի եղջյուրը ներկայացնում է արական սկիզբը, ապա ակնհայտ է դուլանների իգական էությունը: Եղջյուրը «առատության եղջյուրի» մի տարբերակ է, նաև արական խորհրդանիշ, ուրեմն այս ծեսը պետք է նպաստի գալիք տարվա հացի առատությանը:

Իգական խորհրդանիշ է նաև Ջավախքի *քիսա* (քսակ) հացը, որը պատկանում էր տան ամուսնացած տղամարդուն, մինչդեռ *վասիլ* տիկնիկը՝ հարսինն էր:

Ի տարբերություն ջուրը կաղնդելու գիշերային ծեսի, առավոտյան ջրի էին գնում հարսները և աղջիկները:⁸⁵ Հակառակ մաքրագործման արարողությունների, կան տեղեկություններ այն մասին, որ դեկտեմբերի 31-ին կամայք գլուխները չէին լվանում⁸⁶: Կեսարիայում պտուղների կողքին սեղանին դնում էին 4-5 կլոր հաց (բոկեղ), որոնցով էլ գիշերը ջրի էին գնում:⁸⁷ Այստեղ գործ ունենք կին-ջուր խորհրդապաշտության հետ: Միայն անցման շրջանում՝ Կաղանդի գիշերով, ջրի կարող էին գնալ նաև տղամարդիկ: Առավոտյան վերականգնվում են տիեզերք-հասարակության օրենքները, որոնց համաձայն, ջրի կարող է գնալ միայն կինը: Ջրի հետ կապված արգելքը (գլուխ չլվանալ) հեշտ չէ մեկնել տվյալների թերիության պատճառով, քանի որ տարբեր դեպքերում այս արգելքը վերաբերում է մազերի թափվելուց խուսափելուն կամ օճառ օգտագործելուց զերծ մնալուն: Սակայն եթե խոսքը ջուր չօգտագործելու մասին է, ապա սա կարող է լինել կին-ստորին աշխարհ խորհրդապաշտություն, երբ կնոջ մազեյ յ դուրս եկող «չարիքը» կարող է պղծել օրվա մաքրությունը:

Իգական ամենատարածված բուսական խորհրդանիշ-ներից էր խնձորը: Խուլթիկում եկեղեցում Ծննդյան պատարագի պահին փոքր տղաները խնձորները ձեռքներին «ճիլվիլիլ» էին գոռում⁸⁸: Մուշում Նոր տարվա խնձորը համարվում էր «երկու տարբեր սրտերի միագուգութեան ձուլարան»⁸⁹: Լոռում նշանված աղջիկները իրենց փեսացուներին «փնջած խնձոր» էին ուղարկում՝ խնձորը զարդարվում էր մետաքսյա թելերի փնջիկներով: Ի պատասխան փեսացուն ուղարկում էր խնձոր, որի վրա փաքցված էին մի քանի արծաթյա մետաղադրամներ⁹⁰ (համ.՝ պարերգերում. «Խնձոր ունեն՝ խածած ա, Զորս կողմը արծաթած ա»): Խնձորը, որն առհասարակ խորհրդանշում է երիտասարդ, պտղաբերելու ընդունակ կնոջ իգականությունը, այստեղ կապվում է տարվա բերքաշատությանը և պտղաբերությանը նպաստելու հետ, ինչպես նաև ընդգծում է Կաղանդի տոնի մեջ երիտասարդ կնոջ նշանակությունը:

Կաղանդի տոնական համալիրում կենտրոնական դերերից մեկը պատկանում է տանտիկնոջը: Նոր տարվա օրը Լոռում տանտիկինը դուրս է գալիս կարմիր շորը ձեռքին, դռանը մեղր քսում, փռում շորը, մի գիրկ փայտ բերում լցնում օջախը, շնորհավորում երիտասարդների տոնը, մեղր քսում բերաններին, երեխաներին միրգ և ասիլ-բասիլ բաժանում:⁹¹ Ջավախքում տանտիկինը (ապլան) անխտոնով բաղաճի խմորի մի մեծ գունդ վերցնելով՝ աղոթում է. «Երկնաւոր Թագաւոր, դու

⁸⁴ Լոռի-Բորչալու Ե.Լալայանի՝ ԱՀ, 8-րդ տարի, 10-րդ գիրք, Թիֆլիս, 1903, էջ 249: Այս ծիսական հացիկներն իրենց խորհրդանշական իմաստով կապվում են Արևմտյան Հայաստանում տարածված «ժող հացերի» հետ, որոնք հացի շտեմարանների մոդելներ էին և կիրառվում էին լավ բերքի համակրական մոգության համար:

⁸⁵ Յ.Ճանիկեան, նշվ. աշխ., էջ 103:

⁸⁶ Յ.Մուրադեան, նշվ. աշխ., ԱՀ, 2 գիրք, էջ 153:

⁸⁷ Ա.Ալաօյանեան, Պատմություն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, էջ 1758:

⁸⁸ Յ.Տուտուխեան, Տարեկան տոկոսություններ, «Մասիս», Կ.Պոլիս, 1884, էջ 1020:

⁸⁹ Իգիթբաշի, նշվ. աշխ., էջ 3:

⁹⁰ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 251-252:

⁹¹ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 250:

բարով խերով տարի էնես, դու հալտրիս ու տղոցս, հարսներուս ու թոռներուս հետ շատ տարիներու նեասիս էնես, մեկու ճար աղջկանս ա մէ բարի դուռն՝ բանաս»:⁹²

Վերադառնալով Վ.Տեր-Մինասյանի նկարագրված մոմերի արարողությանը, պետք է ընդգծել նաև ծեր կնոջ՝ «քավության նոխազի» գործառույթը: Տան մեծ կինն իր վրա էր առնում անցնող տարվա բոլոր մեղքերը և չարիքը: Այս է պատճառը, որ Ծննդյան ավետիսի «պառավի» տեքստերում տղաները ամեն տեսակի չարություն և չկամություն էին վերագրում մամիկին: Սրա զուգահեռն է Կարելիայի բնակիչների Վիերիստե ակկան, Ծննդյան տատը, որը հայտնվում էր Ծննդյանը նախորդող երեկոյան և կտավատի սերմի չափսերի էր, իսկ տոնական հաջորդող օրերին անում-հասնում էր դեզի մեծության⁹³:

բ. արական սկիզբ

Լոռում ծիսական սեղանին տղամարդիկ և կանայք առանձին էին նստում: Այստեղ Նոր տարվա օրը տղամարդիկ վերցնում էին կլկալները, զոմ գնում, կլկալներն անցկացնում տավարի աջ եղջյուրին, կենդանիների բերանների մեջ մեղր դնում, սեղան գցում⁹⁴: Մուշում հունվարի 1-ի առավոտյան նահապետը գնում էր օդա և ծխում, իսկ գերդաստանի մյուս անդամները հերթով մոտենում և շնորհավորում էին նրան:⁹⁵ Նույն սովորությունը հայտնի է Վանից:⁹⁶ Խիանում տան մեծը նույնպես *գալիւն* էր ծխում:⁹⁷ Նյութը վկայում է, որ տան մեծ տղամարդու կողմից տացվող Նոր տարվա օրհնությունը համընդհանուր բնույթ ուներ:

Ասիլ-բասիլ (Լոռի⁹⁸), կամ *վասիլ* (Ջավախք⁹⁹) կոչվող խմորե արական տիկնիկը նույնպես տարածված էր, քեև հատուկ անվանում այլ շրջաններում չուներ: «Ասիլ-բասիլ» կամ «վասիլ» խմորեղենի անվանումը ծագում է հունարեն βρασλειν - «արքա» բառից, որը նույնպես կապված է արևի և, զուգե, երբեմնի տարեմուտին արքա-տանիստի արխաիկ զոհաբերության հետ:

Տան տղամարդկանց հետ էր կապված նաև Պոնտոսի ձիթենու ուտը, որը Կալանդարի նախօրեին բերում էր տանտերը: Սեղան նստելուց հետո նա երեք ավի կաղին էր նետում ձեղումի ուղղությամբ և ասում. «Շեն կենա Կալանդար, բարո-վ Կալանդար»: Հետո կաղին էր նետում նաև ընտանիքի անդամների համար: Ձիթենու ուտը տնկվում էր սեղանի մեջտեղում դրված կլոր հացի մեջ, և տնեցիները մի-մի ճյուղ էին պոկում, որոնք պետք է զարդարեին կաղինով և ընկույզով: Առավոտյան ծառը տարվում էր եկեղեցի օրհնության, բերվում էր տուն, և ընտանիքի անդամները մեկական մազ էին փաթաթում ծառի բնին: Տանուտերը լաշ կոչվող լայնատերև քփի ճյուղերով խփում էր տան պատերին, մուրներին, կենդանիներին¹⁰⁰:

Արդի հայագիտության մեջ Պոնտոսի հայերի՝ ձիթենու հետ կապված արարողության կապակցությամբ տարածվել է այն թյուր պատկերացումը, որ ձիթենին հայոց Կենաց ծառն է: Իրականում Կաղանդի ձիթենու արարողությունը փոխառված է հույներից, որոնց համար ձիթենին իսկապես ազգային խորհրդանիշ

⁹² ԱՀ, II տ., Բ գ., Թիֆլիս, 1897, էջ 245:

⁹³ Н.В.Лавонен, О древних магических оверехах, в: Фольклор и этнография, Ленинград, «Наука», 1977, с. 74:

⁹⁴ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 251:

⁹⁵ Իզիթթաշի, նշվ. աշխ., էջ 3:

⁹⁶ Նոր տարին Վանում, անհեղինակ, «Արձագանք», 1897, N1, էջ 3:

⁹⁷ Մ.Դանիելյան, Կաղանդը Խիանի մեջ, «Բիւրակն», 1898, էջ 60:

⁹⁸ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 249:

⁹⁹ ԱՀ, II տ., էջ 246:

¹⁰⁰ Վ.վարդ.Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 8-9:

է¹⁰¹: Ծեսուն ձիթենին և լաշը նույնանուն են տանտեր-Տիեզերական ծառի, տան հիմնասյան, տանտիրոջ արական սկզբի հետ, որը խարսխում է ընտանիքի ամբողջությունը, որի ճյուղերին ավելանում են զավակ-պտուղներ և որն ընտանիքի կյանքի (մազ-կյանք) հիմքում է:

Գուշակության արարողություններ

Տարվա առաջին օրը որոշվում էր հաջորդ տարվա չարն ու բարին: Դա արվում էր տարի-հացի կամ ծիսական գաթայի միջոցով: Մեջը դրվում էր լոբու հատիկ, հոնի կորիզ կամ մետաղադրամ, որ կոչվում էր *դովլաթ* (հաջողություն, բարիք): Հունվարի 4-ին հացը բաժանում էին այնքան մասերի, որքան անդամներ ունեւ տվյալ ընտանիքը: Ուն բաժնի մեջ հայտնվեւ դովլաթը, գալիք տարվա ընթացքում նա պետք է լինեւ բախտավորը: Գուշակություն էին անում ձիով. ձին բերում էին գոմի մեջտեղը, սպասում էին, որ բարձրացնի ոտքը. աջը տարվա հաջողության նշան էր, ծախս՝ անհաջողության¹⁰²: Կեսարիայում հավատում էին, որ եթե նորածին երեխան Կաղանդի օրը փոնգտաց, ուրեմն այս տարին կապրի¹⁰³: Երեկոյան աղջիկները *դառողի կլիկներ* էին թխում, որ հաջորդ օրը դնեն կտուրներին և դիտեն ագռավների վարքը. որ կողմից գան ագռավները, այդ կողմից էլ կլինի փեսացուն: Գուշակություն էին անում նաև ըստ այն բանի, թե ի՞նչ են հյուրասիրում իրեն բարեկամի տանը, ի՞նչ են խոսում անցորդները (գուշակը բանալի էր դնում գրպանը և կանգնում փողոցում) կամ հարևանները (գուշակը թաքստոց էր մտնում և ակամջ դնում)¹⁰⁴: Լոռում հացի երեք վերջին գ յերի վրա փաքցնում էին մեկին ցորեն, մյուսին՝ գարի, երրորդին՝ հաճար և դնուս թոնիրը: Որ գունդը որ լավ ուռչի, այդ հացահատիկի բերքն այդ տարի լավը կլինի¹⁰⁵:

Ջավախքում գուշակություն էր արվում նաև վասիլ տիկնիկների և քիսաների միջոցով: Խմորի վրա հատուկ նշաններ էին արվում, որպեսզի թխվելուց հետո իմանան, թե ու՛ն է պատկանում տվյալ խմորեղենը: Ընդ որում կանանց տիկնիկը վասիլն էր, և դրա ուռչելու աստիճանից և ձևից որոշվում էր, արդյոք հարսն այդ տարի երեխա կունենա՞ և ի՞նչ կլինի երեխան՝ տղա թե աղջիկ: Ըստ քիսաների ուռչելու որոշվում էր նաև տղամարդու ֆինանսական դրությունը գալիք տարվա ընթացքում¹⁰⁶:

Գամիրքում գիշերը քնելուց առաջ ընտանիքի յուրաքանչյուր անդամ սեղանին էր դնում իրեն պատկանող որևէ իր: Հավատում էին, որ գիշերը գալիս են հրեշտակները: Հաջողությունը պատկանում էր այն անձին, որի իրը առավոտյան տեղաշարժված էր լինում, իբր՝ հրեշտակների կողմից¹⁰⁷:

Աղջիկները գիշերով մի ձու էին վանում և ամանով դնում թոնրի կողքին՝ հինայի և ածխի արանքում: Եթե առավոտյան ձուն ածուխից սևացել էր, նրանց դժբախտ տարի էր սպասում, եթե հինայից կարմրել էր՝ բախտավոր տարի: Բացի այդ, քնելուց առաջ աղջիկները երեք անգամ ավում էին թոնրի պատերը և, ավելը բարձի տակ դնելով՝ քնում: Եթե գիշերվա ընթացքում ավելից ոչ մի ճյուղ չէր կտրվում՝ տարին բարի էր լինելու¹⁰⁸:

¹⁰¹ Պոմստսի հույների մոտ ձիթենու ճյուղերը ընկույզով զարդարելը հնագույն սովորություն է. Зимние..., с. 315:

¹⁰² ԱՀ, II տ., Բ գ., Թիֆլիս, 1897, էջ 249:

¹⁰³ «Բիւրակն», 1899, էջ 201:

¹⁰⁴ Ջավախք, ԱՀ, II տ., էջ 250:

¹⁰⁵ ԱՀ, VIII տ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 249:

¹⁰⁶ ԱՀ, II տ., Բ գ., Թիֆլիս, 1897, էջ 246:

¹⁰⁷ Ա.Ալայոյանեան, նշվ. աշխ., էջ 1758:

¹⁰⁸ Վ.Վարդ.Տեր-Միմասեան, նշվ. աշխ., էջ 11:

Պրուսայում Կաղանդին թուրք խաղալուց զգուշանում էին¹⁰⁹, ինչը վկայում է երբեմնի խաղ-գուշակությունների գոյության մասին:

Կաղանդելու ծես:

Ուշ երեկոյան երեխաները խմբերով շրջում էին տներով, երգում և նվերներ հավաքում¹¹⁰:

Ներընտանեկան, խնամիական և համագյուղական փոխադարձ շնորհավորանքներ, նվերների փոխանակություն, այցելություններ

Առավոտյան բոլորը այցելում էին միմյանց: Այս սովորությունը կենդանի է առ այսօր: Առաջինը գնում էին անցած տարվա ընթացքում հանգուցյալ ունեցած ընտանիքի տարին շնորհավորելու: Այնուհետև շնորհավորում էին ըստ տարիքի՝ ավագից մինչև կրտսեր:

Հայտնի են Նոր տարվա շնորհավորանք-օրհնությունների մի շարք բանաձևեր, ինչպես, օրինակ, Վանում. «Բարի տարի գայ վեր աշխարհին, նոր վեր մե Աստուած խեր խաղաղութիւն տայ աշխարհին: Ջրմէն տարի բարով ուրախութիւնով էս օր հասնենք: Աստուած ամեն անճարոց ճար դառնայ, Դր մե ուրախ սիրտ, ցամաք աչք ընցուցենք էս տարին: Հըմէն կարիք դուրբաթ ք սրտի մուրադին հասնի: Չոր թալիս, կանաչ բոնիս, որդի: Հէրուան տարին երթայ, էլ ետ չդառնայ»¹¹¹: Մարաշում՝ «Իւշնէվիւր տարաս վիրէնիդ»¹¹²: Բենսեն հիշատակում է ռեսի տանը կատարվող շնորհավորանքի արարողությունը, հետևյալ բանաձևով. «Է՛, ռես, շնատր նոր տարի ու բարի կաղանդ, Աստուած հար դայիմ զըրզի հըմլա վըր քու փառքին հաստատ պահէ, աչքիս, գլուխիս յըմէն տարի հասնիմք իդա օրուան, Աստուած բարի նոր տարիկ մէ բերէ վըր ամենեցուն, ամենեցու(ն) սաղաղէն՝ (ի սեր) վըր մըզի. կենդանութե՛ն»: Ռեսի պատասխանը պարունակում է հետևյալ բանաձևը. «բարի ես եկե, աչքիս, գլուխիս, շնատր նոր տարի, բարի կաղանդ, կենդանութեն յըմնուդ»¹¹³: Լոռում՝ «Տարիդ շնորհավոր» - «Տարի քի բոլոր», «Սաղ ըլիք, ուրախութենի տարի ըլի. ցամաք աչքով, ուրախ սրտով ամեն տարի էս օրս հասնու՛նք. ուրախութենով տարեմուտ ենք անում, ուրախութենով էլ սուրբ Հարությանը արժանանք, լի ու առատ տարի ըլի. Աստված մահին թանգութիւն տա, հացին էժանութիւն»¹¹⁴:

Միայն Կաղանդին և նորից արդեն Չատկին հարսն իրավունք ունեն գնալ հայրական տուն՝ շնորհավորելու.¹¹⁵

Տան շենի և դրսի պատի հետ կապված արարողություններ:

Տարվա առաջին լուսաբացին տանտիկինը դուրս էր գալիս և յուղ քսում պատի այն մասում, որի վրա ընկնում էր արևի առաջին շողը: Լոռում տանտիկինը մեղր էր քսում դռան վրա¹¹⁶: Մեղրով խաչ էին նկարում նաև զոմերի դռներին: Տանտիկինը կարմիր շոր էր փռում շենին¹¹⁷: Ծերունիները դրսի պատին իրենց

¹⁰⁹ Յ.Պզտիկեան, նշվ. աշխ., էջ 52:

¹¹⁰ Այս ծեսին և կաղանդելու հասկացությանը կանդրադառնանք ստորև:

¹¹¹ Նոր տարին Վանում, էջ 3:

¹¹² Յ.Մ.Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 523:

¹¹³ Բուլանթիս, ԱՀ, V տ., Զ գ., Թիֆլիս, 1900, էջ 57-58:

¹¹⁴ ԱՀ, VIII տ., էջ 251:

¹¹⁵ Վ.Վարդ.Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 16:

¹¹⁶ Չավախք, ԱՀ, II տ., էջ 247:

¹¹⁷ ԱՀ, VIII տ., էջ 250:

բնորոշող որևէ առարկա էին նկարում, հաճախ՝ այլուրով¹¹⁸: Կարմիր շորը խորհրդանշում էր երկրային բարին և առատությունը, իսկ արարողությունները կապված էին տարին ներս հրավիրելու, բարիքը տան մեջ առնելու հետ: Համշենում Նոր տարվա գիշերով դռնից ներս «հաբիգա» (պարկ) էին գցում, որի մեջ ընկույզ էին դնում¹¹⁹: Այստեղ գործ ունենք կաղնդելու արարողության մի տարատեսակի հետ, որտեղ երդիկը փոխարինված է դռնով:

Կաղանդի օրը տուն են մտնում և տնից դուրս են ելնում աջ ոտքով, քանի որ աջը կապվում է հաջողության հետ:

Ջավախքում վաղ առավոտյան ապլան (տանտիկինը) հարսների հետ տարի-հացը ձեռքներին դուրս էին գալիս և, դիմելով դեպի արևելք, երեք անգամ ասում. «Դեօվաթ, սարն ես, ձորն ես, արի տուն»:¹²⁰

Դրսի պատը և շենը պատկանում են «դուրս-քառս» և «ներս-կոսմոս» երկվության խորհրդանշական շարքին: Ներսից դուրս հանում են չարը, դրսից ներս բերում են բարին, տվյալ դեպքում, մաքուր, նորածին արև-կյանքը:

Առաջին օրվա մոգություն

Ամանորյա արարողությունների մեջ իրենց տեղն են գտել մաս առաջին օրվա մոգության ծեսերը: Համշենում հավատում էին, որ այդ օրը առաջին որսը բռնողը լավ որսորդ կլինի: Շատ կաղին ու ընկույզ կտրելը, մաս լծելը կարող է հանգեցնել այդ տարի շատ արոր կտրելուն:¹²¹ Բուլանքիսում հավատում էին, որ տարին հաջող կլինի, եթե Կաղանդի օրը չորե, աբթի կամ ուրբաթ (շաբաթեկան պահքի, առհասարակ՝ անհաջողակ համարվող օրերը) չլինի, և ձմեռը խիստ չի լինի, եթե այդ օրը անձրև չգա:¹²² Այսպիսի հավատալիքներ և արգելքներ հայտնի են բոլոր ազգագրական շրջաններից:

Տարվա առաջին օրը խտացված ձևով ներկայացնում է ողջ տարին, ուստի այդ օրվա յուրաքանչյուր մոգական գործողություն անդրադառնում է այդ տարվա հաջող կամ անհաջող լինելու վրա: Այստեղից էլ լի սեղանները, նվերների փոխանակությունը (յուրատեսակ զոհաբերություն և հանրության համախմբման ուղղությամբ ձեռնարկվող միջոցառում) և, իհարկե, օրհնությունները:

Քանի որ, Ամանորի տոնակատարության մասին ազգագրական տվյալները կրում են մույն խորհրդանշական ծանրությունը, ինչ որ Սուրբ Ծնունդը, կարիք չկա ավելի մանրամասնորեն կանգ առնել բոլոր խորհրդանիշների վրա, դրանց մի մասի քննությունը թողնված է Ս.Ծննդյան և Հայտնության տոնին նվիրված բաժնին:

ԿԱԼԱՆԴ-ՈՄՆԵՐ ԵՎ ԿԱԼԱՆԴԻ ԵՐԳԵՐ

Ծեսը, որը Կաղանդ-Նոր տարվա օրը անում էին փոքր տղաները, այցելելով գյուղի բոլոր տները, բարձրանալով տանիքների վրա, երգելով և նվերներ պահանջելով, կոչվում էր *կաղանդել* (բարբառային առավել տարածված ձևը՝ «կաղնդել»): *Կաղանդել* բառի հետ անմիջական կապով՝ ծեսի ընթացքում երգվող երգերը կոչվում են «կալանդոս»: Ծիսական երգաշարի մեջ *Կալանդոս-կաղանդոս* անվանաձևը կարող է նշանակել, որ կաղանդելու արարողության հետ կապված երգերը ներկայանում են որպես հատուկ երգատեսակ:

¹¹⁸ ԱՀ, II տ., Բ գ., էջ 248:

¹¹⁹ Յ.Մուրադեանց, նշվ. աշխ., էջ 154:

¹²⁰ ԱՀ, II տ., էջ 248:

¹²¹ Յ.Մուրադեանց, նշվ. աշխ., էջ 156:

¹²² ԱՀ, V տ., Զ գ., Թիֆլիս, 1900, էջ 58:

Հունական ամանորյա երգերը նույնպես կոչվում են *կալանդրոս*, τα καλαντα, καλανδα¹²³: Սա հուշում է, որ տերմինը կարող է փոխառված լինել հունարենից: Բայց և բացառված չէ, որ կարող է ուղղակի փոխառություն լինել լատիներենից՝ վերը հիշատակված *calenda* ձևից: Երգի այս անվանումը ծանոթ է քրիստոնյա և ոչ քրիստոնյա, եվրոպական և ասիական բազում ժողովուրդների՝ սլավոնների, ռումիններին, բուրքմեններին, քրդերին և այլոց: *Կալանդրոս*, որպես օրենք, կոչվում են ընդհանրապես Նոր տարի-Սուրբ Ծնունդ տոնական համալիրի երգերը:¹²⁴ Բառի փոխառությունը հիմք չէ ոչ այն ենթադրության, որ *կաղանդելու* ավանդույթը նույնպես կարող է փոխառված լինել, ոչ էլ այն փաստի, որ *կալանդոս* բառը տարբեր ժողովուրդների մոտ ունի միևնույն իմաստը և գործառական ամրագրվածությունը: Ռուսների մոտ, օրինակ, եղել է *коледа* բառի այսպիսի նշանակությունը. «Երգ, որ գովաբանում է նորապսակներին՝ առագաստ մտնելու պահին»:¹²⁵ Համաձայն մեկ այլ մեկնության՝ *колядовать*՝ «կաղանդել» ռուսերեն բառի հիմքում ընկած է *колдовать*՝ «կախարդել» բառը:¹²⁶ Կաղանդելու ծեսի դեպքում «կախարդել» բառը հավանական բացատրություն է:

«Կալանդել» կամ «կաղանդել, կաղնդել» բառն ըստ Հ.Աճառյանի նշանակել է առաջին հերթին բուժել, վիրակապել կոտրված անդամ:¹²⁷ Աճառյանը չի հիշատակում որևէ փոխառություն, ինչպես նաև չի կապում ա. : բառարմատը տոնարական կամ երաժշտա-բանաստեղծական հասկացությունների հետ: Բանահյուսական որոշակի նյութը հուշում է, որ «կաղնդել» բառն օգտագործվել է «տալ, թույլ տալ» իմաստով: Ե.Պողոսյանը գտնում է, որ *կաղնդել* նշանակում է *մվեր տալ*:¹²⁸

Տարեմուտի կեսգիշերին աղբյուրից ջուր վերցնելիս երգվել է մի փոքրիկ բանաձև:¹²⁹

Ջրի բարին, ջրի մորին,
Անդնդային թագաւորին.
Ջուր կաղնդէ իս!¹³⁰

Դիմողն այստեղ խնդրում է *անդնդային թագավորին* ջուր կաղնդել՝ բախշել իրեն¹³¹: Քղիում գիշերով բերված ջուրը առավոտյան տատը կաղնդում էր երեխանե-

¹²³ τα κάλαντα, καλανδα, Зимние..., с. 318:

¹²⁴ Կալանդոսները (կոյադաները, կալանդասները և այլն) շատ ավելի վաղ ծագում ունեն, քան հողագործությունը և անպայմանորեն կապված չեն երկրագործական շրջանի հետ, թեև հաճախ ունեն երկրագործական պաշտամունքին բնորոշ բովանդակություն: Միաժամանակ ոչ քրիստոնյա ժողովուրդները, հավանաբար, փոխառել են կաղնդելու ծեսը և համապատասխան երգերը հարևան քրիստոնյաներից: Ի.Բելյակի մեզ անծանոթ մի հոդվածի մեջ անդրադառնում է բուրքմենական կալանդոսներին. И.Беляев Туркменские колядные песни. В: Протоколы заседаний и сообщения членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока, вып. 1, Ашхабад, 1915 (հասցեն բերում ենք ըստ И.Земцовский Мелодика календарных песен, Л, Музыка, 1975, стр. 32): Ավելացնենք, որ Հայաստանի քրդերը նույնպես ունեն կալանդոսներ:

¹²⁵ Л.Виноградова, Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, М., Наука, 1982, с. 87

¹²⁶ М.Никольский, Еврейские и христианские праздники, М., «Атеист», 1931, с. 130:

¹²⁷ Հ.Աճառյան Հայերենի արմատական բառարան, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ-ում, 1973, հատ 3, էջ 485:

¹²⁸ Ե.Վ.Պողոսեան, նշվ. աշխ., էջ 29:

¹²⁹ Տվյալ դեպքում «երգը» իբրև սակրալ տեքստ հակադրվում է սովորական խոսքին՝ պրոֆանային տեքստ, և ունեցել է մոգական ֆունկցիա:

¹³⁰ «Բազմավեպ», 1934, էջ 434:

¹³¹ Ա.Օղարաշյանը գտնում է, որ այս ծեսի մեջ արձագանք են գտել մարդկային զոհաբերությունների հիշողությունները (Ա.Օղարաշյան, նշվ. աշխ., էջ 58): Դիմողները դեռատի հարսներ են, որոնց հիշողությունները պանդխտության մեջ են: Տվյալ դեպքում անդնդային թագավորը պետք է կաղնդի նրանց, ամուսինները պանդխտության մեջ են: Տվյալ դեպքում անդնդային թագավորը պետք է կաղնդի նրանց, այսինքն, պարզ-զոհաբերություն պահանջի նրանցից, փոխարենը սրբազան ջուր տալով: Սակայն

րին, որոնք ջանում էին շուտ արթնանալ: Այստեղ էլ արարողությունը տեղի էր ունենում երգերի ուղեկցությամբ.

Նենիներ, կաղնդոս տուր,
տարին օրիկ մըն է.

ամեն տարի բարով հասնինք այս օրերուս:¹³²

Տվյալ դեպքում գործ ունենք երգ-օրհնանքի հետ, որը սկսվում է ավանդական սկզբնատող-բանաձևով: Այսպիսի բանաձևը կարող էր կիրառվել նաև բուն շրջերթ-կաղնդելու ծեսի մեջ: Երեխաներին կաղնդելու ծեսի ընթացքում ամբողջական երգերի կատարման մասին տեղեկություններ չկան: Փոխարենը կան կենդանիների կաղնդելու արարողության երգեր, որոնցից մի քանիսը բերում է Ե. Պողոսյանը (Հավ. 2¹³³. N20 ա., բ.): Այն տեղեկությունները, որ, օրինակ, Լոռում ընդունված է եղել հացեր հագցնել խոշոր եղջերավոր անասունի եղջյուրներին, նաև տարեկան հացից (կրկենիից) բաժին հանել կենդանիներին կամ գոմում սեղան նստել, հավանաբար, նշանակել է *կենդանիներին կաղնդել*:

Կալանդոսները երգվել են Նոր տարվա տնետուն շրջերթի ընթացքում: Այս արարողությունն ունի խիստ մոգական նշանակություն, ինչի ապացույցը կարող են ծառայել այցելուների հանդերձանքը¹³⁴ և վարվելակերպը: Ծեսի ամենաբնորոշ գիծը խորհրդավորությունն էր: Հայտնի է, որ երդիկից տուպրակ, գուլպա, աման կամ դրում կախելիս, տղաները (ավելի վաղ ժամանակներում՝ նաև հարսները¹³⁵, հոգևորականները¹³⁶) կամ երգում էին¹³⁷, կամ լռում: Երկրորդ դեպքում շրջերթի արարողությունը կոչվում էր *Մընջ ալեշուեալ*¹³⁸, և եր¹³⁹ կողմնաճիւղերն պահպանվում էր այցելուների incognito սկզբունքը: «Ոսկե» ջուր վե, մեղը, մի արարողություն, որին մասնակցում էին հիմնականում երիտասարդ տղամարդիկ, հայտնի է տարբեր ազգագրական շրջաններից՝ աղմուկով¹³⁹, երգով և «ղեկայան»¹⁴⁰ տարբերակներով: Սա այն դեպքն է, երբ լռությունը և ծիսական երգեցողությունը, հակադրվելով սովորական խոսքին, ստեղծում են հատուկ ծիսականության մթնոլորտ, որն անհրաժեշտ է գերբնական ուժերի հետ շփվելիս:

Կաղանդել հայերեն բառիմաստների մեզ հասած տվյալները կարելի է խմբավորել ըստ գործառական խմաստների.

ա. ծիսական շրջերթ՝ ամանորյա հատուկ երգերով,

բ. հմայություն՝ ջրի, կենդանիների, բույսերի, երեխաների,

հայտնի է, որ ջրային աստվածություններին զոհաբերվել են կույս աղջիկներ և ոչ՝ ամուսնացած կանայք, որոնք սպասում են իրենց ամուսիններին, ուստի այդ զոհաբերությունը ոչ թե ինքը կինն է, այլ որևէ այլ բան, օրինակ, ցորեն ու գարի, ինչպես Ջավախքի վերոհիշյալ բանաձևում. ԱՀ, II տարի, Բ գիրք, Թիֆլիս, 1897, էջ 245:

¹³² Վ. Վ. Մինասեան, նշվ. աշխ., Բ հատ., էջ 3:

¹³³ Հետագայում օրհնակների և վերլուծությունների մեջ «Հավելված» բառը կտրվի կրճատ ձևով՝ Հավ.1,

Հավ.2:

¹³⁴ Երեխաները հաճախ ավետիս էին անում կամ կաղնդում էին «մոր շապիկը հագած» (ԱՀ, IX տարի, Դ գիրք, N 2, Թիֆլիս, 1898, էջ 339) կամ «ժամաշապիկները հագած» (Եմինյան Ազգագրական հանդես, հետագայում՝ ԷԱԺ, հատ. Ա, Մոսկվա- Վաղարշապատ, 1901, էջ 163):

¹³⁵ Համեմատեք՝ «Մեր հարսներում փայն ա տվեք», Մ. Թումանյան Հայրենի երգ ու բան, հատ 1, էջ 65, N 79, «Ծառ մի կանչեր»: Հարսների շրջերթը հիշատակում է նաև Վ. Վաղար. Մինասյանը՝ նշվ. աշխ. Բ հատ., էջ 13:

¹³⁶ Համաձայն Քաջբերունու, Ղազախի գավառում ավետիս էին անում տիրացուները, Քաջբերունի, Հայկական սովորություններ, ԱՀ, VIII տարի, Թիֆլիս, 1901, էջ 114:

¹³⁷ Տվյալներ կան նաև թմրուկով շրջելու մասին: Ցավոք, հեղինակը չի ճշտում ազգագրական շրջանը՝ Մ. Ծոցիկեանց Կաղանդէք նամակը, «Արծազանք», 1897, N 1, էջ 3-4:

¹³⁸ ԷԱԺ, հատ. Ա, էջ 261:

¹³⁹ Օրինակ, Ջավախքում, ԱՀ, II տարի, Բ գիրք, Թիֆլիս, 1897, էջ 245:

¹⁴⁰ Օրինակ, Ակնում՝ Ե. Պողոսեան, նշվ. աշխ., էջ 38:

գ. տարվա նորոգում, հին և նոր տարիների միջև հանգույցի հաստատում:

Համեմատական նյութի լայն տեսադաշտի վրա հայկական նյութի խորագինն դիտարկումը թույլ է տալիս հաստատել, որ *կալանդոս*, *կոլյադա*, *կոլենդա* և նման անվանաձևերով երգերի հայկական զուգահեռը *ավետիս*ն է և ոչ կալանդոսը: Թվում է թե հայերի մոտ *շրջել-կաղանդելը* (ծիսական շրջերթի իմաստով) և *ավետիս անելը* նույն երևույթի տարբեր անվանաձևերն են, թեպետ տիրապետող է այն պատկերացումը, որ պատմականորեն ավետիսը կապվել է Սուրբ Ծննդյան, իսկ կալանդոսը՝ Նոր տարվա հետ:

Կաղանդի գրառված երգերը շատ ավելի քիչ են, քան ավետիսները::

Կաղանդի երգատեսակների ստորաբաժանման հարցը կարիք ունի լուրջ հետազոտության: Նոր տարի-Կաղանդի երգերն արդեն իսկ բաժանված են ոչ միայն տարբեր ազգագրական շրջանների՝ համապատասխան առանձնահատկություններով (առաջին հերթին՝ բարբառային), այլև զարգացման մի քանի փուլերի: Արդյունքում՝ այլ ստորաբաժանում դառնում է զրեթե անհնար, մանավանդ որ նյութն ինքնին վերին աստիճանի տարաբնույթ է: Ուստի և՛ պարզություն մտցնելու միակ հիմունքը երգերը խմբավորելն է՝ ներառելով մասնաւոր երգի մեծաքանակ տարբերակները:

1. բուն կալանդոսներ.

1ա. «կալանդոս, դոս-դոս» և «ալելուիա» կամ «ավետիս» ավանդական սկզբնատողով,

1բ. առանց ավանդական սկզբնատողի:

2. օրհնանք-շնորհավորանքի երգեր,

3. Կաղանդ-Բաբայի երգեր,

4. կենդանիներ կաղանդելու երգեր,

5. աղոթքներ, մանկախաղաց երգեր, որոնք պատահական են կցվել Կաղանդի տոնին,

6. աղճատված ավետիսներ:

Առաջին երկու խմբերի երգերն առավել մեծաքանակ են և մեծ տարածում ունեն Հայաստանի պատմական-ազգագրական մի շարք շրջաններում: 3-6-րդ խմբի երգերը ներկայանում են մեկ-երկու նմուշներով, որոնք ընդհանրացումների հնարավորություն չեն տալիս:

Կալանդոսներ

Ժողովածուի մեջ (Հավ. 2, Կաղանդի երգեր) մտել են 14 կալանդոս, որոնցից N2-ը ունի «Ալէլա, ալէլա» սկզբնատողը, N 4-ը՝ «Աւետիս, աւետիս, աւետիս» NN 5-ից 7-ը (ա, բ, գ տարբերակներով), 8-ից 10 և 10ա ունեն «Կալանդոս, դոս, դոս», «Գալան գալանտոգ», «Կաղանտոսը՝ տոս» և նմանատիպ կզբնատողեր, NN 1, 2, 3, –ը սկսվում են «Աս օր կախ է, վաղը կաղընտ», իսկ N 11-ը՝ «Բարի եկար, նոր տարի» բանաձևերով: Վերջապես, N21-ը այս նույն ժանրի բուն արևմտահայկական տարատեսակի՝ ավետիս-կալանդոսի, մի նմուշ է: Առկա են մասնաւոր երաժշտական նմուշներ (Հավ.1, N 1, 3), որոնցից միայն N3-ը կարելի է դիտարկել իբրև բուն կալանդոս, մինչդեռ N1-ը, ամենայն հավանականությամբ, աղճատված ավետիս է:

Խ.Փորքշեյանը գտնում է, որ Նոր Նախիջևավնի «գալանդոսը» կրել է իտալական ազդեցություն և կարող է վերագրվել Ճենովական շրջանի ազդեցության մնացուկների շարքին¹⁴¹: Սակայն նյութը վկայում է, որ նմանատիպ տեքստերով

¹⁴¹ Խ.Փորքշեյան, նշվ. աշխ., էջ 12:

երգեր գոյություն են ունեցել մաս այն ազգագրական շրջաններում, որոնք իտալական ազդեցության շրջան չեն ունեցել:

Կալանդոսների միավորող հիմքը բովանդակությունն է և կառուցվածքը: Կալանդոսները ծիսական շրջերթի պարզագույն երգեր են, որոնք, որպես օրենք, բաղկացած են երկու մասից. ա. ծիսական խմորեղենի կամ մրգեղենի թվարկումից և բ. այդ ամենը տանտիկնոջից պահանջելու բանաձևված կաղապարներից: Ըստ որում՝ բանաձև-կաղապարները մաս թափառիկ են: Հաճախ պատահում են կարճ բարենադթանքներ կամ օրհնություններ, մաս սպառնալիքներ: Կալանդոսների մի խումբ (NN 4, 5, 6) պարունակում է նոր հարսի կամ Անձրևի հարսնացուի մոտիվներ: Համեմատենք.

Նուրի-նուրին էկել է,
Ջաղցի քարը բերել է,
Մեզի ալուր աղցել է¹⁴²:

Այս խմբին է պատկանում մաս Մ.Թումանյանի «Հայրենի երգ ու բան» ժողովածուի Կաղանդի երգի բանաստեղծական տեքստը (Հավ.1. N4):

Բանաստեղծական մտածողության տեսակետից հետաքրքիր է, որ տողերում չի պահպանվում վանկերի կայուն քանակություն: Հանգերի իմաստով՝ «Կալանդոս, դոս, դոս» սկզբնատողով մնուշներում ակներև է -ոզ (-ոս) վերջավորությամբ ավարտվող տողերի կուտակում: Ազատ տաղաչափությունը վկայում է, որ այս երգերի մեծ մասն ասերգվում էր և պարտադիր չէր, որ երգվեր: Պատահական չէ, որ Հ.Ճանիկյանը Ակնա կալանդոսը (Հավ. 2. N 1) շարժում է ոչ իբրև բանաստեղծություն, այլ տողերի պարզ շարունակականություն¹⁴³:

Պահպանվել է «Ավետիս-կալանդոսի» երաժշտական մեկ մնուշ, գրառված Ար.Սահակյանի կողմից, ծագումով բալուցի Մարո Նալբանդյանից, 1997 թվին (Հավ. 1, N3): «Ավետիս-կալ(դ)անդոս» սկզբնատողով սկսվող թուրքերեն երգերը, որոնք թերևս տարածված են եղել հիմնականում անատոլիական և կիլիկյան գավառներում, ըստ էության, ոչ այլ ինչ են, քան կալանդոսներ: Նույն տիպին է պատկանում Վ.Սվազյանի գրառած Կիլիկիայի մնուշը¹⁴⁴, որը բերված է երաժշտական մնուշների շարքում: Հավ.2, N21-ի վերաբերյալ ունենք ստույգ տեղեկություն, որ այն երգվել է հայ և հույն մանուկների կողմից՝ Կաղանդի գիշերային շրջերթի ընթացքում¹⁴⁵: Բալու քաղաքում էլ նշվում էր Կաղանդ և չէր նշվում (ժողովրդի կողմից) Սուրբ Ծնունդ: «Ավետիս-կալանդոս» սկզբնատողով այդ երգերը ավետիսի ժանրին դասելու ծիսա-տոնական հիմքը բացակայում է:

Հիշյալ երկու երգերի թուրքերեն տեքստը նկարագրում է ծոցը բաց Մարիամ Աստվածածնին. ենթադրվում է, որ նվիրաբերությունները պիտի լցվեն այդ առատաբեր ու նվիրաբեր ծոցը: Երեխաները ներկայացվում են Աստծո ծառաներ և սրբերի մասունքներ: Վերջին արտահայտությունը («Պիզ Ալլահըն քուլույուզ, Ազիզլերին ճիլուսըլըզ») ընդգծում է կաղնդելու ծեսի «մանիստիկ», մեռելապաշտական բնույթը, մաս այն, որ այդ մեռելների անունից են հանդես գալիս կաղնդող մանուկները: Մյուս տարբերակում (Հավ.2, N21) կա մաս «հրաշալի տան» նկարագրությունը, որն ավելի բնորոշ է շնորհավորանքի երգերին և բուն ավետիսներին (վերլուծությունն ստորև):

¹⁴² Անտիպ, Երևանի Կոմիտասի անվ. կոնսերվատորիայի Հայ մոնոդիկ երաժշտության գիտահետազոտական կաթինետի ֆոնդ, Ախուրյան 1982, N52:

¹⁴³ Կ.Ճանիկյան, նշվ. աշխ., էջ 103:

¹⁴⁴ Վ.Սվազյան, Կիլիկիա, Ե., 1994, էջ 145, N2 (369):

¹⁴⁵ Ա.Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., էջ 1757:

Մարտ Նալբանդյանի երգած մնուշի տեքստաբանական վերլուծությունը վեր է հանում տիպաբանական որոշակի մանություն այն ավետիսների հետ, որոնք չունեն կրկնակ: Դրանք ութվանկանի տող-միավորներ են՝ հարևան զույգ տողերի հանգավորումով և «հրաշալի տան» նկարագրությամբ¹⁴⁶: Այլ տարբերակներում տաղաչափական կառույցը խախտվում է, և ի հայտ են գալիս յոթվանկանի կամ ավելի կարճ տողեր: Այն բոլոր դեպքերում, երբ բացակայում է երաժշտական բաղադրիչը, բանաստեղծական տեքստի վանկային կառույցի խախտման պատճառները դժվար է բացահայտել:

Ի տարբերություն մյուս բոլոր կալանդոսների, այս մնուշի մեջ «Ավետիս-կաղանդոսը» ոչ միայն սկզբնատող է, այլև կրկնակ, կրկնակ, որ հանդես է գալիս յուրաքանչյուր չորս տողից հետո: Ստացվում է ցիկլիկ ձևի կառույց. կրկնակ - երկատող տուն - կրկնակ: Կրկնակը և երկատող տունը կառուցվում է կշռությային պատկերների հակադրության սկզբունքով: Եթե երկատողի 3 ութերորդական+1 քառորդ կշռությային պատկերը միանշանակորեն կրկնում է բանաստեղծության IV պետն հանդիսացող տաղաչափական կառույցը և ստեղծում շարժում, լիցքային կուտակման լարվածություն, ապա կրկնակի կշռությային բանաձևն իր «օրորվող» բնույթով հավասարակշռում է շարժում կառույցը: Այս երկուսի համադրումից երաժշտությունը դառնում է հանդարտ և միաժամանակ շարժում, և լարվածությունը ներսում է: Ներքին, քողարկված շարժման հիմքում 5/8 կայուն բա արյալ չափն է, որը երաժշտական շեշտադրումով մեկնաբանվում է իբրև 3/8+2/8:

Երգը ծավալվում է Տարոնի ձայնակարգում¹⁴⁷, թեև երգասացն, ասես, «խաղում է» երկրորդ աստիճանի բարձրության վրա, երբ այն անվերջ տատանվում է քառորդ տոնի սահմաններում: Հիմնաձայնի ոլորտը գերիշխող է ամբողջ երգի ընթացքում, և կվարտա վեր գտնվող օժանդակ հեմակետը խաղում է միայն վարընթաց շարժման անհրաժեշտ բարձրակետի դեր, որը և չի շեշտվում որպես ժամանակավոր դադար:

Ինտոնացիոն կառույցն ամբողջովին կախված է ձևական միավորներից: Երկատողի ներքին կառուցվածքն է.

A B
ab cb1,

որտեղ a և c բաղադրիչները վերընթաց են, b բաղադրիչը՝ վարընթաց: Նույն սկզբունքով՝ կրկնակի մեղեդին «ավետիս» բառի վրա վերընթաց է, «կաղանդոս» բառի վրա՝ վարընթաց: Ընդամենը կվարտայի ձայնաձավալ ունեցող այս երգում վերընթաց/վարընթաց շարժումը ինտոնացիոն հիմնական հնարն է: Այս հաճախակի տատանումները ստեղծում են ներքին լարվածության ու արտաքին հանդարտության ևս մեկ նախադրյալ: Կվարտային թռիչքը հանդես է գալիս ոչ այնքան բուն թռիչք, որքան ոլորտների հակադրում՝ հիմնաձայնի ստորին ոլորտ կրկնակում և օժանդակ հեմակետի վերին ոլորտ՝ երկատողում: Ցիկլիկ ձևական կառույցն ինքնին ենթադրում է անընդհատ տեղափոխություններ մի ոլորտից մյուս ոլորտ: Այս երևույթը միկրոխրոմատիկայի և մեղեդու ուղղության անընդմեջ տատանումների հետ միասին մեկ անգամ ևս հաստատում է, որ երգի հուզական բովանդակությունը սեղմված, «պայթյունավտանգ» շարժումն է, որն անընդհատ կրկնվելու դեպքում հեշտորեն կարող է վերաճել տեմպի արագացման և ստեղծել տրամսային վերապրումի վիճակ, մանավանդ, եթե նկատի է առնվում ծիսական և պարային (եթե

¹⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 1758:

¹⁴⁷ Տերմինը՝ Ա.Փափկանյանի: Տարոնի ձայնակարգում երկրորդ աստիճանը ցածր է, գտնվում է փոյուզիական երկրորդի և էռական երկրորդի արանքում:

պարվել է) ընդհանուր տրանսային հոգեվիճակը: Երգի բանաձևված կշռությո
բոլորովին չի բացառում ծիսապարի գործոնը, որովհետև ավանդական ավետիս-
ների մեծ մասն ունի պարակշռության լայուն պատկեր:

Մեղեդու բովանդակային դիտարկումը ցույց է տալիս, որ ստորին հենակետի
ոլորտն ասես ներկայանում է մեռյալ նախնիների աշխարհ (կաղնոդդ երեխաներ),
իսկ վերին հենակետի ոլորտն իր ժամանակավոր, հպանցիկ, բայց հակադրվող
բնույթով ներկայանում է որպես այցելվող տուն՝ տան բնակիչների կամ կենդանի
մարդկանց աշխարհ: Երգի մեջ երկու աշխարհների ներքին կապը և փոխկապա-
կցվածությունը կրկնապատկում է կաղնոդդու ծեսի խորհրդանշական իմաստը.
ամանորյա հատուկ օրերին կենդանի մարդկանց և մահացածների միջև սահմանի
բաց լինելը:

Կալանդոսների երաժշտական լեզուն չափազանց պարզ է և տիպաբանորեն
արխաիկ:

Շնորհավորանքի երգերը (Հավ. 2, Կաղանդի երգեր, NN 11, 12, 13, 14, 15)
ունեն ավելի զարգացած բանաստեղծական տեքստեր: Այստեղ ավելի ծավալուն և
բազմազան են օրհնանքի և մաղթանքի բանաձևերը, որտեղ գերակայում են տոնի և
տարվա լիության, երեխաների առողջության, տան մահացած անդամներին «օղոր-
մին տալու» մոտիվները: Շնորհավորանքի երգերում շատ ավելի խստորեն են
պահվում տոդերի վանկերի քանակությունը (մե՛ մասամբ՝ 5, 7, կամ 8 վանկանի
տոդեր) և հանգավորումը: Այս տեքստերն ունան խիստ որոշակի կառուցվածք.
շնորհավորանքի բանաձև, տան գովքի բանաձև, տան հանգուցյալի կամ մեծի գովք,
բարեմաղթանքներ, ուղղված երեխաներին, երբեմն տանտիկիներին, տան լիու-
թյան մաղթանքներ:

Հավ. 2, N12 նմուշը չափազանց արխաիկ է, քանի որ այստեղ պահպանվել է
տուն-ծառ-մահացած տանտեր խորհրդանշական շարքը, այն էլ՝ ընդհանուր ուրախ
կոնտեքստի մեջ, պահպանելով «մահ-վերածնունդ» ամանորյա հիմնական գաղա-
փարի կորիզը: Ըստ Ա.Մնացականյանի, Վասպուրականի տարբերակներում
հաճախ կրկնվող «Լէսկայ դարին» արտահայտությունը կապված է արալեզների
դիցաբանական մոտիվի հետ¹⁴⁸:

Իր կառուցվածքով ուրույն է N 17-ը, որն ունի խաղիկային կառույց: Այստեղ
«Բարով եկար, Հազար բարի, //Խերով եկար, Թագա տարի» բանաձևը կատարում է
երկատող կրկնակի դեր, մինչդեռ ամանորյա լիության բարեմաղթանքները հանդես
են գալիս խաղիկային հանգավորված երկատողերի տեսքով: Ուշագրավ է, որ
նույնիսկ այս դեպքում տոդերն ութվանկանի են:

Մեզ հայտնի են *Կաղանդ-բաբայի երգերի* միայն երկու նմուշներ (Հավ.1, N 2
և Հավ. 2, Կաղանդի երգեր, N 18գ): Պոլսի տարբերակում երգը ծավալվում է
երկխոսության ձևով, որի մեջ շարադրվում են Կաղանդ-բաբայի (Չմեռ պապի)
սպասվող նվերները:

Իր բանաստեղծական տեքստով նշված նմուշից հետո չէ մահ Շամշադինում
ձայնագրված երգը (Հավ. 1, N 2): Այստեղ գործ ունենք ոչ թե ավանդական ազգային
կերպարների, այլ տիպիկ նորօրյա Չմեռ պապի հետ, որը նվերներ է բերում

¹⁴⁸ Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 564: Լեզք անունով գյուղ է եղել Վանի հյուսիսային կողմում:
Տեղացիները պատմել են, որ այդ անունը կապված է գյուղի քարազվիսին երբեմնի եղած արալեզ
կոթոքերի տաճարի հետ, որի տեղում հետագայում կառուցվել է Ամենափրկիչ եկեղեցին: Այդ եկեղեցուն
ուխտ են արել, իսկ հետո զմացել են հնագույն (բնակա՞ն) թոմարների դաշտ, որտեղ եփել են
մատաղացուն, կերել, պարել-երգել. Գ.Աղանեան, Վանի կեանքից, «Լուսնայ», 1898 թ, էջ 288:

երեխաներին: Այդուհանդերձ, երգի երաժշտությունը ցուցաբերում է ազգային երաժշտական մտածողության որոշ գծեր. բուն գեղջկական և աշուղական ոճի կշռության-ինտոնացիոն դարձվածքներ: Առաջին չորս տողերի վանկաչափական մոդելն է.

1 1 2 2 1 3 2 2

Կա - դանդ Բա - բան ա - հա ե - կալ

վերջին երկու տողերինը՝

1 1 2 2 2 2 2(3) 2 3

Բե - բալ մա - և նոր խա - դա - լիք - ներ

Կշռության չափերը կայանում է երկու հիմնական բանաձևերի տարբերակումով:

Հետաքրքիր է երգի ձայնակարգային մտածողությունը: Առաջին երկու ֆրագմենտը ծավալվում են միմյուր քառալարի սահմաններում, սկսվելով և վերջանալով c^1 հիմնաձայնի վրա: Այնուհետև տեղի է ունենում կտրուկ շեղում դեպի g^1 -ի ոլորտը և հետևում է փոքրացված կվարտայի սահմաններում գտնվող ձայնակարգային կառույցը՝ d^1 հենակետով և փոփոխական 2-րդ աստիճանով: Վերջին տողում մեղեդին վերադառնում է c^1 հիմնաձայնին: Չայնո՝ արգային շեղումը իրականանում է e^1-es^1 փոփոխական աստիճանի շնորհիվ: Չև յնակարգային փոփոխականությունը ներազդում է երգի ձևի վրա, ստեղծելով չկրկնվող եռմասանի կառույց (պայմանական 3 երկտողանի տուն), որում 2-րդ պայմանական տունը հանդես է գալիս իբրև միջին մաս: Այս եռմասանիությունն ընդգծվում է մաս կշռության և ֆակտուրայի միջոցով: Եթե առաջին տան մեջ իշխում են կշռության բանաձևերը, ապա երկրորդ տան մեջ մեղեդին կշռությանինտոնացիոն առումով ավելի ազատ է, իսկ վերջին տան մեջ գերակայում է վանկային երգաոճը և կշռության «հարթեցումը», այսինքն սինկոպաների անցումը համաչափ տևողությունների:

Երգը կարելի է բնութագրել իբրև նորօրյա հեղինակային, Պոլսի տարբերակի դեպքում, հավանաբար, քաղաքային, Շամշադինի տարբերակի դեպքում՝ ավելի շուտ աշուղական երգ: Այսպիսով, «Կաղանդ-Բաբա» տիպի երգերը չի կարելի դիտարկել իբրև բուն ավանդական տոմարային երաժշտական ֆոլկլոր: Նշենք մաս, որ Ամիտայի Լուլեի երգերը մույնպես աշուղական են և ոչ՝ բուն գեղջկական¹⁴⁹:

Իբրև պայմանականորեն *աղճատված ավետիսներ* կոչված երգերի մնուշներ են ծառայում Հավ. 1, N1-ը և Հավ. 2, N 16-ը: Առաջին դեպքում բանաստեղծական տեքստն իրենից ներկայացնում է ավետիսի ծեսի մասը կազմող երկխոսությունը, որը սկսվում է «Ձեր տղայի անունն ի՞նչ է» հարցով, իսկ պատասխանին հետևում է տան փոքրիկի գովքը: Այն, որ «Ալելույա, ալելույա» տողն այստեղ կրկնակ չէ, այլ սկզբնատող, մույնպես բացատրելի է. մանուկի գովքի հատվածներում սովորաբար կրկնակ չի լինում մաս ավետիսներում: Ինչպես արդեն տեսանք, այս մոտիվը բնորոշ չէ ոչ բուն կալանդոսներին, ոչ էլ ամանորյա Շնորհավորանքի երգերին: Թե՛ բովանդակության մոտիվներով, թե՛ տաղաչափությամբ (երկուական հանգավորումով 8-վանկանի տող), թե իր ասերգային բնույթով տվյալ մնուշը մոտ է Լուվա ավետիսներին: Ուստի այս մնուշը հեշտորեն կարելի էր դասել ավետիսների շարքին, եթե չլիներ բանասացի ցուցմունքը, որ երգը կալանդոս է և կատարվել է Կաղանդին: Անշուշտ, բուն կալանդոսի ժանրին բնորոշ որևէ երևույթ երգում չկա:

¹⁴⁹ Դ.Մկունդ (Spear), նշվ. աշխ., էջ 428:

Հավ.2, N16 տարբերակում ավետիսի ավանդական տեքստի մոտիվները նույնպես ակնառու են: Այսպես, եթե Կաղանդի Շնորհավորանքի երգերում տան գովքը սովորաբար սահմանափակվում է «պատ վեր խման, խինն վեր քեարին» բանաձևով, ապա այստեղ այն գրեթե տառացիորեն համընկնում է ավանդական ավետիսի տան նկարագրության հետ (համ. Հավ. 2. NN 22, 26, 27 և այլն), բարի ու չար լեզուների բանաձևային հատվածը (համ. Հավ.2. NN 23, 25 և այլն): Նման է նաև տաղաչափությունը: Այստեղ էլ, ինչպես նախորդ օրինակում, չունենք բնորոշ կրկնակը: Բացի այդ «Բարով թող գայ ձեր նոր տարին» տողից սկսած սկսում են գերակշռել Կաղանդի Շնորհավորանքի երգերի մոտիվները:

Նման երգերը Կաղանդի և ոչ՝ Ս.Ծննդյան տոնին կատարվելու փաստը պատմական շփոթմունքի և շրջերթի տոմարային ծեսերի ժանրային ներհոսության, միախառնման հետևանք է: Մի կողմից, ինչպես վերը նշվեց, Կաղանդ-Նոր տարին շատ ավելի ուշ երևույթ է, քան մինչ այդ իբրև ամանոր ընկալվող Ս.Ծնունդը, ուստի Կաղանդի ծիսաշար են տեղափոխվել ոչ միայն արարողությունները, ծիսական խմորեղենը, այլև որոշ երգեր:

Որպես եկեղեցական ավետիսի և ժողովրդական տոնական շրջերթի երգի յուրովի մի խառնուրդ է նաև Մ.Թումանյանի գրառած «Այսօր տոն է Հայտնության» երգը (Հավ.1.N4):

Բանահավաքը նշում է, երգի մեղեդին ծագումով եկեղեցական է¹⁵⁰: Բանաստեղծական տեքստը բաղկացած է չորս տներից, որոնցից առաջին երեքը քառատող են, վերջինը՝ վեցատողանի, շնորհիվ վերջին երկու տողերի կրկնության: Բանաստեղծական տեքստի առաջին տան վերջն երկու տողերը վերցված են «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» եկեղեցական Ծննդյան շարականից, սակայն այս մեղեդիով երգվող «Խորհուրդ մեծ» մեզ հայտնի չէ: Բացի այդ, Հայտնության մոտիվը Բալուտում, որտեղ ժողովուրդը առհասարակ Ս.Ծնունդ չի տոնել, ուղղակի ցուցմունք է առ այն, որ երգի բանաստեղծական տեքստի առաջին տան բովանդակությունը ոչ մի կապ չունի այն ծեսի հետ, որի շրջանակներում երգը կատարվել է: Երկրորդ տնից սկսած երգը բաղկացած է թափառիկ տոմարային-ծիսական մոտիվներից և բանաձևերից. «Ելեք, ելեք (ավելի ճիշտ կլիներ՝ «եյեք, տեսեք», համ.՝ Ս.Սարգսի և Բարեկենդանի երգեր, աղոթքներ և այլն)», վաճառականի թափառիկ տեքստի մի հատված (սովորաբար, «Աղբեր, աղբեր, ես քե շուն» սկզբնատողով, որն այստեղ բացակայում է), նվագարանի ձայնամանակման բանաձև¹⁵¹ (համ.՝ «Թընկը, թընկը տամբուրեն»), ջրի հարսնացուի թափառիկ մոտիվը՝ բնորոշ տեքստով, շատակերի մասին տեքստի մի հատված, որը հանդիպում է կատակերգերում: Վերջին երկու տները իրենց բավանդականքով միավորված են. դրանցում նկարագրվում է շատակեր և ծույլ հարսը, ի վերջո, իհարկե, անձրևաբեր պարագայական ծեսի ոչնչացման ենթակա ծղոտն հարս-տիկնիկը: Այսպիսի ծեսի նկարագրություն Կաղանդի վերաբերյալ չունենք, ուստի տեքստի պատահական կցումն ակնհայտ է:

Երգն իրենից ներկայացնում է կոմբինատոր սկզբունքի մարմնավորման դասական մոդը:

Երգը կառուցվում է քառատող տներով: Տողերը յոթվանդանի են, հետևյալ տաղաչափությամբ.

1 2 1 1 1 1 2
Այս – օր տոն է Հայտ – նու – քյան

¹⁵⁰ Մ.Թումանյան, «Հայրենի երգ ու բան», Ե., ՀՍՀ ԳԱ հրատ-ուն, 1986, էջ 151

¹⁵¹ Անշուշտ, «մղարա» բառն այստեղ «մաղարա»- քմրուկ բառի աղավաղումն է, քանի որ իր «քարայր» իմաստով բառը չի համապատասխանում կոմտեքստին և խախտում է թափառիկ բանաձևի ներքին իմաստը:

Փաստորեն շեշտվում են յուրաքանչյուր տողի երկրորդ և վերջին վանկերը: Երաժշտության հետ տաղաչափական կառույցը հակադրվում է առաջին տան բանաստեղծական տեքստի շեշտադրությամբ, հատկապես երկրորդ և չորրորդ տողերում. «Տեա - *որն*», «Տուք *ա՛* - վետիս»: Այս երևույթն արդեն իսկ ապացուցում է, որ երգում պատահական է «խորհուրդ մեծի» տեքստը և ոչ՝ մեղեդին, որը հրաշալի երգվում է, օրինակ, երկրորդ և երրորդ տների առաջին երկու տողերի հետ: Իհարկե, ինքնին դա չի նշանակում, որ երկրորդ կամ երրորդ տները տվյալ մեղեդու հետ պատահականորեն չեն համակցվել:

Եկեղեցական (°) մեղեդին այստեղ ստացել է նոր, հայ եկեղեցական երաժշտությանը ոչ բնորոշ և իր ներքին տրամաբանությամբ բուն գեղջկական, չափա-կշռությային ձևավորում՝ 9/4 հավասարաչափ կշռությային բանաձևով, իսկ երգառճը պարզեցվել և դարձել է վանկային: Երգն իր բնույթով հիմնիկ է, սակայն եռաչափ կշռությի առկայությունը երգին հաղորդում է որոշակի պարայնություն:

Չայնակարգային կառույցը երգում երկակի է: Սա այն դեպքն է, երբ ձայնակարգը չի կարելի դիտարկել ձևից դուրս: Եթե դիտարկելու լինենք քառատող տան մեղեդին ամբողջությամբ, ապա կարող ենք այն դասել տերցիային հիմքով հիպոդորիական ձայնակարգային գոյացումների շարքին: Իրաւանում այստեղ ունենք ավելի բաղդատելի կառույց. կրկնվող կառուցվածքի պ. բերություն, որի յուրաքանչյուր նախադասություն կազմված է երկու դարձվածքից.

A	B
ab	ab1

b և b1 դարձվածքների միջև հիմնական տարբերությունն այն է, որ առաջինն ավարտվում է օժանդակ հենակետի վրա, իսկ երկրորդը՝ հիմնաձայնի: Արդյոք կարո՞ղ ենք ենթադրել, որ b1 դարձվածքի մեջ տեղի է ունենում մոդուլյացիա: Բանն այն է, որ մեղեդին ցուցաբերում է *ֆունկցիոնալ տոնայնության* շեշտակի գծեր: Այսպիսով կարող ենք խոսել այն մասին, որ a դարձվածքն ավարտվում է սուրբոմիմանտայի վրա, իսկ b դարձվածքն իրենից ներկայացնում է DT ձայնակարգային կառույց, մինչդեռ b1 դարձվածքում տեղի է ունենում մոդուլյացիա դեպի a՝ հիմնաձայնը: Տեղի է ունենում եվրոպական երգերի համար միանգամայն բնորոշ մոդուլյացիա դեպի գուգահեռ միևնույնը:

Այս դեպքում այլևս իմաստ չունի դիտարկել մեղեդին որպես եկեղեցական կամ ժողովրդական. այն ունի եվրոպական տոնայնական մտածողության գծեր: Այլ բան է, որ ինչ ծագում էլ որ ունենա մեղեդին, այն ենթարկվել է ժողովրդական վերամշակման և համակցվել է բուն ժողովրդական ծագում ունեցող թափառիկ բանաստեղծական տեքստերի և մոտիվների հետ. մի երևույթ, որը քաջ հայտնի է աշխարհի բոլոր ժողովուրդների ֆոլկլորից:

Այսպիսի երգն, ըստ էության, կարող է երգվել ցանկացած կայուն-տոնական և պարագայական (օրինակ, անձրևաբեր ծեսի) տոմարային առիթով և հազիվ թե կարող է դիտարկվել իբրև բուն Կաղանդի երգ: Սակայն բոլորովին էլ բացառված չէ, որ այսպիսի «ազատորեն ընտրված» մեղեդիներով են երգվել նաև կալանդումների մի մասը կամ Կաղանդի այլ երգերը:

Կենդանիներ կաղնդելու երգերը պահպանվել են միայն բանաստեղծական տեքստի ձևով: Քանի որ այստեղ բացի գովքի տիպական դարձվածքներից որևէ տեքստային-բովանդակային կամ խորհրդանշական բանաձև չկա, հավանական է, որ մեղեդիներն եղել են ասերգային, փոքր ձայնաձավալով ինտոնացիոն դարձված-ներ, մինչդեռ կշռությային պատկերն ամբողջովին կախված է եղել տեքստից: Սակայն քանի որ տաղաչափական կառույցը բանաձևված է, այս կախյալ կշռությոն

ներքուստ ունի պարային բնույթ, ինչը դասական պարերգային յոթվանականի կամ ծիսական ութվանականի հետ մեկտեղ թույլ է տալիս տեքստը հարմարեցնել որևէ պարերգային մեղեդու հետ: Ուրեմն հավանական է նաև, որ երգերը երգվել են որևէ հայտնի մեղեդիներով:

Այսպիսի երգերը, օգտագործվելով արխաիկ ծեսի հետ, իրենց անհատական բանաստեղծական առանձնահատկություններով համեմատաբար արդիական են, քանի որ հնագույն ծիսական երգերի բանաստեղծական տեքստերն ամբողջովին բանաձևված են: Բացի այդ, դրանք Ամանոր-Կաղանդին են կապվում միայն կենդանիների հետ կապ հաստատելու խորհրդով, որն այլ դեպքերում տոմարային որևէ կետից կախված չէ: Օրինակ, կենդանիներին դիմելու նույն ջերմ ձևերը կարող են կիրառվել կովերին կթելիս, հավերին կերակրելիս կամ ձվերը հավաքելիս և այլն: Կենդանիներ կաղնդելու երգերում չի հիշատակվում Նոր տարին, կենդանիներին կաղնդելիս տնետուն շրջերթ չի արվում, այլ յուրաքանչյուրը կաղնդում է իր կենդանիներին: Ընտանեկան շրջանակներում մնալով և ամբողջովին կախված լինելով անհատ-կատարողից, դրանք կարող են միանգամայն ազատ, ծիսական նորմերից դուրս, մեղեդիներ ունենալ, քանի որ ծեսի կրողը մարդակային խումբն է և ոչ՝ առանձին անհատը:

Այլ են ջուր կաղնդելու երգերը: Ութվանականի հանգավորված տողերից կազմված բանաստեղծական տեքստերի բովանդակությունը հույժ կախարդական է, հմայական: Սրանք ամբողջ Հայաստանում տարածված հիմնական մոզական բանաձևեր են, որոնցով դիմում են «ջրի մորը», «անդնդային քաղվորին»: Նվերների փոխանակությունն ակնհայտ է. զոհաբերվում է գարի, ցորեն, հաց, խոտ, դրա դիմաց պահանջվում է կախարդված ջուր, արև, բարիքի առատություն: Այս երգերը միանշանակորեն կապված են օրվա, տարեմուտի պահի, արևի ծննդյան հետ: Հետևաբար, դրանք ունեցել են իրենց առանձին ծիսական մեղեդիները, որոնք առայժմ գտնված չեն:

Եվրոպական Նոր տարվա ազդեցությունը հատկապես քաղաքաբնակ հայերի երգերի վրա արտահայտված է ոչ միայն Կաղանդ-բաբայի երգերում, այլև Նոր տարվան նվիրված եվրոպական երաժշտական լեզվամտածողություն ունեցող մի քանի երգերում, ինչպես «Ժնչ սիրուն է տոնածառը», որի մի նմուշ կա Երևանի պետական կոնսերվատորիայի ֆոնդում, կամ «Նոր տարի» երգը¹⁵²:

Ակներև է, որ Կաղանդի առավել արխաիկ երգերը բուն կալանդոսներն են և ջուր կաղնդելու երգերը: Բացի ջուրը և կենդանիներին կաղանդելու երգերից և այս տոնին պատահական կցված երգերից, բոլոր երգերն էլ ծառայել են իբրև ամանորյա ծիսական շրջերթի երաժշտա-բանաստեղծական բաղադրամասեր՝ բնորոշ շնորհավորանքով և տուրք-նվերի պահանջով:

Կաղանդի երգերի մոտիվները միանշանակ, միատարր և պարզ են:

Թե՛ կալանդոսների, թե՛ շնորհավորանքի երգերի համար չափազանց բնորոշ է մահացածների հիշատակությունը: Ընդ որում, եթե ավելի ուշ շրջանում առաջացած շնորհավորանքի երգերում այդ հիշատակությունը, որպես օրենք, ունի «օդորմի աղին» բանաձևը, ապա կալանդոսներում նշվածի կողքին հանդիպում է «ձեր մեռելտացը հոգուն տուէք» արտահայտությունը: Այսինքն, կաղնդողներն իրենց համարում են մեռյալ նախնիների հոգիներ կամ ներկայացուցիչներ և համապատասխան զոհեր պահանջում: Այս դեպքում հասկանալի է նաև, թե ինչու է այդ գործը դրված հենց երեխաների վրա: Երեխան համարվում էր ոչ լիարժեք մարդ,

¹⁵² «Փնջիկ» մանկական երգարան, կազմ. Ա.Մանուկեան, Թիֆլիս, 1908, էջ 15, N 11:

նա դեռ օծված չէր այս աշխարհի խորհրդով, կիսով չափ մեռել էր: Այդ պատճառով չխոսկան հարսն իրավունք ուներ խոսել երեխայի հետ, մինչդեռ մեծահասակի հետ խոսելն արգելված էր: Այդ նույն պատճառով երեխայի թաղման ծեսը շատ ավելի համեստ էր արարողությունների տեսակետից, քան մեծահասակի թաղումը: Երեխան գալիս էր այն աշխարհից և միայն սեռահասունության տարիքում էր դառնում այս աշխարհի և հասարակության լիարժեք անդամ: Ուրեմն նա հավասարապես կարող էր շփվել ողջերի և մեռյալների հետ, կարող էր նաև կապող լինել նրանց միջև:

Այլ կալանդոսներում պահանջատերը անձնավորված Նոր տարին է՝ Կալանդոսը: Ըստ հնագույն հավատալիքների, կաղնդող երեխաները կամ ծալոված երիտասարդները իսկապես օծված են եղել գերբնական կարողություններով, և նրանց մոգական խոսքը՝ օրհնանքը կամ անեծքը, կարող էր վճռորոշ դեր խաղալ գալիք ամբողջ տարվա համար: Բանահյուսությունը պահպանել է կաղնդելու ծեսի մանիստիկ գործառույթը, այսինքն, մեռյալ նախնիների պաշտամունքը Նոր տարվա ծեսի մեջ:

Կաղանդի երգերում հաճախ հանդիպող կարմիր օրվա և կարմիր շորի խորհուրդը նույնպես պատահական չէ: Կարմիրը արևի գույնն է և խորհրդանշում է կյանքը կյանք/մահ երկվության մեջ, կյանքի լավ կողմը, բարիքն ու առատությունը: Կարմիր շոր հագնելը կամ փռելը նշանակել է արևով հաղորդվել: «Կարմիր-կանաչ կապել» նշանակել է «ամուսնանալ», հաղորդվել սրբազան ամուսնության ծեսով: Այս շարքին է պատկանում նաև բուն կալանդոսներում տեղ գտած «նորահարսի» կամ «նոր յանկայի» (այս տարեշրջանի համար ոչ բնորոշ ծղոտե տիկնիկի) հագ ու կապը, հատկապես կարմիր գոտին, որը նոր կյանքի, պտղաբերության խորհրդանշ է:

Կալանդոսներում տեղ գտած արխաիկ խորհրդանշների շարքում առանձնանում է ձիու կերպարը, որը պատահում է միայն մեկ անգամ (Հավ. 2, N 6), սևկուկ և ըսպտկուկ ձիուկների տեսքով, որոնց հեծնելով հերոսը Ս.Արուքինից բարություն է բերում: Սա կալանդոսների միակ տիեզերական մոտիվն է: Մեր կարծիքով, խոսքն այստեղ հին և նոր տարվա գաղափարանշանների մասին է: Բանն այն է, որ տարին հնում պատկերացվում էր իբրև արև-ձիու շրջանաձև վազք: Այսպիսի գաղափարանշաններ ենք հանդիպում, օրինակ, կելտական մետաղադրամ-օրացույցներում (Նկ. 9) և հայոց հին գոտի-օրացույցում (Նկ. 1):



Նկ.9 Ձիերի պատկերներով գալլական մետաղադրամ-օրացույցներ¹⁵³

Պատահական չէ, որ տարեշրջանի կարևորագույն տոներին կազմակերպվում էին ձիարշավներ: Հունական, վելայական, հռոմեական դիցաբանություններում արևային աստվածությունը երկնականարով ճանապարհորդում է ձիակառքով:

¹⁵³ К.Фламармон, նշվ. աշխ., էջ 47:

Սև և սպիտակ ձիերը հեքիաթներում խորհրդանշում են վերին և ստորին աշխարհները, այսինքն, մասնա՝ արևի երկնային և ստորերկրյա ուղիները: Կ.Ֆլամարիոնը հիշատակում էլեֆանտի տաճարի պատի վրա փորագրված մի Կենդանակերպ, որն ստեղծել են միհրապաշտները: Այդ Կենդանակերպի վերջին ամիսը կոչվում էր Աշվինա¹⁵⁴, այսինքն ամիսը նվիրված էր հնդեվրոպական երկվորյակ-ձիերին՝ արևային Աշվիններին: Քանի որ դա վերջին ամիսն էր, ուրեմն կապված էր նոր տարվա հետ: Ուրեմն կալանդոսում խորհրդանշական ձևով արտահայտվում է արևադարձի գաղափարը:

Խորհրդանշաններով լի այս փոքրիկ երգում հանդիպքում ենք տարեպտույտի մասնա՝ խորհրդանշաններ՝ կլոր քյուֆթա և «մորիս աքի»: «Ագին», պոչը, մույնպես կապված է տարեպտույտ-վազքի գաղափարի հետ: Այսպես, «հեր-սեդ», «պոչի ծես» եգիպտական արարողությունը, որը կոչված էր նորոգել ծերացած արքայի ուժերը և կապված էր մահ-վերակենդանացում ընդհանուր գաղափարի հետ, իրենից ներկայացնում էր շրջանաձև վազք-փախուստ¹⁵⁵: Պոչերի ունեն մասնա՝ եգիպտական, այսպես կոչված, Դենդերյան կենդանակերպ-օրացույցի վազող կամ քայլող մարդակերպ պատկերները¹⁵⁶:

Այսպիսով, Նոր տարի-Կաղանդը հայերի համար համեմատաբար նոր տոն էր, այն գոյացել է օտար ազդեցությամբ, և, անխուսափելիորեն, օտար ազդեցություններ է կրել մասնա՝ երաժշտա-բանաստեղծական ձևավորման մակարդակում: Միաժամանակ նոր տոնը ենթարկվել է տոմարային տոների համար համընդհանուր մի շարք ձևական և բովանդակային նորմերի: Եվ, իհարկե, Կաղանդին են փոխանցվել շատ ավելի վաղ ժամանակներից ամանոր և ռակցվող Ս.Ծննդյան ավանդական արարողությունները: Այստեղից էլ՝ տարաբնույթ նյութը, արխաիկի խաղաղ համակեցությունը բոլորովին նորի կողքին, ազգային գոյությունը օտարամուտի կողքին:

¹⁵⁴ К.Фламариион, *ibid.* т.2, с. 157:

¹⁵⁵ М.Э.Матвеи Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта, М, 1996, с. 117:

¹⁵⁶ К.Фламариион, *ibid.* т.2, с. 156:

Սուրբ Ծնունդ

19-20 դդ. Սուրբ Ծնունդը հայ ժողովրդի կողմից դիտվել է Նոր տարվա հետ միևնույն տոնական համալիրի մեջ, ինչն արտահայտություն է գտել նաև եկեղեցական տոնացույցում: Քրիստոնեության մուտքից հետո հայերը նշել են միայն հունվարի 6-ի հետ համընկնող Սուրբ Ծննդյան և Աստվածահայտության տոնը:

Եվրոպական ժողովուրդները Ս.Ծնունդ են նշում դեկտեմբերին: «Այդուհանդերձ Արևելքում գտնվեց մի քրիստոնեական եկեղեցի, որը ոչ մի գնով չկամեցավ ընդունել հռոմեական Ծնունդը, - հայկական եկեղեցին, այն համառորեն պահպանեց և պահպանում է Ծննդյան և Հայտնության միախառնված տոնը՝ հունվարի 6-ին»¹⁵⁷:

Հայ առաքելական եկեղեցին և նրա հետ - ամբողջ հայ ժողովուրդը, Սուրբ Ծնունդ է տոնում հունվարի չորսից յոթը, ներառյալ բուն Ս.Ծննդյանը կամ Խթմանը¹⁵⁸ (հունվարի 6) նախորդող Նավակատիքը (հունվարի 4-5, ներառյալ Շրագալույց՝ հունվարի 5) և հաջորդող Ջրօրհները (հունվարի 7):

Ծնունդն ու Հայտնությունը անշարժ տոն է: Այն ունի նախաքրիստոնեական ծագում: Այդ օրը Եգիպտոսում նշվել է Էոնի ծննդյան օրը¹⁵⁹, իսկ Էոնի պաշտամունքը ծնվել է եգիպտական գնոստիկների շրջանակներում: Քրիստոնեության մուտքից հետո այն վերափոխվել է որպես Հիսուս Քրիստոսի Ծննդյան օ. Ավելի քան 10 օրով տարբեր լինելով քրիստոնյա աշխարհի մի շարք այլ երկրներում ընդունված Ծննդյան տոնից, հայոց ամսաթիվը հիմնավորում էր պահանջում: Իր «Հայտնության ճառում» Ամանիա Շիրակացին հաշվարկներ է կատարում ըստ Նոր կտակարանի տվյալների՝ սկսելով Ջաքարիայի պապանձման օրից - և ստանում է հունվարի 6-ը¹⁶⁰:

Ս.Ծննդյան տոնի առավել տարածված մյուս անվանումն է Պզտիկ (Փոքր) Ջատիկ:

Արևմտյան Հայաստանի մեծ մասում տարեմուտ էր համարվում ոչ թե Կադանդը, այլ Ս.Ծնունդը: Ակնում Ս.Ծննդյան շնորհավորանքն էր «Բարի տարի գայ վրանիդ»¹⁶¹: Վանեցիները տարեսկիզբ էին համարում Ս.Ծնունդը¹⁶²: Հայոց հնագույն տոնացույցը տարին սկսում է հունվարի 6-ին¹⁶³: Ապարանցիները Ս.Ծննդյան տոնն անվանում էին պարզապես «տոն»¹⁶⁴, այսինքն, պետք է հասկանալ, տոների տոն, գլխավոր տոն:

¹⁵⁷ М.Никольский, նշվ. աշխ., էջ 125: 436 թ.-ից մինչև Հովհան Մանդակունու ժամանակները Ս.Ծնունդը դեկտեմբերի 25-ին է նշվել նաև Հայաստանում. Ռ.Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-18 դդ), Ե., 1999, էջ 95:

¹⁵⁸ «Խթում» հայերեն բառը նշանակում է պահքից հետո որոշ կերակրատեսակների առաջին անգամ ուտելը. Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ.2, էջ 364: Մակայն քննելուց առաջ արտասանվող մի աղոթքում գտնում ենք.

Իշտե մտայ գերեզման,
Հոգիկս տամ քեզի խթման,
(Վ.Յարութիւնեան, Մալկարայի հայ գաղութին աւանդութիւնները, հաւատալիքները եւ այլն. Վ.Յ.Խօշիկեան, Մալկարայի հայ գաղութը (1610-1922 թ.), Փլովդիվ, 1943, էջ 137): Մա ուղղակի ցուցմունք է առ այն, որ «խթում» նշանակում է նաև «գոհաբերություն»:

¹⁵⁹ Մ.Ն. Բոտովինիկ..., նշվ. աշխ., էջ 85: Էոնի (AION) որպես ժամանակի ավելի խոշոր միավորի (1460-2160 տարի) մասին նախնական պատկերացմանն անդրադարձել ենք տոմարին վերաբերող բաժնում:

¹⁶⁰ Ամանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, էջ 157:

¹⁶¹ Կ.Ճանիկեան Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 104:

¹⁶² Նոր Տարին Վանում, էջ 3:

¹⁶³ Ռ.Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-18 դդ), Ե., 1999, էջ 25:

¹⁶⁴ Գ.սարկ. Յովսէփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահիտութիւնից, Թիֆլիս, 1892, էջ 67:

Չնայած խորհրդային տարիներին Սուրբ Ծնունդը միանշանակորեն դասվել է կրոնական, հետևաբար, արգելված տոների շարքին, հայերի կենցաղում այն շարունակել է գոյատևել հիմնականում երկու ձևով. ծեսի որոշ տարրերի պահպանում և մի շարք բնորոշ երևույթների փոխանցում Նոր տարվա տոնի վրա: Ծիսափնջի այն մասը, որը հնարավոր էր պահպանել և փախանցել ընտանիքի ներսում (կերակրատեսակները, մահացած ազգականների, հարսնառության և խնամիության հետ կապված սովորույթները) ապրել և գոյատևել են մաս խորհրդային տարիներին:

Տոնակատարության պատմական հիշատակությունները

Հայաստանում Սուրբ Ծննդյան տոնակատարության քերև ամենահին նկարագրությունը պատկանում է Ֆիլեքանդոս դե Օլեմբերգ անունով Հիլդեսհայմի եպիսկոպոսին, որը 1212 թվականին հյուրընկալվել է Կիլիկիո հայկական եկեղեցու կողմից Մելիկյան Հովհաննականների ներկայացուցչի հետ մեկտեղ և Սիս քաղաքում ներկա է գտնվել հայերի Ծննդյան տոնին¹⁶⁵: Արարողությանը մասնակցել է արքան, որը ձիով, շքախմբով և դրոշներով ժողովրդին է ներկայացել, դիմավորվելով «Սուրբ Թագավոր» բացականչություններով, հատուկ սարքավորման միջոցով տեղափոխվել դեպի գետի որոշակի տեղը, որտեղ նրան է սպասել հայկական կղերի արքեպիսկոպոսը՝ Կնունքի համար նախատեսված հատուկ խաչով: Հոգևորականները օրհնել են գետը, որը նույն լել է Հորդանանի հետ, ջրի մեջ ընկղմել խաչը և աղավմի բաց թողել: Այնուհետև գետի մեջ է մտել ավանակ հեծած մի մարդ, որը բարձր ձայնով աղաղակել է. «Հավետ ապրած կենա մեր թագավորը»¹⁶⁶, Փառք և մխիթարություն ողջ քրիստոնյա աշխարհին», ինչին մարդկանց բազմությունը արձագանքել է «Ամեն»: Ավանակով մարդը սուզվել է ջրի մեջ, իսկ մնացած հայ ներկայացուցիչները, այդ թվում արքան, ջուր են ցանել իրենց վրա: Սիրիայից ժամանած քրիստոնյաները մերկ լողացել են ջրում: Հետո հոգևորականները վերադարձել են եկեղեցի, իսկ արքան իր շքախմբով դիմել է դեպի մարգահրապարակ, որտեղ անցկացվել են զինվորական մրցումներ, ընդ որում ձիերը ծալոված են եղել:

Այսպիսի տոնակատարությունները մինչև 19-րդ դար չեն հասել, թեև խաչը ջուրը նետելը, աղավմիներ թոցնելը և խաչի ետևից ջուրը մտնելը եկեղեցիներում պահպանվել են մինչև 20-րդ դարը: 1890 թ. մի վկայության մեջ նշվում է, որ խաչը ջուրը նետելիս, հարյուրավոր ձիավորներ մտան ջուրը¹⁶⁷: Պահպանվել է տեղեկություն, որ Խիանում Ս.Ծնունդի գիշերը գնում են աղբյուրը լողանալու¹⁶⁸:

Ինչպես տեսանք, Կիլիկիայում 13-րդ դարում Սուրբ Ծնունդը պետական տոն էր, որին մասնակցում էր սրբազան թագավորը (= քուրմ-արքան) և կազմակերպվում էին սպորտային խաղեր: Առավել ուշագրավը ջրի մեջ սուզվող ավանակով մարդն է, որի զուգահեռն է Բարեկենդանի արքան՝ Փաշան կամ Խանը: Նա

¹⁶⁵ Բաղված է. Dr. Artasches Abeghian, Armenische Weinachten. Berliner Literarisches Bureau "August", Dez. 1929. Հոդվածի մեքենագիր տարբերակը պահվում է Հայ գրականության քանդադանի ձեռագրային ֆոնդում, Արտաշես Արեղյանի արխիվում:

¹⁶⁶ "Es lebe unser König in Ewigkeit" արտահայտությունը կարող է նշանակել մահ «Կեցցե մեր Արքան Հավիտենականության մեջ», քանի որ եկեղեցական գերմաներենում «König in der Ewigkeit» նշանաբանում է Քրիստոսին:

¹⁶⁷ Ջրօրհների համուխը (ամենտիմակ), «Նոր Դար», 1890, N1, էջ 1:

¹⁶⁸ Մ.Դանիելեան, Ս.Ծնունդի տօնը Խիանի մեջ, «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1898, N 6, էջ 104:

կրկնապատկում է իսկական արքային, որի փոխարեն «գոհաբերվում է», և խորհրդանշում է մեռնող հին արևը:

Հայոց մեջ Ս.Ծննդյան ևս մեկ նկարագրություն մեզ է հասել 17-րդ դարից: Այն պատկանում է իտալացի ճանապարհորդ Պիետրո դելլա Վալլեին, որը 1620 թվականին մասնակից է եղել Նոր Ջուղայում կատարված Ծննդյան հանդեսին¹⁶⁹: Հայերի այդ տարվա տոնակատարությանը մասնակցել է պարսից բռնապետ Շահ Աբասը, որը ոչ միայն հանդես է եկել իբրև երկրի արքա՝ ծիսական արարողակարգին համապատասխան, ձիով ջուրն է մտել և ղեկավարել է կազմակերպչական աշխատանքը, այլև մանրամասնորեն տեղեկացել է ծեսերի կրոնական մեկնաբանությանը և նույնիսկ պաշտոն է մատուցել քրիստոնյա սրբերի մասունքներին: Դելլա Վալլեի նկարագրությունը ուշագրավ է մի քանի մանրամասներով: Նախ և առաջ, այստեղ հիշատակվում է, որ թագավորի ժամանելուց առաջ վաղ առավոտյան գետի ափին էին շարվել պատվավոր ընտանիքների կանայք՝ իրենց ամենայն արդուզարդով: Նրանց կողքին առանձին կանգնած էին քահանաները՝ *արծաթե ծնծղաներով*:¹⁷⁰ Այդ ծնծղաների դողանջի ներքո մինչ թագավորի ներկայանալը կազմակերպվում էին «միակերպ» պարեր և ըմբշամարտ¹⁷¹: Ջուրն էին նետվում անթիվ-անհամար խաչեր, բուրբոն՝ արծաթե, և շատերը մտնում էին ջուրը դրանց ետևից: Այն տան դիմաց, որտեղ իջևանել էր Շահ Աբասը, կանայք պալ. ան էին ու երգում, փառաբանելով թագավորին¹⁷²:

Այս նկարագրությունը պարունակում է բացառիկ փաստեր, որոնք հատկապես կարևոր են երաժշտագիտական ուսումնասիրության համար. ծնծղաների և զանգվածային իգական պարերի հիշատակություն: Ավելի ուշ շրջանի ազգագրական նյութերում այս տվյալները բացակայում են:

Ս.Ծննդյան ծիսաշարը

Թեև հիմնականում Ծննդյան արարողությունները կրկնում են Կաղանդի ծեսերին, դրանց մասին հնարավորին չափ լրիվ պատկերացում կազմելու համար փորձենք գոնե մասամբ վերականգնել Ծննդյան տոնակատարության հիմնական իրադարձությունները, այն տեսքով, որը դրանք ունեցել են 19-րդ դարի վերջին – 20-րդ դարի սկզբին Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի տարբեր շրջաններում:

Ծննդյան ծիսափունջը բաղկացած է հետևյալ արարողություններից.

ա. Ծիսական հացեղենի պատրաստում, գուշակություն ծիսական հացեղենով, տոնական ընթրիք:

Ըստ 19-րդ դ. վերջի – 20-րդ դ. սկզբի տվյալների, Ծննդյան տոնը սկսվում էր հունվարի 4-ի երեկոյան, երբ տանտիկինը և հարսները սկսում էին ծիսական խմորեղեն պատրաստելը: Միվրիհիսարում Ծննդյան պատրաստությունը սկսվում էր մեկ շաբաթ առաջ, Նոր տարում, որը տեղի բարբառով կոչվում է Աւետիս, և այդ շաբաթը կոչվում է *ակամօր շաբաթ*¹⁷³: Ս.Ծննդյան հիմնական կերակրատեսակները պատրաստվում էին ցորենից, լինել դա ամբողջական հավով հարիսա թե բլրուրի փլավ: Ս.Ծննդյան ավանդական կերակրատեսակներից մինչև օրս պահպանվել է չրով և չամիչով փլավը, թեև հնում այն պատրաստվել է ոչ թե բրինձից, այլ բլրուրից:

¹⁶⁹ Հանդես Զորինեաց 1620 տարւոյն ի Նոր Ջուղայ, «Բազմավեպ», 1850, էջ 6-12:

¹⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 6:

¹⁷¹ Նույն տեղում, էջ 8:

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 11:

¹⁷³ Ներսէս Ս. Տէր-Ներսէսեան, Միվրիհիսարցի կինը, «Բիւրական», Կ. Պոլիս, 1900, էջ 55:

Բացի այդ, հատկապես վաճառքներում ընդունված էր ձկնեղեն կերակուրը՝ մի սովորույթ, որ նույնպես պահպանվել է մինչև մեր օրերը¹⁷⁴:

Ծիսական ճաշատեսակներից առավել կարևորը ծիսական բաղարջն էր, *կրկենին*, կամ *դովլաթը*, որը հաջորդ օրը պետք է մասերի բաժանվեր և բաշխվեր ընտանիքի անդամների, երբեմն մաս ընտանի կենդանիների միջև: Ըստ Ազնիվ Կարապետյանի, բացի տարի հացի կտորներից, կենդանիներին տալիս էին մաս պատուց տրվա¹⁷⁵: Համշենում ծիսահացը կոչվում էր *քաթա*:¹⁷⁶ Վանում պատրաստում էին մաս խաշած ցորեն՝ «հատիկ»¹⁷⁷: Տարի-հացի մեջ դրվում էր գուշակություն-բախտահանության համար նախատեսված դովլաթը: *Դովլաթը* մի մետաղադրամ էր կամ հոնի կորիզ, որն ըստ հավատալիքի երջանկություն էր բերում ընտանիքի այն անդամին, որի բաժնում այն գտնվում էր: Եթե այն ընկնում էր ոչ թե տան անդամի, այլ օտարի բաժնի մեջ, հաջողությունը տնից դուրս էր գալիս: Կորիզ-դովլաթը պահվում էր, մետաղադրամը չէր ծախսվում¹⁷⁸: Կատարվում էին մաս այլ մոգական արարողություններ: Համշենում ճրագալույցի երեկոյան ճաշի մեջ դնում էին մի փունջ չմանվող բուրդ և այրում: Տան աղջիկը մի գդալ մածուն էր ուտում, որ կովերը էգ հորթ ծնեն¹⁷⁹:

բ. Լույսի, ճրագի հետ կապված ծեսեր

բ. Լույսի, ճրագի հետ կապված ժամեր
Հունվարի 5-ի երեկոն, ճրագալույցը, կապված է լույսը վառ պահելու արարողությունների հետ: Փերայում հայերը երեկոյան ժամերգության զմալիս վառում էին տան ճրագը և դնում քուրսու վրա, որ մերադարձի պահին տանը լույս լինի¹⁸⁰: Հաջորդ առավոտյան եկեղեցում երեխանել 3 մեկը կարդում էր Աստվածաշնչի Դանիելի գրքի երեք մանկանց վառարան մետելու հատվածը¹⁸¹ և մվերներ էր ստանում¹⁸²: Ժամից վերադառնալուն պես Վասպուրականում տանտիկիներ խնկարկում էր մնջեցյալներին և ուտելիք բաժանում¹⁸³:

Լույսը վառ պահելը և արթուն մնալը կապված են հավերժության պահը բաց չթողնելու, կյանքը վերահաստատելու խորհրդի հետ: Բացի այդ, յուրաքանչյուր ճրագ փոքրիկ արև էր տան մեջ, «արև»-կյանք իմաստով:

գ. Ավետիս-Չրջերթ

գ. Ավետիս-շրջերթ
Տոնական ընթրիքից հետո երեկոյան մինչև ուշ գիշեր երեխաները ավետիս էին անում՝ տնետուն շրջերթ կատարում, ավետիսներ երգում և օրհնությունների էին անում՝ առաջնորդի միջոցով կամ դրան հավաքելով: Չանգեզուրում երեխաներին առաջնորդում էր, այսպես կոչված, «շուն թակող», որի ձեռքին մահակ կար¹⁸⁴: Որոշ շրջաններում գրագետ և անգրագետ երեխաները ավետիս էին անում տարբեր խմբերով: Առաջինները բարձրանում էին կտուրները, երդիկից սալա, գուլպա, կողով, պարկ կամ հատուկ անցքերով դուրս կախում՝ իբրև ճրագ, ներսում մտնով կամ դատարկ, քաղցրավենիքի համար, երգում բարդ և զարգացած տեքստով ավետիսներ, երբեմն՝ պկուի նվագակցությամբ, իսկ երկրորդները տներն էին մտնում դռնով և ավելի պարզ

¹⁷⁴ Վ. Վարդ. Տեր-Սինասեան, նշվ. աշխ., էջ 19, ԱՀ, III տարի, Գ զիբր, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 339 և այլուր:

¹⁷⁵ Ար.Սահակյանի ղեկ. գիտարշավ.
¹⁷⁶ ՅԼԽուրադիանգ. նշվ. աշխ., էջ 157:

177 Նոր Տաքին Վանուն, էջ 3:

178 ԱՀ, III տարի, Գ գիրք, էջ 339:

¹⁷⁹ԱՀ, V տ., 2 գիրք, էջ 157:

¹⁸⁰ Լ.Սիմանյան, Գիտական բառ ու բան, Նոր Ջուղա, Ս.Ամենիփրկիչ վանքի հրատ-ուն, 1998, էջ 209:

181 Ա.Երիցեանց, Շնորհաւոր Ճնունդ և Յայտնութիւն

182 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
183 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
184 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
185 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
186 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
187 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
188 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
189 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
190 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
191 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
192 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
193 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
194 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
195 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
196 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
197 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
198 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
199 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.
200 ԱԷ, III տարի, Գ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N1, էջ 340.

183 Անտոն Գաղթական, Պատիկ-Ջատիկը Գանապոյի
184 Մ. Մ. Մարտի Թ թիվիս, 1898, N2, էջ 106:

184 ԱՀ, III տարի, Դ գիրք, Թիֆլիս, 1898, №, էջ 100. 9

ավետիսներ երգում¹⁸⁵: Շիրակում անգրագետ երեխաները «մընջ ավելուեայ» էին անում, իսկ գրագետները տնետում «Աւետիս» էին ման գալիս՝ մոմերը ձեռքներին¹⁸⁶: Խուլքիկ գյուղում երեխաներն այս ծեսը կատարում էին Ճրագալույցի պատարագի ժամանակ՝ խնձորները ձեռքներին, իսկ ծեսը կոչվում էր «Ճիլվիլիլի»¹⁸⁷: Գամ-ձակում «աւետիս» էին անում լավ ընտանիքների երիտասարդները¹⁸⁸: Մոկսում երեխաները շրջերք էին անում աստղով¹⁸⁹:

դ. Ջրօրհներ և ջրի այլ ծեսեր:

Ջրօրհները հիմնականում կապված է խաչը ջուրը գցելու՝ խաչով ընթացիկ տարին օրհնելու, արարողության հետ: Նույն գիշերը հարսները և աղջիկները, իսկ որոշ շրջաններում՝ տան տղաները գնում էին ջուր բերելու, ճիշտ այնպես, ինչպես վերը նկարագրված Կաղանդի գիշերը: Ծննդյան տոնի առավոտյան նույնպես երիտասարդները (այս անգամ հիմնականում աղջիկները և փոքր հարսները) գնում են ջրի: Էական էր առաջինը ջուրը բերելը, քանի որ դա գալիք տարվա մեջ հաջողություն ունենալու գրավական էր¹⁹⁰: Այսպիսով իսկ այս արարողությունները մնանվում էին ծիսական մրցումների: Բերված ջրով լվանում էին հիմնականում կենդանիների կողմից աղտոտված ամանեղենը: Ջրօրհների՝ եկեղեցում օրհնված, ջուրը նույնպես կարող էր օգտագործվել այդ նպատակով, թեև հիմնականում այն նախատեսվում էր վերքեր բուժելու և խմելու համար: Խիանում կանալի 7 տնից ամիսոս ջուր ու ճաշ էին հավաքում, դնում հրապարակում, այնտեղ բե, ւմ ջերմող հիվանդին և մաղով վրան ածում ջուրը, որ ապաքինվի¹⁹¹: Վանում մեռոն էին լցնում ջուրը¹⁹², այսինքն հեղում էին կատարում ջրին: Հայերը և քրդերը գուշակություն էին անում այդ մեռոնով. եթե այն ծավալվի ջրի երեսին, տարին բերրի կլինի¹⁹³: Վարանդայում մկրտության կաթսայից սրվակներով ջուր էին վերցնում, խմում, քսում ճակատին, կրծքին ու ձեռքերին, լվանում ամանները, լցնում օջախի մեջ¹⁹⁴: Դազախում Ջրօրհների երգում էին «Առաքելոյ աղանոյ», իսկ քահանան մեռոն պարունակող ջուր էր լցնում ծիսական հացեղենի թթխմորի վրա¹⁹⁵:

Շատ վայրերում խաչը ջուրն էին նետում, իսկ հանողը պարգևատրվում էր: Մի շարք շրջաններում Ջրօրհների տոնը կոչվում էր հենց Խաչը ջուրը ձգել կամ Խաչը-ջուրը¹⁹⁶: Ազնիվ Կարապետյանը շեշտում է, որ խաչը պետք էր հանել բերանով, առանց ձեռքերով դիպչելու: Նույն տեղեկությունը հայտնում է քուշակցի Բելլա Մանուկյանը: Ուշագրավ է, որ կելտերը Սամհեյն տոնի ժամանակ ջուրն էին գցում խնձորներ, իսկ երիտա-սարդները պետք է դրանք հանեին ատամներով¹⁹⁷:

ե. Փոքր տղաների հետ կապված արարողություններ

Ավետիս անելու ծեսը, նաև Ծննդյան ավետիսի բանաստեղծական տեքստը շեշտում է տան փոքրի, հատկապես փոքր տղայի որպես տոհմի հիմնական շառա-

¹⁸⁵ ԱՀ, VIII տարի, X գիրք, Թիֆլիս, 1903, 255 և այլուր:

¹⁸⁶ ԷԱԺ, հատ Ա, էջ 262:

¹⁸⁷ Յ.Տուտուխեան, նշվ. աշխ., էջ 1020:

¹⁸⁸ Նորաշենցի, Փանծակի կեանքից, «Նոր Դար», 1896, N 11, էջ 2-3:

¹⁸⁹ И. Орбели, Фольклор и быт Мокса, М, "Наука", 1982, с. 48.

¹⁹⁰ Լ.Սինասեան, նշվ. աշխ., էջ 109:

¹⁹¹ Մ.Դանիելեան, Ս.Ծնունդի տօնը Խիանի մեջ, «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1898, N 6, էջ 103-104:

¹⁹² Սմբատ, նշվ. աշխ., էջ 1:

¹⁹³ Գ.Սրվանձտյանց, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հարս-ուն, 1978, էջ 163:

¹⁹⁴ ԱՀ, III տ., Գ գ., էջ 340:

¹⁹⁵ Զաջերեւունի, Հայկական սովորություններ, ԱՀ, VI տարի, VII և VIII գրքեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 115

¹⁹⁶ Օրինակ, Գյումրիում, Կ.Վ.Սեդրոյան, Արիեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լեռնականացիների կենցաղում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ 6, Ե., 1974, էջ 234

¹⁹⁷ Змине..., с. 83

վրի և արև-մանուկի, նոր ծնվող արևի երկվորյակի, խորհրդապաշտությունը: Ըստ Քաջբերունու, Բասենում այդ օրը ծնված երեխայի ձեռքի եղունգին նոր մորթած սև հավի արյուն էին քսում, որ մանուկը եղունգով հմայող դառնա¹⁹⁸: Երզնկայում տոնական ընթրիքից առաջ տան փոքրը ասում էր «Շնորհավոր Ծնունդ և Սկրտություն», բաց ձեռքը դնում սեղանին, հետո տանում ճակատին, մնացածները խաչակնքվում էին և պատասխանում. «Օրինյալ է Սկրտություն Քրիստոսի»:¹⁹⁹

գ. Համայնական այցելություններ

Ս.Ծննդյան կենտրոնական ծեսը միմյանց այցելելն ու շնորհավորելն էր, ընդ որում առաջին օրն այցելում էին անցած տարվա ընթացքում ընտանիքի անդամ կորցրածներին, հետո՝ մնացածին²⁰⁰:

ե. Աղավնի

Աղավնին միջագետքյան, իսկ հետո նաև միջերկրածովյան մշակույթներում խորհրդանշել է հոգին և կապվել է մայրաստվածության հետ: Աղավնին Իշթարի, Շավուշկայի, Աստղիկի, Ափրոդիտեի սրբազան թռչունն էր: Քրիստոնեության օրոք աղավնու քներով պատկերվում էին հրեշտակները, որոնք փոխարինեցին մեռյալների հոգիներին: Աղավնակերպությունը փոխանցվեց նաև Մարիամ Աստվածամոր կերպարին: Գրիգոր Նարեկացու «Հաւուն, հաւուն» տաղում Աստվածածինը, որն ի հայտ է գալիս թռչնակերպ և հարսնակերպ, վերագտնում էր իր հին, հեթանոսական կերպարանքը.

Եկ հարսնուհի ի լերանց,
Ընծայ ի դաշտաց այծենանց²⁰¹:

Աղավնի թռցնելու ժողովրդական սովորություն _ կապվում է հիմնականում Ս.Ծննդյան, Վարդավառի և հարսանիքի ծիսաշարերի հետ: Երեք դեպքում էլ կենտրոնական գաղափարը կնոջ՝ Աստվածածնի, բնության տիրուհու, հարսի մայրամալն է: Ավելի մանրամասնորեն այս ծեսը կղիտարկվի Վարդավառի կապակցությամբ:

Ծննդյան ծիսապարերի գոյության խնդիրը

Առաջին հայացքից թվում է, որ Ս.Ծննդյան ծիսական համալիրը ներառում է ծեսի հիմնական բոլոր բաղադրատարրերը՝ սնունդը, երթը, մրցում-պայքարը և երգը, բացի պարից: Պարերի հիշատակությունները ավելի շուտ բացառիկ են, քան օրինաչափ: Հավանական է, որ ձմեռային արևադարձի տոնակատարության ժամանակ, մինչև քրիստոնեացումը, ծեսերի մի մասը մատուցվել է համապատասխան պարերով: Վերջին դարերի ընթացքում անգլիացի ոչ մի ազգագրագետ չի գրանցել որևէ տեղեկություն կաղնդելու (այս ծեսը անգլերեն նույնպես կոչվում է Calennig²⁰²) Ծննդյան ծեսի ժամանակ կատարվող պարերի մասին: Մինչդեռ Բրիտանիայում Ծննդյան շրջագայության երգերը կոչվում են carol: Այս անվանումն առավել տարածված է եղել Ուելսում և սկզբնականում նշանակել է «շուրջպար»²⁰³:

Հնարավոր է արդյոք, որ հնում պարվել են նաև հայկական ավետիսները: Երաժշտության քննությունը, որը կրերվի ստորև, ցույց է տալիս, որ «ավանդական» ավետիսի՝ պարային ժանր լինելու հավանականությունը շատ բարձր է: «Պարերը,

¹⁹⁸ ԱՀ, VI տարի, VII և VIII գրքեր, էջ 115,

¹⁹⁹ Մ.Երիզագի, Ս.Ծնունդն յ'Երզնկա, «Բիզանդիոն», 1897, N55, էջ 1

²⁰⁰ Սմբատ Ս.Ծնունդն ի Վան, «Բիզանդիոն», Կ.Պոլիս, 1897, N 54, էջ 1

²⁰¹ Վ.Վարդ Տեր-Մինասյանը կապում է այս տաղը Ջատկի պատարագի հետ. Վ.Վարդ Տեր-Մինասեան,

նշվ. աշխ., էջ 174-175:

²⁰² Зимние..., с. 97.

²⁰³ Зимние..., с. 92.

թատերական գործողությունները, տարբեր տեսակի մրցումներն ու խաղերը տեղի են ունեցել հիմնականում տարեկան այս տոների ժամանակ՝ *Կաղընդին (նոր տարի)*, *Խաչը ջուրը ցրգելուն (Ջորոհներ)*, *Ս.Սարգսին*, *Տերընդեզին ...»*²⁰⁴ (շեղագիրը մերն է -Լ.Ս.) և այլն: Մ.Ծննդյան զանգվածային պարերի մասին տեղեկություններ կան Բասենի ազգագրությունից²⁰⁵: Բայց այս տվյալները վերաբերում են 20-րդ դ. երկրորդ կեսին, երբ պարերը կարող էին ուղղակի խնջույքի մի մասը լինել և կապ չունենալ բուն ծեսի հետ: Այս առումով, Դելլա Վալլեի տեղեկությունը զանգվածային իգական շուրջպարերի մասին դեռևս միակ լուրջ փաստարկն է Ծննդյան ծիսապարերի գոյության վարկածի օգտին:

Մ.Ծննդյան խորհրդապաշտությունը

Ծննդյան տոնի հայկական գրեթե բոլոր սովորույթներն իրենց զուգահեռներն ունեն Միջերկրածովյան ռեգիոնի այլ ժողովուրդների ազգագրության մեջ:

Ծննդյան տոնը, լինելով արևային տարվա սկիզբ և գրեթե համընկնելով ժամանակակից տարեմուտի հետ, ամպայմանորեն ունի *առաջինի* հատուկ նշանակություն, որն ընդգրկում և միավորում է անդրանիկ առարկայի, անձի կամ երևույթի հետ կապված ամբողջ ծիսական համալիրը: Միաժամանակ ծեսի բոլոր տարրերը պարտադիր կապված չեն առաջին օրվա մոգության հետ: Եթե՝ յոթ շորեր հագնելը պարտադիր է գրեթե բոլոր ազգագրական շրջաններում, ապա կան շրջաններ, որտեղ Ջորոհներին արգելված է բուրդ գգել, ճախարակ մանել, ամասուն մորթել և այլն²⁰⁶: Այսպիսի արգելքը առաջին օրվա մոգության հետ կապելը զավեշտական կլիմեր: Դրանք ծիսականորեն կարևոր օրերի արխաիկ մոգարգելքներ են: Ամանորը «անցման» տոն է, իսկ անցման կետերում սահմանները այս և այն աշխարհների միջև բաց են համարվել, ուստի ցանկացած սուր գործիքի հետ գործ ունենալը կարող է վտանգել հասարակության բարօրությունը:

Ազգագրական տվյալներն ապացուցում են, որ Սուրբ Ծնունդը շատ վաղուց գիտակցվել է իբրև արևի ծննդյան տոն և արևային տարեմուտ: Պատմական տվյալների բացակայությունը հիմք չի տալիս պնդելու, որ պարթևների համար տարվա N2 տոն հանդիսացող Միհրականը՝ ձմեռային արևադարձի տոնը, ոչ մի հետք չի թողել հայերի վրա: Մեծ Միհրականի հետ է կապվում պարսից Շոթայվաձի՝ Աժդահակի առասպելը²⁰⁷, որը քաջ հայտնի է Մովսես Խորենացու շարադրանքով²⁰⁸: Հավանաբար, պարսիկները և պարթևները Միհրականին ծիսական ներկայացման ձևով վերարտադրում էին Ափրիդունի և Աժդահակի մենամարտը և Աժդահակի շղթայունը: Մեզանում ավելի հայտնի են Շիդարին՝ հայ իրականության մեջ Շոթայվաձի մի տարբերակին, նվիրված ծիսական թատերական ներկայացումները, որոնք «Յայսմատուրքը» կապում է Նավասարդի 1-ի հետ²⁰⁹:

Դանիելի (ժողովրդական արտասանությամբ՝ Դանելի) գիրքը, որն իր մշակված-աղավաղված ձևով Աստվածաշնչի մեջ է մտել Բ.ա. մոտավորապես 168-163 թվականներին²¹⁰, իրենից ներկայացնում է պատմական իրադարձությունների, ժողովրդական երգերի և մարգարեությունների մի էլեկտիկ հավաքածու: Սուրբ Ծննդյան

²⁰⁴ Ժ.Կ.Խաչատրյան, Ջավախքի հայ ժողովրդական պարերը, ՀԱ և Բ, հատ. 7, Ե., ՀՀ ԳԱ հրատ.-ուն, 1975, էջ 20:

²⁰⁵ Գ.Հակոբյան, Հայրենի եզերք, Ե., «Սովետական գրող», 1978, էջ 21:

²⁰⁶ Վ.վարդ. Տեր-Մինասեան, նշվ. աշխ., էջ 18-19:

²⁰⁷ А.аль-Бируни, Избранные произведения, т. 1, Ташкент, Изд-во АН Узбекской ССР, 1957 с. 235.

²⁰⁸ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ.-ուն, 1981, էջ 143:

²⁰⁹ Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 559:

²¹⁰ Мифологический Словарь, М., «Советская Энциклопедия», 1991, с. 174:

եկեղեցական արարողության ժամանակ ընթերցվող հատվածն այստեղ ունի հնագույն ծագում: Վառարան նետված տղաների մասին պատումը (Դանիել, 3, 1-90) ոչ այլ ինչ է, քան զոհաբերություն-ողջակիզում, որը մատուցվում է ոսկեծույլ արձանին (արևային դիցույթին): Չոհաբերվող երիտասարդներն իրենք են վկայում այդ մասին իրենց աղոթք-երգի մեջ (Դան., 3, 39-40): Դանելի և նրա որդի Աբաթի մասին վիպերգի ուգարիթյան-խոռոհական բնագրում գտնում ենք բոլորովին այլ մի պատմություն: Քոթիրաթ աստվածուհու յոթ մածիշտները, կամ յոթ Քոթարաթ աստվածուհիները, «Լույսի շողշողուն դստերը», ամուսնական առագաստի հովանավորուհիները և սեքսուալ հաճույքի մարմնավորումները, այցելում են Դանելին և յոթ օր հյուրընկալվում նրա տանը, որից հետո ծնվում է Աբաթը²¹¹: Այս փոքրիկ պատմությունը լույս է սփռում ոչ միայն աստվածաշնչյան պատումի իրական բովանդակության, այլև հայկական Տրոնդեզի սոցիալական-ընտանեկան խորհրդապաշտության վրա: Հայտնի է, որ մայրության հովանավորուհի-աստվածուհիների յոթնյակներն ամենահինն են Միջագետքում և վերաբերում են դեռևս Տել-Կուեռայի (խոռոհակա՞ն) քաղաքակրթությանը²¹², որտեղից էլ այդ պաշտամունքը խոռոհների գաղթի հետ հոսել-փոխանցվել է հարևան ուգարիթցիներին: Այսպիսով, բացատրություն է ստանում ընտրված հատվածը, որ հավանաբար փոխարինել է մամնատիպ ավելի հին տեքստին, որն ավելի սերտորեն է կապված եղել կրակային-արևային աստվածության, կրակի մեջ այրվող և չայրվող Դանելի, նոր ծնվող տղա-արևի հիմնարար գաղափարի հետ²¹³:

Չմոռանք երկրագործը պետք չուներ հոգի ու պրակտիկ կարիքները, նրա համար անհրաժեշտ էր ճշգրտել, թե դեռ որքա՞ն ժամանակ նրա ընտանիքը պետք է գոյատևեր պաշարի հաշվին և մոտավորապես ե՞րբ կարելի է սպասել հաջորդ բերքը: Բացի այդ, անհրաժեշտ էր հաշվարկել նաև անասնակների բավականացման ժամկետը, ընտանի կենդանիների ծինի ժամանակաշրջանը, նաև առաջին ծիլերի ժամանակը: Իսկ քանի որ այդ ամենը կապված էր արևի հետ, ուստի անհրաժեշտ էր ծեսերով դիմավորել նոր արևը՝ ձմեռային արևադարձը:

Տնտեսական մակարդակն, ըստ էության, այստեղ երկրորդային է. առավել նշանակալից է **տիեզերական կողը**, այսինքն գիտելիքի և մոգության միջոցով ժամանակը հաշվարկելի և կառավարելի դարձնելը:

Ս.Շնեդյան տոնի, ինչպես և Կադանդի, ծիսական համալիրի մեջ առանձնանում է ջրի դերը: Ջուր տարերքը սովորաբար կապվում է ստորին աշխարհի, մայրության, իգական սկզբունքի հետ: Հասկանալի է, որ Հիսուսի մկրտության հետ այս արարողությունը կապվել է քրիստոնեության օրոք: Սակայն, արևի՝ ջրի մեջ ընկղմվելու և վերափոխված, երիտասարդացած դուրս գալու մոտիվը շատ հին է և կապված է Արեգակի տարեպտույտի մասին այն պատկերացման հետ, որ ցերեկային լուսատուն աշնանը ընկղմվում է մախաստեղծ ծովի մեջ և արևադարձից հետո դուրս է գալիս այնտեղից՝ նորացված: Ժողովրդական առասպելները ջրի հետ են կապում նաև արևի օրապտույտը²¹⁴: Ծովը դիտվում է իբրև ստորին աշխարհ («Դժոխք որ կասեն - անհատակ ծով է»), միաժամանակ խորհրդանշելով շնչավոր

²¹¹ V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 484.

²¹² Համ. Տել-Կուեռայում գտնված Բ.ա. երրորդ հազարամյակի յոթ մայրաստվածուհիների արձանախումբը. V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 484-485 և այլուր:

²¹³ Որքան էլ անհավանական թվա մեր վարկածը, բացառված չէ, որ ուգարիթյան տեքստի նման հնագույն մի պատում ծանոթ է եղել հայ եկեղեցու հիմնադիրներին: Այսպես, աստվածաշնչյան տեքստից տարբերվող Դանիելի տեքստեր (թվով 8) և «Նաբոնիդեսի աղոթքը» պահպանվել են Կումրանի համայնքում. И. Амусин, Кумранская ошшияна, М., «Наука», 1983, с. 35, 58:

²¹⁴ Ս. Հարությունյան Հայ հին վիպաշխարհը, Ե., Արևիկ, 1987, էջ 16:

եակի ներարգանդային զարգացման փուլը, երբ մանկիկը, դեռ չծնված սաղմը, շրջապատված է մայրական ջրերով: Բացահայտ է կին-ջուր և մայրություն-ջուր կապը: Մարաշում եկեղեցում օրհնած ջուրը «Ժաշմէր» էին կոչում²¹⁵: Այս խորհրդանշական շարքին են վերաբերում առաջին հերթին ստորգետնյա ջրերը, այդ թվում՝ ջրհորները և աղբյուրները: Այստեղից էլ այն ծեսերը, որ Բաբելոնում Շամաշին են մատուցվել ջրհորում²¹⁶, իսկ Հունաստանում՝ Դեմետրային, ջրհորի մոտ²¹⁷:

Ջուրը գոյատևման պարտադիր պայման է, առարկա և միաժամանակ աստվածություն: Այն զոհաբերվում է ինքն իրեն (մեռոնի հեղում ջրի մեջ), նրան կաղնդում են և այն կաղնդում է, այն ծնում է արևին և ծնվում է արևից (ձյան հալքը), քափվում է երկնքից (անձրև) և բխում հողից (աղբյուր, ջրհոր), ուստի և առկա է տիեզերքում (Ջրոս համաստեղություն, Երկնային գետ՝ Ծիրկաթին²¹⁸, Էրիդան համաստեղություն և այլն), ընդերքում (անհատակ ծով-դժոխք, աղբյուր), բնակեցված աշխարհի սահմանագծին (Սփիքս, Աքերոն, սկյութերի համար՝ Արաքս): Տիեզերական Գետը սահման է ողջերի և մեռյալների աշխարհների միջև. այստեղից՝ «գետից այն կողմ» գտնվող գերեզմանոցները, «անդին» աշխարհը և եգիպտական մեռյալների «նավարկությունը»: Իրական կյանքում գետը նույնպես հաճախ սահման է լինում պետությունների միջև: Գետը, առուն խորհրդանշում են նաև բարոյական սահմանը. «առուն թռած» անվանում են սեռատարիքային վարքի նորմերը, սահմանը խախտած կնոջը²¹⁹: Ջուրը արևի պես տարեպտույտ է Խառնարում՝ ցամաքելով, գետնի տակն անցնելով ամռանը, սառչելով ձմռանը և առաջնորդելով ջրերը և աշնանը: Ջուրը սառչում է, երբ ծնվում է արևը (ձմեռային արևադարձին), և նրան պետք է ուժ տալ՝ զարնանը նորից վերածնվելու համար: Լավությունը գցում են ջուրը, և ջուրն այն պահպանում և վերադարձնում է, դարդերը գցում են ջուրը, և այն հոսում-տանում է: Ջուրը մաքրման (սանիտարական և ծիսական) ամենատարածված միջոցն է: Հավաքված և օրհնած ջրով մաքրում են մարդկանց՝ հիվանդություններից և ամանեղենը՝ խթոնիկ կենդանիների (օրինակ, մկների) պղծումից: Ջուրը բարի և կենարար է և միաժամանակ այն հզոր և ահարկու է (ջրհեղեղ): Ջուրը աղում է ալյուրը, ոռոգում դաշտերը, կազմում է հացի և այլ կերակրատեսակների բաղադրամասը: Ջրում խեղդվում են, առատ անձրևն ավիրում է ցամքսը, հունից դուրս եկած գետը կործանում է մշակվող տարածություններ: «Ջուր ծեծելը» դատարկաբանության նշան է, «մի բաժակ ջուր տալ»՝ սոցիալական կապի մինիմալության, «ջրի գին ունենալը»՝ անարժեքության, բայց և ամենաբարձր արժեքի: Այսինքն, ջուրը կյանք է և մահ, ամեն ինչ և ոչինչ՝ միաժամանակ, ինչպես նաև այդ երկուսի սահմանագիծը: Վերջապես, ժամանակն ինքը *հոսում է* գետի պես: Պատահական չէ, որ դիցաբանական տիեզերքում հաճախ երկիրը շրջապատված է մեծ օվկիանոսով, և աշխարհի կործանումը կապվում է ջրհեղեղի հետ:

Այս է Ս.Ծննդյան Ջրօրհնեքի հիմնական խորհուրդը՝ մահ-վերածնունդ և կապ այս և անդին աշխարհների միջև:

Ձկնեղեն կերակուրը կապվում է միայն Ս.Ծննդյան և Մեծ Ջատկի հետ: Ինչպես և լոբին, ձուկը կոչված չէ պարզապես փոխարինելու մսին պասի սեղանին, այլ ունի որոշակի խորհրդապաշտություն: Հասկանալի է, որ նշված տոների, հետևաբար, ձմեռային արևադարձի և զարնանային օրահավասարի հետ կապված

²¹⁵ Յ.Մ.Վարժապետյան, նշվ. աշխ., էջ 523:

²¹⁶ Эпос о Гильгамеше, М.-Л., Изд-во АН СССР, 1961, с. 26.

²¹⁷ К. Кереньи, Элевсин, М., "Рекл-вук", 2000, с. 59.

²¹⁸ К. Фламарин, նշվ. աշխ., էջ 180, У. Салливан Тайны инков, М., 1998, с. 59.

²¹⁹ Վ. Բդոյանը արտահայտում է նման կարծիք, Վ. Բդոյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, հատ 1, Ե., 1963, հատ. 2, Ե., 1980, հատ. 3, Ե., 1983, էջ 40:

լինելը մատնանշում է արևային օրացույցի խորհրդապաշտություն: Արևմտյան քաղաքակրթության կողմից արեգակնային օրացույցի անցնելը կապվում է Ք. հ. առաջին դարի հետ: Հուլյան տոմարի ընդունումը ոչ միայն նպաստեց տարվա ժամանակամիջոցի ճշգրտմանը, այլև խթանեց անցումը արևադարձային տարուց դեպի տիեզերական տարի, ինչի հետևանքով ամանորը մարտից տեղափոխվեց հունվար: Այս փոփոխությունները կապված էին կարևորագույն տիեզերական իրադարձության հետ՝ Ք.ա առաջին հարյուրամյակում պրեցեսիայի հետևանքով արևը զարնանային օրահավասարի օրը մտավ ոչ թե Խոյ համաստեղության մեջ, ինչպես մինչ այդ էր, այլ Չուկ: Իսկ քանի որ հետագայում փոխվեց նաև թվարկության սկզբունքը, և նոր թվարկությունը կապվեց Քրիստոսի և քրիստոնեության հետ, ուստի և Չկնան համաստեղության նշանը կապվեց Քրիստոսի կերպարի հետ: Այսպես, գնոստիկները Լչդոս հունարեն բառը մեկնաբանում էին որպես հապավում՝ Հիսուս Քրիստոս Աստծո Որդի Փրկիչ, իսկ վաղ քրիստոնյաները երթերի ժամանակ տանում էին ձկան պատկերով դրոշը:

Չկան պաշտամունքը բնորոշ էր առաջին հերթին այն ժողովուրդներին, որոնց համար ձուկը հիմնական կերակրատեսակն էր, օրինակ փյունիկեցիներին: Մակայն այլ ժողովուրդների համար այդ պաշտամունքը նույնպես նշանակալից է: Դադստանում մինչև 20-րդ դար առաջին գութանավարին հաջորդող չորեքշաբթի կատարում էին Չուգ Թադուլ – Չկան օր – տոնը, որի ժամանակ 12-13 տարեկան երեխաները շրջում էին գյուղով, երգում, պարում և սննդի՝ թերթ հավաքում, իսկ երթի պարագլուխը կոչվում էր Չուկ և ընտրվում էր ջրի մեջ շնչառությունը հմարավորին չափ երկար պահելու մրցության մեջ հաղթելով²²⁰:

Ինչպես բոլոր այլ մշակույթներում, Հայաստանում էլ ձկնակերպ աստվածությանը²²¹ կամ համաստեղությանը զոհաբերվում է ինքը ձուկը, որը կտրատվում և բաժանվում է ընտանիքի անդամներին: Եվ իհարկե, այդ արարողությունը կատարվում է Չուկ-Հիսուսի Ծննդյան օրը:

Ավետիսի ծեսը

Ավետիսի ծեսը Ծննդյան արարողությունների առավել ինքնուրույն և ամբողջական մասն է: Պահպանված երգերի մեծամասնությունը ավետիսներ են: Դիտարկելով «ավետիս անելու» կամ «կախու-գտնեկախ» արարողության ազգագրական նյութը, Ա.Օդաբաշյանը գրում է. «Այս սովորությունը չափազանց պարզ էին ամեն տեղ և գրեթե ծիսական ոչինչ չունեին իրենց մեջ: Ծիսական ամենից շատ արտահայտվում էր «Ավետիսների» բովանդակության մեջ...»²²²: Ինչ խոսք, ավետիս անելու ծեսը պարզ է այնքանով, որ այն բարդված չէ տարբեր գործառույթներ ունեցող արարողություններով և զանազան պատմական շերտերի նստվածքներով: Մակայն ավետիս անելը ծես է, քանի որ համապատասխանում է ծեսի բոլոր չափանիշներին. երթ, սնունդ, մրցում-պայքար, զոհաբերություն, օրհներգություն և, հավանական է, նաև պար: Բացի այդ, այն կատարվում էր խորհրդա-

²²⁰ М. Дивиров, Дагестанские народные игры как историко-этнографический источник для изучения традиционного календаря (о возникновении аварского названия среды чут Тадул кьо “день рыбы”), в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, Махачкала, 1987, с. 76-77: «Չուգ» - «ձուկ» բառի նմանությունը հայերենի հետ նկատել են շատ լեզվաբաններ. ՀԱԲ, հ. III, էջ 160: Այդ նմանությունը կարող է և պատահական չլինել: Հատկանշական է նաև, որ մինչև 20-րդ դարի վերջը Խորհրդային միությունում սովորություն կար ճաշարաններում պահել «ձկան օրը» - հինգշաբթին:

²²¹ Հայոց մեջ և հայերի հարևանների մոտ ձկնակերպ աստվածությունների պաշտամունքի և պատկերումների մասին տես. Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ, էջ 552-557:

²²² Ա.Օդաբաշյան, նշվ. աշխ, էջ 59:

նշական վայրում՝ թոնրատան երդիկ, խորհրդանշական պահին՝ արևի մայր մտնելուց հետո, և ուներ որոշակի շարժական, խոսքային և երաժշտական տեքստ:

Ավետիս անելը ոչ թե անկանոն և խռիվ բազմության զբոսանք է, այլ կանոնավոր երթ՝ հստակ նպատակով, ուղեծրով և համապատասխան առարկաներով ու հանդերձանքով՝ շապիկներ, մոմեր կամ ջահեր, ամաններ կամ գուլպաներ, քրմապետի գավազան («շուն թակողի» «ձեռնափայտ»): 19-րդ դարի վերջի տեղեկություններում դեռ կան հիշատակություններ երեցների, երիտասարդների, իսկ երգերում մասնաճյուղերի շրջերթերի մասին: Այսինքն, միշտ չէ, որ շրջերթի մասնակիցները երեխաներ էին: Ավելին, ավետիս անողներն անցնում էին ամբողջ գյուղով, մտնելով բոլոր տները, այսինքն գծում էին իրենց տարածքի սահմանը, ինչպես դա անում էին Հին աշխարհի՝ խեթերի, ուրարտացիների արքաները²²³: Ավետիսի ծեսի մեջ հիմնականում խաղ տեսնելու հոգեբանությունը շատ ուշ շրջանի երևույթ է. դեռևս 20-րդ դարի սկզբին մարդիկ շատ լուրջ են ընկալել արարողությունը և չարագույժ համարել ավետիս անողների կողմից իրենց տան շրջանցումը: Ավետիս անողներին բաժանում էին ոչ թե նվերներ, այլ հատուկ ծիսական ուտելիք՝ գաթաներ, չարագ, միրգ: Ընդ որում նրանք պահանջում և ստանում էին «իրենց բաժինը», այսինքն սա ողորմություն չէր, այլ զոհաբերություն: Հետևաբար գործ ունենք մասնատվող և բաժանվող ծիսական ուտելիքի հետ, որի մի մասը տրվում է քրմական պաշտոն կատարող ավետիս անողներին:

Երգերն ունեն օրհներգության բնույթ և ավելին են, քան օրհներգությունը: Մրցում-պայքարը կայանում է երկխոսության մեջ, երկխոսություն-ազոն որպես ծիսական խորհրդանշական խաղ-պատերազմ²²⁴:

Հատուկ խորհրդապաշտություն ունի մաս երդիկը, որից ավետիս անողները կախում էին իրենց քթոցները, դրումները, գուլպաները, պարկերը: Երդիկը կապում է միջին աշխարհը վերին աշխարհի հետ, յուրօրինակ *մուտք* ծառայելով դեպի վերին իրականություն: Հռոմեական տան երդիկը – կոնկլյուսիումը – նույնպես ծառայում էր իբրև մուտք երկնային ծիսական տարածություն (templum) և զուգահեռվում էր քաղաքի «պորտ» - *mundus*-ին, որը մուտք էր ստորգետնյա թագավորություն²²⁵: Եվ, իհարկե, գյուղական թոնրատան *mundus*-ը թոնիրն էր:

Ավետիսի ծեսը կատարվում էր գիշերով կամ ուշ երեկոյան: Ամենայն հավանականությամբ, այս երևույթը կապ ունի Արուսյակ մոլորակի, տվյալ դեպքում, Գիշերավարի, պաշտամունքի հետ (աստղով շրջող խմբերը և աստղի մոտիվը ավետիսներում):

Ավետիսի ծեսում արտահայտություն են գտել հետևյալ ծիսական գործառույթները (հերթականությունը տրվում է ըստ նշանակության).

1. մեռյալ նախնիների պաշտամունք,
2. հողագործության և անասնապահության համար արգասաբե-րություն ապահովելու մոգություն,
3. գուշակություն,
4. դեռահասների ինիցիացիա:

²²³ Այս առումով ուշագրավ է Հ.Հակոբյանի վարկածը, որը նոր լույս է սփռում հայոց դարձի, կամ քրիստոնեություն ընդունելու, ժամանակշրջանի վրա: Ըստ այդ հեղինակի, Տրդատն ու Գրիգոր Լուսավորիչը չեն քանդել հեթանոսական մեհյանները, այլ կատարել են ստուգայց-շրջերթ Հայաստանի պաշտամունքային կենտրոններով իբրև արքա և քրմապետ, Հ.Հակոբյան, Մեհյանների կործանման և Հայոց դարձի պատմության որոշ մանրամասներ, Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Ե., 2001, էջ 151:

²²⁴ И.Хейзинга, Homo ludens, М., “Эксмо-пресс”, 2001, с. 242-243.

²²⁵ А.Немировский, Этруски. От мифа к истории, М., “Наука”, 1983, с. 175.

Վիճակագրական նշում է, որ սլավոնների մոտ կոլյադա անելու ծեսի հիմնական բովանդակությունը մեռյալ մախնիների հոգիների այցելության բեմականացումն է²²⁶։ Այս վարկածը հաստատող հայկական նյութը ավելի քան առատ է։ «Կադանդոները» և «ավետիս անողները» բարձրանում են տանիք և ձայն տալիս (երգում) այնտեղից։ Ղարաբաղում գրառված «Օգ-մանուկին հաքյաթում» մահացած Ալեքսանդրոսն ամեն գիշեր «եկալ ա հուրթավը (երդիկին) ինկյալ»՝ Մարիամի հետ գրուցելու համար²²⁷։ Չանգեզուրում երեխաները «մոր շապիկը» հագած էին շրջում²²⁸, այսինքն ներկայացնում էին ուրվականների (մախնիների հոգիներին)։ Այս նույն նշանակությունն ունի նաև տանիքի վրա բարձրանալը և երդիկից աման, գուլպա կամ դոնդ կախելը՝ զոհաբերության ակնկալիքով։ Տանիքն այստեղ խարհրդանշում է վերին աշխարհը, երդիկը՝ վերին աշխարհը երկրի հետ կապող միջնորդող օղակը, իսկ գուլպայի կամ ամանի մեջ դրվող քաղցրեղենը՝ զոհաբերությունը, մահացած ազգականներին իրենց բաժինն ուղարկելը։ Հիշենք նաև վերը քննված կալանդոսների տեքստերը, որոնցում «մեռելի բաժինը» հիշատակվում է բաց տեքստով։ Վասպուրականում Ծննդյան պատարագից տուն եկած տանտիկինը ճրագ էր վառում և խունկ ծխում մեծեցյալների համար՝ նախքան ավելոյա անողների գալը²²⁹։

Սակայն պետական կրոնի շրջանում, իսկ հնարավոր է, որ ավելի վաղ շրջանում, կապված տիրող հասարակարգի հետ, ավետիսի ծեսը դիտվում էր որպես յուրահատուկ հարկատվություն տաճարի օգտին։ Իողմնակի ապացույց կարող են ծառայել խեթական տոները, որոնց հիմքում ընկած էր քուրմ-արքայի շրջերթը տիրության քաղաքներով՝ համապատասխան զոհաբերություններով և հարկահավաքությամբ։ Այսպիսին էր, օրինակ, վուրուլիա (այլ ընթերցմամբ՝ պուրուլիա)՝ ամանորը²³⁰։ Ավետիսի շրջերթը երգերում նույնացվում էր Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար արքաների այցելությանը, երեխաների շրջերթը դիտարկվում էր որպես ճանապարհորդություն դեպի ծառ խնկենին։ Այս փաստը վկայում է, որ ավետիս անողներն ընկալվում էին իբրև օրինական, նույնիսկ սրբազան իշխաններ, որոնց օգտին զոհաբերելը պարտադիր էր։ Տնետուն էին շրջում նաև հոգևորականները (տնօրհներ), և սովորությունը պահպանվել էր մինչև 19-րդ դարի վերջը, իսկ որոշ համայնքներում ծեսը կատարվում է մինչև մեր օրերը։ Չարագացած հասարակարգի, հասարակական գործառույթների հստակ բաշխվածության պայմաններում միայն սրբազան պաշտոնյա անձինք, արքաները և հոգևորականները, ունեին ընտանիքին բարեկեցություն պարգևելու առաքելություն և իրավունք։

Այս ամենը չի նշանակում, որ երեխաների, դեռահասների մասնակցությունը ավետիս անելուն կապված է ծեսի պրոֆանացիայի, խադի վերածելու հետ։ Երեխաներն այստեղ ունեցել են խիստ յուրահատուկ դեր։ Արխաիկ հասարակության մեջ, երբ, ի տարբերություն զարգացած կրոնի, դեռ չեն առանձնացել մասնագիտացված քրմեր կամ մոգեր, ծիսական գործառույթները բաժանվել են սեռատարիքային խմբերի միջև։ Այս երևույթի վերապրուկներն են ժողովրդական այն արարողությունները, երգերը, պարերը, որոնք պետք է կատարեն, օրինակ, ծեր կանայք, գյուղի ծերերը, երիտասարդ աղջիկները, ամուսնացած երիտասարդները և այլն։ Այսպես, ամանորյա ծիսափնջում. տարի-հացը պետք է կտրի տան մեծ մայրը,

²²⁶ Л.Виноградова, Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, М., Наука, 1982, с. 149-157:

²²⁷ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատ. VI, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973, էջ 79:

²²⁸ ԱՀ, 3-րդ տարի, Դ գիրք, Թիֆլիս, 1898, N2, էջ 106:

²²⁹ Անտոն Գաղթական, Պատիկ-Չատիկը Վասպուրականում, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1897, N2, էջ 3:

²³⁰ В.Ардзинва, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., "Наука", 1982, с. 26-28:

կենտրոնական բարենադրանքը պետք է արտասանի գերդաստանի մահապետը, ջրի պետք է գնան երիտասարդները (տղամարդիկ(!), ինչը բոլորովին էլ սովորական չէ հայ գյուղի կենցաղի համար) կամ հարսները և այլն: Ուրեմն և պատահական չէ 12-14 տարեկան տղաների և աղջիկների մասնակցությունը ավետիս անելու ծեսին: Երեխաները կատարում են հասարակական նշանակության գործ, որին պարտավոր են պատրաստվել, մինչդեռ սովորական խաղի համար նրանք կարող էին հավաքվել, համապատրաստից գնալ տնետուն և երգել ինչ պատահի:

Այստեղ մոտենում ենք տարիքային ինիցիացիայի խնդրին: Տեղեկություններ կան այն մասին, որ տան փոքր երեխաները շատ են ուրախացել ավետիսի այցելություններից, և հետո խնդրել են իրենց ծնողներին նորից երգել այն երգերը, որոնք հենց նոր լսեցին երգիկից²³¹: Այսինքն, երեխաները *դեռ չգիտեն* այդ երգերը, իսկ ծնողները գիտեն, քանի որ անցել են ավետիսի դպրոցը: Ավետիսի դպրոցի մասին կան հստակ տվյալներ:

Յուրաքանչյուր թաղում կային «ավետիսի տներ», որտեղ երիտասարդ «միքիք աղասիները» նոր անդամներին սովորեցնում էին «ավետիս ասել»²³²: Հետևաբար, ավետիսի ծեսին մասնակցելու համար պետք էր սկզբից անդամագրվել որոշակի տարիքային խմբի մեջ, ձեռք բերել որոշակի գիտելիքներ և հմտություններ, որից հետո միայն թույլատրվում էր մասնակցել ծեսին: Փաստորեն, ավետիս սովորելու գործընթացը մտնում է սեռատարիքային խմբի մեջ ընդգրկվելու ինիցիացիայի համալիրի մեջ:

Տան փոքրիկն ընկալվում էր իբրև նորածին արև և կենաց ծառ, ապագա գերդաստանի հիմնադիր, տան բախտ և երջանկություն, այսպիսով էլ երեխայի փառաբանությունը կրկնապատկում էր նոր Արեգակի և Քրիստոսի ծննդյան փառաբանությանը: Ցավոք, հայկական նյութում չեն պահպանվել տեղեկություններ այն մասին, թե ի՞նչ գործողություններ էին կատարվում երեխայի գովաբանության ժամանակ: Բրիտանիայի Հայլենդում 18-19-րդ դարերում Ս.Ծննդյան օրը 3-6 *սպիտակ շապիկներ* և բարձր ծղոտե գլխարկներ հագած և դեմքերը թաշկինակներով ծածկած (մահվան խորհրդապաշտություն) երիտասարդներ քայլում էին փողոցներով, ջութակի և պարկապուկի նվագակցությամբ գելական (=կելտական) Ծննդյան հիմներ երգելով: Տները մտնելով, նրանք անարատ գառան սպիտակ մորթու վրա էին նստեցնում տան ամենափոքր երեխային և երեք անգամ պատեցնում օջախի շուրջ՝ գովասանք երգելով: Միայն այս ծեսից հետո նրանք ստանում էին ավանդական սննդամթերքը²³³: Տոսկանայում (իտալական այս քաղաքն իր անվանումը ստացել է իր նախկին բնակիչներից՝ տուսկերից, կամ էտրուսկներից) Ծննդյան տոնին երեխաները պատվում էին օջախի շուրջ²³⁴: Համենատեղով այս ծեսերը Ոսկե Գեղմի հետ կապված խեթական արարողությունների²³⁵ և մյուս ծեսերի հետ, որոնցում քրմերը, խոհարարները և արքայազնը պատվում էին օջախի շուրջ²³⁶, ապա կարող ենք համոզված լինել, որ այս ծեսը գալիս է խորագույն հնությունից և կապում է կրոնսեր զավակի կերպարը արևի պաշտամունքի և տոմար-տարեպտույտի հետ:

²³¹ Անտոն Գաղթական, նշվ. աշխ., էջ 3:

²³² Խ.Փոքրեյան, նշվ. աշխ., էջ 13-14, Մ.Մանուկյան, Ժողովրդական ավետիսներ, Էջմիածին, 1995, էջ 20-21: Այստեղ կարելի է գտնել տեղեկություններ «ավետիսի տներում» նախապատրաստվող այլ ծեսերի և խաղերի մասին:

²³³ Зимние..., с. 91:

²³⁴ Зимние..., с. 22:

²³⁵ В.Арджинва, նշվ. աշխ., էջ 65:

²³⁶ Նույն տեղում, էջ 59 և այլուր:

Այսպիսով, երբ էլ որ առաջացած լինի ձմեռային արևադարձի հայկական տոնը
և, տոնարային ինչ արտահայտություն էլ այն ունեցած լինի, այն միանշանակորեն
կապված է Արեգակի ծննդյան, նոր կյանքի, լուսավոր շրջանի բացման հետ:

Գլուխ Բ.

Ավետիսների ընդհանուր բնութագիրը «Ավանդական» ավետիսներ

Նոր տարիի - Սուրբ Ծնունդ տոնի համալիրում երգերն ունեն անշրջելի նշանակություն: Ինչո՞ւ է պայմանավորված դրանց կարևորությունը: Առաջին. երգերի և՛ բանաստեղծական, և՛ երաժշտական տեքստերն օժտված են մոգական ազդեցությամբ, այսինքն՝ երգերի միջոցով պարտադիր է տարեգլուխ առաջին օրը դարձնել ծիսական, դիմավորել արևի ծնունդը և ստեղծել բարեհաջող նախադրյալներ ամբողջ տարվա համար: Երկրորդ. Ծննդյան երգերը ժողովրդական երգարվեստում ունեն հատուկ դիրք, որը պայմանավորված է դրանց ժանրային և ոճական առանձնահատկություններով: Ծննդյան ժողովրդական երգերն առաջ են բերում **միայն այս տոնին** հատուկ երկու ժանր՝ *ավետիս* և *քրիստոնեական ժողովրդական երգ*¹: Երկու ժանրով հանդես գալու այս ընդգծված երևույթի զուգահեռը հանդիպում է ֆրանսիական ֆոլկլորում. ծագումով արխաիկ, բուն շրջերթի երգերը կոչվում են «ագիլանյոֆներ», առ մանուկ Հիսուս հովիվների պաշտամունքը նկատարող երգերը կոչվում են «նոելներ». «նոելները» տրամախոսական են, ծավալվում են երկխոսության ձևով և կրում են անհատական ստեղծագործության հետքեր:² Բոլորովին պարտադիր չէ, որ այս երևույթը հատուկ լինի բոլոր ժողովուրդների մշակույթին, այսինքն՝ եկեղեցում կամ արքունիքում գործածական ժանրերի մեղեդին և բանաստեղծական տեքստը մտնի ֆոլկլորային շրջանառության մեջ: Նաև պարտադիր չէ, որ Ծննդյան ժողովրդական երգերը ներկայանան միայն այդ երկու ժանրով. սլավոն ժողովուրդների Ծննդյան երգերն ընդգրկում են նաև այլ ժանրեր (օրինակ՝ հարսանեկան երգ, գովքերգ)³:

Ձեռքի տակ եղած հայկական նյութը բազմաբնույթ է, ընդգրկում է արխաիկից մինչև մթագնված շերտեր և ժամանակի մոր շերտավորումներ, պահպանվածության իմաստով՝ բազմաստիճան է, գեղարվեստական որակով՝ բազմամակարդակ: Ավետիսների ժանրն ունի երեք հիմնական տարատեսակ, ներկայանում է ամբողջական, անթերի տեքստով, բայց նաև՝ խաթարված և թերի մեծաքանակ նյութերով: Քրիստոնեական ժողովրդական երգերը ներկայանում են Մովսես Խորենացու «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» Ծննդյան շարականի ժողովրդական մեղեդիներով, բանաձևային փոքր երգերով, Լեհաստանի հայերի Ծննդյան թեմատիկա ունեցող մի քանի երգերով:

Ի տարբերություն մի շարք այլ տոմարային երգերի, Ծննդյան երգերն ունեն իրենց կայուն տեղը, տարեշրջանում տոնից-տոն չեն *թափառում*: Անգամ Ջատկական *ավետիսները* հստակորեն տարբերվում են Ծննդյան ավետիսներից:

¹ Մ.Թումանյանը գործածում է «պարականոն» հոգևոր երգեր տերմինը:

² Ж.Тьерсо, История народной песни во Франции, М., "Советский композитор", 1975, с. 172-176 (ագիլանյոֆ) և 216-232 (նոել):

³ Л.Виноградова Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, М., Наука, 1982, стр. 47, 76 и.т.д. Հավանաբար երաժշտագիտության մեջ կարիք կլինի դիտել նաև հայկական ավետիսների կապը հարսանեկան երգերի հետ, որը գրեթե նշմարելի չէ բանաստեղծական տեքստի մակարդակում, սակայն բավականին ակնհայտ է՝ երաժշտության մեջ և նկատելի է առանձին երաժշտական դարձվածքները քննելիս:

Ավետիս

Ավետիս կոչվում է երգը, որը Սուրբ Ծննդյան տոնի երեկոյան երգում են մեծ մասամբ փղա (որոշ շրջաններում՝ նաև աղջիկ) երեխաները⁴, շրջելով տնետուն, օրհնելով, գովելով, հաճախ նաև անիծելով ընտանիքի անդամներին, որի դիմաց հավաքում են քաղցրեղեն:

Մեզ հասած վիճակով ավետիսները երբեմն մեկնաբանվում են իբրև քրիստոնեական ժողովրդական երգեր: Ավետիսների որոշ մասը բանաստեղծական բովանդակությամբ և երաժշտական լեզվի մասնակի առանձնահատկություններով, իրոք, նմանություն ունեն հայ եկեղեցական երաժշտությանը, պարունակում են կշռույթ-ինտոնացիոն դարձվածքներ, որոնք երբեմն ընդհանուր գծերով կամ ամբողջովին համընկնում են եկեղեցական երգարվեստին⁵: Ավելին, ժողովրդական երգասացները երբեմն իրենք են երգում ժողովրդական ավետիսներն իբրև եկեղեցական մեղեդիներ, համադրելով քրիստոնեական այլ երգերի հետ՝ երկու և ավելի ավետիսներ միավորելով մեկ երգաշարի մեջ, ընդ որում՝ անկախ մեղեդու ոճից: Միավորողն այս դեպքում Սուրբ Ծննդյան բովանդակային միավորն է, թեմատիկան: Պատահական չէ, որ երգասացի երգած ժողովրդական ավետիսները համադրելի է հատկապես «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի ժողովրդական «տարբերակների» հետ. ի դեպ, «տարբերակներից» ոչ մեկը Շարականոցի մեջ եղած «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի մեղեդուն նման չէ, այսինքն՝ շարականի *ժողովրդական տարբերակը* չէ: Ի վերջո, ավետիսներն առավել հաճախ ձայնագրվել, գրառվել են գյուղական եկեղեցականներից կամ գեղջկական ծագում ունեցող եկեղեցականներից և նրանց ժառանգներից:

Առկա փաստերը կարող են մեկնաբանվել և, եթե կերպ.

ա. ժողովրդական ավետիսները ենթարկվել են եկեղեցական երաժշտության ազդեցությանը.

բ. եկեղեցական երաժշտությունն ի սկզբանե ծագել է ժողովրդական հնագույն ծիսական երգերի հիմքի վրա, մասնավորապես՝ ավետիսների.

գ. և՛ ժողովրդական ավետիսները, և՛ եկեղեցական շարականները պահպանել են նախաքրիստոնեական ծիսական երգերին բնորոշ կշռույթ-ինտոնացիոն, մանավանդ՝ ինտոնացիոն դարձվածքներ, որոնք և դիտարկվում են իբրև ընդհանուր գծեր եկեղեցական երգերի և ժողովրդական ավետիսների միջև:

Չեխ երաժշտագետ Յու.Կրսանեկը գտնում է, որ չեխական և սլովակյան կոլյադաների երաժշտության ոճը ձևավորվել է երեք աղբյուրների հիմքի վրա. ա. ձմեռային արևադարձի հեթանոսական փառաբանություն, բ. եկեղեցական Ծննդյան երգեր, գ. հովվական տարրեր, որոնք առավել տեսանելի են սլովակների կոլյադաների մեղեդիներում⁶:

Հեթանոսական երգ-փառաբանություններից են սկիզբ առել նաև Իտալիայի ամանորյա երգերը՝ ստրենաները: Ինքնին strenae տերմինը կապված է Հին Հռոմում

⁴ Տվյալներ կան, որ նախկինում ավետիս են արել նաև մեծահասակները, նորահարսները, տիրացուները: Այսպես, Քաջբերունին հիշատակում է Ղազախի գավառում ավանակ հեծած երկու հոգևորականների ավետիս անելը՝ ԱՀ, VIII տարի, գիրք VIII, էջ 114:

⁵ Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ միևնույն մեղեդին ժողովրդական կատարմամբ ունի ավելի պարային բնույթ, իսկ եկեղեցական կոմտեքստում՝ ավելի հիմնիկ, համապատասխան չափա-կշռույթային արտահայտությամբ, ինչը կարելի է կապել հեթանոսական և քրիստոնեական պաշտա-մունքի տարբեր ուղղվածությամբ հետ:

⁶ Л.Н.Виноградова, նշվ. աշխ., էջ 10:

տարվա առաջին օրը անտառներում պաշտվող Ստրենուա (Չորություն) դիցուհու անվան հետ⁷:

Արդի հայ երաժշտագետներն իրենց տրամադրության տակ չունեն հավաստի որևէ տվյալ այն մասին, թե հեթանոսական ծիսական ժանրերի համար մեղեդիական ո՞ր դարձվածքներն են տիպական. մնում է միայն ենթադրություններ անել տիպաբանական արխաիզմի մասին, օգնության կանչելով համեմատական և այլ վերլուծություններ, այդ թվում՝ երաժշտական հնագիտության մեթոդներով կատարվող հետազոտություններ:

Սուրբ Ծննդյան ավետիսների գրառման ժամանակային միջոցը 100 տարի է: Հրատարակված տարբեր ժողովածուներում, Կոմիտասի անվան կոմսերվատորիայի Հայ երաժշտական ֆոլկլորագիտության ամբիոնի և ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի Ժողովրդական արվեստի բաժնի ձայնադարաններում կարելի է գտնել 19-րդ դարի վերջից մինչև 20-րդ դարի 90-ական թվականներին գրառված Սուրբ Ծննդյան ավետիսների մի քանի տասնյակի հասնող նմուշներ: Բանահավաքների անհատական հավաքածուներում նույնպես կան չնոտագրված և չհրատարակված ավետիսներ⁸:

Տոմարային-ծիսական այլ երգաշարերի համեմատ՝ ավետիսների այս հարաբերական առատությունը բացատրվում է չորս գործոնով: Առաջի.՝ հոգեբանական է. ավետիսները սովորում էին մանուկ հասակում, երբ մարդու ուղեղը բացառիկ ընկալունակ է, և ստացած գիտելիքները մնայուն են: Երկրորդը բխում է ավանդի ծիսական բնույթից. ավետիսների բանաստեղծական և երաժշտական տեքստն ամեն տարի կրկնվում էր և մնում էր անփոփոխ, քանի որ տեքստերը կրում էին որոշակի խորհրդանշական նշանակություն, որ պետք էր պահել անխախտ և փոխանցել նույնությամբ: Երրորդ գործոնը բուն երաժշտական է. ավետիսների մեղեդիները մեծ մասամբ պարզ են և հեշտ վերադարձային, հասու ոչ միայն վարպետ երգասացին, այլև երաժշտական միջին ընդունակությամբ մարդուն: Չորրորդ գործոնը կապվում է եկեղեցու՝ որպես կրոնի ինստիտուտի դիրքորոշման հետ. Հայ առաքելական եկեղեցին նպաստել է ավետիսների պահպանմանը. արևի պաշտամունքի հնագույն ներթողները, վերաիմաստավորվելով քրիստոնեական հիմների, դիտվել են իբրև հնագույն քրիստոնեական երգեր, և եկեղեցին խրախուսել է դրանց կատարումն ու տարածումը: Ինչպես արդեն նշվեց, հնօրյա և նորօրյա գրառումներում շատ ավետիսներ պահպանվել են եկեղեցականների կամ նրանց որդիների և թոռների երգելով:

Հետազոտության նյութը 33 հրատարակված և 29 անտիպ ավետիսներ են, ինչը բավարար քանակ է բնորոշ գծերի բացահայտման համար: Բանաստեղծական տեքստի վերլուծության համար օգտագործվել է հարատարակված և անտիպ 80-ից ավելի ավետիս (Հավ.2 Ավետիսներ):

Պատմական դիտարկում

16-18-րդ դարերի ձեռագրերում կան ավետիսների բավական մեծ թվով բանաստեղծական տեքստեր⁹, որոնցից երեքը բերված են Ա.Մնացականյանի «Հայ

⁷ «Բագմավեա», Վնեստիկ, 1848, N1, էջ 4:

⁸ Անձնական հավաքածուներում պահվող ավետիսների մի մասը դուրս է մնացել մեր ուսումնասիրությունից և չի մտել մեր ժողովածուի մեջ: Հետագա աշխատանքի ընթացքում կփորձենք հնարավորին չափ լրացնել այս բացը:

⁹ Ա.Մնացականյանը գտնում է, որ հայտնի ավետիսները, այդ թվում Էմինյան ժողովածուի մեջ գետեղված տեքստը (ԷԱԺ, հատ 2, Մոսկվա - Վաղարշապատ, 1906, էջ 25-26), Աստվածատուր

միջնադարյան ժողովրդական երգեր» գրքում: Կ.Կոստանյանի ժողովածուի մեջ տեղ գտած ավետիսները նույնպես վերցված են հին ձեռագրերից, տաղարաններից¹⁰: Գրավոր աղբյուրից է քաղված նաև Վ.Փափագյանի կողմից ներկայացված նմուշը¹¹:

Նշված նմուշները ավետիսների ամենահին գրառումներ են: Սակայն դա չի նշանակում, որ ձեռագրերում բերված ավետիսները հնագույնն են: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ 19-20-րդ դդ. գրառված նմուշներից շատերը ժամանակագրորեն շատ ավելի հին են:

Ավետիսի ժանրը. հարցի պատմությունը

Ավետիսի ժանրի բնորոշման փորձեր արվել են դեռևս 19-րդ դարում:

Կոմիտասն իր «Հոգևոր երգերի ձևն ու բովանդակությունը» հոդվածում տալիս է ավետիսների բացատրությունը. «Ավետիսներ. - սոցա նյութը առնված է ս. Ավետարանից հրեշտակների հովիվներին մանուկ Հիսուսի ծնունդն ավետելու ընդմիջում: Ավետիսները վերագրում են Մ.Խորենացուն, բայց վոճը խիստ փոխված է՝ ժողովրդի մեջ բերնեբերան անցնելով: Այժմ ևս կան անթիվ-անհամար ավետիսներ, վորոնք զանազան տեղեր այլ կերպ և այլ յեղանակով են յերգվում, բայց ընդհանրապես խոսքերի բովանդակությունը միևնույնն է. զանազանությունը բարբառի մեջ է. իսկ յեղանակները կամ ԴԿ, վորպես «Խորհուրդ Մեծ» շարականը, կամ ԱԶ դարձվածք՝ ԳԶ-ի և ԴԿ-ի խառնուրդոց բաղկացած»¹²:

Հստակ երևում է, որ Կոմիտասն ավետի. լերի սահմանման մեջ ելնում է եկեղեցական ավետիսների մասին եղած պատկերացումից, ընդ որում՝ ժանրի բնորոշման զուտ տեքստային և գործառական սկզբունքի դիրքերից: Սահմանումը ճշգրիտ է, եթե խոսքը միայն *եկեղեցական ավետիսների* մասին է՝ իբրև ինքնուրույն, *պրոֆեսիոնալ* երգաստեղծության ժանր: Բայց միևնույն ժամանակ Կոմիտասը մեջ է բերում ժողովրդական ավետիսի մի նմուշ, ի դեպ՝ ընտրագույն: Ինչու՞ է Կոմիտասը ժողովրդական ավետիսի այս նմուշը տեղադրում եկեղեցական ավետիսների ժանրային, հատկապես բովանդակային բացատրականի կողքին՝ հայտնի չէ: Փաստն այն է, որ Կոմիտասը չի տալիս *ժողովրդական* ավետիսի սահմանում կամ վերլուծություն: Փաստ է նաև, որ որոշ ավետիսների մեջ մտել է «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի բանաստեղծական տեքստի Կոմիտասի մատնանշած հատվածը¹³:

Հենեցու մշակման տարբերակներն են. «Աստվածատուր Հենեցու մշակումը սկսվում է «Այսօր տոն է ծննդեան, անտի՛ս» տողով: ՀՄՄՌ Պետ.Մատենադարանում այդ մշակմանը կարելի է հանդիպել NN 3386, 695, 1677, 8540, 7694, 4335, 1990. 7704, 7315, 2002, 6987, 3540, 8274, 8682, 2339, 2079. 8219, 8294, 8376, 8611, 5394, 3229, 9077 և այլ ձեռագրերում», տես՝ Ա.Մնացականյան Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Ե., 1956, էջ 590: Դժվարանում ենք սեկնաբանել այս տվյալները՝ նշված ձեռագրերին ծանոթ չլինելու պատճառով: Սակայն քանի որ ձեռագրերի կողքին հեղինակը նշված ձեռագրերին ծանոթ չլինելու պատճառով մի նմուշ (Վենետիկ, 1898, էջ 521-522), ապա հիշատակում է նաև «Բազմավեպում» տպագրված մի նմուշ (Վենետիկ, 1898, էջ 521-522), ապա վստահորեն կարող ենք ասել, որ խոսքը հաջորդ գլխում քննարկվելիք «քրիստոնեական» տեքստի մասին է:

¹⁰ Կ. Կոստանյանց Նոր ժողովածու, Ա Պրակ Միջնադարեան հայոց տաղեր ու ոտանատրներ, Թիֆլիս, 1892, էջ 9-15, 16-17, 23-24:

¹¹ Վ. Փափագյան, Պատմություն հայոց գրականության, Ե, «Լոյս», 1907, էջ 317:

¹² Կոմիտաս Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Ե., Հայպետհրատ, 1941, էջ 108: Այս հոդվածն առաջին անգամ լույս է տեսնել «Արարատ» ամսագրում, վաղարշապատ, 1894, էջ 222 և շարուն.:

¹³ Մեզ հանդիպել է միայն.

«Հովիքն երգէն ընդ հրեշտակս,
Տան անտիս աշխարհի»:

Գ. վարդ. Հովսեփյանը տաղարաններում տեղ գտած ավետիսները համեմատում է ժողովրդական ավետիսների հետ: Նա մախ քննարկում է. «Ի՞նչ են ավետիսները: Դարձեալ ժողովրդի սովորութեան հետ կապուած հոգևոր երգեր Զրիստոսի ծննդեան մասին, երբեմն մոյն իսկ բովանդակութեամբ և աւանդութիւններով շատ մօտ ժողովրդական մման երգերին»: Ապա եզրակացնում է. «Տաղարանների ավետիսները՝ իբրև գրական երգեր, տարբեր են ժողովրդականից իրենց ամբողջութեամբ, բայց կազմութեան և բովանդակութեան մմանութիւններ ևս ունին: Թէ՛ գրական, և թէ՛ ժողովրդական ավետիսները. ա) պատմում կամ դրուատում են Զրիստոսի ծնունդը և մկրտութիւնը, բ) օրհնում են մտած տունը և ընտանիքը, գ) նուէրներ են ուզում»¹⁴: Այդ մեծ բանահավաք-ժողովրդագետն առաջիններից էր, որ ո՛չ միայն տաղարանների ավետիսները համեմատում է ժողովրդական ավետիսների հետ, այլև մատնանշում է, որ ժողովրդական ավետիսները հիմնականում ավելի շուտ տարբեր են տաղարանների ավետիսներից, քան մման:

Ա.Մնացականյանը գտնում է, որ ավետիսների բանաստեղծական տեքստերը կրկնում են Աստվածատուր Հենեցու մշակումը¹⁵: Նախ՝ «մշակումը» ենթադրում է «բնագիր»: Բացի այդ, թեպետ գոյություն ունեն «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի բանաստեղծական տեքստով ժողովրդական երգեր (տե՛ս հաջորդ գլուխը), սակայն ժողովրդական ավետիսն իր աշխարհընկալմամբ, բովանդակության, ձևական կառույցի և գործառույթի առումով, բոլորովին այլ երգամշակույթ է՝ բոլորովին այլ հիմքով:

Մեկ այլ տեղ Ա.Մնացականյանը ավետիսներին անդրադառնում է հիմնականում իբրև բուն բանահյուսական ժանրի և արտահայտում է հակառակ կարծիքը. «...Ավետիսների մեջ առկա են բազմաթիվ վկայություններ՝ պահպանված հմագույն ժամանակներից: Անգամ համապատասխան հոգևոր երգերի և մշակումների մեջ իշխում է հին հոգին»¹⁶:

Մ.Թումաճանի կարծիքը միանշանակ է. «Ավետիսների շարքը առավելապես կապված է հին ավանդական սովորություններին ... ավետիսները շաղկապված են մաս «Կենաց ծառի» խորհրդին, որ հեթանոսական և քրիստոնեական ծեսերի մեջ ի հայտ է գալիս Վահագնի կամ Զրիստոսի ծննդյան միստիկ պատկերացումով... ավետիսները հին թե նոր ծեսերի եկեղեցուց դուրս կամ ներս արարողությունների շուրջ հյուսված կես-հանդիսական, կես-ուրախական, կենսախիմդ ու զվարճալի արտահայտություններն են:»¹⁷ Հայ երգի մեծ մվիրալը և գիտակը, փաստորեն, չի հակադրում հեթանոսական և քրիստոնեական խորհրդանիշները ժողովրդի աշխարհընկալման մեջ և ավետիսների դեպքում բացարձակ իրավացի է¹⁸:

Ըստ Խ.Փոքրեյանի, «Ավետիսները կրոնական տոնակատարության, քրիստոսի ծննդյան հետ կապված շնորհավորական երգեր են, որոնք երգվում էին տարեկան մեկ անգամ՝ ճրագալույցի երեկոյան: Այդ շնորհավորումները որոշ

¹⁴ Գ.վարդ. Յովսեփեան, Ժողովրդական բանահիւսութեան հետքեր միջնադարեան տաղարաններից, «Արարատ», Վաղարշապատ, 1898, էջ 544:

¹⁵ Տես՝ Ժանթաքորյուն 9:

¹⁶ Ա.Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Ե., 1955, էջ 563:

¹⁷ Մ.Թումաճան, Հայրենի երգ ու բան, հատ. 1, Երևան, ՀՍՄՀ ԳԱ հրատ-ում, 1972, էջ 206:

¹⁸ Զափազանց արժեքավոր ենք համարում Թումաճանի կոախումը՝ Վահագն աստվածության վերաբերյալ: «Վահագնի երգի» տաղաչափական մորմերի համեմատությունը ավետիսների տաղաչափության հետ թույլ է տալիս ենթադրել, որ «Վահագնի ծնունդը» կարող էր լինել ավետիսների հեթանոսական մախատիպը: Համեմայն դեպս, «Վահագնի երգի» առաջին երկու տողերը կատարելապես համապատասխանում են դասական ժողովրդական ավետիսի մորմերին և «երգվում են» ավետիսների մեղեդիներով:

չափով ստացել էին ծիսակատարական ձև: Ավետիսները շատ հին են:¹⁹ Որքան հին են ավետիսները և որն է դրանցում նախնական՝ ծեսը թե շնորհավորանքը, հեղինակը չի ճշտում:

Ա.Պատմագրյանը ավետիսները դասում է «ֆոլկլորիկ կրոնական» երգերի ժանրին²⁰: Եկեղեցական երաժշտության ազդեցությունը կրող և զարգացած մեղեդիով ավետիսներն, իրոք, կարելի է ընդունել որպես առանձին՝ քրիստոնեական ժողովրդական երգի ժանր: Սակայն ժողովրդական ավետիսների մեծ մասը, հատկապես «ավանդական» բանաստեղծական տեքստով երգվող նմուշները միավորվում և առաջացնում են տոմարային ծիսական ժանրի ինքնուրույն ենթաժանր, նույնիսկ եթե երգասացը ներկայացնում է դրանք կրոնական բնութագրությամբ: Հետաքրքրական է, որ հեղինակի կատարած հայ երաժշտական ֆոլկլորի ժանրային ստորաբաժանման մեջ ֆոլկլորիկ կրոնական ժանրը պաշտամունքային և ծիսական երգերի հետ միասին մտնում է նույն ենթախմբի մեջ²¹:

«Թալին» ժողովածուի նախաբանում, Ա.Սահակյանը գրում է. «Երկու «Ավետիքներ»-ը (N1 և 2), որքան էլ անավարտ, ապացույց են այն բանի, որ բուն ժողովրդական ավետիսները, հետագայում կապվելով անգամ Զրիստոսի ծննդի ու կրոնական գաղափարախոսության հետ, իրենց անապական ծննդի, բնապաշտական պատկերացումների (գետ, սար, ձոր, ծառ խնկենին, քառսուն տան գոմեշ, Ասիս-Մասիս, Կաթնով աղբյուր և այլն) իրենց նստվածքներով առավել հին են ու վաղընջական, քան եկեղեցական ծննդյան մեղեդիները»²²:

Մ.Մանուկյանը, որ ոչ միայն ուսումնասիրել է ժողովրդական ավետիսի ժանրը, այլև նպատակային գիտարշավներ է ձգակերպել ավետիս գրառելու համար, գտնում է. «Մենք միայն Մարտունու շրջանի նմուշը ձայնագրելուց հետո համոզվեցինք, որ դրանք ավետիսների առանձին՝ մեկը մյուսից անջատ տարատեսակներ չեն, որ ժողովրդի մեջ երգվող ավետիսները ստեղծվել են Նոր տարվա նախաքրիստոնեական ավետման երգեր, որպես կարևոր և ծավալուն նախդիրներ՝ միացնելով Զրիստոսի Ծնունդն ավետող ու պատմող մասերը»²³:

Գ.Հովսեփյանից մինչև մերօրյա հետազոտողներ տևաբար և հաջորդաբար փաստվում է այն տեսակետը, որ ավետիսներն իրենց բնությամբ ու ծագումով *արխայիկ են*, իսկ քրիստոնեական բովանդակային համալիրն ավելի ուշ երևույթ է: Բանաստեղծական և երաժշտական մեծաքանակ նյութը տալիս է այս տեսակետի հաստատումը:

Ռ.Աթայանը, սակայն, անդրադառնալով Կոմիտասի սահմանմանը, որ վերաբերում է *եկեղեցական* ավետիսներին, սահմանումը կիրառում է այն դեպքում, երբ բնորոշում է *ժողովրդական* ավետիսները. «Ավետիսներում պարզագույն շարականների կամ սաղմոսների վանկաչափական դիֆմը հաճախ ընդունել է ժողովրդական պարային կերտվածքի բնորոշ գծեր...»²⁴: Նման «ռետրոսպեկտիվ» տեսակետն այսօր կարելի է հնացած համարել:

¹⁹ Խ.Փոքքեյան, նշվ. աշխ., էջ 13:

²⁰ Ա.Պատմագրեան, Հայ երգը դարերի միջից, Պեյրուք, 1977, էջ 41:

²¹ Աղյուսակը՝ նույն տեղում, էջ 62: Ենթադրում ենք, որ «ծիսականի» տակ Պատմագրյանը դասում է հարսանեկան երգերը և ողբերը, իսկ պաշտամունքայինի՝ տոմարային երգերը: Ուխտագնացության երգերը դասվում են նույն ֆոլկլորիկ կրոնական ժանրի մեջ, նույն տեղում, էջ 41-42:

²² Թալին. Հայկական ժողովրդական երգեր և նվագներ, Ե., Սովետական գրող, 1984, էջ 30:

²³ Մ.Մանուկյան, Ժողովրդական ավետիսներ, Եջմիածին, 1995, էջ 19:

²⁴ Ռ.Աթայան, Ծանոթագրություններ և վերլուծական դիտողություններ, Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հատ. 10, Ե., 2000, էջ 171:

Ավետիսների բանաստեղծական տեքստերը

Ավետիսի ժանրը՝ անփոփոխ ու կայուն լինելով հանդերձ, ենթարկվել է և չէր կարող չենթարկվել դարերի կերպարանափոխմանը, և պատմական մույն շերտում արխաիկի կողքին առաջացել ու գոյատևել են մաս ժամանակի բերած փոփոխությունները: Ժամանակի շերտավորումները պատճառ են, որ ավետիսներն ունենան մաս *ներժանրային* հատուկ դասակարգում:

Բանահյուսական բանաստեղծական տեքստերը և գրական ստեղծագործության կամ գրական մշակման հետքեր պահած բանաստեղծական տեքստերը էապես տարբերվում են իրարից: Տարբերությունների խմբավորումն ըստ բովանդակության տալիս է չորս հիմնական խումբ, խմբերն իրենց մեջ պարունակում են պայմանական անվանումներ, որոնք չափազանց հարմար են հետազոտության համար. «ավանդական» (բանավոր ավանդման ուղի), «քրիստոնեական» (պարականոն Ավետարանների սյուժեներ), «աստեղային» (Բեթղեհեմի աստղի պատմություն) և «պառավի» (նվիրատվություն տվող տանտիկին-պառավ): Ըստ այս դասակարգման՝ տեքստերի խմբավորումը ցույց է տալիս, որ անխառն բանահյուսական բանաստեղծական տեքստերը, չնչին բացառությամբ, մտնում են «ավանդական» խմբի մեջ²⁵: Մյուս երեք խումբը ցուցաբերում է գրական, հեղինակային միջամտության մի ընդհանուր գիծ՝ ներքին տարբերություններով. միմյանց շատ մեծ, գրեթե անփոփոխ բանաստեղծական տեքստեր, ինք քիչ են ենթարկվում բարբառային տարբերակման, աշխարհաբար գրական՝ պոետիկան կայուն բառերով ու ոճերով, և այլն: Սակայն, եթե լեզուն քիչ է ենթարկվում բարբառայնության, ավելի ակնհայտ են անախրոնիզմները, այսինքն՝ ժամանակային խախտումները, որոնք հատուկ են բանահյուսական մտածողությանը, և սա է, որ հուշում է ֆոլկլորային շրջանառության փաստը. օրինակ՝ «քրիստոնեական» տեքստում Հիսուսը սովորելու է գնում իրենից մի քանի դար հետո ապրած Հովհան Ոսկեբերանի մոտ: Կան ֆոլկլորային շրջանառության այլ հետքեր. օրինակ՝ ավետարանական այլ սյուժեների և այլ երգերի հատվածների ներմուծում հիմնական տեքստի մեջ: Երաժշտաբանաստեղծական այս մոտիվները տարածված են մի քանի ազգագրական շրջաններում, առավելապես՝ Անիի հայերի կամ նրանց հետագա ճյուղավորումների մեջ (Անի, Նոր Նախիջևան, Ախալքալաք, Լեհաստան): Եթե Ա.Մնացականյանի պնդումը ճիշտ է, ապա Աստվածատուր Հենեցու գրչին է պատկանում «քրիստոնեական» տեքստը, որը եկեղեցու սպասավորների ջանքերով ժողովրդի մեջ է մտել ոչ շուտ քան 13-14-րդ դդ:

Արխաիկ և ընդգրկուն բանաստեղծական տեքստը «ավանդական» է, որը, չնայած իր սյուժետային կապին Հիսուսի Ծննդյան հետ, ըստ էության հեթանոսական շրջանի ծիսական-վիպական պատում է: Եվ սա՝ է, որ պահպանված է մեծաքանակ բանահյուսական նյութի ձևով: «Ավանդական» բանաստեղծական տեքստով ավետիսները տարածված են Արևմտյան և Արևելյան Հայաստանի ազգագրական գրեթե բոլոր շրջաններում, թեև կարելի է ենթադրել նախնական ծագում՝ Վան, Մոկս, Ալաշկերտ: «Ավանդական» տեքստի ձեռագիր հին աղբյուրներ մեզ հայտնի չեն:

«Աստեղային» տեքստը անվանել ենք մաս «Tractus Stellae» (որ քարգմանվում է «պատմություն աստղի մասին»), որովհետև պատմվող մասը համընկնում է «Tractus Stellae» անվանումն ունեցող (տարբերակ՝ «Officium stellae») միջնադար-

²⁵ Բերելով այս տեքստը, Վ.վ.Տեր-Մինասյանը գրում է. «Թրքահայերու ու Ռուսահայերու մէջ տաղերն այնքան իրարու մերձատրութիւն ունին, որ դժուարին է մի առ մի բաղդատել:», Վ.վ.Մինասեան, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, Կ.Պոլիս, 1904, էջ 24:

յամ լատինալեզու Ծննդյան կամ Չատկի պատարագային դրամայի սյուժեի հետ, ինչպիսին է X-XIII դարերում ստեղծված համանուն երկը զագրեյան MR 165 ձեռագրից: «Աստեղային» տեքստի մեզ հայտնի փոքրիշատե ամբողջական բոլոր մնույնները գրառված են Նոր Նախիջևանի, Ջավախքի կամ Լեհաստանի հայերից: Ուշագրավ է, որ Մ.Միանսարյանը, բերելով այս տեքստը (Հավ.2, N70), իբրև հեղինակ հիշատակում է՝ «Մովսես Զերթոդ»: Այսինքն, այս տեքստով ավետիսներն ավանդաբար վերագրվել են Մովսես Խորենացուն:

«Պառավի» տեքստը գրավում է առանձնահատուկ դիրք և ահա ինչու. այն թեպետ հանդիպում է նաև ձեռագիր աղբյուրներում, բայց ավելի է ենթարկվել այսպես կոչված *բանահյուսականացման*, որովհետև ավելի գործում է եղել նրա ֆոլկլորիկ շրջանառությունը: Ժողովրդականաճալու հիմքը բանաստեղծական տեքստի բովանդակային այն հիմնական միավորն է, երբ դիմում են հատկապես տանտիկնոջը՝ ներկայացնելով նվերի պահանջ, խնդրանք, անգամ սպառնալիք, և բովանդակային այս միավորն էլ հանկարծաստեղծության (իմպրովիզացիայի) մեծ ասպարեզ էր: «Պառավի» տեքստը հեղինակային որևէ հետք չի պարունակում կամ անհատ հեղինակի մասին որևէ տվյալ պահպանված չէ, ինչպես այլ դեպքում՝ Մովսես Զերթոդ կամ Աստվածատուր Հենցի և այլն:

Վերը բերված բանաստեղծական տեքստերից զատ կան այլ տեքստերով ավետիսներ, որոնք իրենց գեղարվեստական արժեքով զիջում են նշված տեքստերին: Դրանց մեծ մասը, հավանաբար, նույնա՝ գրական-հեղինակային ծագում ունի և ի հայտ է բերում եկեղեցական գաղափարախոսական-գեղագիտական գծեր:

Ավետիսների մեղեդիների գրառումները

Ձեռքի տակ եղած մեծաքանակ նյութը, սակայն, մեր օրերն է հասել մեղեդային տարբերակների զգալի կորուստներով: Բանաստեղծական տեքստի դեպքում կորուստները մեծ չեն, ի վերջո, բազում տարբերակների առկայության դեպքում կարելի է վերականգնել նաև տեքստային խաթարումները: Ինչպես ծիսական բոլոր ժանրերի դեպքում, այնպես էլ ավետիսների պարագային, շատ ավելի մեծ է մեղեդու կորուստը, որն ըստ էության սկսել է գրի առնվել շատ ավելի ուշ²⁶, ոչ պարբերաբար, և ամենակարևորը, բանաստեղծական տեքստը գրառվել է, մեղեդին՝ ոչ, ամենատարբեր պատճառներով. գուցե և գրառվել է, բայց մեղեդային օրինակը չի հրատարակվել: Թեև Կոմիտասն իր հոդվածի մեջ գրում է «անթիվ-անհամար ավետիսներ», նրա գրառումներից հայտնի են (մեզ են հասել) միայն հինգը²⁷, Մ.Մելիքյանը գրառել է չորս ավետիս, Ա.Բրուտյանի գրառումներում ավետիս չկա: Արևմտահայոց ավետիսների մնույններից պահպանված է Մ.Թումանյանի ժողովածուներում, չափազանց կարևոր նյութ, Թումանյանին ենք պարտական նաև ձմեռային մյուս տոների մեղեդային լուրջ պաշարը:

Մեծ քանակությամբ ավետիս է պահել ժողովրդի հիշողությունը, որոնք ձայնագրել և մասամբ հրատարակել են մերօրյա բանահավաքները՝ Մ.Մանուկյանը, Ա.Փափկանյանը և Ա.Սահակյանը, Ա.Պատմագրյանը և այլք (ազգանունների հերթականությունը՝ ըստ ավետիսների քանակի): Անտիպ ավետիսների հավաքածուն ներկայացվում է աշխատության Հավելված Առաջինում, որտեղ գետեղված են նաև տպագրված այն մնույնները, որոնք չեն մտել Մ.Մանուկյանի

²⁶ Եթե հաշվի առնենք, որ ավետիսների բանաստեղծական տեքստեր գրառվել են նաև միջնադարյան մատենագիրների կողմից:

²⁷ Հրատարակված են Կոմիտասի երկերի 10-րդ հատորում, Ե., 2000, էջ 54-55, NN 20-24:

«Ժողովրդական ավետիսներ» ժողովածուի մեջ: Սրանց զգալի մասը ձայնագրվել է Մ.Բրուտյանի ղեկավարած գիտարշավների ընթացքում, այդ թվում՝ «Թալին» ժողովածուի մեջ հրատարակված նմուշները: Ավետիսներ գրառել են նաև Սրբ.Լիսիցյանը և Ա.Քոչարյանը: Վերջին տարիների գիտարշավների նյութն է հայտ է բերում ավետիսների մասամբ անհետացման, մասամբ մոռացման (լսել են, հիշում են, բայց չեն կարողանում երգել) միտում:

Ժանրի ծագումը և զարգացումը

Ավետիսի ժանրը հայերի մոտ ձևավորվել է, հավանաբար, հազարամյակներ առաջ և, ի տարբերություն շատ այլ ժողովուրդների Ծննդյան երգերի, պահպանվել է իր բյուրեղացած և ծավալուն ձևի մեջ: Ավետիսի ղեպքում գործ ունենք ոչ թե մոտիվների, ժանրային միախառնումների և ներհոսող ձևերի, այլ ամբողջական ստեղծագործությունների հետ:

Պահպանելով զարգացման մի քանի փուլերի նշմարելի առանձնահատկություններ, դրանք ներկայանում են իրենց կիրառական, ձևական և բովանդակային ավարտուն տեսքով ու հատակությամբ: Անխուսափելի կորուստները՝ պարային բաղադրիչը, նվագակցությունը, ծիսական որոշ տարրեր²⁸, չեն հանգեցրել ժանրի իսպառ անհետացմանը: Կորուստները մեծ մասամբ կապվում են ավետիսների շրջափուլային անցման հետ՝ «հեթանոսականից» ընդունել են «քրիստոնեական» կերպարանք: Ծիսականի և վիպականի սահմանագծում գտնվող իրենց բանաստեղծական տեքստով և երաժշտությամբ, ավետիսները յուրահատուկ տեղ են գրավում ոչ միայն տոմարային երգերի շարքում, այլև հայկական ժողովրդական երգաստեղծության մեջ ընդհանրապես: Հնարավոր է, որ «ավետիս անելու» ծիսական գործառույթի թուլացման պայմաններում վիպական բնույթն ապահովել է ավետիսների երկարատև գոյությունը:

Բանաստեղծական և երաժշտական տեքստի խորհրդանշական հագեցվածության փաստը հուշում է, որ ստեղծման ժամանակի մեջ դրանք եղել են ոչ այնքան մանկահասակների արարողություն, այլ «փակ շրջանակի» հատուկ դերակատարություն և «փակ գիտելիք» կրողների սեփականություն: Եվ պատահական չէ, որ հետագայում մեծահասակ կրողների ֆունկցիան անցել է եկեղեցու սպասավորներին:

Ս.Ծննդյան տոնական համալիրին վերաբերող *երաժշտությունից* պահպանվել են հիմնականում ավետիսները, մինչդեռ գործիքային, նաև՝ պարային երաժշտության մասին ունենք միայն մի քանի տեղեկություն:

Ավետիսների բնություն. բանաստեղծական տեքստերի ստորաբաժանում

Կրկնակներ

Ավետիսների բանաստեղծական տեքստերի ստորաբաժանման մեջ կրկնակները որոշիչ դեր չունեն, որովհետև բոլոր տեքստերի համար կրկնակն ընդհանուր երևույթ է: Այդ ընդհանրության պատճառով ավետիսների ուսումնասիրությունը սկսենք կրկնակներից:

²⁸ Մի շարք ազգագրական տվյալներ վկայում են, որ այլ ժողովուրդներ՝ գուցուլներ, ռուսներ, ուկրաինացիներ, բուլղարացիներ, անգլիացիներ, ֆրանսիացիներ, գերմանացիներ, էստոնացիներ, Ծննդյան շրջագայության երգերը կատարել են պարելով, թռչկոտելով, թմբուկի նվագակցությամբ. Н.Земцовский Мелодика календарных песен, Л, Музыка, 1975, с. 36-37, 34: Կան նաև պկոի նվագակցությամբ կատարվող ավետիսների հիշատակություններ՝ հայկական ազգագրության մեջ:

«Ավետիս» բառը թարգմանվում է «բարի լուր», որը մուտք գործող կրոնական կանոնի ընդհանուր անվանումն է, այստեղից էլ՝ «Ավետարան», «Ավետա»։ Հ.Աճառյանը «Հայերենի Արամատական Բառարանում» բերում է նաև «պարզևի խոստում» բացատրությունը²⁹։ այս բացատրությունն է, որ «ավետիս» բացականչությունն անմիջականորեն կապում է Ծննդյան տոնի և ծեսի հետ։ Աճառյանի մանրամասն դիտարկումը հիմք չի տալիս միանշանակ եզրակացություն անել այդ բառի ծագման և նախնական իմաստի մասին։ Լեզվաբանների մեծ մասը բառը կապում է հնդեվրոպական հայտնի արմատների հետ, հիշատակվում է նաև ուրարտերեն vadini զուգահեռը։ Նույն արմատն ունի լատ. ave-ն (Ave Maria)։

«Ալելույա», ավելի ստույգ՝ «ալելուիա», բառն ավանդաբար թարգմանվում է հին եբրայերենից՝ «Գովեցեք Աստծուն» իմաստով։ Ուղղափառ և հայ առաքելական եկեղեցիներում բառն արտասանվել է երեք անգամ³⁰ և գործածության մեջ է մտել Սաղմոսների միջոցով³¹։ Դավթի թիվ 104-106, 110-118, 145-150 Սաղմոսներն Աստվածաշնչում վերնագրված են «Ալելուիա»³²։

Հ.Աճառյանը նշում է, որ «հալելույահ» եբրայերեն բառի մեջ հիմ արմատը նախապես նշանակել է «լուսավորել», որպես զուգահեռը բերում է արաբերեն hilāl բառը, որ նշանակում է «լուսնի մահիկ»։³³ Ի դեպ, «հիլալ» էին կոչվում արաբական հին օրացույցի ամիսները։ Սաբեացիներն ամանոր են համարել Երկրորդ Քանոնի հիլալը (դեկտեմբերի վերջը), բայց տարեհաշիվը սկսել են Առաջին Թշրիի հիլալից (սեպտեմբերի վերջ)։³⁴

Ե.Գերցմանի վկայությամբ՝ «ալելուիա» կոչ՝ քրիստոնեական շրջանառության մեջ է մտել աշխատանքային ռիթմի բա սձևից, որ փոխարինում էր κελευσμα հրահանգին, իսկ այս հրահանգը գործածվում էր թիավարների շարժումները համաչափ դարձնելու համար³⁵։ «Հալլել» են կոչվել 112-117 սաղմոսները, որոնք կատարվել են Ջատկին և կոչվել են «եզիպտական»³⁶։

«Ալելուիա» կոչն օգտագործվել է նաև մահվան ծեսի երգերում, ողբերում, որոնք կոչված էին օգնել մեռնողին՝ մուտք գործել հանդերձյալ աշխարհ, այսինքն՝ իր նույն իմաստով՝ նորանուտ, մուտք որևէ նոր տեղ, այստեղ՝ կրոն, աշխարհ։ Բ.Ուոլքերը գտնում է, որ «ալելուիան» կապված է Ալալու աստվածության հետ և նշում է, որ Աքադում Ալալու աստվածությունը մահվան երգի, ողբի ուղղակի անձնավորումն էր³⁷։ Նման վարկածի մեկ այլ ապացույց մեզ հայտնի չէ։ Փոխարենը հայտնի է, որ Ալալուն բուն սեմական, ավելի ստույգ՝ աքադական աստվածություն է, որ փոխառվել և պաշտվում էր խոտիների և խեթերի մեջ։ Հնագույն բաբելական տեքստերում հիշատակվում է Ալալա-Բելիլի աստվածային նախաստեղծ զույգը³⁸։ Խոտիական «Կումարբիի էպոսում» Ալալուն բնութագրվում է իբրև հնագույն աստված, որն իշխել է 9 տարի՝ (տարբերակ՝ 3600 տարի) Անուից, Կումարբիից և Թեշուբից առաջ, և նրա աստվածային գործառույթը տեղափոխվել է

²⁹ Հ.Աճառյան ՀԱԲ, հատ 1, Ե., 1971, էջ 358։

³⁰ Карманный словарь атеиста, М., Издательство политической литературы, 1985, с. 6 Ավետիսները նույնպես հաճախ սկսվում են «ալելուիա» եռակի բացականչություններով։

³¹ Մարք. Օրմանյան Ծիսական բառարան, Ե., Հայաստան, 1992, էջ 173։

³² Աստուածաշնչի որոշ հրատարակություններում այս համարները տարբերվում են։

³³ Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ 1, էջ 92։

³⁴ А.аль Бируни, նշվ. աշխ., էջ 362։

³⁵ Е. В. Герцман, Гимн у истоков Нового Завета, М, "Музыка", 1996, с. 152.

³⁶ Е. В. Герцман, նշվ. աշխ., էջ 56։

³⁷ В. Walker, Women's Encyclopaedia of Myths and Secrets, "Castle Books", Edison, N.J., 1996, p. 23.

³⁸ V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden-N.Y.-Köln, E.J.Brill, 1994, S. 109.

դեպի ստորգետնյա աշխարհ: Ալալուն «փոթորկային ջրհեղեղ» է (Sturmflut)³⁹: Խուռիները պաշտել են Ալալու աստվածությանը նաև երկյակի կերպարանքով՝ Ալալ-Ամագ (Ալալու-Ամագադա) ձևով⁴⁰: Միջագետքում պաշտվող կայծակնային աստվածության «Ալալա-Բելիլի» անվանաձևը պահպանվել է արարատյան բարբառում «Ալալու-Բալալու» ձևով՝ «փորձանքից անպակաս» իմաստով, մի քանի բարբառներում մնացել է «Ալալոց-գալալոց, ալալոս-գալալոս» ձևով՝ «փորձանք» իմաստով, «Ալալում, Ալալում»՝ «աղմուկ-աղաղակ, իրարանցում» իմաստով⁴¹: «Ալալոս-բալալոս»-ով են սկսվում նաև գելկապի որոշ աղոթքներ:

Փաստերի և ապացույցների սղության պատճառով առայժմ դժվար է որոշել, թե եղած ավետիսներից որոնք են առավել հին և որքա՞ն են հին:

Ինչպես ենթադրվում է այլ ժողովուրդների Մեհայան երգերի առումով, հնարավոր է, որ հայկական ավետիսներում ևս ինչ-որ հեթանոսական աստվածանուններ փոխարինվել են սաղմոսներից եկած (°) «ալելուիա» և «ավետիս» բառերով: 14-15-րդ դարերի Գուլեշուլցի Յանի Պրահայի ձեռագրում բերված է արարողության մի նկարագրություն. քրմերը Բալ աստվածության արձանիկով շրջում էին տնետում և նրա փառքը երգելիս յուրաքանչյուր տողից առաջ կանչում էին նրա անունը՝ Beli, Beli, ինչը ավելի ուշ շրջանի միջնադարյան արձանագրություններում մեջբերվում է իբրև «Vele, Vele»⁴²: Մեծ Բրիտանիայի Մեհ կղզում կելտական Ամանորի՝ Սամհեյնի, օրերին շրջերթի ժամանակ երգում էին. « juorվա երեկոն նոր տարվա երեկո է, Hogunna»⁴³ (համ. «Այսօր տոն է Սուրբ Մեհայան, ավետիս»): Լեհական կոլենդաներին «Halelujja»-ից բացի բնորոշ են «Hej lelujja!», («Hej lelujja!»), «Hej օ-օm!», «Oj, lelom, lelom!» և այլն: Վիճագրադովան նշում է, որ հատուկ գրականության մեջ եղել են ենթադրություններ, որ «Alelujja!» կարող է հին ծիսական բանաձևերի փոխակերպումը լինել⁴⁴, օրինակ՝ «lelom», «օ-օm!»: Լեհալիտվա-բելառուսական տարածքներում գրանցվում է նաև «Latym, daj օ-lym» կրկնակը⁴⁵:

Հայկական ավետիսներում «ալելուիա» կրկնակը հանդես է գալիս նաև «հալելա», «ալելու», «եալելի», «հալիլիվա», «հալիլվե» ձևերով: Ակնա Բարեկենդանի և Ջատկի երգերում ունենք «եալալի» կրկնակը, ինչը հուշում է մամնատիա կանչերի կապն Ակնա Բարեկենդանի և Ջատկի պարերգերի հետ: Ա. Օդաբաշյանի գրառումներից երկուսում և Հավ. 1. N18-ում կա հետևյալ բանաձևը.

Մեկ պոչատ հավ, մեկ կըզտըլ եղ տու

Հալիլիվեն տանի⁴⁶:

Այստեղ Հալիլիվեն անձնավորված է. սա հենց ավետիս անողն է կամ նրան ուղարկող ոգին, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ խոսքը երբեմնի ոգու կամ աստվածության (Ալալի[°]) մասին է, որի անվանը փոխարինելու է եկել ուշ շրջանի «ալելուիան»: Սակայն հնարավոր է նաև հակառակը՝ Հալիլիվեն, ինչպես և Կալանդոսը, Վիճակը, հասարակ բառանվան հետագա անձնավորումն է: **Եալալիի**

³⁹ Նույն տեղում, էջ 83:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 110, 114-115: Ուզում ենք այս փաստի վրա հրավիրել հայագետների ուշադրությունը: Կարո՞ղ էր արդյոք այս գույգը լինել Արամազդ/Միտրա-Մազդա աստվածության նախորդը, որի անունն, ի դեպ, չունի հնդարիական գուգահեռը:

⁴¹ ՀԼԲԲ, Ա, էջ 12:

⁴² Л.Виноградова, նշվ. աշխ., էջ 11:

⁴³ Ջ.Ֆրեզեր, Ոսկե ճյուղը, Ե., «Հայաստան», 1989, էջ 743:

⁴⁴ Л.Виноградова, նշվ. աշխ., էջ 110-111:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 84:

⁴⁶ Ա.Ա.Օդաբաշյան Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 9, Ե., 1978, էջ 69:

և հալիվայի ընդհանուր հիմքի մասին է խոսում նաև հետևյալ փաստը. վերը բերված երգի առիթով երգասացը պնդել է, որ Բարեկենդանի երգ է⁴⁷, թեև տեքստի բովանդակությունը և կառույցը բնորոշ են ավետիսներին:

Բաղադրիչների համալիրն իր արարողակարգով՝ շրջերթ → աստվածության կանչ → ծիսական օրհներգ → ռիթմիկ շարժում, վկայում է ավետիսի ժանրի խորը հնության և մախաբրիստոնեական ծագման մասին: Կոլեկտիվի պարագլուխը «... ռիթմիկ հեգելով՝ գոչում է տոտեմի անվան կրկնվող շարքը, շարքն ուղեկցում է կանչերով, ժեստերով, մարմնի շարժումներով, արցունքով, ճիչերով կամ ծիծաղով: Ավելի ուշ՝ ռիթմիկ կանչերը (իմվոկացիաները) գումարվում են իբրև ոչ բարդ երգեր, որոնց մեջ անուններն ու կանչերը շարունակում են գրավել գերակա դիրք»⁴⁸: Ժամանակի մեջ և ժողովրդի բանաստեղծական մտածողության ընթացքին զուգահեռ, ծիսական պարզ երգերը վերածվում են պատումի՝ աստվածության կյանքի, պայքարի, չարչարանքների մասին, ասենք՝ հայոց մեջ Քրիստոսի ծննդի, մոգերի՝ դեպի աստվածորդին գնալու մասին: Անգամ պատումները հիմնականում շարունակում են պահել աստվածությանը կանչող երգերի գործառույթը:

Այս առումով ձմեռային արևադարձի հնագույն երգերը թերևս կարող են ունեցած լինել արևային աստվածությանը՝ Վահագնին, ասենք, «Վահե, Վահե»⁴⁹ կամ «Ա՛ր եկ, Ա՛ր եկ» (Արեգ) դիմող կրկնակներ: Եթե դրանք իրենց հնագույն շերտում անգամ ունեցել են «ավետիս» կամ «ալելուիա» կրկնակը, միևնույնն է, կրկնակի կիրառման եղանակը, այսինքն՝ յուրաքանչյուր տողի վերջում կրկնվելը, նույնն է թե՛ բանաստեղծական կառույցը, հեռու է ռիստոնեական երգեցողությունից:

Անկախ կրկնակների խորհրդանշական բովանդակությունից, կրկնակներն ունեն մեկ և միևնույն գործառույթը՝ կապ հաստատել վերին ուժերի հետ:

Ավետիսների բանաստեղծական տեքստերն ունեն առավելապես առասպելական բովանդակություն, և առասպելները պետք է «վերծանել» առանձին՝ կանգ առնելով հիմնական կերպարների, թեմաների և ամբողջական սյուժեների ծագման, ինչպես նաև՝ խորհրդանշական ընդհանուր համակարգի, առանձին մոտիվների ծածկագրերի և խորհրդանիշների վրա:

«Ավանդական» բանաստեղծական տեքստ

Ժողովրդական ավետիսների առավել տարածված և բանավոր ճանապարհով մեզ հասած բանաստեղծական տեքստերը պայմանականորեն անվանենք «ավանդական»: Համեմատական ուսումնասիրությունը պարզում է, որ իրենց ծավալով և գեղարվեստական արժեքով հայկական «ավանդական» ավետիսները բացառիկ երևույթ են համաշխարհային ֆոլկլորում, մանավանդ որ շատ քիչ զուգահեռներ ունեն այլ մշակույթներում: Ամենամոտ զուգահեռը ռումինական «Պլուզուշոր» կոչվող Ծննդյան պատումն է, որը համընկնում է հայկական «ավանդական» ավետիսին՝ խարհրդավոր ճանապարհորդության և տանտիրոջ տան շքեղ նկարա-

⁴⁷ Ս.Ս.Օդարշյան, 62վ. աշխ, էջ 69:

⁴⁸ Օ. Фрейденберг, Поэтика сюжета и жанра, М., "Лавиринт", 1997, с. 112-113.

⁴⁹ Համ. այդ կրկնակն ունեցող Վասպուրականի լուսարացն ավետող երգերը. ԱՀ, XXV գ., Թիֆլիս, 1913, N2: Ուշագրավ է, որ միևնույն երգի Հ.Աճեմեան, Ծաղկաբաղ Վասպուրականի հայ ժողովրդական բանահյուսութեան, Առաջին փունջ, Էջմիածին, 1917, էջ 100-101 տարբերակներում գտնում ենք Աստղիկի (=Լուսաստղ-Արուսյակի) և Լուսավորչի հիշատակությունները:

գրության մոտիվներով⁵⁰: Ի տարբերություն ամբողջովին երգվող ավետիսի, «Պլուգուշորն» արտասանվում է⁵¹: Թեև այլ ժողովուրդների ծննդյան երգերում երբեմն հանդես են գալիս վիպական փոքր հատվածներ, այնուամենայնիվ «Պլուգուշորը» միակն է, որ կարելի է դնել հայկական ավետիսների կողքին՝ բանաստեղծական տեքստի ամբողջականության և մտածողության ընդգրկման առումով:

Ավանդական ավետիսի բովանդակության առաջին մասը վերցված է ոչ կանոնիկ ավետարաններից, այլ պարականոն կոչված Հակոբի ավետարանից, որ գիտական շրջանակներում կոչվում է «Հակոբի նախավետարան»⁵²: Ի դեպ, Ի. Սվենցիցկայան իր ծանոթագրությունների մեջ նշում է, որ դեռևս վաղ միջնադարում Հակոբի պարականոն ավետարանը թարգմանվել է հայերեն⁵³: Կանոնիկ ավետարաններից միայն Մատթեոսի և Դուկասի ավետարաններում է, որ տեղեկություն կա Քրիստոսի ծննդյան մասին, այն ևս ոչ ամբողջական (Մատթ. 1, 25, Դուկ. 2, 6-7)⁵⁴: Կանոնիկ ավետարաններից ոչ մեկում նշված չէ, որ Մարիամը ծննդաբերել է քարանձավում, «ի յերին», ինչպես հայոց ավետիսներում է: Հակոբի նախավետարանն ասում է. Հովսեփը «գտավ այնտեղ մի քարանձավ, և բերեց նրան, և թողեց նրա հետ իր որդիներին, և գնաց մանկաբարձուի փնտրելու Բեթղեհեմի շրջակայքում»⁵⁵:

Հայ առաքելական եկեղեցու Սուրբ Ծննդյան ծիսակատարության մի մասը հիմնվում է Հակոբի ավետարանի վրա⁵⁶: Բոլոր հիմքերը կան մտածելու, որ քննվող տեքստի այս մասն ստեղծվել է վաղ քրիստոնեության շրջանում, երբ լքանառվում էին կրոնական մի շարք տեքստեր, և եկեղեցու կողմից դեռ վերջնականորեն վավերացված չէին Նոր կտակարանի հիմն⁵⁷ և հավաստի տեքստերը, որ առավել գործածական էին: Հակոբի ավետարանի և հատկապես այս մոտիվի տարածված լինելու մասին կարող ենք դատել նաև Լեոնարդո դա Վինչիի «Մադոննան քարանձավում» նկարից (Լուվր, Նկ. 10) կամ 15-րդ դարի ռուսական «Քրիստոսի Ծնունդը» սրբապատկերից (Տրետյակովյան պատկերասրահ), որում Մարիամն իր նորածին մանկան հետ պատկերված է քարանձավում: Հայ մանրանկարիչների Ծննդյան թեմայով գործերում նույնպես միշտ պատկերվում է քարանձավը (Նկ 11. Թորոս Ռուսին, Ծնունդ):

Ավետիսների բովանդակության խնդրին անդրադարձել է Մ.Մանուկյանը⁵⁸ և պարզել, որ *ավանդական* տեքստն ունի բազմամաս կառուցվածք. տեքստի մեջ առանձնանում են՝ Մարիամի ծննդաբերությունը և Հիսուսի կնունքը, երանիները, ճանապարհորդություն դեպի խնկի ծառ, ծառը կտրելու և բերելու շուրջ կատարվա-

⁵⁰ Slu՝ T.Цивьян К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор», в: Славянский и балканский фольклор, М., Наука, 1984, с. 96-116.

⁵¹ Տեղեկության համար պարտական ենք Քիշնկի Արվեստի ակադեմիայի դոցենտ Իոստին Սկարլատին, որը նշեց, որ Մոլդովայի գյուղերում «Պլուգուշորի» ավանդույթը կենդանի է և շարունակական:

⁵² Апокрифы древних христиан, М, Мысль, 1989, с. 117-127.

⁵³ Նույն տեղում, էջ 106:

⁵⁴ Իբրև հիմք վերցրել ենք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի կողմից 1994 թվականին հրատարակված Աստուածաշունչը:

⁵⁵ Апокрифы..., էջ 124:

⁵⁶ Օրմանյանը Տիրամոր ծննդյան վերաբերյալ հիշատակում է «հաստատուն ավանդությանը», Մ.արք. Օրմանյան Ծիսական բառարան, էջ 24:

⁵⁷ Ըստ ամենայնի, կանոնի մեջ մտցնելու համար առավել նշանակալից գործոնը տեքստի հնությունն է եղել: Այսպես, գիտնականները միաձայն վկայում են, որ առավել վաղեմի ծագում ունեն Մարկոսի և Մատթեոսի ավետարանները, որոնք ընդունվել են բոլոր քրիստոնյաների կողմից, մինչդեռ երկու վերջին ավետարանները շատ ավելի վիճաբարույց են եղել: Slu՝ И.Свенцицкая Раннее христианство: страницы истории, М. Изд-во политической литературы, 1989, с. 200-201:

⁵⁸ Մ.Մանուկյանը, նշվ. աշխ. էջ 29:



Նկ. 10



Նկ. 11

ծը, տան փոքրիկի գովքը, տանտիրոջ տան նկարագրությունը, տան տոնական «տուրքի» պահանջը, պահանջը կատարելու դեպքում՝ օրի՛նքը, չկատարելու դեպքում՝ անեծքը: Նշված վեց մասերը նույնպես կարելի է տրոհել ավելի փոքր հատվածների: Այդուհանդերձ, Ծննդյան տոնին նվիրված պատումն իր ծիսական ձևի և բովանդակության առումով ամբողջական է:

Ծիսական տեքստի իմաստը կայուն է: Ծննդյան ավետիսը մոգական միջոցով «օգնում է» արևի ծնվելուն: Հետևաբար, տոմարային շրջադարձային կետը՝ ձմեռային արևադարձը, դեկտեմբերի 21-ը, դիտվել է իբրև Մարիամի ծննդաբերություն: Ինչպես կտեսնենք ստորև, Մարիամը հանդես է գալիս բնության տիրուհի: Ավետիսներ են երգվել նաև սովորական ծննդաբերության ժամանակ, օրինակ՝ Ջավախքում⁵⁹: Սակայն, ծննդաբերությանն ուղեկցող ավետիսների բանաստեղծական տեքստերը բովանդակային ընդհանրություն չունեն Ծննդյան ավետիսի հետ:

Բովանդակություն

«Ավանդական» ավետիսի առաջին մասն ընդգրկում է Մարիամ Աստվածածնի ծննդաբերությունը: Մարիամ Աստվածածնի կերպարն «ավանդական» տեքստերում պայմանական է. ընդհանրական մի մայր, որին կարելի է վերագրել քարայրի ոգի, անձավի անձնավորում, կամ Մեծ մայր, բնության տիրուհի կերպավորումը⁶⁰: Բնվող տեքստում, ի տարբերություն «Փրիստոնեական» տարբերակի, Մարիամի կուսությունը կամ սրբությունը չի ընդգծվում, ծննդաբերությունը գերբնական ուժերի միջամտությամբ չէ, բնական է, հատուկ ուժով շնչելու միջոցով. «շնչաց, եբեր»:

⁵⁹ ԱՀ, I տարի, Ա գիրք, Ծուշի, 1895, էջ 267:

⁶⁰ Նշենք, որ փոքրասիական բոլոր մայրաստվածությունները ծննդաբերում են քարանձավներում, և նրանց են նվիրվել գրեթե բոլոր քարանձավային պաշտամունքային վայրերը:

Հայ ժողովրդի ազգագրության և բանահյուսության մեջ պահպանվել են տվյալներ, որոնց համաձայն ծննդկանին անվանում էին Մայրամ, խոսափելով նրա իրական անունը տալուց, ամենայն հավանականությամբ՝ չարխափան ծես, ծննդկանին չար ոգիներից հեռու պահելու համար⁶¹։ Հավանաբար, Մայրամ էին անվանում առհասարակ երիտասարդ աղջկան կամ նորահարսին, ինչպես Բարեկենդանի մի երգում. «Ուր որ աղկեկ մի կար՝ անունն էր Մայրամ»։ սրան կանոնադաշտնաճի Բարեկենդանի առիթով։ Համեմատական ուսումնասիրությունը ևս տալիս է նման փաստեր։ Աղջիկներին նվիրված սլավոնական Ծննդյան երգերում, իբրև գլխավոր հերոսուհի, հաճախ հանդես է գալիս Մառիսյան (լեհական բնակավայրերում), Մարուսյան, Մարյեչկան (ռուսական և ուկրաինական տարբերակներ) կամ Մարյանկան (մորավական տարբերակներ)։ Այս աղջիկները ոչ մի կապ չունեն քրիստոնեական Մարիամ անունով Աստվածածնի կերպարի հետ։

Խորհրդավոր է վայրը՝ անձավը, և շրջապատող առարկաները՝ սուրբ սեղանը կամ խաչափայտը, մարմար քարը։ Այս և նման առարկաները կարող էին գտնվել տաճարում կամ քրիստոնեական եկեղեցում, ուրեմն և՛ սրբազան քարանձավը կարող է դիտվել իբրև ստորգետնյա-խթոնիկ տաճար։ Հայտնի է, որ քարանձավային պաշտամունքները հնագույն են, իսկ ավելի ուշ շրջաններում, պահելով նախնական իմաստը՝ հիմնականում կապվում են իգական աստվածությունների ու ծննդաբերության հետ։

«Ավանդական» տեքստում Զրիստոսին մկրտում են ծնվելուց ա...միջապես հետո՝ առավոտյան, հիշվում է նաև «անբազմություն» պարագան։ Գրեթե բոլոր նմուշներում հիշվում է Հորդանան գետը։ Ըստ կանոնիկ Ավետարանների, Հիսուսը մկրտվում է Հորդանան գետում, Հովանեն Սկրտչի կողմից, մեծահասակ տարիքում՝ անապատում լիահաղորդվելուց անմիջապես առաջ⁶²։ Յակոբի ավետարանում, որն ավարտվում է Հիսուսի վաղ մանկությամբ, մկրտության մասին ոչ մի հիշատակում չկա, Հիսուսը՝ ըստ հրեաների սովորության, թլպատվում է և ոչ մկրտվում⁶³։ Ուրեմն՝ ավետիսի տեքստում գործ ունենք ոչ թե ավետարանական կերպարների, այլ հավաքական կերպարների հետ։ Բացի այդ, բազմիցս հիշատակվում է «բարձր» «շուշ» օրորոցը, մինչդեռ Մատթեոսի ավետարանը առհասարակ չի հիշատակում ո՛չ խանձարուր, ո՛չ օրորոց, իսկ Ղուկասը (2, 7 և 16) հիշատակում է մսուրը։ Ավետիսներում օրորոցը բնութագրվում է իբրև «շուշ» օրորոց։ Շուշը ծառի ճյուղն է, շիվը, ծիլը, որով պատվաստ են անում⁶⁴։ Շուշ-շիվ մոտիվը զուգահեռն է դալար ճյուղերի, որոնցով փաթաթում էին հեթանոսական աստվածների արձանները։ Գ.Սրվանձտյանցի տարբերակում (Հավ.2. N 23) կա «քարե մսուր» արտահայտությունը, որը քարանձավի մոտիվի անմիջական զուգահեռն է։

Առաջին մասի հաջորդ հատվածում Հիսուսի կնքահայրը Հովհաննես Սկրտիչն է կամ Սիմոն ծերունին։ Ղուկասի ավետարանում (2, 25-35) հիշատակվում է Սիմոն ծերունին, որ օրհնում է Հիսուսին։ Սիմեոնի կողմից նորածին Հիսուսին օրհնելու մոտիվի հետ է կապված հայկական եկեղեցու Տեառնընդառաջ տոնը։ Հիսուսին գրկած Սիմեոն ծերունու պատկերագրությունը տարածված է հին հայկական մատյաններում։ Հակոբի ավետարանում Սիմեոնը Հովհաննես Սկրտչի հորը՝

⁶¹ «Ծննդկանի անունը չեն տալիս, այլ Աստուածածնի – Մայրամ, մը վախենայ – կրկնում են շարունակ, որպես զի չարերը Աստուածածնի անունը լսելով՝ չհամարձակուին մօտենալ»։ Գ.սարկ. Յովսեփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսութիւնից, Թիֆլիս, 1892, էջ 64 -65:

⁶² Մատթ. 3, 13-17, Մարկոս 1, 9-11, Ղուկ. 3, 21-22, Հովհ. 1, 29-33:

⁶³ Ղուկ. 2, 21-22:

⁶⁴ Հ.Աճառյան, ՀԱԲ, հատ. III, էջ 536:

սպանված Չաքարիային⁶⁵, փոխարինող քահանայապետն է: Եվ իզուր չէ, որ նմուշների ճնշող մեծամասնության մեջ հիշատակվում է ոչ թե Սիմեոն ծերունին, այլ Հովհաննես Մկրտիչը: Անուն-կերպարների այս շփոթը ոչ մի կապ չունի վիպական բանահյուսությանը հատուկ ժամանակագրական շփոթի հետ, այլ կապվում է շատ ավելի կարևոր մի հանգամանքի հետ: Քանի որ Ս.Շմունդը փոխարինել է ձմեռային արևադարձին, կամ արևի ծննդյան հեթանոսական ծեսին, եկեղեցին ծեսը կապել է Հիսուսի մկրտության խորհրդի հետ՝ նպատակ ունենալով քրիստոնեացնել ջրի հետ կապված ծիսական արարողությունները: Մանավանդ որ Հովհաննես Մկրտիչը ներկայացնում է տոմարական երկու շրջադարձային կետերը՝ ձմեռային և ամառային արևադարձերը, և ամբողջացնում է ձմեռային մկրտություն-Ջրօրինեք և ամառային արևադարձ-Վարդավառ-ջրի ծես-Հովհաննես Կարապետ համալիրը:

Հիսուսի մկրտության նկարագրությանը հաջորդում է «երանիների» շարքը, որը և պատումին հաղորդում է վիպական շունչ: Համեմատությունը տաճարում է դեպի «Սասնա Շռերի» գողորմիկները և «Մոկաց Միրզայի» ափսոսները: Երանիների առկայությունը կարող է կապված լինել նաև ավետարանների հետ⁶⁶:

Այս բաժնում հանդես եկող կերպարներից առավել առեղծվածային է տատմեր Հոռոմսիման (Խուռումսիմեն, Խուռումսիյան): Հակոբի ավետարանում տատմոր անունը կամ ազգությունը չի հիշատակվում, մինչդեռ «ավանդական» ավետիսները միաբերան հաստատում են Հոռոմսիմային (որոշ տարբերակներում՝ Հոբիսիմեն, այլուր՝ Խուռումսիյա) որպես տատմեր: Հայաստանի մի շարք ազգագրական շրջաններում «հոռոմ» (=Հռոմ, Հոռոմ=Բյուզանդական կայսրություն) էին անվանում առհասարակ հույներին կամ բյուզանդացիների՝ Տեքստաբանական քննությունը ցույց է տալիս, որ Հոռոմսիման «հոռոմ» բառի այս իմաստի հետ կապ չունի:

Հայոց բանահյուսությունը պահպանել է մի հետաքրքիր տեքստ, որտեղ Հոռոմսիմեն հարսնանում է Ահեղ դատաստանի օրը: Այս տեքստը հուշում է, որ Հոռոմսիմենի կերպարը մոտենում է «Տիրոջ հարսնացուի» կերպարին, այսինքն՝ մույնանում է քրիստոնյա հավատացյալների հոգիների հավաքական կերպարին:

Հոռոմսիմեն հավասարապես հիշեցնում է նաև փոքրասիական Մեծ մորը, մայրաստվածությանը, որ մասնակցում է սրբազան ամուսնության ամենամյա ծեսին⁶⁷:

Բերենք մի հատված այս տեքստից, որը, հավանաբար, երգվել է. այստեղ Մարիամ Աստվածածինը հանդես է գալիս նաև Մեծ մոր, գերագույն տիրուհու կերպարի մեջ:

Ուսին-ուսին
Մուրբ կուսին
Մուրբ կոյս նստե վեր սեղանին
Ձեն կուտա աշակերտին,
Պետրոս, իլի՝ - Պողոս, իլի՝.
Խօռոմսիմեն խարսնացաւ:

⁶⁵ Апокрифы древних христиан, էջ 127:

⁶⁶ Լեւոն քարոզի մի մասն են կազմում երանիները՝ Մատթ. 5. 3-11, Դուկ. 6, 20-23:

⁶⁷ Այն, որ Ահեղ դատաստանի տեքստերը կարող են կապված լինել որևէ ամանորյա տոնի հետ, ենթադրելի է նմանատիպ մի աղոթքի հետևյալ հատվածից.

Բաներն ըսեն դատաստանին:
Յորժամ կուգալո մորս տարին,
Քամին կելներ հարաւային...
(«Լումայ», Թփիսիս, 1904, N 2, էջ 47):

Գարրիէլական փող փչեցին,
Մազէ կարմունջ կապեցին.
Խնկեան ծառ տնկեցին.
Արդար-մեղաւոր ջոկեցին:
Արդարներ ընցան մազէ կարմունջ
Վեր խնկեան ծառին ճլվացին.
Մեղաւորներ չոքան, լացին:
Թաժա խացի խոտ իկեաւ.
Իլէք, տեսէք, վո՛վ իկեաւ.
Բօզ-քօզ ձիաւոր իկեաւ.
Մեյ-Քրիստոս,
Մեյ Կեղեցեալից Աստուածածին ⁶⁸...

Անկասկած է, որ որոշ կերպարներով (Խոռոմսիմէ) և մոտիվներով (խնկեան ծառ) այս աղոթքը համընկնում է ավետիսի քննվող տեքստի հետ: Հոռոմսիմէն հանդես է գալիս նաև մի հանելուկի մեջ.

Օձի թուղթ,
Օձպանդի թուղթ,
Հոռոմսիմէ
Ոսկէ սանդուխտ:
(կայծակ)⁶⁹

Այստեղ էլ Հոռոմսիմէն ունի և՛ կայծակնային (օձպանդի թուղթ) և՛ արևային աստվածուհու (ոսկէ սանդուղթ) և՛ ստորգետնյա տիրուհու (օձի թուղթ, փոշակի հատկություններ: Սակայն վերջնական պատասխան այն հարցին, թե ո՞վ է Հոռոմսիմէն, դեռևս չկա:

Փոխարենը ունենք վարկած: Հնարավոր է, որ Հոռոմսիմէի կերպարը նույնացվել է Ս.Հռիփսիմէի հետ: Սակայն Հռիփսիմյաց կույսերի մասին ավանդական առասպելական սյուժեներով լի պատմությունները, սկսած Ագաթանգեղոսից և վերջացրած եկեղեցու կամ ժողովրդական ավանդություններով, համոզմունքի որևէ հիմք չեն տալիս, որ Ս.Հռիփսիմէն իրական-պատմական դեմք է: Այսինքն՝ Ս.Հռիփսիմէն նույնպես կարող էր փոխարինել ավելի հին կերպարի՝ փոքրասիական մայրաստվածության: Ո՞ր աստվածության:

Խեթերի երկրի գերագույն աստվածությունն Արիննա քաղաքի արևի աստվածուհին էր: Ուշ խեթական շրջանում նրան կոչում էին Արիննիտի, հավանաբար՝ Արիննա քաղաքի անունով: Նախախեթական, խաթական շրջանից ավանդված է աստվածուհու հնագույն անունը՝ **Ուտունգիմու**⁷⁰: Բանի որ խաթական մայրաստվածուհիները սովորաբար կապվում էին ծննդաբերության ծեսերի հետ և անվանվում էին «մանկաբարձուհիներ», ուստի բոլորովին էլ բացառված չէ, որ հայ ժողովուրդը պահպանել է այդ հնագույն դիցուհու անունը և գործառույթները՝ արևային Մեծ մայր, հարսնացու, մանկաբարձուհի:

Գ.Մովսես Խանյանի բերած տարբերակում Հոռոմսիմայի փոխարեն հանդես է գալիս «պոռնիկ Մարիամը»⁷¹, այսինքն Մարիամ Մագդաղենացին, ինչպես նաև Մարիամ Հովսա և կույս Մարիամ՝ իբրև տարբեր կերպարներ (Հավելված 2, N 23): Այս եռյակ կերպավորումը հարուցում է մեկ այլ վարկած, թե այս երեքի միասնությունը իզական Եռյակ-աստվածություն է. մայր (բացառված չէ՝ պառավ), կույս և

⁶⁸ Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հատ. 2, Թիֆլիս, 1906, էջ 24:

⁶⁹ Ս.Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Ե., Հայկ.ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1965, էջ 13:

⁷⁰ V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 422:

⁷¹ Վ.Բղոյան Հայ ժողովրդական խաղեր, 1, Ե., Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Հրատարակչություն, 1963, էջ 142:

տարփուտի⁷²: Եռյակ միասնության անդամ-կերպար կարող է լինել նաև աստվածաշնչյան Եվան, որ նույնական է հին խոտիական Խեբաթին: Որպես ապացույց՝ կարելի է բերել մոգական աղոթքը.

Էւան կթթեց, Մարիամ մակրդեց,
Քրիստոս էկա խաչակնքեց...⁷³:

Սրանով ավարտվում է «ավանդական» տեքստի «ավետարանական» պատումը. ոչ Քրիստոսը, ոչ Մարիամը «ավանդական» տեքստում այլևս հանդես չեն գալիս:

Երուսաղեմի շինարարության հիշատակումը (Հավ. 2, Ավետիսներ, N 23 և այլուր) հուշում է տիեզերաստեղծություն-քաղաքաշինության վիպական մոտիվ: Առաջին հայացքից թվում է, որ խոսքը Սողոմոնի կառուցած Երուսաղեմի տաճարի մասին է, ինչի համար և Լիբանանից բերում են թանկարժեք մայրիներ⁷⁴: Սակայն, ամանորյա ծիսական երգի մասին է խոսքը և ո՛չ վիպերգի, որն աստվածաշնչյան թեմայով է: Հեթանոսական շրջանի պետություններում ամանորի հետ էին կապվում նորաշեն կամ նորոգված տաճարների, պալատների օծման արարողությունները: Բացի այդ, ամանորյա ծեսերի տեքստերը կապված են սկզբի, արարման հիշողությունների և վերաշինում-վերահաստատման հետ: Այստեղից էլ՝ տաճարի, քաղաքի շինարարության մոտիվը, որը շատ ավելի հին է իր ծագումով և իր նշանակությամբ հայերի համար շատ ավելի կարևոր, քան Երուսաղեմի շինարարության աստվածաշնչյան թեման:

Ծառի ետևից գնալու սյուժեն մի շարք առանձնահատկություններով հիշեցնում է «Գիլիամեշը և Խուլուպպու ծառը» շում. ական երգը, իսկ ավելի շատ՝ «Գիլգամեշի մասին» բաբելական էպոսի այն հատվածը, որտեղ Գիլգամեշն ու Էնկիդուն գնում են Լիբանանի մայրիները բերելու⁷⁵:

Հայոց ավանդական ավետիսում ծառը բերելու առաքելությունը հանձնարարվում է երեք կերպարի, որոնց անունները տարբերակների մեծ մասում չի հիշատակվում, երբեմն էլ պատմությունն, ասես, նրանց անունից է պատմվում: Միայն մի քանի տարբերակ բերում է երեքի անունները՝ Պեղոս, Խազար, Տեր Բաղդասար (Հավ. 2, N44, Մ.Մ. N23) և Մելքոն, Գասպար, Բաղդասար (Հավ. 2, N43, Մ.Մ. N22): Առաջին եռյակն առայժմ թվում է երեք կերպարի միանգամայն առկալիս, միմյանց հետ կապ չունեցող անունների միասնություն, իսկ Մելքոն, Գասպար, Բաղդասար միասնությունը հստակ հուշում է Հիսուս-մանուկին երկրպագելու եկած երեք մոգ-արքայի բանավոր փոխանցվող անունները: Կ.Կոստանյանը հիշատակում է Յայսմաուրքի մի հատված, որտեղ այս անուններն ունեն պատմական երանգավորում.

«Այսպես մեր սեփական մատենադարանի մի գրչեայ Այսմաուրքի մէջ Քաղոց ամսի ԻԹ (29) և յունուարի գ (6) թուահամարի տակ նշանակուած է Քրիստոսի ծնունդն ու յայտնութիւնը, սակայն պատմուած է իսկապէս երեք մոգերի գալիստը. այդ շատ ընդարձակ պատմութեան մէջ յիշուոմ են մի քանի մանրամասնութիւններ. զոր օր. ասուած է, որ Մելքոնը Պարսից թագաւոր էր, Գասպարը՝ Հնդկաց, իսկ Բաղդասարն՝ Արաբացոց: Նմանապէս ասուած է, որ այն թագաւոր-

⁷² Առավել հետևողականորեն իզական Երրորդության մասին գրել է Ռ.Գրեյվզը. White Goddess և այլուր: Այս հարցը դուրս չի մնացել նաև Կ.Գ.Յունգի ուշադրության շրջանակներից, տես AION, ռուս թարգմ.՝ К.Г. Юнг Избранное, Минск, "Попурри", 1998, с. 173.

⁷³ Դիարբեքիցի կիներուն աղոթքը, «Բիւրակն», 1898, էջ 470:

⁷⁴ Թագավորություններ, Գ, 5:

⁷⁵ Эпос о Гильгамеше, М.-Л., Изд-во АН СССР, 1961, с. 21.

ների հետ էին տասներկու հազար մարդ, որոնց առաջնորդում էին 12 հազարապետ. մոցա անուններն են՝ Բարխուրիդա, Դադմուշա, Բարդիմշա, Բահաբանա, Խորին, Դըղմիշա, Դիշմուխա, Խամառա, Շավուրշա, Աքշիրա, Շահուրա և Շամիրամ»⁷⁶:

Հազարապետների անունները հիմնականում ունեն խեթա-խուրիական վերջավորություն (-շա, -խա, -նա, -րա և այլն), նրանց թվում է և Շամիրամը: Ավանդական և պատմական նյութի համադրումը հանգեցնում է զարմանալի արդյունքի. Դըղմիշ(ա) խեթական աստվածանունը համընկնում է Յայսմավորքում նշված հազարապետներից մեկի անվան հետ⁷⁷: Խամառան խեթական քաղաք է, բնակեցված խուրիներով⁷⁸: Շահուրան կարող է նույնանալ Խակմիշ քաղաքի արքա Շախուրունուվայի հետ⁷⁹: Վերջապես, Խորին, եթե դա Տարոնի Խորեանք քաղաքի հիշողությունը չէ, ապա բուն էթնիկական պատկանելության ցուցմունք է՝ «խուրի»: Ի հաստատումն ավանդական մախնական-բնագրային հիշողության՝ «Մոքսի Ամենափրկիչ վանքի մոտ, անտառի մեջ կա մի մետրաչափ քառակուսի քար՝ երեք փոսերով, որտեղ կոթնել և հանգստացել են Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար մոզերը»⁸⁰: Այս երեք ավանդական անուններն առավել ևս սերտ կապի մեջ են «աստեղային» ավետիսների հետ: Սրանց հետ կապված քրիստոնեական խորհրդանիշները կվերլուծենք «Tractus Stellae» տեքստի տարբերակները դիտարկելիս:

Մոզերի երկրպագության մասին վկայում է Մատթեոսի ավետարս. ր (2, 1-12), այն ևս՝ առանց անուններ հիշատակելու⁸¹: Երեք մոզերը խորհրդանշել են Օրիոնի համաստեղությունը⁸², իսկ Եվրոպայի ժողովուրդները Հայտնության տոնն անվանել են «Երեք արքաների» տոն, ընդ որում՝ տմետուն շրջող երեխաները ձեռքերին աստղ են բռնել և իրենց նույնացրել են երեք արքաների հետ:

Ավանդական ավետիսները՝ երեք անունները պահելով հանդերձ, չեն պահել մոզերի ուխտագնացության որևէ բովանդակային միավոր, և ինչ էլ լինեն երեք կերպարների անունները, նրանք ավանդական տեքստում ո՛չ մոզ են, ո՛չ ուխտավոր և ո՛չ էլ գնում են մորածնին երկրպագելու: Նրանք գնում են հրաշալի անտառ, որտեղ աճում է սրբազան խնկի ծառը: Ըստ էության՝ նրանք փոխակերպում են Գիլգամեշի և Էնկիդուի, և եթե նրանք իրենց հետ բերում են մեկ այլ, բուն հայկական կերպարների հիշողություն, որոնց անունները չեն պահպանվել, միևնույն է, ավետիսների ավանդական խորագույն շերտը մնում է անփոփոխ: Նրանց առաքելությունը Տիեզերական ծառը բերելն է՝ սրբազան քաղաքի գլխավոր տաճարի շինարարության համար:

Պակաս սյունը բերելու համար առասպելական կերպարները երկար և դժվարին ճանապարհ են անցնում մինչև Չանչա մերին⁸³, կախարդական **ծառ խնկենու** մոտ, որը ոչ այլ ինչ է, քան վերին և միջին աշխարհները միացնող Տիեզերական ծառը և միաժամանակ՝ տիեզերքի առանցքը, սյունը, որի վրա պետք է պահվի տիեզերքի անխախտ կառույցը, պետականությունը, տոմարը, հասարակության բարօրությունը, այսինքն՝ **Քաղաքը**, որովհետև քաղաք ասելով՝ պետք է

⁷⁶ Կ. Կոստանյան, Նոր ժողովածու, Պրակ 1, էջ 24:

⁷⁷ V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 558:

⁷⁸ В. Н. Хачатрян, Восточные провинции Хеттской империи, Е., Изд-во АН Арм. ССР, 1971, с. 96-98.

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 9-10:

⁸⁰ ԱՀ, XXV գ, Թիֆլիս, 1913, N 2, 1914, էջ 34:

⁸¹ Այդուհանդերձ մի շարք եվրոպական ժողովուրդների Ծննդյան տոնի արարողություններում հիշատակվում են հենց այդ անունները. տես՝ Зимние... с. 31, 49, 63 և այլն:

⁸² B. G. Walker նշվ. աշխ., էջ. 565.

⁸³ Ամենայն հավանականությամբ, այս քառակապակցությունը պետք է բարգմանել «մայրու անտառ», սակայն այն կարող է լինել մահ «Շամշա մերին»՝ Շամշի անտառ, արտահայտության աղավաղումը: Երկու դեպքերում էլ ունենք բառացի համընկնում «Գիլգամեշի մասին» էպոսի հետ:

հասկանալ հնագույն քաղաք-պետությունը: Իսկ քաղաքը կառուցվում էր ըստ տիեզերքի մանրակերտի՝ բոլորվում էր կենտրոնի շուրջը⁸⁴:

Ծառը մախատեսվում է «Երուսաղեմի» կառուցման համար, որը մոգականորեն կապված է այն տան հետ, որտեղ երգվում է ավետիսը: Մ.Էլիադեի կարծիքով «երկնային Երուսաղեմը» ոչ այլ ինչ է, քան իրական տիեզերքը⁸⁵:

Երուսաղեմի և Կենաց ծառի մոտիվները համատեղվում են մի շարք հմայական աղոթքներում, ինչպես «Երուսաղեմայ սարը մե՛ ծառ կայ»⁸⁶: «Ավանդական» ավետիսի այս հատվածն աղոթքներում երբեմն հանդիպում է ավելի ծավալուն ձևով.

Երմեկ երմեկ գե՛ն տարին,

Երուսաղեմ շինեցին,

Շինեցին քամեցին⁸⁷...

Տիեզերաշինությունը, հատկապես մեկ սյան որոշիչ նշանակության առկայությունն ուղղակի տանում է դեպի «Մասնա Ծոռեր» էպոսը. սյուն սյան վրա դնելու կապը Մասուն անվան հետ հատուկ շեշտվում է.

Մուն լը սան վրե՛ն դրինք,

Գեղի անուն Մասուն դնինք⁸⁸:

Միջնասյան տիեզերական նշանագրությունը հայերը պահպանել են մինչև մեր օրերը: Եկեղեցիներում միջնասյան կողքին է դրվում եպիսկոպոսական գահավորակը: Այսպես է եղել նաև խեթերի տներում, որոնցում այդ սյան կողքին էր գտնվում տանտիրոջ աթոռ-գահավորակը: Միջնասյունը կրող կառույց չէր, այն ուներ միայն ծիսական նշանակություն: Միջնասյան դիմաց էր դրվում *մայրու փայտից* պատրաստված ծիսական սեղանը, որի վրա դրվում էին չորս «նախիտի» գնդաձև հացերը և Խեբաթ դիցուհու արձանիկը⁸⁹: Արդյո՞ք հացերի «նախիտի» անվանումը կապված չէ՞ Նահիդ-Անահիտ աստվածանվան հետ: Սրանով նորից է փաստվում մայրու կապը միջնասյան և մայրաստվածության հետ:

Ի՞նչ կապ կա Միջերկրածովյան սրբազան մայրու և հայոց խնկի ծառի միջև: Խնկի ծառ՝ որպես այդպիսին, այսինքն՝ *Boswellia carterii*, Հայաստանում չի աճում: Խունկը, որը բուսվելիայի չորացված խեժն է⁹⁰, իբրև ծիսական բաղադրիչ, թերևս, Հայաստան ներմուծվել է ավելի ուշ: Այս փաստից կարելի էր եզրակացնել, որ բուսվելիա-խնկենի ծառատեսակի մոտիվը շատ հին չէ և բացատրվում է Արաբա-կան թերակղզու հետ հայերի ունեցած առևտրական կապերով: Սակայն, Հայաստանի քարքարոտ, լեռնային շրջաններում աճում է մեկ այլ ծառ, դարձյալ խնկենի տանի քարքարոտ, լեռնային շրջաններում աճում է մեկ այլ ծառ, դարձյալ խնկենի անունով՝ *Pistacia mutica*, որի պտուղներն ուտվում են, իսկ խեժը բուրումնավետ է⁹¹:

⁸⁴ Բազում օրինակներ բերելուց խուսափելով հղում ենք մի աշխատության, որտեղ ներկայացվում է ոչ միայն մեծ փաստացի նյութ այս հարցի առնչությամբ, այլև այս մոտիվի համամարդկային բնույթի հիմնավորում՝ А.Яффе Символы в изобразительном искусстве, в: К.Г. Юнг Человек и его символы, М, Университетская книга, АСТ, 1998, с. 239-241.

⁸⁵ М.Элиаде Миф о вечном возвращении, М, 1998: Խոտիական նյութը վկայում է, որ Կումմի կամ Կումմե անվանումներն ունեցող քաղաքները երկնային Կումմի երկրային պատճեններն են. Կումմե անվանումներն ունեցող քաղաքները երկնային Կումմի երկրային պատճեններն են.

Г.Капанцян, Хагаса – колыбель армян, Е., 1947, с. 47-50

⁸⁶ Ա.Երեմեան, Չախարմահալի հայ ժողովրդական բանահիւսութիւնը, Վիեննա, 1923, էջ 26:

⁸⁷ Բենեւ, Բուլանդիս, ԱՀ, Հիմզերորդ տարի, Զ գիրք, Թիֆլիս, 1900, էջ 73:

⁸⁸ Մասնա Ծոռեր, Ա, Ե., Սովետական գրող, 1977, էջ 154: Իրականում, ամենայն հավանականությամբ, Մասուն աշխարհագրական անունը ավանդված է խոտիական ժամանակաշրջանից: Այսպես, խեբական տեքստերում հանդիպում ենք Շաշունա քաղաքի հիշատակության. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 365:

⁸⁹ V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 265:

⁹⁰ БСЭ, т.14, с. 99-100.

⁹¹ Լ.Հարությունյան, Բո շրջապատի ծառերը, Ե., «Սովետական գրող», 1983, էջ 114:

Հայկական խնկենին գիհու կամ ցրտնու⁹² տարատեսակ է: Ուրեմն՝ մայրիների անտառում երեք կերպարները փնտրում են սրբազան գիհին: Իսկ գիհու մոտիվը բոլորովին պատահական չէ. այն իր հատուկ տեղն ունի Տրնդեզի ծխակարգի մեջ: Եվ աղոթքը. «Արդարներ ընցան մազե կարմունջ, Վեր խնկեան ծառին ճվլացին» ապացույց է, որ խնկենին ոչ այլ ինչ է, քան Տիեզերական ծառ:

Ռումինական «Պուգուշորի» մեջ ծառը աճում է սարի (երբեմն՝ Գողգոթայի) գագաթին⁹³, որով և ամրապնդվում է մեր կարծիքը երկինքը և երկիրը կապող սյան մասին:

Գրիգոր Մագիստրոսը հիշատակում է, որ հայոց մեջ ոչ միայն միջնասյունը, այլև եկեղեցու ողջ կահկարասին եղել է գիհու փայտից.

«...և ահա ոչ ծեփաբանեն քեզ մակարոսեալն վաղընջուց գեղեցկաշէն գի, յորմէ սիւնս ոչ սակաւս հօգօսս և ստուարս ի կոչարանում անդ տեսեալ մեր և գերանք գերակատարք և երկայնածիճ, որ է վկայարան սրբոյն Յակոբայ, ամենայն կաւք տաճարին գերագայ տախտակի և խոյակք և խարիսխք, և զքակաղակք և զղրունս և զսեմս հանդերձ բարատրօք և ներքոյ զատակս կազմեալ ի միոջէ ծառէ յայնմունք գիոյն գոլ սային»⁹⁴:

Ծառը՝ որպես ծխական կերպար, հանդես է գալիս նաև ամանորյա ծխաշարում. ծառ, որ կերպավորվում է գերանի կամ քոթուկի ձևով: Տարեմտի գերանը կամ քոթուկն անտառից բերելու հետ կապված հատուկ ծեսի նկարագրությունն մեզ հայտնի չէ⁹⁵: Քոթուկը, մեծ գերանը վառում էին՝ բաց թողնելով դուր ու երդիկ: Խորհրդանշական նույն շարքից է ամանորյա տոնածառը, որը կտրվում և բերվում էր անտառից⁹⁶: Ավետիսներում հանդես եկող մոտիվն է հուշում, որ ժամանակին դրանք եղել են:

Ծառը կենդանի էակ է, կացնով կտրելիս կամ սղոցելիս ծառը կենդանի էակի պես արձագանքում է՝ կացնի հարվածից ճշում է, սղոցելիս՝ արյուն է բխում: Երբ ծառից սյուն են շինում՝ երկարում է և կարճանում: Ծառ-կենդանի էակ պատկերացումը շատ արխայիկ է և կապված է ծառի պաշտամունքի հետ: Եթե անգամ վիճարկենք անիմիզմի մասին տեսությունը, համաձայն որի նախնադարի մարդն աշխարհը բնակեցնում է ոգիներով, չենք կարող շրջանցել հայոց մեջ լայնորեն հայտնի նյութը, որն ապացույց է, թե հնում հատուկ ծառատեսակների, մեծ և գեղեցիկ ծառերին հատկապես վերագրվում էր ոչ միայն կենդանի ոգի, այլև բանականություն⁹⁷:

Հայոց լայնածավալ նյութի մեջ առաջնային դիրք ունի սոսի ծառի և սրա հետ կապված Անուշավան Մոսանվերի կերպարը, որ գուշակություն էր անում սրբազան ծառի տոսափյունով⁹⁸: Ջ.Ֆրեզերի «Ոսկե ճյուղը» ուսումնասիրությունն

⁹² Հիշենք նաև, որ Սարգոնը ի թիվս այլ բույսերի Հայկական Միջագետքի տարածքներից իր երկիրն է տարել նաև *sīrdu*-ցրտնին (երկու բույսերի համապատասխանության վերաբերյալ՝ Ն.Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Ե., «Հայաստան», 1972, էջ 387), պատմական իրադարձություն, որը հենում չէ ծառ խնկենու նույնիսկ ճանապարհորդության պլանին:

⁹³ Т.Цивьян, ԳՂՎ. աշխ., էջ 105:

⁹⁴ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, հավ. Կ.Կոստանեան, Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 221:

⁹⁵ Հ.Պիկիչյանը նշում է, որ ամանորյա քյութակը քառշ էր տալիս եղջյուրները կարմիր ներկած եզր. Hripsime Pikichian, Festival and Feast, in: Armenia: Folk Arts, Culture, and Identity, Indiana University Press, 2001, p. 220: Փաստի եզակիությունը և անհայտ աղբյուրը մեզ հնարավորություն չեն տալիս հիմք վերցնել այս տվյալը:

⁹⁶ Տոնածառի լայն տարածումը կապված է համամարդկային արխետիպային պատկերացումների հետ և ոչ թե արդյունք է որևէ ժամանակի կամ առանձին վերցրած ազգի սովորույթի. ասենք՝ ինչպես պնդում են ռուս գիտնականները. թե տոնածառը փոխառվել է գերմանացիներից, Зимние..., с. 58 և այլուր:

⁹⁷ Ջ.Ֆրեզեր, ԳՂՎ. աշխ., էջ 134-148:

⁹⁸ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ.-ուն, 1981, էջ 128:

սկսվում և ավարտվում է Նեմիի *Դիանային նվիրված* սրբազան պուրակի և ծեսի խորհրդապաշտության վերլուծությամբ⁹⁹։ Անուշավանն արքայազուն էր և արքունական գուշակ-քուրմ։ Ուրեմն՝ սոսին և սոսինների սրբազան անտառը նույնպես նվիրված էր աստվածության։ Խորենացին հիշատակում է «Արամենակի» սոսիները, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել աստվածացված արքայի գերեզմանին տնկվող սրբազան պուրակ։

Սրբազան ծառի ծիսա-պաշտամունքային ողջ համալիրն ուղղակի ապացույցն է, որ «ավանդական» ավետիսների ծառ խնկենին պատկանում է Ուոֆայի պառավին, այսինքն՝ Տիեզերական Մեծ մորը։ Այս խնդրին դեռ կվերադառնանք։

Կարելի է հղել մի ամբողջ գրականություն՝ հապացույց այն բանի, որ Կենաց ծառը կապվում է մայրական սկզբի հետ, իսկ Տիեզերական ծառ-սյունը՝ արական սկզբի հետ, որոնք համապատասխանաբար ծննդաբերություն-պտղաբերության և երկինք-երկիր կապ-տիեզերականության, մաս միմյանց հետ կապի խորհրդանշներ են¹⁰⁰։

Մարդու մարմինը հաճախ է նույնացվել Կենաց ծառի հետ¹⁰¹, առաջին հերթին՝ մոր մարմինը¹⁰², այդ թվում՝ մեռնող-հառնող աստվածության մարմինը։ Այս պատկերացման հետ է կապված գերեզմանատանը և հանգուցյալի գերեզմանին ծառ, պուրակ, անտառ տնկելու սովորությունը. հանգուցյալը վերածնվում է ծառ-մոր միջոցով կամ ծառի տեսքով։ Միջնադարյան մանրանկարչության մեջ էլ քիչ չեն մարդ-ծառի պատկերները, ինչպես Թորթոս Տարոնեցու «Գուշակունմ մարգարեից» մանրանկարում (1318թ., Նկ. 12)։ Այս մոտիվը ևս մեկ գուգահետ է «Գիւգամէշի» հետ։ Էպոսում խուլուպայու ծառի մեջ ապրում է I իթ աստվածուհին (Նկ. 13)։ Այս վերջին մոտիվի հետ է կապվում մաս «ավանդակ...» ավետիսի մեջ ծառի անունից երգվող փոքրիկ հատվածը.

Էսաց՝ «Մընչ իս սուն իմ, մընչ կերան իմ, ալէլույա,

Իս Քրիստոսը խաչափետն իմ, ալէլույա»¹⁰³

Այստեղից էլ ճշացող և արյուն հոսող խնկի ծառը, որն այդուհանդերձ անհրաժեշտ է կտրել, տանել։ Մակայն, *կտրել-դանելը* դուրս է սովորական գործողության միջավայրից և դրված է խորհրդանշական-բովանդակային միջավայրի մեջ. խնկի ծառը կտրել-տանելը չափազանց դժվար է. 40 տան (40 լուծ, 40 ջուխտ) գոմեշ չեն կարողանում տեղից շարժել ծառը։ Եթե հայկական տեքստում 40 լուծը կամ գոմեշը հանդես են գալիս զուտ բանահյուսական նյութ, ապա այլ ժողովուրդներ պահպանել են մաս ծեսը։ 1853 թվ. Ֆիլիպ Ստաբս անունով անգլիացի մի գրող, մայիսյան ծառը բերելու արարողության նկարագրության մեջ հայտնում է, որ ծառը

⁹⁹ Ջ.Ֆրեզեր, նշվ. աշխ., էջ 7-14 և այլուր;

¹⁰⁰ Այս կապակցությամբ Կ.Գ.Յունգի մոտ հավաքված է բավականաչափ մեծ նյութ. К.Юнг Либидо, его метаморфозы и символы, СПб, Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994, с. 213- 265:

¹⁰¹ В.Топоров К происхождению некоторых поэтических символов, в: Ранние формы искусства, М, Искусство, 1972, с. 97-98.

¹⁰² Ծառի բունը, փչակը՝ իբրև մոր արգանդի խորհրդանշ, հաճախ հանդես է գալիս հեքիաթներում։

Հայ բանահյուսությունից մեջբերենք մի գեղեցիկ խաղիկ.

Ալուչի ծառ ծաղկել եր,

Մայրամը տակ պառկել եր.

Ալուչի ծառ կոճկել եր,

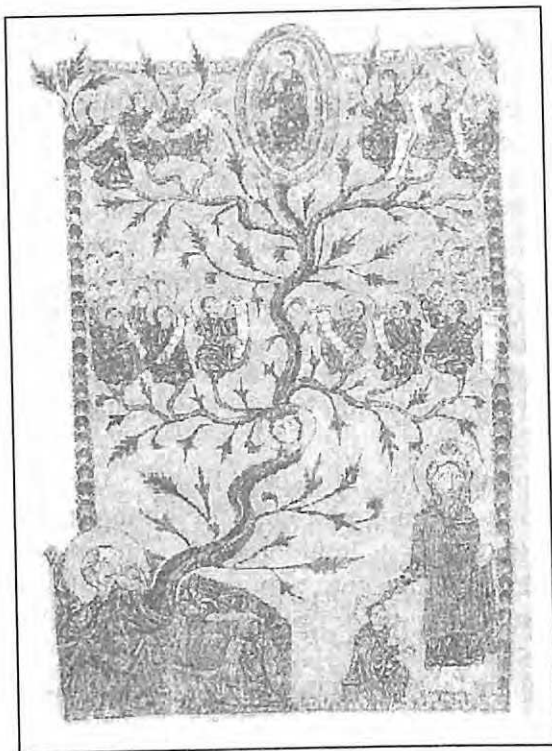
Մայրամու փոր տըճկել եր։ (Մ.Աբեղյան Ժողովրդական խաղիկներ, Ե., Հայպետհրատ, 1940, էջ 137,

N 131) Եգիպտական միստերիաներում Ոգիրիսի աճյունը պարունակող սնդուկը նույնպես

պատասպարվում է ծառի մեջ։

¹⁰³ И.А.Орбели, Избранные труды, т. II, Е., "Гитутюн", 2002, с. 111: Մ.Թումանյանի մոտ պահպանված

«Ծառ մի՛ կանչեր, ծառ մի՛ կանչեր» բնագրային տողը բովանդակային այս միավորի սկզբնատողն է։



Նկ. 12

քարշ էին տալիս խոտերով ու ծաղիկներով զարդարված «քսան կամ քառասուն գույգ եզներ»¹⁰⁴:

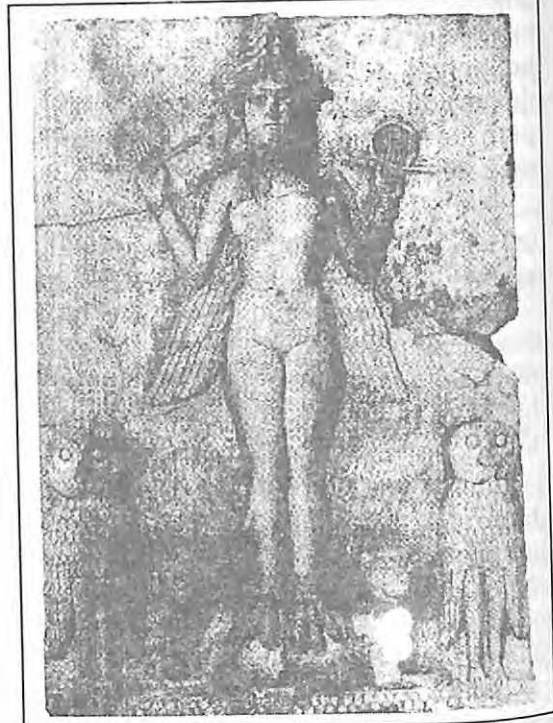
Հայկական տեքստում ծանր բեռը փոխադրողի դերում հանդես է գալիս հանդերձյալ աշխարհը ներկայացնող պառավի մոզին: Մոզին աստվածային է: Ծառ-սյունը նույնպես կապված է եզի հետ: Հիշենք թեկուզ վիշապ-կոթողներին «օհուզ» - եզ անվանելը¹⁰⁵: Գոմեշի և կովի կեռ պոզերը նույնացվել են լուսնի մահիկի հետ, և դա պատճառներից մեկն էր, որ կովակերպ են պատկերվել Միջերկրածովյան ռեգիոնի գրեթե բոլոր ժողովուրդների լուսնի աստվածուհիները, ինչպես եգիպտական Հաթհորը (Նկ. 14):

Կարելի է ենթադրել, որ պառավն է և՛ ծառի տերը, և՛ մոզին, և այդ պատճառով է, որ ծառը ենթարկվում է նրան: Կնոջ և կանացի աստվածուհիների կապը սյուն-ծառի հետ արձանագրված է նաև այլ ժողովուրդների մոտ: Ըստ Ռ.Գրեյվզի, սյան զագաթին է նստում «մահ-կյանքի-մեջ» աստվածուհին (Արտեմիսը), որը նշանավորում է հին տարվա ավարտը և նոր տարվա սկիզբը¹⁰⁶: Ս.Քամայանցի գրառած ավետիսներից մեկում (Հավ.2, N54բ) գտնում ենք մի անեծք, որը չափազանց մոտ է նշված հունական ծեսին:

Ով իմ փայը հըլ է բիռ է ոչ:

Նրա մերը մնայ ծառի ծերին:

Ծառ խնկենին ստորին և միջին աշխարհները կապող և դեպի «Աստծու դուռը», այսինքն՝ վերին աշխարհ, կամուրջն է: Ծառն ինքը նույնպես կարող է ընկալվել իբրև մայրական խորհրդանիշ:



Նկ. 13

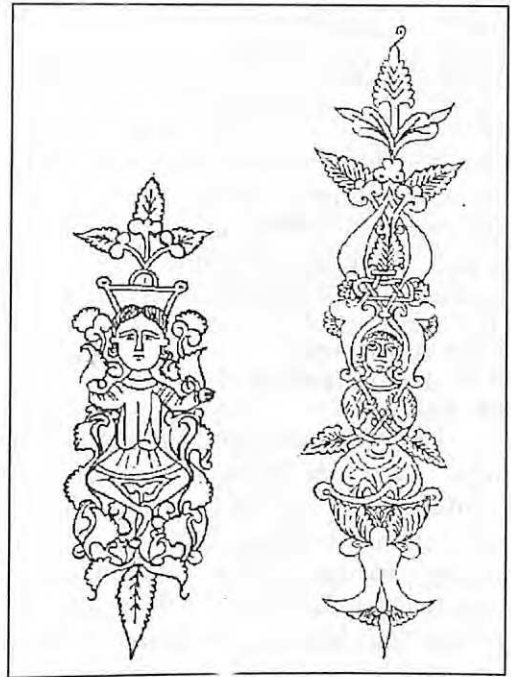
¹⁰⁴ Ջ.Ֆրեզեր, նշվ. աշխ., էջ 151:

¹⁰⁵ Ա.Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, էջ 547:

¹⁰⁶ P. Грейвз Мифы Древней Греции, М, Прогресс, 1991, с. 101:



Նկ. 14



Նկ. 15

Ծառի բնում կամ ճյուղերում են քաքնվում մի շարք հեքիաթների և առասպելների փախստական հերոսները, հիմնականում երեխաները, իսկ հայկական միջնադարում գտնում ենք մի հիշատակություն, որ կապում է ծառի խորհուրդը Սուրբ Ծննդյան հետ, և որտեղ ծառի հետ նույնանում է Մարիամ Աստվածածինը.

Ծաղկեցավ ծառն կենաց՝

Աստուածածինն էր.

Լուսեղեն պտուղ երեր՝

Իր միածինն էր.¹⁰⁷

Հայ միջնադարյան մանրանկարչության մեջ և զարդարվեստում ծառի ճյուղերով պատված ծննդաբերող մայրերի պատկերները շատ են (Նկ. 15)¹⁰⁸. Ա.Յաֆֆեն հիշատակում է քրիստոնեական պատկերագրության ոչ ավանդական մի նմուշ, որում Աստվածածինը պատկերված է կլոր ծառի կենտրոնում¹⁰⁹:

Տարբերակներից մեկում (Հավ. 2, N 35) կերպարները սակարկում են պառավի հետ և տասնապատիկն են առաջարկում մոգու դիմաց, որովհետև սա միակ կենդանին է, որ կարող է լուծ քաշել Սերամ գոմեշի հետ: Ծիսական սակարկությունը լայնորեն տարածված է հայերի մեջ¹¹⁰: Այստեղ ընդգծվում են պառավի «թուխ աչքերը», ինչը նույնպես կարող է ստորին աշխարհի ակնարկ լինել: Մոգու ետևից գնում են Ուռֆա (Ուռհա=Եդեսսա) քաղաք, որ անգամ միջնադարում հիշվում

¹⁰⁷ Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 65:

¹⁰⁸ Նույն տեղում, Նկ. 625, 626, 628, 631, 632, 633, 648 և այլն:

¹⁰⁹ Ա.Յաֆֆե, նշվ. աշխ. էջ 239:

¹¹⁰ Հիշենք թեկուզ տրնդեգյան սակարկությունը մոմերի համար Ջանգեզուրում, ԱՀ, Երրորդ տարի, Դ գիրք, N 2, Թիֆլիս, 1898, էջ 107:

է որպէս հայերի թագավորանիստ քաղաք և կրթական կենտրոն¹¹¹: Խորենացին հիշատակում է, որ այստեղ բերվեցին (վերաբնակեցվեցին) մի շարք աստվածութ-
յուններ (արծանների ձևով), նաև Բաքնիքաղը, այսինքն՝ խոտիական
Բինթիքալին (խոտիերեն՝ Պալատի Դուստր), Բիթ-Նին-Գալը (աքադերեն՝ Մեծ
Մոր Դուստր)¹¹² և Թարաղան, որին Ե.Դուրյանը նույնացնում է Աթարգատիս-
Դերկետոյի հետ:¹¹³ Ուռհա քաղաքը, ըստ ամենայնի, կառուցվել է խոտիների
կողմից, իսկ Պապ թագավորը՝ համաձայն Փավստոս Բուզանդի՝ «...առաքել հրեշ-
տակա առ թագաւորն Յունաց, եթէ Կեսարիաւ հետ՝ և տասն քաղաք մեր լեալ է, արդ
'ի բաց տուր. և Ուռհա քաղաք շինեալ է նախնեացն մերոց...»¹¹⁴: Դեպի Ուռհա
ծիսական ճանապարհորդությունը (գուցեն՝ երբեմնի ուխտը) հիշատակվում է
Տիգրանակերտում գրառված մի երգ-աղոթքում.

Ժամկոչն էկաւ դռն ծեծից,
Ժամն էլաւ պարբէ ուզից,
Հեծաւ գնաց Ուրֆայ քաղաք,
Դըռներ շինից երկըթէ...¹¹⁵

Գոմեշների վարքը ենթադրել է տալիս հակաբեռն երկվորյակների գույզ,
որոնցից մեկը դրականի կրողն է, մյուսը՝ բացասականի: Առաջին հայացքից,
«Սըզամ» անունը պետք է որ կապված լինի «սուգի», մահվան հետ, սա այն այդ
դեպքում անհասկանալի է, թե ինչու Մերամը պատրաստ է համատեղվել ստորին
աշխարհը ներկայացնող պառավի մոգու հետ: Ավետիսների և վիպական
տեսակների համեմատությունը տալիս է այլ տվյալներ: Խոտիական դիցաբանու-
թյան մեջ կան Խոտի՝ *ստավուր*, և Մերի (ավելի ճշգրիտ՝ Շերի)՝ *երեկո* ցլերը¹¹⁶,
որոնք լծված են Թեշուր կայծակնային աստվածության կառքին¹¹⁷: Եվ ահա
լուսնային գոմեշների մասին գուգահեռը, որ բերում է Ղ.Ալիշանը մի հին ձեռագրից.

«Ձի՞նչ կերպարանք են Լուսինն. - Են ի մնա իբրեւ երկու գոմեշս ծովայինք. ընդ միոյն բերանն
մտանք լոյսն և ընդ միոյն պակասի»¹¹⁸:

«Կումարբիի մասին» էպոսում Թեշուրը նույնիսկ խորհրդակցում է իր Մերի
ցուլի հետ¹¹⁹: Աթաղական տեքստերում հիշատակվում է Շերում տերիոմորֆ աստ-
վածությունը¹²⁰: Վերջապես, ինգուշների Մյատցելի ամառային արևադարձի տոնի
օրը քրմերը, շրջվելով դեպի արևելք, երգում են «Վա՛, Դյալա», շրջվելով դեպի
արևմուտք՝ «Վա՛, Մելա»¹²¹: Այսինքն, դիմում են արևելք՝ Դյալային (խուռ. Թիլլա,
որը նույն Խոտի ցուլն էր արևմտյան խոտիների մոտ) և արևմուտք-Մելային (=Մերի,
Մերամ): Հնարավոր է, որ այստեղ նույնպես ունենք տարբեր ժողովուրդների կողմից

¹¹¹ Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 174:

¹¹² Երկու աստվածուհիների նույնության մասին՝ V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 313:

¹¹³ Ե.արք. Դուրեան, Հայոց հին կրօնը, Երուսաղեմ, 1933, էջ 70:

¹¹⁴ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Ե., Երևանի պետական համալսարանի հրատ., 1987, էջ 352:

¹¹⁵ «Մասիս», Կ.Պոլիս, 1884, էջ 198:

¹¹⁶ Տիգեբրական ցլերի ընդունված «Առավոտ» և «Երեկո» թարգմանությունները աքադերենից են:
Ֆ.Հասսը գտնում է, որ այդ անունները պետք է թարգմանել խոտիերենից: Այսպես, Շերի անունը
առաջացել է խոտիերեն «շերշեն» - «գահ» բառից և կարող է նշանակել «գահի պաշտպան», իսկ Խոտի
անունը կապված է ուրարտերեն «խոտիշեն» - «ջրատու» բառի հետ. V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 319:

¹¹⁷ В.Арджинва, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., «Наука», 1982, с. 24, V.Haas, նշվ. աշխ., էջ. 319-320:

¹¹⁸ Ղ.Ալիշան, Հին հուստը կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց, էջ 98:

¹¹⁹ Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., «Художественная литература», 1977, с. 122.

¹²⁰ V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 321:

¹²¹ А.Танкеев, О календарной обрядовой поэзии вайнахов, в: Календарно-обрядовая поэзия народов северного Кавказа, Махачкала, 1988, с. 101:

պահպանված միևնույն հնագույն կերպարները: Բիթլիսի տարբերակում Սերամը պատկանում է հենց «մամիկին» (=Լուսնին)՝ «մամկե Սիրամ» (Հավ.1, N 9): Ուրեմն և՛ «արևմուտք» և «գիշեր» խորհրդանշող Սերամը համատեղվում է ստորին աշխարհը խորհրդանշող մոգու հետ, բայց ոչ՝ լուսավոր Սգամ-Խուտիի, որ խորհրդանշում է արևելք-առավոտ-լույսը¹²²:

Այլ ապացույց արդյո՞ք պահանջվում է, որպեսզի հաստատապես ասվի, որ տվյալ ավետիսի բանաստեղծական տեքստը նախնական է և ունի վաղնջական ծագում:

«Գիլգամեշի էպոսի» հետ մնանությունը կարող է չլինել միայն տիպաբանական: Հայտնի է, որ «Գիլգամեշի էպոսի» խոփերենն թարգմանություններում տեքստի մեծ մասը կազմում է հենց ծառի ետևից գնալու ճանապարհորդությունը¹²³:

Վերադարձի ճամփան ևս լի է իրադարձություններով: Կերպարներն անցնում են Միս ու Մասիս սարերը, Սև ու Սալիսակ ծովերը և հասնում տաճարին: Սարերն ու ծովերն անցնելը, ինչպես նաև նույն գործողության երեք անգամ կրկնվելը («Չառչի հորհոր օր էնեցին», «Առջին դամչին որ զարկեցին», նաև՝ ծառը կտրելու հատվածում՝ «Առջին կացին որ զարկեցին») վիպական պատումի և բանաձևային ժանրերի (օրինակ՝ աղոթքի) ձևակառույց հնագույն միջոց է, որ հատուկ է նաև ավետիսի բանաստեղծական տեքստին:

Առավել խորհրդանշականը կաթնաղբյուրի ջուրը խմելն է: Մի շարք ժողովուրդների բանահյուսության մեջ հանդերձյալ աշխարհի մտնելն ուղեկցվում է հատուկ կերակուր ուտելով¹²⁴: Պերսեփոնեն հս՝ դերձյալ աշխարհում ուտում է նռան յոթ հատիկ, հարկադրված նորից վերադառնում է հանդերձյալ աշխարհ: Այստեղ նույն գաղափարն է, բայց հակառակ պատկերը. ողջերին՝ միջին աշխարհ վերադառնալու համար, պետք է խմել կենարար ջուրը: Հայաստանի ամենատարբեր վայրերում բխող բուժիչ աղբյուրները կոչվում են Կաթնաղբյուր: Այսօրինակ մոտիվների կապը մոր և մայրական կաթի հետ՝ իբրև նորածին- նորից ծնվողի սնունդ, ակնհայտ է: Կերպարների իջևանելու վերջնակետ-գաղափարը նորից կյանքի կոչելն է, մահվան թագավորությունից դեպի ողջերի աշխարհ վերադառնալը:

Ավետիսների այլ տարբերակներում կաթնաղբյուրը «հիքցնում» են՝ բխեցնում են: Կաթնաղբյուր բխեցնելու մոտիվը կապվում է ամենակարող աստվածությունների, քրմերի, սրբերի հետ: Այս մոտիվը պարտադիր կցվածություն չէ կայծակնային աստվածությունների վարքին, ընդհակառակը՝ ավելի շուտ աշխարհաստեղծման առասպելական դրվագ է:

Բերված ծառը պետք է ծառայեր միանգամայն որոշակի նպատակի, այսինքն՝ մեկ այլ Տիեզերական ծառի, տվյալ դեպքում՝ տան, ավելի ստույգ՝ արքայական պալատ-տաճարի շինարարությանը: Ա.Մնացականյանը բավական մանրամասն քննում է այս հարցը՝ Տիեզերական ծառի և տուն-պալատի կապը դիտարկելով հայ մանրանկարչության և զարդարվեստի կոթողներում: Զննումն սկսելով ծառ-սյան մոտիվից¹²⁵, Մնացականյանը դիտարկում է բուն ծառից դեպի ճարտածառ-սյան մոտիվից¹²⁶, Մնացականյանը հետևողական զարգացումը¹²⁶, և, բապետական ամենաբարդ կառույցները ձգվող հետևողական զարգացումը¹²⁶, և, որպես ապացույց, մեջ է բերում Ղրիմի Սուրբ խաչ վանքի գմբեթի երբեմնի երկաթագիր արձանագրության արտագրությունը՝ Մատենադարանի N1636 ձեռագրից:

¹²² Բաց է մնում Սգամի անվան ստուգաբանության հարցը: Ենթադրում ենք, որ այն կապված է «սեզ» - հպարտ, կայտառ, - բառի հետ:

¹²³ О.Р.Герни, Хетты, М., "Наука", 1987, с. 159.

¹²⁴ В.Пропп Исторические корни волшебной сказки, М, 1986, с. 67.

¹²⁵ Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ, էջ 412:

¹²⁶ Նույն տեղում, էջ 414-419:

Փառաց տաճար աստուածային,
Երկրի դրոշխտ կենաց փայտին,
Որ է պատկեր երկնից վերին,
Եւ եռանձեանըն կայանին¹²⁷:

Ա.Մնացականյանի կարծիքով, Նավասարդի հին տոնակատարությունների ժամանակ պատրաստվել են դեկորատիվ պաշտամունքային շենքեր կամ տաճարների մոդելներ¹²⁸: Եթե ենթադրությունը ճշմարիտ է, ապա դա երբեմնի նոր պալատի կամ տաճարի կառուցման ավարտը և նորամուտն ամանորին համադրելու սովորության շարունակականությունն է:

Ծիսական շարքի անհրաժեշտ մասը կազմող հարց ու պատասխանում¹²⁹ տալիս են տան փոքր տղայի անունը և նկարագրում նրան իբրև մի մեծ ծառի (տոհմ-գերդաստանի) ճուր-բուն: Տղան ունի երկար մազեր (կյանքի խորհրդանիշ), որոնք փռում է Կենաց ծառի ճյուղին և ինքն էլ «ճքանում» է, կախարդական պտուղներ տալիս, որոնցից իր նախնիները գեղեցկանում են և անմահանում. ըստ շփածին մոգության օրենքի՝ նույնանում է ծառի հետ:

Սա արդեն բոլով երրորդ Տիեզերական ծառն է՝ խնկենուց և տուն-պալատից հետո: Այս անգամ այն կապվում է տոհմ-ծագումնաբանական, գերդաստան-ծառի գաղափարի հետ: Մանկիկը ճուրք է, մեկ այլ ծառի պտուղ, սակայն նա նոր, ճքացող գերդաստանի հինք պետք է լինի:

Երեխա-ծառ մոտիվի առումով բացառիկ կարևոր է դիտարկել Գրիգոր Մագիստրոսի ծառերի իմաստասիրությունը.

«Կամիւն քեզ և ի մերոյն տարացոյց Պարթևաց, զոր Լամաչուն անուանեն այսինքն *մանկան ծառ* կամ՝ պատանեաց, զոր ի հանդիսի մերկամարտիցն ցցեալ զարդարեն յոքնական, կախասեաց զանձու և որք յստաղիւն եւթանցն յաղթէ, պարզեօք պսակեալ մնա և զայն ձիր ընձեռեն:»¹³⁰

Նույն տեղում Մագիստրոսը պատմում է մարդածին ծառի մասին. որի մոտ դրվում էր գահավորակը և կատարվում էր պատանիների ինիցիացիայի արարողությունը, որ Մագիստրոսը կոչում է «վառաշ»: Այս փաստով ևս մանկան ծառը մայրական Կենաց ծառի զուգահեռն է:

Հատուկ քննության նյութ է այն փաստը, որ ավետիսի երկխոսության հատվածում խոսքը տան փոքր տղայի մասին է. հայերի մոտ փոքր տղան է շարունակում տան, տոհմի պատմությունը (մինորատ), իսկ հեքիաթներում ընտրյալ հերոսը մշտապես թագավորի երեք որդիներից ամենակրտսերն է՝ «թագավորի փոքր տղեն»:

Երեխայի երկար մազերը կյանքի հարատևության, կենարարության խորհրդանիշն է. երեխան մազերը փռում է ճյուղին, երեխայի ձեռքը տալիս են նռան զինին, որը պտղաբերության կայուն խորհրդանիշն է: Ակնհայտորեն ներկա են նաև սինամահավքերը՝ Տիեզերական ծառի վերին հատվածի խորհրդանիշ պահապան-նախնիների հոգիները:

Երեխան ըստ էության արեգակնային է. ավետիսի մանուկ-ծառ նկարագրությունը համընկնում է տարածված հանելուկի հետ.

Մեյ ծառ մը կա Հնդա քաղաք,
Ծամեր ձգե քաղքե-քաղաք,
Ամեն ծամին ջուխտ մե ճրագ:
(Արեգակ, Վան)¹³¹

¹²⁷ Նույն տեղում, էջ 418:

¹²⁸ Նույն տեղում, էջ 563:

¹²⁹ Ծննդյան ծեսի հարց ու պատասխանի մասին սլավոնների մոտ տես՝ Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: арханческий ритуал-диалог, в: Славянский и балканский фольклор, М., Наука, 1984, с.7 и дальше.

¹³⁰ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, մշվ. աղբ, էջ 220:

Արեգակնային ծառի պտուղն ուտելիս հայրն ամնահանում է (որդին շարունակում է հոր կյանքը), իսկ իգական կերպարները՝ որպես օրենք, գեղեցկանում են: Ի դեպ, որոշ տարբերակներում քույրը կամ մորաքույրը՝ պտուղը ճաշակելով, «ընկնում են թոնիր», «այրում կոտը» (գլուխը): Թոնիրը սրբազան օջախն է, Տրոնդեզի ծեսի դեպքում՝ փեշն այրելը, ավետիսի դեպքում՝ գլուխն այրելը, նշանակում է «հաղորդակցվել սրբազան կրակի հետ»: Սրբազան կրակի հետ հաղորդակցվելու երկու դրսևորումներն էլ կապվում են ամուսնության և ամուսնացած երիտասարդների ծեսերի հետ, արդյո՞ք այս հատվածի գաղտնիմաստը կարող է նշանակել՝ «ամուսնացավ»: Այս մոտիվը հանդիպում է նաև Բարեկենդանի երգերում:

«Շուճը ճթացավ» տարբերակը մատնանշում է ֆալլիկ պաշտամունք, որի բնորոշ տարրերը նույն բանաձևով առ այսօր գոյատևում են բանահյուսության մեջ:

Ծառի և ֆալլոսի կապն արխետիպային է, և ֆալլիկ ծառը դիցաբանական տարածված կերպար է: Իբրև սրա զուգահեռ Մոր.Լիսիցյանի ձայնագրած տարբերակում ունենք «ծծերը ճթացան»՝ աղջկա դեպքում, եթե սա բանասացի հավելում չէ, որով և մնում է եզակի: «Շուճ» և «ծիծ» խորհրդանշներն, ի վերջո, կապվում են ժառանգածնության, տոհմի բազմացման և բարգավաճման հետ:

Երբեմն երեխան նկարագրվում է ծառի տակ կամ ճյուղին մատած¹³², խնջույքի մեծ սեղանի առաջ, նուան գինով լի գավաթը ձեռքին: Այս հատվածն, անկասակած, կապված է բարեկեցության մոգության հետ: Բայց հիշեցնում է նաև որոշ աստվածությունների, ինչպես Դիոնիսի, պատկերասրտության մոտիվները: Ս. Զամայանցի տարբերակներում երեխան գնում է ան սո, այսինքն՝ խնկենին բերող կերպարների զուգահեռն է:

Ավետիսների մեջ տղայի և տան մոտիվները հանդես է գալիս միասին, տան մոտիվը կրկնապատկում է և՛ խնկենու, և՛ երեխայի խորհրդապաշտությունը՝ տունը ևս մեկ Տիեզերական ծառ է¹³³: Կառուցվող տուն-Երուսաղեմը կենդանի է՝ գերաններն իրենք իրենց կարճանում են և երկարում: Կենդանի լինելու նշան են նաև աշնան գինին¹³⁴ և գարնան ծաղիկները (պսակ), թոնրի¹³⁵ և հարսների խորհրդանշանները: Մանավանդ թոնիրը, որ որոշ ծեսերի դեպքում (կնունք, հարսանիք) փոխարինում էր եկեղեցուն: Թոնրի մոտ էր կատարվում երկրորդ անգամ

¹³¹ Ս.Հարությունյան Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Ե., Հայկ.ՍՍՌ ԳԱ հրատ.-ուն, 1965, էջ 4:

¹³² Հավանաբար, մորածին տղային ծառի ճյուղին դնելը մոռացված ծես է. այս մոտիվը հանդիպում ենք Կիլիկիայի մի ավանդության մեջ. Վ.Սվազյան, Կիլիկիա, Ե., ՀՀ ԳԱԱ հրատ.-ուն, 1994, էջ 109, N 22 (122):

¹³³ Ի.Դյակոնովը նշում է, որ աշխարհի առանցքը ներկայացնող Կենաց ծառը պետք է միևնույն նշանային դաշտում լինի մեկ հիմնասյուն և կենտրոնական օջախ ունեցող տան հետ. И.М.Дьяконов, Архитектеские мифы Востока и Запада, М, Наука, 1990, с. 58: Ինչպես տեսնում ենք, ավետիսների խնկենին կատարելապես համապատասխանում է այդ պահանջին:

¹³⁴ Հատուկ նշանակություն ունի նուան գինին, որը հիշատակվում է տեքստի մեկ այլ մասում և կարող է զուգահեռվել այս հատվածի «աշնան գինու» հետ: Ինչպես հայտնի է, նուաը պտղաբերության խորհրդանշ է, կնոջ կենսատու սկզբունքի (Երգ Երգոց, 8, 2) և զոհաբերության նշան՝ ըստ Գրեյվի, խորհրդանշ է, կնոջ կենսատու սկզբունքի (Երգ Երգոց, 8, 2) և զոհաբերության նշան՝ ըստ Գրեյվի, նուաը առաջացել է Թամուզի արյունից (Ք. Գրեթե, Նշվ. աշխ., էջ 67): Բացի այդ, եթե հիշենք ուզարիթյան տոմարի առաջին ամիսը՝ Ռիշյեն, «մոր գինի», ապա այստեղ, հնարավոր է, ունենք աշնանային ամանորի ակնարկ:

¹³⁵ Տվյալ դեպքում թոնիրը դիտվում է իբրև օջախ, տան կենտրոն-օմֆալոս: Այս խորհրդանշը հունական դիցաբանության մեջ մարմնավորված է Հեստիայի կերպարի մեջ, որին Գրեյվը համարում է եվրոպական մայր-Սպիտակ աստվածուհու հետմոտը և կապում նրան սպիտակ մակերես ունեցող հանգչող ածխակույտի հետ, Ք. Գրեթե, Նշվ. աշխ., էջ 53, 7: Իհարկե, այս դեպքում թոնիրը դիտարկվում է իբրև ստորերկրյա templum, կամ, ավելի ճշգրիտ, mundus:

ամուսնացողների պսակը, երդումներ էին տրվում¹³⁶։ Հարսները, որոնց պտղաբերությունն ապահովելը Սուրբ Ծննդյան ծեսի կենտրոնում է, ըստ տեքստի, աղավնիներ են, այսինքն, կատարում են Կենաց ծառի հավքերի դերը։ Ավելին, հարսները կապված են Ջրօրհնեքին աղավնիներ թոցնելու ծեսի հետ և աստղային մայրաստվածուհու կրկնօրինակն են (տե՛ս Աստղիկին, Իշթարին, Ափրոդիտին ներկայացնող աղավնին)¹³⁷։ Ավետիսի Վարաբաղի տարբերակներում հարսների փոխարեն համառորեն հիշատակվում է «կուտանան»։ «Կուտանա» նշանակում է «կուտ գնացած», այսինքն, թոնրի պատից պոկված, մոխրի վրա ընկած, այրված հացի կտոր։ «Կուտանա-աղավնի» մոտիվը Ս.Վարդանյանը դիտարկում է՝ անտեսելով ավետիսի բուն բովանդակությունը։ Նա գտնում է, որ կուտ գնացած հացը «Քրիստոսի տառապած մարմնի խորհրդանիշն է»։ ««Կուտանայի» աղավանկերա ընկալումը վկայությունն է այն հավատքի, որ սուրբ հոգին աղավանկերա է իջել Քրիստոսի վրա»¹³⁸։ Իրականում այստեղ ունենք **հարս-կուտ գնացած հաց** մոտիվը, որի զուգահեռը թոնիրն ընկնելու և գլուխն այրելու մոտիվն է։ Որպես մահվան խորհրդապաշտության արտահայտություն՝ հարսը հանդես է գալիս հարսանիքի ծեսում. աղջկա մասին ասվող «ջրի տարած» արտահայտությունը, հարսնացած աղջկա քողով ծածկված դեմքը, միմյև առաջնեկի ծնունդը հարսի չխոսկան մնալու արգելքը - այս ողջ համալիրի խորհրդապաշտական իմաստի մեջ է հարսի կերպարը և դրա մեջ շեշտված «կուտ գնալ» այսինքն՝ ստորին աշխարհ իջնելը, որը մի կողմից խորհրդանշում է թոնրին լիահալորդվելու, մայր-թոնրից երեխա ունենալու զորություն ստանալը, մյուս կողմից՝ մեռնելվերածնվելու խորհրդապաշտական համալիրը։

Տան նկարագրության մեջ տիեզերական և պաշտամունքային կերպար-մոտիվները միավորվում են, ստեղծում տեսարան, որ շլացնում է բանաստեղծական երևակայությամբ. ոսկու շերտով պատած տանիք՝ վրան ցանած խնկի փոշի, վերևում՝ լուսնյակ, ներքևում՝ թոնիր-եկեղեցի, հարս-աղավնիներ և այլն։

Ա.Մնացականյանը պնդում է, որ ավետիսների տան նկարագրությունն արխաիկ մոտիվ է, որ ժառանգություն է մնացել հին հեթանոսական օրերից, երբ Նավասարդյան տոներին կառուցվում էին խորաններ, բեմեր կամ տաճարների մոդելներ¹³⁹։

Տան նկարագրությամբ եզրափակվում է ավետիսի բուն «ավանդական» տեքստը, որին հաջորդում է նվեր պահանջելու բանաձևը։ Այդուհանդերձ, քիչ չեն այն ավետիսները, որոնց մեջ որոշ մասեր բացակայում են կամ փոխված են տեղերով։

Ավետիսի բուն տեքստին հաճախ հաջորդում են բովանդակային այլ հատվածներ, որոնք ունենում են սկսվածք-բանաձևեր, սովորաբար՝ «Հրես եկավ», «Պենպենակ», «Երկու օրորոց», «Օձի լեզուն», կամ զոհաբերության պահանջի տարբեր ծավալի հատվածներ, իրենց սեփական սկսվածք-բանաձևերով, օրինակ՝ «Մամի՛կ, մամի՛կ, ես քե ծառա», մաև հաճախակի ու ավետիսների մեջ առանձնակի դերակատարումով հանդես եկող անեծք-օրհնանքի հատուկ բանաձևեր։

¹³⁶ Բենսե, Հարթ (Մշո Բուլանդիս), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 3, Ե., 1972, էջ 54

¹³⁷ Ե.Դուրյանը նշում է մաև, որ «Շամիրան» ասուրերեն նշանակում է «աղավնի». Ե.արք. Դուրեան, նշվ. աշխ., էջ 81։

¹³⁸ Ս.Վարդանյան, Պաշտամունքային տարրերը «Ալեյույայի» արցախյան տարբերակներում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», ՀՀԳԱ հրատ., Ե., 2002, 2 (160), էջ 154։

¹³⁹ Ա.Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 563-564։

«Հրես եկավ բոզ ձիավոր» սկսվածք-բանաձևն, ասես, ստանձնում է հեքիաթի «Երկնքից երեք խնձոր ընկավ» ավարտ-բանաձևի գործառույթը: «Հրես եկավ բոզ ձիավոր» բանաձևն ինքը նախանշում է և՛ ավարտ՝ Ծննդյան տոնաշրջանի ավարտ, և՛ սկիզբ՝ Ս.Սարգսի պասի սկիզբը, իսկ ընդհանրապես «Հրես եկավ բոզ ձիավոր» սկսվածքով սկսվում է բովանդակային մեկ այլ հատված: «Լախտը ձեռին բոզ ձիավորն» աջ ձեռքին ունի սաղմոսարան, ձախ ձեռքին՝ ավետարան: Սաղմոսարանն ու ավետարանը, անշուշտ, քրիստոնեական շրջանի բանաձև է, բայց աստվածության պատկերագրությունը ցուցմունք է այն մասին, որ նկարագրվող տան հովանավորը Ս.Սարգիսն է: Համեմատենք. խեթերը տան օրհնության և մաքրագործության ծես ունեին և ծեսի ժամանակ արտասանվող տեքստում նկարագրում էին Իշթարին, որի աջ ձեռքում ջուրն է, իսկ ձախ ձեռքում՝ մոզական խոսքերը¹⁴⁰:

Այլ տարբերակներում հիշատակվում է երկու օրորոց, նմուշներից մեկում կան տղայի և աղջկա անուններ (Հավ. 2, N39): Խոսքը, թերևս, բարին և չարը խորհրդանշող հակոտնյա երկվորյակների մասին է, որ դիցաբանական տարածված մոտիվ է, ասենք՝ պարսից Ահուրա-Մազդա և Անգրո-Մայնյու:

Բարու և չարի խորհրդակիր գաղափարների հետ է կապված նաև «Օձի լեզուն երկու ճղեն» բանաձևով սկսվող հատվածը: Բացի օրհնանքը, այս հատվածն իր մեջ կրում է օձի հետ կապված հայոց հնագույն հավատալիքները: Հայկական բանահյուսության մեջ օձն ունի երկակի դեր: Մի կողմից՝ տան պահապանն է, տիեզերքի հավասարակշռությունն ապահովող խթոնիկ՝ 'յան աստվածությունը և իմաստության խորհրդանիշը¹⁴¹, մյուս կողմից՝ պտուտալ ղմ առաջացնող վիշապի և ջուրը կտրող հրեշի առասպելական կերպար, կենցաղային մակարդակում՝ վտանգավոր սողուն, մենզ վրիժառու և մահացու խայթող:

«Ակլը մարեն» բառերով սկսվող հատվածը, թերևս, ծիսական «թափառիկ» բանաձև է, որ կարող է գործածվել տոմարային ամենատարբեր տոների ժամանակ. ասենք՝ Վ.Բդոյանի մեջբերած երգի մի հատվածը, որ երգվել է Խլվիկի (աշնանային Նավասարդի) տոնին Սալմաստում՝ 8-12 տարեկան երեխաների տնետուն շրջերթի ժամանակ.

Ակլե մարեն, մարեն, մարեն,
Չեր տղայի սող կարեն,
Չամիչ տվեք՝ ատամներս շարեն,
Ընկեղ տվեք՝ գլխս ճարթեն....¹⁴²

«Թափառիկ» բանաձև լինելու մասին ենթադրությունը հիմնավորվում է մեկ այլ տոնի՝ Տըրընդեզի, ծիսական երգաչարի մեջ «Ակլա մարեն»-ի առկայությամբ, որ երգվում էր Վաղարշապատի Հայթաղ գյուղում: Ի դեպ, առկա է նաև ծիսական երկխոսությունը, մեկ տարբերությամբ միայն. հարցնում են ոչ թե տղայի, այլ հարսի անունը.

- Կակոյի լա՛ճ, ձեր խարսու անունն ի՞նչ ի:
- Խաթուն ի՛
- Խաթունը բախտը մտի,
Աջ ձեռը ջորը տանի,
Մաքբասին Ակլամարեն առնի,

¹⁴⁰ V.Haas, նշվ. աշխ, էջ 285: Ս. Քամայանցի գրառած տարբերակներից մեկում (Հավ.1, N53) այս մոտիվն ավարտվում է մանկական մի քառատողով, որը պատահական է կցվել ավետիսի ծիսական տեքստին:

¹⁴¹ «Օձու հյու կա գլուխը» արտահայտությունն ասվում էր խելացի, բանիմաց մարդու բնորոշելու համար. Բենսե, նշվ. աշխ, էջ 54:

¹⁴² Վ.Բդոյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, 1, Ե., Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Հրատարակչություն, 1963, էջ 141;

Դար տուշմունի աշկը հանի,
Ուտենք, խմենք, քեփ անենք:¹⁴³

Ծիսական երգի մի տարբերակ բերում է Ռ.Գրիգորյանը՝ առանց որոշակի տոնի հիշատակության¹⁴⁴:

Ամենայն հավանականությամբ Ակլամարենն¹⁴⁵ արխաիկ իգական ոգի է, ում հետ են կապված գուշակությունները: Սրա գուգահեռը կարող է լինել Ակլատիզը, որ մեծ պասի պահապան արական (♂) ոգի է: Ակլամարենի մեջ ակնհայտ է Մարեն արմատը, որ գուգահեռվում է և՛ Ծննդյան երգերի իգական կերպարների հետ, և՛ տարբեր Մատրոնաների, Մարաների (ֆր. coche-mare, անգլ. night-mares) և այլ չար ու բարի իգական ոգիների հետ, որոնք հանդես են գալիս միջերկրածովյան ժողովուրդների տոմարային տոնաշարերում, դիցաբանության և բանահյուսության մեջ:

Քաջբերունու բերած այս հատվածը երգվել է «քրիստոնեական» տարբերակի վերջում.

Պենպենակ,
Աստծու հալակ ծտենակ,
Ընկերս ընկաւ ծովը.
Ծովը դառաւ ծիրանի,
Մազէն իրի կռկտուց,
Հաւը քոցրուց,
Ջուխտը ո... պոցրուց:

Այս տեքստը հիմնականում կապվում է ոչ թե Ծննդյան տոնի, այլ՝ աղկազարդի հետ¹⁴⁶, սա մանկական բանահյուսության հատուկ դրսևորում է, և, ընչպես «Ակլը մարեն»-ը, կարող է լինել թափառիկ տոմարային երգ, այնպես որ՝ ավետիսների հետ այս տեքստի կապն այնքան էլ բնորոշ չէ: Ծիրանի ծովի կերպարը բացատրության կարիք չունի, իսկ «թոշմային» խորհրդանիշներն արտահայտում են մեռնող և հարություն առնող բնության արխաիկ կերպավորումը: Նույն ոլորտում է մաս սկիզբ-բանաձև «պենպենակ»-ը, աղմուկ առաջացնող երաժշտական գործիքը՝ կարկաչան (трещотка), որ Ծաղկազարդին հնչեցնում էին շրջերթի ելած երեխաները¹⁴⁷: Հիշատակություն չունենք այն մասին, որ ավետիս անող երեխաներն այդպիսի նվագարան են գործածել:

Երգողների զոհաբերության բաժինը պահանջելու և օրհնանքի/անենքի հատվածում կարևոր է կրկնվող դարձվածքը. երեխաները շեշտում են, որ տանտիրուհուց «գառ ու մաքի» չեն ուզում, ընկույզ ու չամիչ են ուզում: Ի.Ջեմցովսկին գրում է, որ Ծննդյան «կոլյադայատիպ» երգեր ունեն մաս իսլամական ժողովուրդները, օրինակ, թուրքմենները: Ըստ Ս.Տոլստոյի, «Տվեք մեզ ոչխար, տվեք մեզ խոյ» արտահայտությունը այս դեպքերում փոխարինում կամ թարգմանում է «կալանդասին»¹⁴⁸: Հետևաբար, հայկական ավետիսներում արձանագրված է մաս որսորդական-անասնապահականից հողագործական ծեսի անցնելու պահը, որի

¹⁴³ Նույն տեղում, էջ 141 (շարունակություն):

¹⁴⁴ Ռ.Գրիգորյան Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, Ե., Հայկ ՍՍՀ ԳԱ հրատ.-ում, 1970, էջ 287, N 597:

¹⁴⁵ Ս.Լիսիցյանը գտնում է, որ «ակլա» արմատը կապված է արաղադի հետ՝ С.Лисициан Армянские старинные пляски, Е., Изд-во АН Арм ССР, 1983, с. 19, և նրա ենթադրությունը հետո չէ ճշմարտությունից, բանի որ «Ակլա, դուկլե, տմազ է» տիպի մանկական խաղասերուկների մեջ հանդիպում ենք մաս «Աքլոր, դիբլոր» տարբերակների՝ Ռ.Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 193, N 336, էջ 195, N 339

¹⁴⁶ Այս երգի տարբերակներ՝ Ռ.Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 317, N 674, էջ 318, N 679, էջ 319, N 681, էջ 323, N 693 և այլն: Ծանոթագրության մեջ հեղինակը նշում է, որ երգերը երգվել են Ծաղկազարդի կիրակի օրը (էջ 387)

¹⁴⁷ Ռ.Գրիգորյան, նշվ. աշխ., էջ 387

¹⁴⁸ И.Земцовский Мелодика календарных песен, с. 32. Այդուհանդերձ մեր ձեռքի տակ կա քրդական կալանդոսի մի նմուշ, որտեղ այս տեքստը չկա, իսկ փոխարենը կա «կալանդըն» կրկնակը:

ապացույցը բանաձևի փոփոխությունն է: Սրա վկայությունն է նաև այն հատվածը (Հավ.2, N 24), որտեղ տան տղային է վերագրվում յոթ գոմ ոչխարի և յոթ գոմ մատակի սեփականությունը: Հատկանշական է, որ ոչխարների պճեղները և գոմեշների կոտոշները ոսկուց են: Սա ոչ միայն երեխային արևային խորհրդանիշներով որակելու միտում է, այլև նմանատիպ սլավոնական տեքստերի գուգահեռը. կոլյադաների տեքստերի մի խումբ նվիրված է ոսկե եղջյուրներով ցլի որսին¹⁴⁹:

Վանի տարբերակներում (Գ.Սրվանձոյանցի գրառած և այլ) հանդիպող երկխոսությունը բացառություն է. սովորաբար երգին մասնակցում են միայն ավետիս անողները, իսկ տանտերերը միայն հայտնում են երեխայի անունը: Երկխոսությունը եզակի է նաև այն առումով, որ տանտիկինը շապիկ է կարում՝ ինչ-որ սրբի զոհաբերելու համար: Սովորաբար ձեռագործը զոհաբերվում էր Ս.Կարապետին կամ նրա ներկայացուցիչներին (օրինակ, լարախաղացներին), թողնվում էր ուխտավայրի թփերի, ծառերի ճյուղերի վրա: Այս հատվածի գուգահեռն է ծխական քափառիկ տեքստերից մեկում հանդիպող մեկ այլ երկխոսության.

Ախպեր, ախպեր, ես քու շում,

Ի՞նչ իս բարձի քու իշում,

«Խումկ, հինա ու ապրըշում»:

- Վի՞ր կը տանիս.

- Դգեզին.

Դգեզն յետև սարերում՝

Բուրդ կը գզե գելերում,

Թեկ կը մանե հալքերում,

Շոր կը կարե ճծերում¹⁵⁰:

Այստեղ հանդես եկող «մամիկը» բազում ժողովուրդների դիցաբանությունից հայտնի տիեզերական ջուլիակ, բախտի թել մանող աստվածուհու կերպարն է, որը դուրս է գալիս հեթանոսական և ժողովրդական պատկերացումների շրջանակներից և ներխուժում է նույնիսկ եկեղեցական կերպարվեստ (Նկ. 16-17):



Նկ. 16 Բաբելոնի թագուհին՝ մանելիս¹⁵¹

Ամանորին որոշվում էր եկող տարվա չարն ու բարին, ուստի՝ տնետուն ավետիս անողների դիմումը վերաբերում է *փան փիրուհուն*, և յուրաքանչյուր տանտիրուհի հանդես էր գալիս որպես բախտ բաժանող և բախտագուշակ քրմուհու կերպար-դերակատար: Մամիկի ծխական հատուկ դերակատարման մասին է վկայում նաև այն, որ եթե ավետիսի սկզբում Մարիամն է գնում «դուռն ի յերին», ապա վերջում *մամիկը* պետք է գնա «դուռ մառանին»՝ նվերներ բերելու համար:

¹⁴⁹ Л.Виноградова, նշվ. աշխ., էջ. 52-54:

¹⁵⁰ Ս.Մովսիսյան (Բենյամին) Հարթ/ Մշո Բուլանդիս, Հայ ազգագրություն և բանասիրություն, հատ. 3, Ե., 1972, էջ 137:

¹⁵¹ Թարգման է. Е.Вардиман, Женщина в древнем мире, М. "Наука", 1990, с. 218.

Մոտիվը կենցաղային շերտ և՛ ունի, և՛ չունի. ծիսական լի սեղանի մոտ մատած մամիկը քաղցրավենիք և ընկույզ բերելու համար *իջնում* է մառան. խորհրդանշական միևնույն համակարգում է կենցաղային - ծիսական մառան-քարանձավ-ստորին աշխարհի համալիրը: Ծեր մամիկն ստանձնում է մեռյալ նախնիների համար գոհաբերություն կատարողի դերը և ինքն էլ ներկայացնում է խթոնիկ աշխարհը: Ավանդական ավետիսն ի հայտ է բերում է մի շարք շերտեր՝ մոտիվ, կառուցվածք, տրամաբանություն, որոնք թույլ են տալիս ենթադրել ավետիսի կապը Հին Միջագետքի և Անատոլիայի դիցաբանության ու պաշտամունքի հետ: Նման շերտեր կարող էր ունենալ զարգացած հեթանոսության երկարատև պատմություն և իր ժամանակի բարձրակարգ մշակույթների հետ տևական շփումներ ունեցած ժողովուրդը: Առասպելները կատարվել է հեթանոսական ամանորյա տոնի շրջանակում և մեր օրերն է հասել գրեթե անեղծ, որոշ անունների մասնակի փոփոխակներով, ներառնելով նաև քրիստոնեական շերտը:



Նկ. 17 Հիսուսը Մարիամի արգանդում: Գեղանկար փայտի վրա, անհայտ նկարիչ, Գերմանիա, 14-րդ դ.

«Ավանդական» ավետիսների մեղեդային կառույցը

Ըստ գրառումների՝ «ավանդական» ավետիսները կատարել են հիմնականում 8-12 տարեկան տղաների խմբերը, հունվարի 5-ի երեկոյան: Կա միայն ծեսի նկարագրություն, բայց ծեսի մեջ երգվող ձայնագրություն չի պահպանվել, և երգերի կատարման կերպի մասին տեղեկություններ չկան:

Մեր քննության մեջ հիմնվում ենք 29 հրատարակված և անտիպ ավետիսների վրա: Մ.Մանուկյանի «Ժողովրդական ավետիսներ» ժողովածուի մեջ ընդգրկված նմուշներին անկախ դրանց առաջին հրատարակությունից հղում ենք Մ.Մ.Նո ձևով, Կոմիտասի նմուշներին՝ Կոմ.Նո, Մ.Թումաճանի 4-րդ հատորից վերցված նմուշներին՝ Թում4.Նո, Հավելված 1-ում ընդգրկված նմուշներին՝ Հավ.1. Նո:

«Ավանդական» տեքստով ավետիսներ են. Կոմ.ՆՆ20, 21, 23, Մ.Մ.ՆՆ5, 6, 7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 29, 32, 33, Թում4.ՆՆ131, 132, 133, Հավ.1.ՆՆ5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 և Ն23-ի երկխոսությանը հետևող բաժինը:

«Ավանդական» բանաստեղծական տեքստով մեզ հասած մեղեդիների թիվը փոքր չէ, հատկապես եթե համեմատելու լինենք Ս.Սարգսի և Տըրնդեզի երգերի հետ: Այդ նմուշները բավականին ամբողջական պատկերացում են տալիս այն մասին, թե ինչ տարածում է ունեցել ավետիսի «ավանդական» տեքստը և ինչ կարգի մեղեդիներով է այն եղանակավորվել: Մի շարք ավետիսներ մեզ են հասել այնքան թերի վիճակում, որ դժվար է նույնիսկ որոշել, թե սկզբնականում ո՞ր բանաստեղծական տեքստով են դրանք երգվել: Այսպիսի նմուշների կողքին ունենք նաև լիարժեք բանաստեղծական տեքստերով ավետիսներ:

Մ.Մելիքյանի և Մ.Թումանյանի գրառումներում չկան ամբողջական տեքստերով ավետիսներ: Փոխարենը մեծ բանաստեղծական տեքստեր ունեն «Հայրենի երգեր» և «Թալին» ժողովածուների ավետիսները: Այն, ինչ երաժիշտ-բանահավաքներին հաջողվել է գրանցել 20-րդ դարի վերջի և 21-րդ դարի առաջին տարիների ընթացքում, երբեմնի հարստության բեկորներ են:

Փոխարենը, ձայնագրող սարքերի զարգացումը թույլ է տվել ավելի լիարժեք ձևով ներկայացնել եղած նյութը: Այսպիսով, եթե Կոմիտասի և Մ.Մելիքյանի, հաճախ նաև Մ.Թումանյանի գրառումներում ավետիսները հիմնականում տրված են մեկ-երկու տիպական տողերի ձևով, ապա Մ.Մանուկյանի, Ա.Փահլևանյանի հրատարակած, ինչպես նաև մեր ժողովածուի մեջ տեղ գտած, մուշկների շարքում քիչ չեն ամբողջական երգերը՝ իրենց բազմազան տարբերակումով:

Կոմիտասի գրառած հինգ մուշկներից երեքը «ավանդական» տեքստով են¹⁵²: Մյուս երկու ավետիսների բանաստեղծական տեքստի մասին ոչինչ ասել չենք կարող, քանի որ դրանցից պահպանվել են միայն ստանդարտ բանաձևերը¹⁵³:

Ավետիսի ութվանկյանի տողը

Բոլոր ավետիսները, մասնավորապես, «ավանդական» բանաստեղծական տեքստով մուշկները ենթարկվում են բանաստեղծական կառույցի հետևյալ մոդելին. ութվանկյանի հիմնատող, բաղկացած չորսվանկյանի երկու անդամներից + կրկնակ:

Կրկնակ չունեցող, միայն երեխայի նկա յգություն և զոհաբերության պահանջի բաժիններ պարունակող երկու ավետիսները՝ Մպ.Մելիքյանի գրառած «Շուն խեժե կապուտ քուռակ» և Հավ.1, N 15 ավետիսները գրառված են Ապարանի շրջանի ծագումով ալաշկերտցի բնակիչներից: Երգասաց Անահիտ Մարգարյանի պնդմամբ, այդ ավետիսը երգվել է նաև Զատիկին: «Երուսաղեմ նոր շինեցին» (Հավ. 1, N 6) երգը ավետիս-վիպերգ է: Մնացած բոլոր «ավանդական» ավետիսներն ունեն կրկնակներ: Այսպիսով կրկնակի բացակայությունը վկայում է, որ տվյալ ավետիսը կիրառվել է նաև այլ ծեսերում կամ կատարվել է իբրև վիպերգ:

Ավետիսի տիպական կառույցը (ութվանկյանի տող+կրկնակ) տիպական է նաև բուլղարական «կոլադելների» համար¹⁵⁴:

Բանաստեղծական տեքստի ձևական կառույցի հիմքում ութվանկյանի տող-միավորն է: Որպես օրենք, «ավանդական» ավետիսի տող-միավորը բաղկացած է երկու անդամներից՝ 4+4 ներքին կազմությամբ: Բանաձևային նախաբաններում, ինչպես, «Արդ, ցնծացեք, ուրախացեք» կամ «Ասոր ծնունդն է Մայրամին» տաղաչափական մոդելը հաճախ խախտվում է (3+4, 2+3+3 և այլն), սակայն վանկերի քանակությունը մեծ մասամբ պահպանվում է: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ սկզբի բանաձևերն ունեն յոթվանկյանի կառուցվածք, երգի մեջ կառուցվածքային մոդելը առաջնային է և ստիպում է երգասացին աղավաղել բանաստեղծական տեքստը: Այսպես, «Այսօր տոն է ծննդյան»-ը դառնում է «Այսօր տոն է ծննդիան»: Ավելի հազվադեպ կիրառվում է «դատարկ» վանկի, պաուզայի եղանակը: «Յընծացեք

¹⁵² Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հատ. 10, էջ 54-55, NN 20, 21, 23:

¹⁵³ Նշենք, որ ավետիսների բաժինը «Ծննդյան և Զատիկի» բնութագրելը, մեր կարծիքով, ճիշտ չէ, քանի որ բոլոր մուշկները բուն Ծննդյան ավետիսներ են: Ա.Աթայանն իր Ծանոթագրություններում նշում է, որ «Հայոց եկեղեցական եղանակները» հողվածում Կոմիտասը մեջբերում է տվյալ ժողովածուի N 21-ը (էջ 171), մինչդեռ իրականում դա N20-ն է: N 24-ի վերաբերյալ նա գրում է. «Վերջապես, ժողովրդական ավետիսի մի այլ տարբերակ...» (էջ 172): Ստացվում է այնպես, որ մինչ այդ Կոմիտասը գրառում էր միևնույն երգը: Իրականում N24-ի բանաստեղծական տեքստում ի հայտ է գալիս «Աստվածահայտ-նություն» քրիստոնեական մոտիվը, որը բացակայում է մյուս երգերում:

¹⁵⁴ М.Самоковлиева, Типы оврядовых песен Северной Болгарии и их параллели в украинском и белорусском музыкальном фольклоре, в: Памяти К.Квитки, М., "Советский композитор", 1983, с. 104: Հեղինակի ընտրած օրինակի մեղեդին չափազանց մնան է Մ.Մ. N 9 ավետիսին:

(դընջացե՛ք) ուրախացե՛ք» բանաձևը երգվում է ըստ էության հիմնական մեղեդու երկրորդ հնչյունից, իսկ մնացած «վիարժեք» ութվանկանի տողերը պարունակում են մաս առաջին հնչյունը: Պատմողական հատվածներում հետևողականորեն կիրառվում է երկուական, երեքական կամ չորսական տողերի հանգավորումը՝ ըստ վերջին վանկի: Հանգավորումը խախտվում է «երանիների» հատվածում (տողընդմեջ հանգավորում կամ հանգավորման բացակայություն), տան նկարագրության մեջ: Երեխայի անունը հարցնելու հատվածը ոչ թե երգվում է, այլ արտասանվում՝ արձակի ձևով:

Բանաստեղծական տեքստի կառույցը միջանցիկ է և չի բաժանվում տների: Բացի արխաիկ տիպի վիպական կրկնություններից (առջի (ետի) դամչին որ զարկեցին, երանիներ և այլն) կրկնվող հատվածներ չկան:

Բանաստեղծության կառույցի այս առանձնահատկությունները բնորոշ են մաս այլ տեքստերով ավետիսներին:

«Ավանդական» տեքստով ավետիսի տիպական մեղեդիները

Երգերի մեղեդիների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ «ավանդական» ավետիսների մի մասն ունեն գրեթե միևնույն մեղեդին: Երբեմն մնուշներն այնքան մման են իրար, որ կարելի է ենթադրել, որ դրանք մեկ երգի տարբ. ակներ են: Կոմիտասի N23, Մ.Թումանյանի 4-րդ հատորի NN132-ը և 133-ը և Ա.Պատմագրյանի մնուշը (Հավ. 1, N5) կարելի է դիտել իբրև մեկ երգի տարբերակներ: Շեշտակի մմանություն են ցուցաբերում մաս Սպ.Մելիքյանի Վանա երգերի առաջին պրակի N9-ը, «Հայրենի երգեր» ժողովածուի մնուշը և մեր Հավ. 1, NN 7-ը և 9-ը: Շատ մման են մաս Մ.Թումանյանի 4-րդ հատորի N 131-ը և մեր Հավ. 1, N 8-ը: Նշված բոլոր մնուշները արևմտահայկական ծագում ունեն և տարածված են եղել Վան, Շատախ, Մոկս, Բիթլիս բնակավայրերում: Որպես օրենք, արևմտահայկական ծագումով ավետիսները կառուցված են երեք-չորս տիպական կշռությա-ինտոնացիոն բանա-ձևերի տարբեր համակցություն-ներով: Փոխարենը մյուս մնուշները մեղեդու առումով միանգամայն ինքնություն երգեր են:

Վանկաչափական մոդելներ

Վանկաչափական կառույցով «ավանդական» ավետիսները խմբվում են ըստ երեք հիմնական մոդելի, որոնք ներկայացնում ենք ստորև թվային արտահայտությամբ.

	մոդել բուն տող									կրկնակ			
I	1	1	1	1		1	1	1	1		2	1	1
	Մա-րյամ գը – մաց դուռն ի հե - րին									ա - լե - լու յա - լե - լյու ա - վե - տիք			
	(7 մնուշ)												
II	(1)1	1	1	2		2	1	1	2		2	1	3
	Մա - րյամ կյը – մաց տուռ – մի հե - րին									ա - վե - տիս 2 1 1 2 ա - լե - լու – յա			
	(10 մնուշ) ¹⁵⁵												

¹⁵⁵ Այս վանկաչափական մոդելը բնորոշ է մաս այլ ժողովուրդների՝ սլավոնների, էստոնացիների, Ծննդյան երգերին. И.Земцовский Мелодика календарных песен, с. 48: Ջ.Մոժեյկոն, որը բնառուական կոլադաները ստորաբաժանում է ըստ վանկաչափական մոդելների, այս վանկաչափությունն ունեցող

III 1 2 1 2 1 1 1 1 2 1 2
 Մա -րյամ գը - մաց դուռ - մի հէ - րին ա - լէ - լու - յա
 (4 մնուշ)

Բնականաբար, միշտ չէ, որ այս վանկաչափական մոդելները խստագույնս պահվում են, հանդիպում են նաև որոշ շեղումներ: Այդ շեղումներն ավելի բնորոշ են III վանկաչափական մոդելին, մինչդեռ I-ը և II-ը գրեթե ենթակա չեն փոփոխության: Վանկաչափական մոդելների այս կայունությունը բխում է ավետիսի տաղաչափության խիստ պահպանողական կանոնից: Վանկաչափական մոդելները թելադրում են կշռության կառույցը և անդրադառնում մեղեդու բնույթի վրա: Այսպես, I մոդելի ավետիսներն ունեն փոքր-ինչ արտասանողական-պատմողական բնույթ, II մոդելի մնուշները՝ որպես օրենք, պարային են, ավելի հազվագյուտ, հիմնիկ, III մոդելի երգերը՝ հիմնիկ կամ քնարական:

Կրկնակների վանկաչափությունը մույնպես ենթարկվում է որոշակի օրինաչափությունների: Առավել տարածված մոդելներն են.

մոդել Ա	մոդել Գ
2 1 1	1 2 1 2
ա - վէ - տիս	ա - լէ - լու - յա (6 մնուշ)

(յ)ա -լէ - լ(յ)ու (7 մնուշ¹⁵⁶)

մոդել Բ	մոդել Դ
2 1 3	2 1 1
ա - վէ - տիս (5 մնուշ ¹⁵⁷)	ա - լէ -լու - յա (4 մնուշ)

Մյուս մոդելները ներկայացված են մեկ-երկու մնուշներով: Ուշագրավ է, որ «ալելույա» քառավանկ կրկնակը մեզ ծանոթ երաժշտական մյուսի սահմաններում հանդիպում է գրեթե միայն «ավանդական» ավետիսներում, ուստի Գ և Դ մոդելները այլ բանաստեղծական տեքստերով ավետիսներում գրեթե չեն հանդիպում¹⁵⁸:

Կշռույթ

Ինչպես հայտնի է, վանկային երգաոճ ունեցող երգերում կշռության պատկերն ամբողջովին ենթարկված է վանկաչափական մոդելին: Հավ.1.N6-ը բացառություն է. այստեղ որոշ անկանոն տողերի եղանակավորման համար լայնորեն կիրառվում է չափի փոփոխականությունը, իսկ ութվանկանին խախտվում է նաև «երանինների» հատվածում:

Այսպիսին են «ավանդական» ավետիսների մեծ մասի բուն տողերը: Փոխարենը կրկնակը սովորաբար ունի ծորերգային բնույթ, և կրկնակները եղանակավորող մեղեդիները կշռույթի առումով բազմազան են: Բացի այդ, կրկնակների մեղեդիական մոդելներն ավելի շատ են ենթարկվում տարբերակման, իսկ այդ տարբերակումը հիմնականում վերաբերում է կշռույթին:

երգերը դասում է կոլյադաների երկրորդ տիպին: Նրա կարծիքով, բուն երգի «մոտորային» կշռույթը թելադրված է երթի ընթացքում կատարվելու ֆունկցիայով. З.Можейко, Календарно-песенная культура Белоруссии, Минск, 1985, с. 89:

¹⁵⁶ Մեր հիմնական տեքստում բերված թվերը վերաբերում են միայն «ավանդական» ավետիսներին: Այլ բանաստեղծական տեքստերով ավետիսներից այս մոդելն առկա է ևս 6 մնուշներում:

¹⁵⁷ Այս մոդելն ամենաբնորոշն է «աստեղային» և թերի բանաստեղծական տեքստերով ավետիսների կրկնակների համար, այն առկա է ևս 24 ավետիսներում:

¹⁵⁸ Համապատասխան տեղում կքննարկենք Հավ.1.N15 «քրիստոնեական» բանաստեղծական տեքստով ավետիսը, որն ունի «ալելույա» կրկնակը և առհասարակ իր երաժշտական դիմագծով ավելի մոտ է «ավանդական», քան այլ «քրիստոնեական» ավետիսներին:

Ընդհանուր առմամբ պետք է նշել, որ «ավանդական» ավետիսներին բնորոշ չեն էներգետիկ կուտակում ստեղծող կշռության թանաձևեր: Այսպես, կետագծային կշռությո՞ւն հանդիպում է միայն կրկնակներում, բայց երբեք՝ հիմնատողի մեղեդիներում: Ի վանկաչափական մոդելը եղանակավորող մեղեդիների առաջին տակտը սկսվում է պարզայից՝ տակտի ուժեղ մասում, ինչը առաջացնում է էներգետիկ անհավասարակշռություն: Սովորաբար ստեղծված լիցքային կուտակումը պարպվում է կրկնակի ծորերգային կամ զարդոլորուն երգառճ ունեցող մեղեդիական դարձվածքում: Այս եղանակով կայանում է բացառիկ էներգետիկ հավասարակշռություն, և, բազում անգամներ կրկնվելով, միևնույն երաժշտական կառույցը չի հոգնեցնում և չի զրգռում:

«Ավանդական» ավետիսներին բնորոշ չէ կշռության Ֆրակտալի կառույցը, այսինքն կշռության դարձվածքները ձևակառուցող միավորներ չեն:

Ինտոնացիա, ձայնակարգ

Ինտոնացիոն առումով «ավանդական» ավետիսները միանգամայն բազմազան են: Միաժամանակ դրանց մեջ գերակայում է աստիճանական մտածողությունը, իսկ վերընթաց կվարտային թռիչքները հանդես են գալիս մեծ մասամբ սկզբի բանաձևում, ավելի հազվադեպ (ինչպես Մ.Մ. Մ23 ավետիսում)՝ կրկնակի երջում: Կվարտային թռիչքն, այսպիսով, կրկնապատկում է կշռության միջոցով շարժված հատվածներին, այսինքն, հանդես է գալիս «լիցքավորման» և «լիցքաթափման» հատվածներում¹⁵⁹:

Հատկանշական է նաև, որ մի շարք նմուշների սկզբնատողում ունենք հիմնականում վերընթաց մեղեդի¹⁶⁰, ինչը առհասարակ բավական հազվադեպ երևույթ է համաշխարհային ֆոլկլորում, և «ֆիզիոլոգիական» մեկնաբանության դիրքերից պարզապես անհասկանալի է¹⁶¹: Սակայն գործ ունենք Արեգակի ծնունդն ազդարարող, ուստի արևագալը դիմավորող և մոգական միջոցներով կրկնապատկող երգերի հետ¹⁶²:

Բավական բազմազան են նաև ձայնակարգային կառույցները: «Ավանդական» ավետիսներում ձայնակարգային մտածողությունը դիատոնիկական է: Գերակայողը սեքստայի ձայնածավալով երգերն են, թեև հանդիպում են սեպտիմայի, փոքրացված կամ մաքուր օկտավի ձայնածավալով «ավանդական» ավետիսներ: «Ավանդական» ավետիսներին առավել բնորոշ են մինորային երանգ ունեցող ձայնակարգեր, հանդիպում են նաև մաժոր և հեմիոլ ձայնակարգեր¹⁶³: Փոյուզիական կամ լոկրիական ձայնակարգային կառույցները բնորոշ չեն, իսկ ցածր երկրորդ աստիճանը հանդիպում է միայն փոփոխական ձայնակարգերում՝ որպես ձգտող վարընթաց դարձվածքի աստիճան: Առկա են նաև մոդուլացնող

¹⁵⁹ Հետազոտողները նշում են, որ գերմանացիների, հունգարացիների, բուլղարացիների, ռուսների և մի շարք այլ ժողովուրդների Շմոլյան երգերի մեջ հաճախ հանդիպում է վերընթաց կվիստայի թռիչքը, որն ընդունված է անվանել «կոչական բանաձև» (Rufmässige Formel). И.Земцовский, նշվ. աշխ, էջ 52-55:

¹⁶⁰ Ուսումնասիրելով Եվրոպայի մի շարք ժողովուրդների Շմոլյան երգերը, Ի.Ջեմցովսկին արձանագրում է, որ դրանցում գերակայում է վարընթաց շարժումը. И.Земцовский, նշվ. աշխ, էջ 57:

¹⁶¹ Ի նկատի ունենք հաճախ չարաշահվող այն կարծիքը, որ, օրինակ հոռովելներում կամ վիպերգերում գերակայող վարընթաց ինտոնացիաները կապված են հետզհետե նվազող շնչառության հետ:

¹⁶² Ուշագրավ է, որ հունգարացի երաժշտագետ Յա.Մենդերեյի կարծիքով, մի շարք եվրոպական ժողովուրդների Շմոլյան երգերին բնորոշ վերընթաց կվիստային թռիչքը պարունակող վերոհիշյալ մեղեդիական բանաձևը պտղաբերություն ապահովող մոգական կոչ է. И.Земцовский, նշվ. աշխ, էջ 54:

¹⁶³ «Հարմոնիկ» տերմինը պայմանական է և բնորոշում է այն ձայնաշարերին, որոնցում կան մեծացված սեկունդաներ՝ անկախ դրանց տեղից:

մինոր քառալար - փոյուզիական (Մ.Մ.N6) և հիպոեռլական (Մ.Մ.N9, երկրորդ կես) ձայնակարգեր:

«Ավանդական» ավետիսներում մեծ դեր է խաղում երկրորդ աստիճանի փոփոխականությունը (5 մմուշ), որի շնորհիվ ձայնակարգն, ասես, տատանվում է եռլականի և փոյուզիականի միջև:

Պետք է ընդգծել «ավանդական» ավետիսների ձայնակարգային մտածողության մի հետաքրքիր առանձնահատկություն ևս. երբեմն այն օկտավային է, այսինքն, օկտավ վեր կամ վար տեղափոխվելով, միևնույն հնչյունը պահպանում է իր ֆունկցիան: Այս երևույթն առավել ակնառու է այն մմուշներում, որտեղ մեղեդին սկսվում է սուբկվարտայով, իսկ ձևի հիմքում երկատող-միավորն է: Այսպես, «Հայրենի երգեր» ժողովածուի մմուշում (Մ.Մ. N21) առաջին տողի վերջում հանդես եկող c^2 հնչյունն իր ֆունկցիայով համաման է առաջին c^1 հնչյունին: Այստեղ օկտավայնությունը գոյանում է երկու հնգալարերի խաչաձևումից¹⁶⁴:

Նույն երևույթն արձանագրելի է մեր Հավ. 1, N7-ում՝ d^1 և d^2 , N9-ում՝ g^1 և g^2 : Այլ մմուշներում ձայնաշարում բացակայում է ձայնակարգի վերի 5-րդ աստիճանը, որը հայկական ժողովրդական երաժշտության մեջ սովորաբար փոփոխական չի լինում, ուստի այս դեպքում էլ կարելի է ենթադրել օկտավայնության առկայությունը: Այսպիսին է, օրինակ, Մ.Մ.N29 ավետիսի ձայնաշարը: Այսպիսի դեպքերում, կարծում ենք, տոնիկայից ցած ընկած հնչյունները չ'առք է մեզ շփոթեցնեն՝ այսպիսի ձայնակարգերը հիպոձայնակարգեր համարել չի կարելի, քանի որ այդ ձայնաշարերը ձայնակարգային երկակիության (ասենք, հիպոիոնական-միքսոլիդիական) երանգ չունեն:

Արդեն նշեցինք, որ կրկնակներն ավետիսներում կատարում են հանգածների դերը: Հետևաբար, դրանց վրա է հաճախ ընկնում շեղումների և մոդուլյացիաների, ինչպես նաև հիմնաձայնի հաստատման և վերահաստատման ողջ ծանրությունը:

Այսպիսի ձայնակարգերի կողքին քիչ չեն մաս փոփոխական ձայնակարգերը և մոդուլյացիաները: Հաճախ, հատկապես երկատող-միավորով ձևական կառույցի դեպքում ձայնակարգային փոփոխականության էֆեկտը կապված է սկզբի սուբկվարտայի հետ, որը, կարծես թե, հաստատում է մեկ տոնիկա, մինչդեռ հետագա մեղեդին հանգում է մեկ այլ, որպես օրենք, սեկունդա վեր կամ տերցիա վար գտնվող հիմնաձայնի: Մ.Մ. N 5-ում ունենք բացահայտ մոդուլյացիա, քանի որ նախնական a^1 տոնիկան փոխարինվում է fis^1 տոնիկայով՝ ձայնաշարի մյուս աստիճանների ֆունկցիաների փոփոխությամբ: Առավել հաճախ տեղի է ունենում ձայնակարգային մոդուլյացիա կամ շեղում՝ երկրորդ աստիճանի փոփոխության հաշվին:

Կրկնակների ձայնակարգային մտածողությունը կախված է երգի ձևից: Եթե երգը ծավալվում է տող-միավորի կրկնության/տարբերակման եղանակով, հանգած-կրկնակները հիմնականում ծավալվում են հիպոդորիական ձայնակարգում կամ մինոր հնգալարի սահմաններում: Երկատող-միավորի դեպքում կրկնակների ձայնակարգերը հավասարապես կարող են լինել թե՛ մաժորային, թե՛ մինորային:

Հիմնականում «ավանդական» ավետիսներում կրկնակ-հանգածները մոդուլյացնող չեն, այլ միայն հաստատում են օժանդակ հենակետը կամ հիմնաձայնը:

Այսպիսով, «ավանդական» ավետիսներին առավել բնորոշ են մինորային ձայնակարգեր, հանդիպում են նաև հիպոիոնական և միքսոլիդիական ձայնա-

¹⁶⁴ Տվյալ մմուշի երգասաց Հայրիկ Մուրադյանին առհասարակ հատուկ է օկտավային մտածողությունը: Սակայն վերը հիշատակված Հավ. 1.N7-ում նույնպես առկա է օկտավայնությունը:

կարգային կառույցներ, ինչպես նաև հարմոնիկ (հեմիոլ) ձայնակարգեր, ինչպես «Ծառ մի՛ կանչեր» գեղեցկագույն ավետիսում: Փոյուզիական կամ լոկրիական ձայնակարգերը բնորոշ չեն, իսկ ցածր երկրորդ աստիճանը հանդիպում է միայն փոփոխական ձայնակարգերում՝ որպես ձգտող վարընթաց դարձվածքի աստիճան: Կարելի է ասել, որ ձայնակարգի առումով «ավանդական» ավետիսը իբրև երաժշտական ժանր առանձնապես չի տարբերվում հայ ժողովրդական երաժշտության այլ ժանրերից, ուստի ավետիսի ձայնակարգային կառույցը, ի տարբերություն տաղաչափության, կշռույթի և ինտոնացիայի, չի կարող ծառայել որպես ժանրային չափորոշիչ¹⁶⁵:

Հաշվի առնելով, որ ֆոլկլորում, հատկապես հայկական ժողովրդական երգերում մինորը և մաժորը չունեն «տխուրի» և «ուրախի» այն նշանակությունը, որը ընդունված է դասական եվրոպական երաժշտության համար, պետք է ասել, որ ըստ ձայնակարգային երանգի և վանկաչափական-կշռությային մտածողության «ավանդական» ավետիսները մեծ մասամբ «լուսավոր» տրամադրություն ունեցող երգեր են:

Կշռությա-ինտոնացիոն բանաձևեր

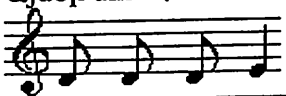
Արդեն նշեցինք, որ, ինչպես առհասարակ ժողովրդական երգում, այնպես էլ տոմարային երգերում մեծ տեղ և նշանակություն ունեն որոշ երաժշտական դարձվածքներ, որոնք երբեմն կցված են լինում խոսքային բանաձևերին, սակայն հաճախ կիրառվում են խոսքային բանաձևերից անկախ՝ որպես մեղեդային, տաղաչափական, չափա-կշռությային բանաձև-մոդելներ:

Սլավոն գիտնականները, առկա մեծաքանակ նյութը հետազոտելով, հնարավորություն ունեն առանձնացնել տոմարային երգերին հատուկ հարյուրավոր մեղեդի-բանաձևեր¹⁶⁶: Մեր նյութը քանակության առումով մեծ չէ և սահմանափակված է միայն ավետիսներով, ուստի մենք մեզ չենք կարող թույլ տալ նման ընդհանրացումներ կատարել սույն աշխատության սահմաններում: Սակայն նույնիսկ եղած նյութը պարունակում է մի քանի կրկնվող բանաձևեր, որոնց մասին արդեն իսկ կարելի է ասել, որ դրանք տիպական են տոմարային երաժշտության համար: Սրանցից առավել բնորոշը և հաճախ հանդիպողը պայմանականորեն «Բարեկենդանի» կոչված կշռությաինտոնացիոն բանաձևն է, որը գուցե ավելի ճիշտ կլիներ անվանել «տոմարային», քանի որ այն հանդիպում է Համբարձման, Վարդավառի և այլ տոմարային երգերում: Ինչպես երևում է ստորև բերվող աղյուսակից, դրանք հանդիպում են նաև Ծննդյան երգերում: Աղյուսակի ձևն ընտրել ենք հստակության, ինչպես նաև նուտային բազմաթիվ օրինակներից խուսափելու համար:

Աղյուսակը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ այս բանաձևերը, որոնք հանդիպում են նաև այլ բանաստեղծական տեքստերով ավետիսներում, բնորոշ են ոչ բոլոր «ավանդական» ավետիսներին: Չհավակնելով սահմանափակել նման բանաձևերի թիվը այս յոթով, նշենք որ, սրանք երաժշտական խորհրդապաշտության առումով առավել հեշտ «վերծանելի» բանաձևերն են, քանի որ հաճախ ներկայացված են խոսքային-երաժշտական «քիլինգվաների» ձևով:

¹⁶⁵ Այս կամ այն չափով այս երևույթը վերաբերում է բոլոր ժանրերին, ուստի ձայնակարգի մանրամասն քննարկումը ըստ էության ոչինչ չի տալիս նմանատիպ հետազոտությանը: Այդ իսկ պատճառով հետագայում ձայնակարգերի վերլուծությանը կտրամադրենք ավելի քիչ տեղ:

¹⁶⁶ Н. Земцовский, *Ո՛վ, աշխ, էջ 172-194*:

Աղբյուր Բանաձև	Մ.Մանուկյան՝ էջ N / տալիս		Կոմիտաս էջ N/տալիս		Հավելված 1, N/ տալիս
Բարեկենդանի 	70	9/ 4	55	23 / 1	
Սարի 	66 114	7 / 2 29/ 1-2			11/ 2, 5...
Այսօր տոն է 	114	29 / 1-2			5 / 1 6 / 1, 4, 7 ... 8/10
Խանամիք 	69	9/ 2-3			
Ծառի 	57 119	5/ 23 33/ 1			
Հասօր ծնունդ 	97	21/ 1, 4, 7...	55	22/1	9/ 5, 10, 15, 18...
Ցատկի 	102 118	23/ 5, 8, 9... 32/ 1			12 / 17, 21, 25...

Չև

Որպես օրենք, «ավանդական» ավետիսները կառուցված են տող-բանաձևի կամ երկատող (պարբերություն)-բանաձևի հարակրկնության և տարբերակման եղանակով: Կան նաև բացառություններ, երբ «ավետիս» բառը եղանակավորող մեղեդին հանդես է գալիս երկու կամ չորս տողերից հետո, դառնալով կրկներգ (Մ.Մ. Ո6): Քանի որ բանաստեղծական ձևի միավորը տողն է, ուստի երկատող-միավորի հարակրկնությամբ և տարբերակմամբ կայացող երաժշտական ձևը որոշակիորեն հակադրվում է բանաստեղծական տեքստի ձևին: Բանն այն է, որ երկատող միավորը (դասական երաժշտության համար կիրառվող տերմինով՝ ամփոփ «պարբերություն») կարող է դիտարկվել իբրև տուն:

Անկախ ձևական միավորից (տող կամ երկատող), յուրաքանչյուր տողը կազմված է երկու դարձվածքներից բաղկացած բուն տողից և կրկնակից: Մեծ մասամբ կրկնակը հանդես է գալիս տողի վերջում, երբեմն՝ սկզբում: Քանի որ երգի

մեջ տող-միավորը կրկնվում է երեքից ավելի անգամներ, ուստի լսողական ընկալման ժամանակ ստեղծվում է շրջանակաձև կառույցի տպավորություն, և այլևս էական չէ, թե տողի կոնկրետ որ մասում է գտնվում կրկնակը՝ այն ուղղակի բաժանում է հիմնատողերը միմյանցից ($r - ab - r - ab - r \dots$): Ինչպես արդեն նշել ենք, տողի վերջում հանդես գալու դեպքում կրկնակը կատարում է երաժշտական հանգաձևի (կադանսի) դեր¹⁶⁷: Հիմնատողը մեծ մասամբ կազմված է սկզբի բանաձևից և երկրորդ, ըստ էության, միջանկյալ օղակից (ab): Կրկնակն իր երաժշտական նյութով երբեմն տարբեր է բուն տողի նյութից կամ նույնիսկ հակադրվում է դրան (Մ.Մ. N5):

Որոշ դեպքերում երկու անգամ կրկնվում է միևնույն կշռությա-ինտոնացիոն դարձվածքը (aa), ինչպես Մ.Մ. N9 նմուշի մեջ, կամ երկրորդ անգամ միևնույն դարձվածքը հանդես է գալիս նոր տարբերակով ($aa1$), ինչպես Հավելված 1, N12 ավետիսում:

Հետագա ծավալման ընթացքում տող-միավորը տարբերակվում է երկու ձևերով.

ա. տարբերակվում է միայն առաջին անդամի դարձվածքը ($abr - a1br - a2br \dots$)

բ. տարբերակվում են բոլոր օղակները ($abr - a1b1r1 - a2b2r2 \dots$)

Ավելի հազվագյուտ դեպքերում կայուն օղակն է առաջին դարձվածքը կամ կրկնակը:

Երկատող-միավորի հարակրկնությանը կամ տարբերակմանը կայացող ձևերում պարբերությունն ունի հետևյալ կառուցվածքները.

ա. $A(ab) - I r - B(cd) - II r$

բ. $A(ab) - I r - A1(a1b1) - II r$, այս դեպքում, փաստորեն երկատող-միավորի առկայությունը փաստվում է միայն տարբեր կրկնակներով:

Այն դեպքերում, երբ բանահավաքը սահմանափակվել է միայն մեկ-երկու տողի գրառումով (այսպիսին են, օրինակ, բոլոր կոմիտասյան գրառումները և Ս.Մելիքյանի գրառումների մեծ մասը¹⁶⁸), վերլուծության մեջ, բնականաբար, չենք կարող հաշվի առնել տարբերակման ձևերը և աստիճանը: Մնացած դեպքերի համար պետք է նշել, որ տարբերակումը մեծ չէ, ավետիսներում չի արձանագրվում տևողությունների կոտորակման կամ տեմպի արագացման որևէ միտում: Տարբերակումը կարող է ընթանալ հավասարապես կշռությային և ինտոնացիոն «հարստացման» կամ «աղքատացման» ճանապարհներով, ընդ որում այդ երևույթները հաջորդում են միմյանց, խստորեն պահպանելով էներգետիկ հավասարակշռության սկզբունքը:

Կան նմուշներ, որոնք միավորում են երկու կամ ավելի ինքնուրույն մեղեդիներ: Երկու «ավանդական» ավետիսների այսպիսի զուգադրման օրինակներ են Մ.Մ. NN5, 9¹⁶⁹: Սովորաբար մեղեդին փոխվում է խոսակցական հատվածից հետո («Ձեր տղի անունն ի՞նչ է»): Այս դեպքում իբրև «երկրորդ մաս» կարող է հանդես գալ

¹⁶⁷ Այս մասին նաև՝ Մ.Մանուկյան, նշվ. աշխ, էջ 29:

¹⁶⁸ Միայն մեկ տողից բաղկացած գրառումները քիչ չեն մեկ վերջին տարիներին հավաքված նմուշների մեջ: Այս դեպքում երևույթն արտացոլում է ոչ թե բանահավաքի սկզբունքային մոտեցումները, այլ նյութի մոռացումը ինֆորմանտի կողմից, թերի լինելը:

¹⁶⁹ Սկզբունքորեն համաձայն չենք Մ.Մանուկյանի հետ, որը գտնում է, որ ավետիսի երաժշտությունը փոխվում է բանաստեղծական տեքստի բովանդակային յուրաքանչյուր նոր բլոկի հետ. Մ.Մանուկյան, նշվ. աշխ, էջ 29: Սովորաբար Ֆրիստուսի Շմոնյան պատմությունը, երանիները, ճանապարհորդություններ, տան մկարագրությունը երգվում են միևնույն մեղեդիով, նոր մեղեդին հանդես է գալիս միայն նվերներ պահանջելու բաժնում, այն էլ շատ հազվադեպ: Այս տեսակետից կարելի է դիտարկել նաև Մ.Մ. N32-ը, թեև այստեղ չկա երկխոսության հատվածը:

թե այլ «ավանդական», թե՝ «աստեղային» ավետիս և թե՝ «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» որևէ հատված: Հավ.1.N22-ում «ավանդական» ավետիսը հանդես է գալիս իբրև «երկրորդ մաս»: Որոշ ավետիսներում (օրինակ, Մ.Մ.ՆՆ 22, 23) առաջին, բանաձևված, տողերը եղանակավորվում են հատուկ, «կոչական» բնույթի մեղեդիներով¹⁷⁰:

Այսպիսով, ավետիսի ժանրին առհասարակ, և «ավանդական» ավետիսին մասնավորապես, բնորոշ է տող- կամ երկատող- միավորի հարակրկնությունը և կանոնավոր տարբերակումը. ձև, որը կարող է լինել ծիսական ժանրի չափորոշիչ-ներից մեկը:

Երգաոճ

«Ավանդական» տեքստով ժողովրդական ավետիսներին բնորոշ է վանկային կամ ծորերգային երգաոճը: Չարդուլորուն մեղեդու գծեր է ցուցաբերում «Երուսաղեմ նոր շինեցին» երգը՝ իր բուն վիպերգային բնույթի պատճառով: Միայն մեկ տողով մեզ հասած Կոմիտասի N21 ավետիսի երկրորդ քառավանկի եղանակավորումը նույնպես հարում է զարդուլորուն ոճի:

«Ավանդական» տեքստով ավետիսի ժանրի ոնդհանուր բնութագիրը

«Ավանդական» ավետիսը հնագույն տոմ աշին-ծիսական երգ է: Մեզ հայտնի է երգի գործառույթը և ծեսի նպատակը: Ի-անաստեղծական տեքստը իր կառուցվածքով և բովանդակությամբ հիշեցնում է Հին Արևելքի տոմարային առասպելները և «Գիլգամեշի մասին» էպոսը: Երգն իր բովանդակությամբ կրկնապատկում է շրջերթի խորհրդապաշտությունը՝ Արեգակի վերադարձ ստորգետնյա ճանապարհորդությունից: Նույն խորհրդապաշտությունն է կրում լուսեղեն, կենսահաստատող երաժշտությունը: Ժանրի առավել ընդգծված բնութագիրն է հավասարակշռվածությունը բոլոր մակարդակներում: Ծիսական ժանրի բնորոշ գծերն են. ա. միևնույն ձևակառուցող միավորի բազմաքանակ կրկնությունը, բ. երաժշտական տեքստի բանաձևվածությունը, գ. տարբերակման միմիալությունը, դ. երաժշտության հիմնիկ կամ պարային բնույթը:

¹⁷⁰ Մ.Մանուկյան, նշվ. աշխ., էջ 29-30:

Գլուխ Գ.

«Քրիստոնեական», «աստեղային», «պառավի» և այլ տեքստերով ավետիսներ: Ծննդյան այլ երգեր

«Ավանդական» տեքստը ժողովրդական ավետիսների բանաստեղծական միակ տեքստը չէ: Ավետիսների այլ տեքստերն իրենց ձևական որակներով չեն տարբերվում «ավանդականից»։ միջանցիկ կառույց՝ բաժանված բովանդակային խոշոր բլոկների, ութվանկանի տող և կրկնակ: Ավետիսները, սակայն, բովանդակությամբ միանգամայն տարբեր են:

«Քրիստոնեական» բանաստեղծական տեքստով ավետիսներ

Պայմանականորեն «քրիստոնեական» կոչված բանաստեղծական տեքստի տարբերակներ են Հավելված 2-ի NN 60-69-ը: Պայմանական անվանումը տրվել է այն բանի համար, որ դրանց տեքստերի ողջ բովանդակությունը կապված է քրիստոնեական սյուժեների հետ: «Քրիստոնեական» տեքստի հիմքում այսպես կոչված «Երանելին» է¹ կամ Փոքր ավետիսը²: Այս տեքստով ավետիսներն իրենց բանակությամբ անհամեմատ քիչ են, քան «ավանդական» տեքստով ավետիսները: Տարածված են հիմնականում Անիից դեպի Ռուսաստան, Լեհաստան գաղթած հայերի՝ գութերահայերի մեջ (ամբողջական երաժշտա-բանաստեղծական տեքստով) և, առանձին մոտիվներով, Ղարաբաղի, Լոռու, Եղեգաձորի ավետիսներում: Արևմտահայոց մեջ բանաստեղծական այս տեքստով ոչ մի ավետիս մեզ հայտնի չէ: Մատենդադարանի մի քանի ձեռագրերում «քրիստոնեական» բանաստեղծական տեքստը պահպանված է ամբողջական ձևով (Հավ.2, NN60-63): Հավ. 2, N66 Լոռվա ավետիսի մասին տեղեկություն է տրված, որ երգել են անգրագետ երեխաները³:

«Քրիստոնեական» տեքստը հաճախ միախառնվում է «ավանդական» տեքստի հատվածներին. այս դեպքում՝ երաժշտությանը ծանոթ չլինելը երբեմն դժվարացնում է զատել, թե որոշակիորեն ո՞ր տեքստի հետ գործ ունենք: Ինչպես «ավանդականներին», այնպես էլ «քրիստոնեական» ավետիսներին բնորոշ են և՛ «ավետիս», և՛ «ալելույա» կրկնակները, իսկ Լոռու տարբերակներն ընդհանրապես կրկնակ չունեն:

«Քրիստոնեական» ավետիսների սակավաթիվ լինելը պատմական կորուստներով չի բացատրվում. պահպանված ավետիսները թե՛ բանաստեղծական-բովանդակային և թե՛ երաժշտական առումով բավական մոտ են իրար: Նաև չի բացառվում, որ եթե ոչ բոլորը, ապա դրանց գոմե մի մասը նույն երգի տարբերակներ են:

«Քրիստոնեական» բանաստեղծական տեքստի բովանդակությունը

Տեքստը շնչում է քրիստոնեական երգերին բնորոշ խորհրդապաշտությամբ և տոնի խորհրդի ոգեշնչվածությամբ, գրեթե ամբողջությամբ կառուցված է Աստվածաշնչյան թեմաների հիմքով, բայց քիչ չեն մաս արխաիկ բնապաշտական և հեթանոսական մոտիվները: Ընդհանուր առմամբ՝ լեզվամտածողությամբ, մոտիվ-

¹ ԱՀ, XX գիրք, 1910, N2, Խ. Փոքրշէեանի Նոր Նախիջևանի բանահյուսությունից, Աւետիսներ, էջ 103: Ե.Շահագիզը բերում է նույն տեքստի մեկ այլ տարբերակ՝ ԱՀ, 9-րդ գիրք, Թիֆլիս, 1902, էջ 10-12

² Այս անվան տակ այս տարբերակն իր մեղեդիով համընթաց ենթակայացնում է Մ.Լուկեճյանը. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 2, Ե., 1971, էջ 149, ինչպես նաև՝ Մ.Մանուկյան, նշվ. աշխ. էջ 78, N 13

³ ԱՀ, VIIIտ., X գ., Թիֆլիս, 1903, էջ 253

ներով ու կառույցով «քրիստոնեական» տեքստը հեղինակային-գրական է, սակայն բավական շատ են մասն ժողովրդական տարրերը՝ թե՛ լեզվական, թե՛ մոտիվային. ասենք՝ օրորոցայինի հատվածը (Մ.Մ. N11), «Ոչ հավն իրեք բերան խոսեց» (Մ.Մ. N 12) և այլն: Բացի այդ, տեքստում եղած ժամանակային շփոթը (Հովհան Ոսկեբերանի հիշատակություն, Հիսուսի «ավետարան» ընթերցելը և այլն) և մի շարք նմուշների Մարիամի ընդգծված աստվածային էությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ երգի ծագումը նախապես կարող էր լինել բուն ժողովրդական և հետագայում միայն ենթարկված լինել գրական մշակման:

Ինչպես «ավանդական» տեքստում, այստեղ էլ թեմատիկ ստորաբաժանումը հստակ երևում է:

Առաջին հատվածը Հիսուսի ծննդյան մասին է, սակայն, այստեղ և՛ մայրը, և՛ երեխան ձեռք են բերել աստվածավայել միատիկ գծեր, իսկ ծնունդն ինքը ներկայացվում է իբրև հրաշք և Հայտնություն: Որոշ տարբերակներում Հիսուսի ծնունդը նույնացվում է լուսի ծննդյան հետ. «Լուսաթաթախ մանուկ ծնեց, Ծով ու ցամաք լուսով պատեց» (Հավ.2, N 66), կամ «Լուսը ծովը կամար պատեց» (Հավ.1, N 18): Նման մոտիվներն ուղիղ գծով տանում են ծովից ծնվող արևի մասին պատկերացումներին և Ծննդյան ու Կաղանդի գիշերը ջրում «արև որսալու», այսինքն՝ ոսկի դարձող ջրի ծեսին:

Մ.Մ. N11-ի օրորոցայինի դրվագում կա մի գողտրիկ և՛ ղջկական տեսարան, որտեղ Մարիամը սովորական մայր է, խնամում է «օսկյ գառնիկին»՝ «Գառն Աստուծոյ» (Agnus Dei) Հիսուսին, մասն իր մանկիկին է անվանում «գառնուկ», ինչպես ժամանակակից մայրը կոչման «գառ ջան», «ձագուկ ջան»⁴:

Առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի եզան և էշի ներկայությունը: «Քրիստոնեական» տեքստի ոչ մի տարբերակում չկա «Աստուածաշնչից» հայտնի ցուցմունքը, թե Հիսուսը ծնվում է գոմում, իսկ Հավ.2. N66-ում Մարիամը, ինչպես «ավանդական» տեքստում է, ծննդաբերում է քարանձավում: Այս կենդանիներն, ուրեմն, կապ չունեն գոմում կապվող կենդանիների հետ: Դրանց դիրքը (չորած) և վիճակը (խոկման) մատնանշում է երկրպագություն՝ ծնված երկնային արքային և նրա աստվածային մորը: Եզր կապված է մայր-աստվածության և լուսնի պաշտամունքի հետ, նվիրվում է լուսնային կովակերպ մայրաստվածությանը, Անահիտ դիցուհուն էին նվիրաբերում սպիտակաճակատ եզներ:

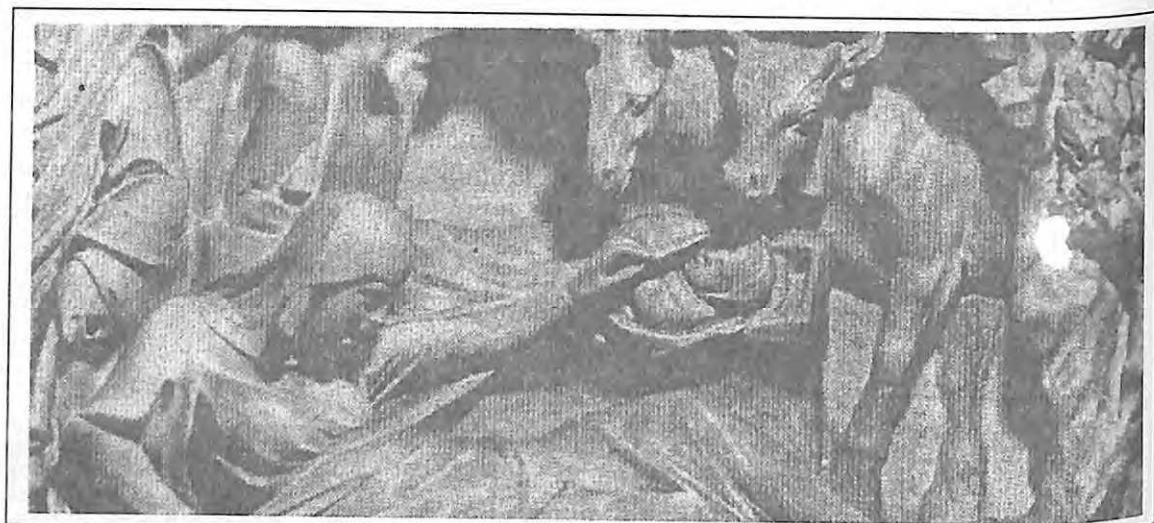
Էշը, ընդհակառակը, կապվում է արական կերպարների հետ, մասն՝ արևային մեռնող-հառնող աստվածության: Այս փնջի մեջ է և Քրիստոսը, որ



Նկ.18.Գրիգորիս, Ծնունդ

⁴ Տոտեմի պաշտամունքի հետ կապված արխայիկ մտածողությունն այսօր էլ կենսունակ է, քանի որ բխում է մարդկային հոգու խորն ակունքից. հարցը բավականին հետազոտված է հոգեվերլուծության ներկայացուցիչների կողմից: Տես օրինակ Շ.Ֆերենցիի հայտնի հոդվածը կամ Ջ.Ֆրոյդի «Անօրյա կյանքի հոգեպարտիզան» գրքի համապատասխան հատվածը. III.Ференци Маленький петушатник, З.Фрейд Анализ фобии пятилетнего мальчика, միասին հրատարակված են Психоанализ детской сексуальности, СПб, Союз, 1997.

Երուսաղեմ է մտնում էշին նստած⁵: Հին խեթական Կանեշ քաղաքից պեղված Ք.ա. 18-րդ դարի մի քանդակում աստվածուհին պատկերված է էշի ետևում, իսկ չափսերով ավելի փոքր (զուցե մանուկ) աստվածը՝ էշի վրա⁶: Միջնադարում գոյություն են ունեցել Հիսուսի Ծնունդը պատկերող հայ մանրանկարչության կայուն, գրեթե անխախտելի նորմեր, որոնցից մեկը ավանակի և եզի պարտադիր ներկայությունն է նկարում (Նկ.18)⁷: Գրիգոր Ծաղկողի «Ծնունդ Փրկչին» նկարում ևս ներկա են էշը և եզը, որ կռացել են քարանձավում ծնված մանուկ Հիսուսի ու նրա մոր վրա⁸: Գրեթե նույն տեսարանն ունի Ավագ Ծաղկողն իր «Ծնունդ» մանրանկարում⁹: Հետաքրքիր է, որ նույն կենդանիները բնորոշ են նաև արևմտավրոպական կերպարվեստին (Նկ. 19):



Նկ. 19. Ջովաննի Պիզանո, Ծնունդ: Մանտ-Անդրեայի եկեղեցու բարձրաքանդակի դրվագ, 14-րդ դ. սկիզբ:

Երեք կամ յոթ օրը չբոլորած Հիսուսը սկսում է խոսել և հայտնում է իր ցանկությունը՝ գնալ կրթություն ստանալու: Սա հրաշապատում հեքիաթների օրեց-օր մեծացող հրաշամանուկի մոտիվի զուգահեռն է: Հիսուսի ուսման պատումը, եթե նկատի չունենանք Թովմասի պարականոն ավետարանի կամ Մանկության ավետարանի հետ հեռավոր նմանությունը¹⁰, միանգամայն անկախ պատում է և, ամենայն հավանականությամբ, հեղինակային է, սակայն ավանդաբար սրբորեն պահպանվել է և շատ քիչ է տարբերակվել: Թովմասի ավետարանը վաղ միջնադարում տարածված է եղել հայերի մեջ¹¹, եթե անգամ ավետարանական կամ հեղինակային, զարմանալի չէ ավետարանական մոտիվների ներթափանցումը հայոց ավետիսի մեջ:

⁵ Տե՛ս Օ.Ֆրեյդենբերգի ապացույցները, Օ. Ֆրեյդենբերգ Մиф и литература древности, М, 1978, стр. 509: Էշի կերպարին մանրամասնորեն կանոդադառնա՞նք Բարեկենդանի երգերը քննելիս:

⁶ V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden-N.Y.-Köln, E.J.Brill, 1994, Abbildung 72

⁷ Ա.Գեորգեան, Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, IX - XIX դդ., Գահիրե, 1998, նկ XI, XII, XXX, 15 297 և այլն:

⁸ Գրիգոր, Ե., «Էրեբունի», էջ 15ա:

⁹ Ավագ, Ե., «Էրեբունի», էջ 18:

¹⁰ Апокрифы древних христиан, с. 143

¹¹ Նույն տեղում, էջ 141:

Հավ. 2-ի ավետիսների «քրիստոնեական» տեքստի գրեթե բոլոր տարբերակներում հիշատակվում է Հովհան Ոսկեբերանը, ինչը վկայում է տեքստի վաղ ծագման մասին¹²: Ժուլովրդական է նաև «ավետարան կարդալու» մոտիվը: Ժամանակային մթագմունների այս երկու փաստը ևս խոսում է տեքստի ժողովրդական ծագման վարկածի օգտին:

«Քրիստոնեական» տարբերակի հաջորդ հատվածն իր հետ բերում է Հիսուսի Երուսաղեմ գնալու և տաճարում մնալու սյուժեն: Այն կարող է փոխատեղվել «հրաշք-մանուկի» մոտիվի հետ, կարող է հանդես գալ դրա հետ միևնույն տեքստում: Այստեղ հեշտությամբ նշմարվում է ավետարանական մոտիվը, որի վրա և հիմնվում է: Սա տասներկուամյա Հիսուսի Երուսաղեմում կորելու հատվածն է¹³: «Մարիամ եկավ լալով, լալով» մոտիվը մի դեպքում կապվում է երեխային կորցնելու, մյուս դեպքում՝ կրթության տալու անհաջող փորձի հետ: Լացող Մարիամի կերպարն աստվածային է. նրա ոտքերից թափված արյունից մանուշակներ են ծլում: Մարիամի այսօրինակ պատկերումը շատ է տարածված հայ միջնադարյան քնարերգության մեջ և կապված է բնության տիրուհու հնագույն կերպարի հետ:

Հիսուսին փնտրելու ընթացքում հայտնվում է մի կերպար, որը հիմնական սյուժեի հետ որևէ առնչություն չունի՝ Երուսաղեմի ծերը, որի գլխին շողում է արեգակ, ձեռքին ունի խաչ գավազան, գրկին՝ ավետարան: Արևային-քրիստոնեական այս խորհրդանշների կողքին առավել ուշագրա՝ «Անճրև հագեալ շալե շապիկ» արտահայտությունն է, որը զուգահեռվում է ևս մի տվող աստվածուհու կերպարի հետ: Ահա գարնանամուտի տոների Նուրի-Նուրի անճրևի ոգու կերպարը և նրան նվիրված երգերի ավանդական տեքստի երկատողը.

Նուրի-Նուրին եկել ա
Շալե շապիկ հագել ա...

Այլ տարբերակներում (Մ.Մ. N13) շալե շապիկով արևային կերպարն ինքը՝ Հիսուսն է: Եթե այս մասում տեքստի շարունակությունը պարզապես կորած չէ (արևային ծերունին կարող էր լինել իմաստունը, որ Մարիամին հուշում է Հիսուսի տեղը), ապա վստահաբար կարելի է խոսել արև-մանուկ/իմաստուն ծերունի երկակի կերպարի մասին: Տրրընդեզի խորհրդանշական իմաստը քննելիս պարզ կերևա, որ այս

¹² Հովհան Ոսկեբերանը (Chrysostomos) ծագումով Անտիոք քաղաքից է, ապրել է 4-5-րդ դարերում: Ոսկեբերանն Աստվածաշնչյան «Հովհանի Հայտնության» հեղինակն է (տես՝ Н.Морозов, История возникновения Апокалипсиса, М., "АОН", 1991): 398-401 թթ. եղել է Կոնստանդնուպոլսի պատրիարքը: Կրոնավորի բարոյական կերպարի հանդեպ սկզբունքային դիրքորոշման, հոետորական և գրական բացառիկ տաղանդի (այստեղից՝ Ոսկեբերան) և օրիգենականներին բնորոշ լայնամիտ աշխարհայացքի համար ենթարկվել է տևական հետապնդումների իր ժամանակի ազդեցիկ հոգևորականների կողմից: Հովհան Ոսկեբերանը պաշտամունքի հասնող ժողովրդականություն էր վայելում առաջադեմ մտավորականության և հասարակ ժողովրդի միջավայրում, պաշտոնական Բյուզանդական եկեղեցու մոլորից և վտարումից հետո կյանքի վերջին տարիներն անցկացրել է Փոքր Հայքի Կուկուզ քաղաքում, հերթական աքսորի ճանապարհին մահացել և թաղվել է դեռևս խեթա-խոտիական շրջանից հայտնի սրբազան Կոմանա ավանում: Վաղ քրիստոնեության շրջանի այդ խոտիական շրջանից, աստղագետը և խոշորագույն գրողը մեծ հարգանք է վայելել հայ քրիստոնյաների ականավոր գործիչը, աստղագետը և խոշորագույն գրողը մեծ հարգանք է վայելել հայ քրիստոնյաների շրջանում, հայ եկեղեցու հայրերից է և մեր ժողովրդի առավել սիրված սրբերից մեկը: Պատահական չէ, որ մեր տեքստում նրա մեջ է մարմնավորվում իմաստուն վարդապետի («ծեր իմաստունի») արխետիպային կերպարը: Մարիամի, Օհան Ոսկեբերանի և Հիսուսի կերպաները համատեղ գտնում ենք նաև աղոթքներում.

Լուսիկ լուսիկ, երեք լուսիկ,
Երեքին հագածն է ճերմակ.
Մեկն է Հիսուս, մեկն Մարիամ կույս,
Մեկն է Օհան Ոսկեբերան...

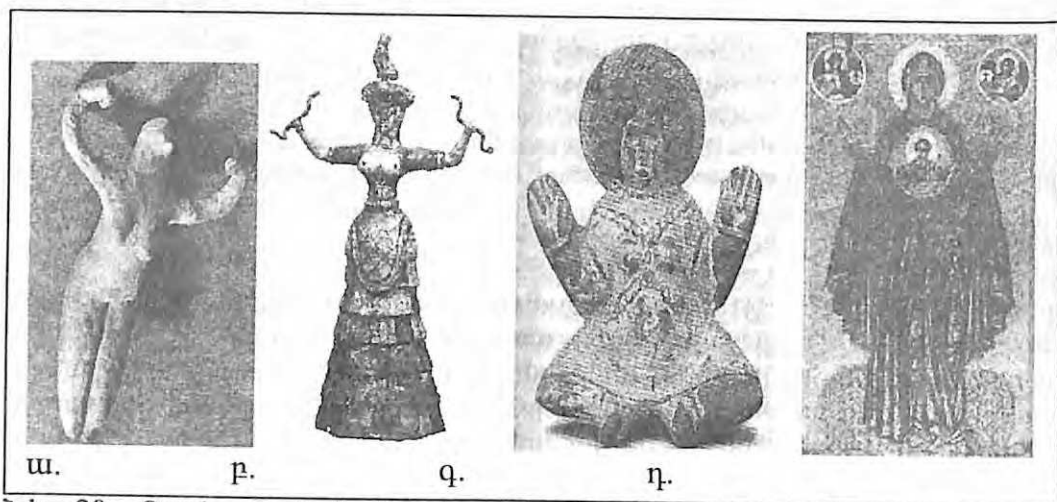
(Գ.Մրվանձտյանց, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ուն, 1978, էջ 548),

¹³ Դուլ. 2, 41-46

կերպարը՝ լինելով չափազանց արխաիկ, իր տեղն ունի նաև քրիստոնեական արվեստի և գրականության մեջ:

Նավով ճանապարհորդելու հատվածը (Մ.Մ. N 12, Հավ.1, N16, Հավ. 2, N 63) Հովնանի գրքի¹⁴ և կանոնիկ ավետարանների¹⁵ պյուժեների յուրօրինակ միախառնում է: Սակայն, ըստ Մ.Մ. N 12 ավետիսի պյուժեի, Մարիամն է խաղաղեցնում փոթորկած ծովը և հաստատում նավաստիների հավատն իր որդու հանդեպ (այստեղ՝ դեռ երեխա): Այս մոտիվը ոչ միայն ուղղակիորեն հակասում է բոլոր ավետարաններին, այդ թվում նաև պարականոն, այլև հուշում է, որ Մարիամն այստեղ հանդես է գալիս Ծովինարի՝ ծովային և կայծակնային ոգի-աստվածության դերում:

Որքանով է սերտ Մարիամի կապը ծովային աստվածուհիների հետ: Հնագույն ժամանակներից մայրաստվածության կերպարը կապված է եղել ջուր ընծայող աստվածության կերպարի հետ: Այս մասին է վկայում Մարիամին պատկերելը ջուր տվող աստվածուհու ավանդական դիրքով (այսպես կոչված, oranta, աղոթող, համեմատենք հնուց եկած խորհրդանշական-ծիսական այդ դիրքը Մարիամի դիրքի հետ (Նկ. 20):



Նկ. 20. Քարե դարի կանացի արձանիկ (ա.), Մինոյան մշակույթի դիցուհու արձանիկ (բ.), Ք.հ. 2-րդ դ. դպտիական Աստվածամայր¹⁶ (գ.), Յարոսլավլի Մեծ Պանագիա Աստվածամայր (13 դ.)¹⁷

Առավել հայտնի գուգահեռներն են Իշթարի, Լիլիթի, Շավուշկայի և միջագետքյան նմանատիպ աստվածուհիների ավանդական դիրքը: Այդ աստվածուհիների որոշ ֆունկցիաներ նույնպես փոխանցվել են քրիստոնեական Մարիամին¹⁸: Որոշ պարականոն ավետարաններում, օրինակ, Հրեաների ավետարանում կամ գնոստիկ տեքստերում, Սուրբ հոգին իգական է¹⁹:

¹⁴ Յովնան 1, 1-16

¹⁵ Մատթ. 8, 23-27, Մկ. 4, 35-41, Ղուկ. 8, 22-25, Հովհ. 6, 16-21

¹⁶ Е.Г.Толмачева, Копты: Египет без фараонов, М. "Алетейя", 2003, с. 31.

¹⁷ Л.Любимов, Искусство Древней Руси, М., "Просвещение", 1981, с. 146.

¹⁸ Ալքսիսկոսների մոտ Սոֆիան, որ որոշակիորեն նույնացնում է Մարիամի հետ, ծնված է խորը ծովից (maria) Ապոկրիֆս դրեւնիքս քրիստիան, с. 202: Մարիամը նույնացվում է նաև Անատ փյունիկյան դիցուհու հետ, իսկ վերջինս՝ իհն եբրայական Մարի աստվածուհու հետ, երկուսն էլ միանշանակորեն կապված են ծովի հետ, «ծովածին» են և այլն, տես՝ B.G. Walker, նշվ. աշխ., 1996, էջ 584:

¹⁹ Ապոկրիֆս դրեւնիքս քրիստիան, с. 68. «Այսպես արեց իմ Մայրը, Սուրբ Հոգին...», այլ տեղում՝ «Ոմանք ասում են, որ Մարիամը հղիացավ Սուրբ հոգուց... Ե՞րբ է եղել, որ կինը հղիանա կնոջից», էջ 276:

Նավագնացության հատվածը համեմատելի է Արիոնի մասին նույնատիպ հունական սյուժեի հետ. այստեղ ևս նավաստիները փորձում են ազատվել իրենց ուղևորից, թեև այստեղ պատճառը ոչ թե փոթորիկն է, այլ նավաստիների նախանձը Արիոնի հարստության հանդեպ: Արիոնը նետվում է ծովը, փրկվում է դելֆինի միջոցով, այսինքն՝ զոհաբերության և հարության մոտիվ: Նման մի առասպել կա նաև Դիոնիսի մասին: Այս պատումը մտնում է Ամանորի առասպելական շարքի մեջ ևս մեկ հիմունքով. որ դելֆինի հետ կապված է նաև Տարանտ անունով մի կիսաստվածություն, և Տարանտ կիսաստվածությունը համարվել է նորածին տարի²⁰: Այստեղ նորից առկա է երկակի արական աստվածության մոտիվը, այս դեպքում՝ փոթորկող ծովին զոհաբերվող ծերունի/մանուկ (Հիսուս):

Հավ. 2, N 63-ում փոթորկի մոտիվը բացակայում է, իսկ նավաստիներին վճարելու համար անհրաժեշտ դրամը դուրս է գալիս ձկան փորից: Առհասարակ այս տեքստն ավելի շատ նման է ավանդության, քան առասպելական սյուժեի:

«Քրիստոնեական» ավետիսների որոշ տեքստերում առկա է Հիսուս-բուժակի մոտիվը: Ընդ որում՝ նմուշների մի մասում Հիսուսը հանդես է գալիս իբրև ուսում ստացած մարդ, որն իր գիտելիքներով պատրաստվում է ընտանիք պահել, մյուս տեղերում՝ իբրև լուսարձակող աստվածություն: Հավ. 2, N 60-ում Հիսուսը խոստանում է «Լախտովն տամ կապուտ քարին, Կաթնով աղբիւր բղխացնեմ», այսինքն՝ մոտիվ, որ հիշեցնում է Մովսեսին, Ինդրա՝ ն և այլևայլ կայծակնային աստվածություններին (կապույտ քար = թուխպ ամպ):

Չափազանց հետաքրքիր է Բորչալուի (Լոռու) տարբերակը (Հավ.2, N 66), որն ունի ատվորական տեքստից ակնհայտորեն շեղվող ավարտ. Հիսուսը մտադիր է վերադառնալ տուն և քարոզել: Առհասարակ, այս տարբերակում Հիսուսի կերպարն արտակարգ մարդկային է ու հեզ. սա բնորոշ է ավելի վաղ քրիստոնեական տեքստերին, մինչդեռ ավելի ուշ շրջանի տեքստերում Քրիստոսը ձեռք է բերում խստաբարո աստվածության գծեր:

Բարենաղթանքների հատվածում ևս իշխում են քրիստոնեական խորհրդանիշները: Այստեղ՝ ի տարբերություն «ավանդական» տեքստի, բաժինը հայցում են Աստծուց, իսկ տանտերերից խնդրում են միայն վարպետի կամ նորահարսների²¹ բաժինը, «Քրիստոսի հանգանակի» բաժինը և այլն:

Այս ամենով հանդերձ, շատ հավանական է, որ «քրիստոնեական» տեքստը ստեղծված լինի դեռևս վաղ միջնադարում: Բացառված չէ նաև, որ իր նախնական տեքստով այն ունենա ժողովրդական ծագում, իսկ մշակված լինի հետագայում: Նույնքան հավանական է, որ հեղինակային տեքստ լինի, իսկ ժողովրդական մոտիվները մուտք են գործել բանավոր տևական շրջանառության հետևանքով:

«Քրիստոնեական» ավետիսների երաժշտությունը

Երաժշտական վելուծության համար ձեռքի տակ ունեցել ենք ընդամենը 6 նմուշ²²: Թվում է՝ փոքրաթիվ նյութը հավաստի ընդհանրացումների հնարավորություն չի տալիս: Մակայն, նյութի յուրահատուկ բնույթն արդեն իսկ հիմք է՝ «քրիստոնեական» ավետիսների միջև եղած ընդհանրությունների և տարբերությունների մասին որոշակի պատկերացում կազմելու համար: Մանավանդ՝ բնույթը մեծապես պայմանավորված է որոշակի տարածաշրջանով:

²⁰ Р. Грефз, 624. աշխ. էջ 224-225:

²¹ Բուն ավետիսներում՝ ոչ միշտ, իսկ Ծննդյան տոնի ժողովրդական ծեսի մեջ նորահարսների դերը խիստ ընդգծված է:

²² Մ.Մ. NN 11, 12, 13, Հավելված 1, NN 16, 17, 18:

Լեհաստանի երեք մնուշները (Մ.Մ. N 11 և 12, Հավ.1, N 16) բավականին մոտ են իրենց մեղեդիներով և կարող են լինել նույն երգի տարբերակներ: Մ.Մ. N13 ավետիսը իր տիպով մոտ է լեհական մնուշներին, սակայն չի կարող համարվել նույն երգի տարբերակ: Հավ. 1, N 17-ի մեղեդին բնույթով մոտ է «ավանդական» ավետիսների մեղեդիներին, N 18-ը՝ կալանդոսներին:

Տաղաչափություն

Բացի Հավ.1.NN17 և 18 մնուշներից, «քրիստոնեական» մյուս չորս ավետիսներն ունեն «ավանդական» ավետիսներից հայտնի վանկաչափական I մոդելը.

1	1	1	1		1	1	1		2	1	1
Ծը – մավ Մա – բյամ զՀի – սուս որ – դին, ա – վե – տիս											
2 1 1 2 (4 մնուշ)											
ա – լե – լու – յա											

Հավ.1.N17 ավետիսն ունի «ավանդական» ավետիսներից հայտնի վանկաչափական II մոդելը: Հավ.1.N18-ը առհասարակ շեղվում է ավետիսների համար բնորոշ նորմերից: Երգը չունի կրկնակ, իսկ «Հալելվա, հալելվա» տեքստը հանդես է գալիս իբրև առանձին տող: Այս դեպքում ունենք երկանդամ ութվ՝ նկանի տող-միավոր՝ հետևյալ վանկաչափական նորմերով.

1	2	1	2		1	2	1	2	2	1	2	1	2
Ջը – բոխքն է - կավ, ճը – դարն ի ծով Չեր տա - մը կա չո – բեք սը – մին													

Մ.Մ.N11-ը և Հավ.1.N16-ն ունեն սկսվածք-ավետման հատուկ բանաձևեր (առաջին տողերը), որոնք իրենց տաղաչափությամբ տարբերվում են բուն երգից.

2	1	1	2	2	1	1	2	2	2	2	2	1	1	2
Այ – սոր է տո – մը Ծը – մուն-դի-ամ Այս – օր տոն է Ծը – մու-բյան														
(Մ.Մ.N 11) (Հավ.1.N16)														

Երկու դեպքերում էլ «ավետիս» կրկնակից սկսած հանդես է գալիս վանկաչափական I մոդելը:

Կշռույթ

Կշռույթը հիմնականում ենթարկվում է վանկաչափական մոդելին: Երկամանակ վանկերը երբեմն ծորերգվում են կետագծային կշռույթային բանաձևերով (Մ.Մ.N13, Հավ.1.N17): Հավ.1.N17 ավետիսում կշռույթը կառուցվում է կետագծային բանաձևի և հավասար ութերորդականների հակադրության հիմքով, և այս հիմքի վրա է կառուցվում մասնական: Այս երգում կետագծային կշռույթային բանաձևը ֆրակտալ է: Հավ.1.N16-ում հավասար ութերորդականները տրիոլներով փոխարինելու միտում կա:

Խնտոնացիա և ձայնակարգ

«Քրիստոնեական» ավետիսներն իրենց ինտոնացիոն հյուսվածքներով զիջում են «ավանդական» ավետիսներին: «Քրիստոնեականում» շարժումը հիմնականում աստիճանական է, կվարտային թոփչք արձանագրվում է միայն Մ.Մ.11 ավետիսում և Հավ.1.NN16 և 17-ում: N17-ն, ինչպես արդեն նշել ենք, առհասարակ իր ոճով ավելի մոտ է «ավանդականին», քան «քրիստոնեականին»: Հավ. 1, N17 ավետիսի ինտոնացիոն կառույցը համապատասխանում է յուրաքանչյուր տողի առաջին տակտում վերընթաց, վերջին տակտում վարընթաց շարժման մոդելին, որ հատուկ է «ավանդական» ավետիսներին: Ձայնակարգը հիպոդորիական է՝ a' հիմնաձայնով, սոված 4-րդ և 5-րդ և փոփոխական 7-րդ աստիճանով: Կառույցն ավարտվում է անկայուն 6-րդ աստիճանի վրա տակտի թույլ մասում:

Լեհաստանի մուշներին ձայնակարգը եվրոպական մաժորն է: Մ.Մ.Ն13 ավետիսի ձայնաշարը միմոր հնգալար է. ենթադրելի է, որ ձայնակարգը եղական է, թեև բացակայում է բնորոշ 6-րդ աստիճանը:

Երեք հնչյուններով սահմանափակվող Հավ.1.Ն18-ի ձայնակարգը օլիգոտոն է (cis' և g' հնչյունները հանդես են գալիս մեկական անգամ): Այս մուշը, որը գրառված է Դիլիջանում, իր ասերգային բնույթով շատ մոտ է Սպիտակում գրառված Ալեյույա-Կադանդոսին (Հավ.1, Ն1): Լեհական մուշներն անկասկած ազդվել են եվրոպական երաժշտությունից, սա հստակ երևում է այն բանից, որ այդ մուշները և՛ կշռույթի, և՛ ինտոնացիայի առումով գրեթե կորցել են ազգային դիմագիծը:

Ավանդական կշռությա-ինտոնացիոն բանաձևերը բնորոշ չեն «քրիստոնեական» ավետիսներին:

Ձև

Ձևակառույցով «քրիստոնեական» ավետիսները մեծ մասամբ մնան են «ավանդական» ավետիսներին: Ավետիսներից երկուսում կա սկսվածք-բանաձևը, որն իր ինտոնացիոն հյուսվածքով շատ չի հեռանում հիմնատողի հյուսվածքից: Լեհական մուշները և Մ.Մ.Ն 13-ը կառուցվում են երկատող-միավորի հարակրկնությամբ և տարբերակումով:

Հավ.1.Ն17 երգն ունի ֆրակտալային կառուցվածք, որ բնորոշ չէ ավետիսին: Կառույցի օղակը երկրորդ ֆրագի կշռությա-ինտոն գիտն բանաձևն է: Նույն կառույցի (տող-բանաձևի) շարունակական կրկնությամբ կայացող ձևամտածողությունը (շրջանակաձև (ցիկլիկ) կառույց) ընդգծվում է հենց ֆրակտալի օղակով: Ֆրակտալային կառուցվածք ունի նաև Հավ.1.Ն18 երգը:

Երգաոճ

Բոլոր մուշներն առանձնանում են վանկային երգաոճով, հազվադեպ՝ ծորերգային, մինչդեռ «ավանդականին» ավելի բնորոշ է վանկային-մերվանկային երգաոճը:

«Քրիստոնեական» ավետիսների ընդհանուր ժանրային նկարագիրը

«Քրիստոնեական» ավետիսների երաժշտական լեզուն միատարր չէ, որովհետև ցուցաբերում է արխաիզմի և օտար ազդեցության շեշտված գծեր: Հստակ երևում է, որ այս ավետիսները շատ ավելի ուշ ծագում ունեն, քան «ավանդականները», ընդ որում՝ բանաստեղծական տեքստն ունի ավելի վաղ ծագում, քան երաժշտությունը: Հին ավանդական սյուժեների և մոտիվների կողքին բանաստեղծական տեքստում հանդիպում են բուն քրիստոնեական արվեստի նորմերից բխող երևույթներ: Ձեռքի տակ եղած երաժշտական մուշների մեծ մասում ձայնակարգային-ինտոնացիոն և կշռությային պարզությունը և միատեսակությունը հստակ տեսանելի են: Պարայնությունն այս երգերին բնորոշ չէ, դրանք հիմնականում ունեն հիմնիկ կամ պատմողական-վիպական բնույթ, թեև իրենց կառուցվածքով անվերապահորեն դասվում են ծիսական տոմարային երգերի ավետիսների ժանրին: Հավ.1, Ն17-ը տարբերվում է մյուս մուշներից և ավելի մոտ է «ավանդականին»: Այս փաստից կարելի է անել երկու հետևություն. ա) «քրիստոնեական» տեքստի դրվագը պատահական մուտք է, կամ բ) երգում երկու տեքստի շփոթ կա: Մակայն, բանաստեղծական տեքստի հետ կապված փոփոխությունները բոլորովին չեն խանգարում, որ հենց այս դեպքում ունենանք «քրիստոնեական» տեքստի բուն մեղեդին, այն մեղեդին, որ մյուս մուշներում փոխարինվել է եվրոպական ոճի մեղեդիով: Դիլիջանի մուշի բացառիկ ասերգայնությունը կարող է ապացույց լինել այն բանի, որ Լոռում ավետիսները սովորաբար ասերգվել են և ոչ երգվել:

Պայմանականորեն «աստեղային» ենք անվանել այն տեքստը, որ պարունակում է Հիսուսի Ծնունդն ավետող աստղի և երեք մոգերի երկրպագության մոտիվները:

«Աստեղային» տեքստը զուգահեռվում է լատիներեն տեքստերով ավանդված «Tractus Stellae» ծիսական տեքստ-ավանդության հետ: «Աստեղային» ավետիսի բանաստեղծական տեքստի մի մասի բովանդակությունը համընկնում է Ծննդյան կամ Ջատկի պատարագի միջնադարյան «Officium stellae» (տարբերակ) անվանումն ունեցող լատիներեն դրամայի սյուժեի հետ. այսպիսին է, օրինակ, X-XIII դարերում ստեղծված համանուն երկը՝ զագրեբյան MR 165 ձեռագրից:

Խ.Փորքշեյանը²³ վկայում է, որ այս ավետիսն առանձնահատուկ հարգված էր, իսկ Մ.Լուլեջյանի «Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական երգերն եւ եղանակները» ժողովածուի մեջ հրատարակված է «Մեծ ավետիս» վերնագրով²⁴: Ի տարբերություն «քրիստոնեական» ավետիսի, որ հիմնականում տարածված էր արևելահայոց մեջ, «աստեղային» տեքստով ավետիսները տարածված են եղել և արևելահայ, և արևմտահայ ազգագրական շրջաններում: Մեզ ծանոթ նմուշներում կան Կիլիկիայի, Ալաշկերտի, Մարտունու և Վարդենիսի երգասացներից ('մանականում արևմտահայ ծագումով), ինչպես նաև Ջավախքի երգասացներից լրանված երգեր: Հ.Օրբելին նկարագրում է միայն ծեսը և նշում է, որ Մոկսում երեխաներն ավետիս էին անում աստղով²⁵. միայն այս հիշատակությունից կարելի է ենթադրել, որ Մոկսում էլ պետք է ծանոթ լինել «աստեղային» ավետիսը: Չնայած աշխարհագրական լայն ընդգրկման, քիչ թե շատ ամբողջական երգերը սակավ են: Բոլոր նմուշները, բացի Կ.Կոստանյանի տաղարանից քաղած նմուշը (Հավ. 2, N 71) և Մ.Միանասարյանցի նմուշը (Հավ. 2, N 70), գրառվել են 20-րդ դարի ընթացքում: Բացի այն, որ ամբողջական տեքստերի քանակը մեծ չէ, նաև վաղ գրառումների պակասի պատճառով երգի առաջացման ժամանակի և տեղի մասին հավաստի ենթադրություններ անել հնարավոր չէ:

Այնուամենայնիվ, եղած նյութն անգամ ցուցադրում է «աստեղային» ավետիսների երկու առանձնահատկություն, որ չունեն մյուս ավետիսները.

ա) «աստեղային» ավետիսներին բնորոշ է միայն «**ավետիս**» կրկնակը,

բ) «աստեղային» ավետիսները հաճախ սկսվում են անփոփոխ, կայուն քառատողով.

Այսօր տօն է Ծննդեան, աւետիս.

Տեառն մերոյ և Յայտնութեան, աւետիս.

Այսօր արեւն արդարութեան, աւետիս.

Երբեքսա 'ի մէջ մարդկան, աւետիս.

Բանաստեղծական տեքստի բովանդակությունը

«Աստեղային» ավետիսի բանաստեղծական տեքստում չկան ո՛չ ավանդական դարձվածքներ, ո՛չ էլ կենցաղային կերպարներ, ամեն բան խորհրդավոր է, բազմաշերտ և բազմիմաստ: Տեքստը տալիս է բարբառային մեծ տարբերակում, բայց և ունի կայուն սյուժե: Սա նույնպես կարող է հիմք լինել ենթադրելու, որ

²³ «Ծերերը, իրենք էլ չգիտեն ինչու՞ համար, այդ ավետիսը այդպես պատվավոր էր. նրանք ասում էին, որ իրենց երիտասարդության ժամանակ էլ ծերերը պահանջել են երգել այն» (Խ.Փորքշեյան, Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 2, Ե. 1971, էջ 15), տե՛ս նաև նույն հեղինակի Ազգագրական Հանդես, XX գիրք, 1910, N2, էջ 102:

²⁴ Մ.Մանուկյան նշվ. աշխ., էջ 82:

²⁵ И. Орбели, Фольклор и быт Мокса, М, "Наука", 1982, с. 48:

«աստեղային» բանաստեղծական տեքստը հեղինակային է²⁶։ Մ.Միանսարյանը՝ իբրև այս տեքստի հեղինակ, հիշատակում է Մովսես Խորենացուն (Ջերթողին)։ Բացառված չէ, որ Աստվածատուր Հենեցին հենց այս տեքստն է մշակել։

«Աստեղային» տեքստի ծածկագիր բովանդակությունը բացելու համար միաժամանակ պետք են տիեզերքի մասին աստղագիտական, դիցաբանական, պատմական գիտելիքներ։

Սկզբնաղբյուրը Մատթեոսի ավետարանն է, 2, 1-11, բայց է թողնված մոզերի վերադարձի հատվածը։ «Աստեղային» ավետիսներում խորհուրդը ո՛չ գեղջուկ հերոսների հետ է կապվում, ո՛չ էլ աստվածային ծննդի մասին է, այլ խորհուրդն ինքը տիեզերական իրադարձությունն է։

«Մոզ» բառն արտաքուստ բերում է պարսիկ քուրմի պատկերացում, այն դեպքում, երբ մոզերից երկուսն ունեն սեմական ծագումով անուններ՝ Մելքոն և Բաղդասար։ Ջրիստոսի ծննդյան պատմական շրջանում Բաբելոնի մշակույթը ժառանգել էր Պարսկական կայսրությունը, և հենց այդ տարածքում էր աստղագիտությունն առավել զարգացած։ Հին աշխարհը համոզված էր, որ աստղերի մասին ողջ գիտելիքը և պատրաստի ձևով ժառանգվել է քաղղեացիներից²⁷։

Ավետարանը չի հիշատակում ոչ մոզերի թիվը, ոչ երկիրը, որտեղից նրանք գալիս էին, ոչ էլ նրանց անունները։ Օրիգինեսի պնդմամբ, քրիստոնեական աշխարհն ընդունում է, որ մոզերը երեքն էին²⁸։ Հս լական «աստեղային» ավետիսները միաբերան պահում են Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար անունները։ Այս անունները տարածված են նաև քրիստոնեական այլ ժողովուրդների բանահյուսության մեջ։ Գերմանիայում հավատում էին, որ Երեք Արքաների օրը (Հայտնության տոն) կտրված ճյուղը մոզական գավազան էր դառնում։ Եթե գավազանին դիմես Մելքիորի անունով՝ ջուր կգտնես, Կասպարի անունով՝ ոսկի կգտնես, իսկ Բալտա-գարի անունով՝ արծաթ²⁹։ Գ. և Ջ. Ջոուրսների վկայությամբ՝ Հին Եգիպտոսից մինչև միջնադար Մոզեր էին կոչվում Օրիոնի գոտու երեք աստղերը, որոնց համեմատ որոշում էին Սիրիուս-Սուտիսի դիրքը³⁰։ Հին հայոց մոտ երեք աստղերը Հայկն է, ասորիների մոտ Նեմրոդն³¹ է՝ Հայկի երկվորյակը (Նեմրոս սարը, որի վրա Հայկը նետահարում կամ այրում է Բելին³²)։ Հին Բաբելոնում նույն համաստեղությունը կոչվում էր «Երկնքի նվիրյալ հովիվ»³³, որ կարող է Դուկասի հիշատակած հովիվների պաշտամունքի նախատիպը լինել³⁴։

Աստղը ելնում է արևելքից, «Հնդաստանից» կամ «Հրեաստանից»։ Երկրների անունները ոչ թե աշխարհագրական որոշակի տեղանուններ են, այլ «արևելք» բառի հոմանիշն են։ Մյուս կողմից, «Հնդկաստան» ասելով հայ պատմիչները

²⁶ «Աստղով» շրջագայող տղաների կոլյադաները Ջ.Մոժեյկոն համարում է «արիեստականորեն ստեղծված»։ З.Можейко, Календарно-песенная культура Белоруссии, Минск, 1985, с. 20։ Որքանով է արդարացված «փնքաբերականի» և «արիեստականի» հակադրությունն արվեստի ստեղծագործության հանդեպ կիրառելը, մեր խնդիրը չէ։ Հավանաբար, Մոժեյկոն ի նկատի է ունեցել հեղինակային ստեղծագործությունը։

²⁷ Ըստ Մեծ հանրագիտարանի՝ քաղղեացիները սեմական այն ցեղն է (որքա՞ն հավաստի, դարձյալ մեր խնդիրը չէ), որն աշխարհին տվեց Նոր Բաբելոնյան հարստությունը՝ Նաբոպալասար, Նաբոքոդոնոսոր, Նաբոնիդես և այլն, ВСЭ, Третье издание, т. 28, М., 1978, стр. 172։

²⁸ Мифологический словарь, п/р Е.Мелетинского, М., Советская энциклопедия, 1991, стр. 129։

²⁹ Зимние..., с. 159։

³⁰ Walker, նշվ. աշխ., էջ 565։ Օրիոնի գոտու և Սիրիուսի նշանակության մասին Հին Եգիպտոսում տես նաև՝ Р.Бьювел, Э.Джилверт Секреты пирамид, М., Вече, 1997։

³¹ К.Фламарин, История неба, М., Изд-во Ассоциации духовного Единения "Золотой век", 1994, с.118։

³² Գ.Սրվանձտյանը գտնում է, որ Նեմրոդը Բելի անունն է. Գ.Սրվանձտյան, նշվ. աշխ., էջ 51։

³³ Н.Николов, В.Харлампиев, նշվ. աշխ., էջ 116։

³⁴ Դուկ. 2, 8-20։

սովորաբար հասկանում են Աֆրիկա (հավանաբար՝ Եթովպիա - Սուդան) և ոչ՝ Հնդկական քերակողի-Հնդկաստան³⁵:

Որոշ տարբերակներում մոզերը, չկարողանալով մեկնել աստղի խորհրդանշական ուղերձը, դիմում են կույր իմաստունին: Կույր իմաստունի կերպարն արխետիպային է. կույրը տեսնում է այն, ինչ չի տեսնում աչքի լույս ունեցողը, որովհետև նրան հասու է փակ գիտելիքը, նրա տեսնելու կարողությունն այլ է, և այստեղից է գալիս հնագույն պատկերացումը կույր-պայծառատեսների մասին³⁶: Պաշտվել են նաև կույր երաժիշտները, աշուղները: Աստղի փայլից կույրը վերագտնում է աչքի լույսը: Այստեղ կա նաև տիեզերական-տոմարական խորհրդանշական շերտ: Աստղը կապված է ձմեռային արևադարձի՝ նոր Արևի, հետ, երբ մթության (կուրության) շրջանը փոխարինվում է լուսի (տեսողության) շրջանով: Այս շրթայի մեջ է Օրիոնի տեսողության վերականգնումը՝ կապված Հելիոսի փայլատակման հետ³⁷:

Քաղղեական աստղաբաշխությունն աստղերի դասավորությամբ գուշակություն էր անում արքաների մահվան և ծննդյան մասին³⁸: Այդ գիտելիքներին հասու են եղել հայերը և քրիստոնեության օրոք գիտելիքը պահպանվել է հոգևորականների, նաև ժողովրդի մեջ: Նման վկայություններ կան «Էֆիմերտեում» և մի շարք ձեռագիր մատյաններում, որոնք գուշակության, մոգության, աղոթքների, բժշկության վերաբերյալ բազում տվյալներ են պարունակում: Այսպիսի մի ձեռագրից է Գ.Սրվանձտյանը քաղել իր բերած վկայությունը. «Թե որ մեկը ծնանի այն վայրկենին, որ Աղեղնավորին առաջին աստղը Լուսնթագին հետ մեկ տեղ հորիզոնեն վեր կ'ելլե, դյուցազն ու թագավոր լինի նա»³⁹:

Գ.Սրվանձտյանի բերած տվյալն, անշուշտ, ուղղակի փաստ չէ, որ հայոց ավետիսում մոգերի տեսիլքը կապված է Լուսնթագի (Յուպիտերի) հետ, որը հայտնվում է Աղեղնավորում, թեպետ տոմարական շրջանը համընկնում է (Արեգակը մտնում էր Աղեղնավորի համաստեղություն ձմեռային արևադարձից մեկ-երկու օր շուտ):

«Աստեղային» ավետիսը տալիս է մի հետաքրքիր տվյալ, որը մի կողմից՝ լույս է սփռում ավետիսի բովանդակության վրա, մյուս կողմից՝ նոր առեղծված է առաջադրում: Հայկական տեքստում հիշատակվում է, որ մոգերի ճամփա ընկնելուց հետո աստղը երեք օրով կորում է երկնականարից, հետո նորից փայլատակում է: Հին Միջագետքի աստղագետներին հայտնի էր Արուսյակի սինոդիկ պարբերությունը, ընդ որում՝ որոշակի շրջանում Արուսյակը երկնականարից յոթ օրով անհետանում էր: Ծումերների և նրանց հետնորդ քաղաքակրթությունների համար այդչափ կարևոր Արուսյակն արդյո՞ք հայերի համար էլ նույն նշանակությունն է ունեցել:

³⁵ Օրինակ. «Լիբիան նշանակում է մեծ բաժին, որը հարավային մեծ սահման ունեցող մասն է, որի մեջ մտնում են Եգիպտոսը, ամբողջ Հնդկաստանը և Եթովպիան». Վարդան Արևելցի, Տիեզերական պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ-ում, 2001, էջ 39: Շիրակացին իր «Աշխարհացոյցում» Հնդկական ծովը նույնացնում է Կարմիր ծովի հետ. Ամանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Սովետական գրող», 1979, էջ 266: Պատահական չէ, որ «Հնդկաց» արքա Գասպարին միջնադարյան Եվրոպայում պատկերում էին սևամորթ:

³⁶ Տեսողության և կուրության դիցաբանական հակադրության մասին տես. Я. Голосовкер, Логика мифа, М., 1987.

³⁷ Р. Грефвз, նշվ. աշխ., էջ 113:

³⁸ Աշուրբանիպալի դարաշրջանից է այս գուշակությունը. «Եթե Գուղ ուղ մուրակը (Մերկուրի) մոտենա Լի աստղին (Ալդեբարան), Էլամի թագավորը կ'մեռնի». Н.Николов, В.Харлампиев, նշվ. աշխ., էջ 120: Կամ «Յասամ ամի հոկտեմբերի 12-ի 21 ժամու ընդ կիտյ» խաարի Արեգակն, երբ ընդ Լուսնոյն շրջի յութերորդում տան երկնից, ի ներքոյ Կշիռ կենդանակերպին, վասն որոյ գուշակի մեռանիլն մեծ եւ թագաւորի. «...Էֆիմերտէ», Ե., «Ապոլոն», 1992, էջ 43:

³⁹ Գ.Սրվանձտյանց, Երկեր, հատ. I, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, 1978, էջ 292:

Արուսյակը հայերի մեջ հայտնի է նաև այլ անուններով՝ Լուսասող, Լուսաբեր, Գիշերավար, Արուսյակ, Այգասաղ, Եղջերու, և անունների այս առատությունն անգամ փաստում է Աստղիկ⁴⁰-Վեներայի նշանակությունը: Շումերական Ուր քաղաքի Իդին-Դագան արքայի արխիվից գտնված է Ինաննային նվիրված *ամանորյա* մի ձոներգ, որտեղ աստվածուհին վաղորդյան և երեկոյան աստղն է⁴¹: Ս.Շննդյան ծիսաշարում պահքին հետևող Խթումը կապված է առաջին աստղի՝ Գիշերավարի, երևալու հետ⁴²:

Ինչու՞ առասպելական նույն մոտիվը կապվում է մեկ Լուսնթագի, մեկ Արուսյակի հետ, և կա՞ հակասություն: Անդրադառնանք Մարիամի աստեղային էությանը, մանավանդ որ տեքստում կա ուղղակի ցուցումը.

Աստղն տեսան, ուրախացան, աւետիս,
Ի մեջ աստղին կոյս մը տեսան, աւետիս,
Ի մեջ աստղին լոյս ալ տեսան, աւետիս» (Հավ.2, N 70):

Առավել տրամաբանականը Մարիամի կերպարը Արուսյակի, իսկ Հիսուսի կերպարը՝ Լուսնթագի հետ կապելն է: Արուսյակի մասին է խոսում՝ որպես մոլորակ, սինոդիկ պարբերության առանձնահատկությունը, և որպես աստվածություն՝ Մարիամին նախորդած արևելյան հզոր աստվածուհիներ Անատ-Աստարտեի, Ի. քարի, կամ հայոց Աստղիկի կապն այդ աստղի հետ: Երեխաները շրջերթի էին ելնում «աստղով», և մեծ մասամբ աստղն ութթևանի էր, ինչպես Իշթար-Արուսյակի և ուրարտական Մարդիի աստղանշանը: Արուսյակ-Մարիամ գուցահեռը լուրջ հիմք ունի. աշխարհի Հոգի-Մարիամի աստղի գնոստիկական անունն է Մաիրա, իսկ աստղը նույն ինքը Արուսյակն է, կամ Իսիս-Իսեթի աստղը⁴³: Մարիամի աստղակերպությունն արտացոլվել է քրիստոնեական պատկեր-քաղության մեջ: Հայ մանրանկարչության մեջ Մարիամը պատկերվում էր գլխաշորով, ճակատին և ուտերին ութթևանի երեք աստղով (Եկ.21⁴⁴): Ս.Ավերիցներ՝ քննելով Մարիամի կերպարը բյուզանդական և ռուսական սրբապատկերներում, նշում է.

«Մեկ այլ բյուզանդառուսական պատկերագրական տեսակ է «Օղիգիտրիան» (հուն. «*Ուղեցույց կին*», նաև՝ մոզերի ուղեցույց), որտեղ շեշտը տեղափոխված է հոգևոր կարգապահության, խստության, զսպվածության, խոհեմության վրա



Նկ.21

⁴⁰ Աստղիկ դիցանվան կապը Վեներա մոլորակի հետ ևս վկայում է Արուսյակի կարևորությունը. Աստղիկ՝ «աստղերի աստղ», ինչպես «Գիրք Գրքոց», «քաղաքների քաղաք», հայ բարբառներում՝ «քաղաք-քաղքոց»:

⁴¹ V.Haas, նշվ. աշխ., էջ 341: Վանեցիներն Արուսյակին ասում են «պարի լուսուն աստղը»:

⁴² Ռուսների մինչժամային պահքը պահվում էր «մինչև աստղի ելնելը» (до звезды), այսինքն, մինչև Գիշերավարի հայտնվելը. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, Новосибирск, 1981, с. 22:

⁴³ Walker, նշվ. աշխ., p. 572:

⁴⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Ձեռ. 7482, Աւետարան, 1378թ., Տաթև, Աւետումն-248թ: Տե՛ս Ա.Գեորգեան, նշվ. աշխ., տախտակ X: Տե՛ս նաև Կիրակոս, Ճաշոց, 1356, Աւետումն – 1բ, նույն տեղում, տախտակ XVII, որվագ:

(հմնտ. Անահիտ՝ «մայր զգաստության» Լ.Ս.): Մարիամի գլուխը միշտ ծածկված է գլխաշորով, որի վրա շողշողում են երեք աստղ (ճակատին և ուսերին)՝ իբրև Մարիամի եռակի կուսության նշան՝ մինչև ծննդաբերություն, ծննդաբերության պահին և ծննդաբերությունից հետո»⁴⁵:

«Ուղեցույց կին» անունը կարող է վերաբերել նաև աստղին: Այս Աստվածամայրերի օրինակ են Տուլզյան Աստվածամայրը (13-րդ դ.) և հայտնի Վլադիմիրյան Տիրամայրը (12-րդ դ.)⁴⁶:

Նման մեկնության դեպքում՝ Հիսուս-արքայի ծննդյան առասպելը, որը շարադրվում է ավետիսի «աստեղային» տեքստում, աստղակերպ մայրաստվածության և մեռնող-հարություն առնող աստված-թագավորի դիցաբանական մոտիվի զուգահեռն է: Իշխանության, թագավորության հզոր աստղ Լուսնթագը լավագույնս համապատասխանում է «հավերժ արքայի» կերպարին, իսկ Արուսյակը, որն ավետում էր արևածագը, ծագելով «աղոթարանից» անմիջապես առաջ, ընկալվում է նաև իբրև արևամայր: Նոր արևի ծնունդը, ձմեռային արևադարձը՝ կապվելով Արուսյակի հետ, այդ նույն մոտիվն է տարեպտույտի շրջագծում: Առասպելաստեղծ մտածողությունը միևնույն շրջանի մեջ և երկու տարբեր մոլորակներ մեկ աստղի հետ կապելը հակասություն չէր կարող ենթադրել:

Միասարկանցի նմուշում հիշատակվում է մոգերի մուտքը Բեթղեհեմ.

Խաղային և խընդային, աւետիս,

Ձնուագարանսըն հընչէին, աւետիս:

Այս ավետիսը հաստատվում է գործողության փաստով. Նոր Ջուդայում Ծննդյան տոնն ուղեկցվում էր պարով և ծննդամերով:

Ցերեկը մոգ-արքաներին առաջնորդում է հրեշտակը, գիշերը՝ աստղը: Աստղը մոգերին քերում է քարանձավ: Քարանձավը, ինչպես ավելի ուշ՝ եկեղեցին, նույն Մարիամն է⁴⁷: Քարանձավները նվիրված են եղել մայրաստվածուհիներին և համարվել են արեգակնային ու կայծակնային աստվածությունների ծննդավայրերը: Մարիամ անվան զուգահեռն է «Մեարահ» եբրայերեն (°) բառը, որ նշանակել է «քարանձավ»: «Մեարահ»-ը միաժամանակ եղել է Զիրեյի անվանաձևերից մեկը, «Մեարահ» է կոչվել վայրը Բեթղեհեմում, որտեղ ծնվել է Ադոնիսը⁴⁸: Առհասարակ քարայրը, ձորը, խոր վիհը մայրական արգանդի խորհրդանիշներ են,

⁴⁵ С.Аверинцев Мария, Мифологический словарь, п/р Е.Мелетинского, М.,Советская энциклопедия, 1991, с. 347

⁴⁶ Վերջինը, խստորեն ասված, պատկանում է «Էլեուսա», հուն. «Բարեգութ» տեսակին (Л.Любимов Искусство Древней Руси, М., “Просвещение”, 1981, с. 46), սակայն նրա վրա նույնպես տեսնում ենք երեք աստղերը, ինչն ապացուցում է, որ աստղերը կրում են այլ խորհրդապաշտություն և չեն կապվում խստաբարոյության սկզբունքի հետ:

⁴⁷ Ա.Մնացականյանի կարծիքով, եկեղեցու ծածկի կողքերին խաչեր կրող մատուռի ուրվագծի ձևը փոխարինել է ձեռքերը վեր բարձրացրած աստվածուհու ֆիգուրին: Այնուհետև գրում է. «Այժմ ավելի քան հասկանալի է դառնում, թե ինչու հին մատենագրության մեջ եկեղեցին հաճախ համեմատվում է կույսի, հարսի և կնոջ հետ:» Ա.Մնացականյան Հայկական զարդարվեստ, Ե., 1955, էջ 426: Հաջորդող էջերին հեղինակը մեջբերում է Մկրտիչ Գանձասարցու՝ եկեղեցու գովքը, ուր հեղինակը եկեղեցու շենքը կույս է անվանում, ինչպես նաև Մխիթար Այրիվանեցու նմանատիպ երկը, ուր եկեղեցու զարդանախշերը զուգահեռվում են կույսի զարդերի հետ: Այսպիսի օրինակ կա նաև Գեորգմանի մոտ՝ վերցված «Գործք Հուդա Թովմասի » 3-րդ դարի պարականոն տեքստից. Е. В. Герцман Гимн у истоков Нового Завета, М.1996, с. 170. Ահա թե ինչ է գրում այդ մասին Բ.Ուոլքերը «Ecclesia» հոդվածում. «Եկեղեցի՝ կույս Մարիամի անունը, որն, ինչպես ենթադրվում է, պետք է ներկայացներ այն մարմինը, որի ոգեղեն գլուխը Քրիստոսն էր: Սուրբ Մայր եկեղեցին Աստծո հարանցուն էր և միաժամանակ մայրը... նույնիսկ եկեղեցու շենքը մտանցվում էր Մարիամի մարմնին:» B.Walker, նշվ. աշխ., էջ 268-269:

⁴⁸ B.Walker, նշվ. աշխ., էջ 628:

ինչպես Անահիտածոր, Անահիտա (Նահատա) արող խորը անդունդի մեջ: Չմեռային արևադարձի օրը ծնվում է Ջևար՝ Իդա լեռան քարայրում⁴⁹:

Անահիտին նույնպես պաշտել են քարայրներում: Եվ, իհարկե, պատահական չէ, որ Դարբնոց քարի մոտակայքի քարայրը քրիստոնեական ժամանակներում նվիրվել է Աստվածածնին⁵⁰: Մ.Մ. N15 ավետիսում գտնում ենք «Դարբնոցներ բարձան գացին» տողը: Դարբնոցը քարայրի աստվածուհուն պաշտելու համար նախատեսված ծիսական վայր է: Դարբնոցը, զնդանը հիշատակվում է Տարտարոսի խորությունը բնորոշելու համար. փոսի մեջ գցված զնդանը Տարտարոսի հատակին կհասնի ինը օրում⁵¹, ինչը համեմատելի է Դանթեի դժոխքի 9 շրջանների հետ: Այսինքն, դարբնոցը նաև օրացույցի նշանակություն ունի: Եթե հաշվի առնենք, որ վիպական ճանապարհորդությունը, որպես օրենք, դիտվում է իբրև ճանապարհորդություն դեպի անդրաշխարհ, ուրեմն դարբնոցը, զնդանը կատարում է նույն ուղեցույցի դերը, ինչպես աստղը: Մակայն համեմատական լեզվաբանությունը տալիս է ևս մեկ մեկնաբանության հնարավորություն: Դիտարկելով հուն *a'kmon* - «զնդան» բառի կապը սանսկր. *as'man* - «քար, ժայռ, երկնականար» բառի հետ, Ի.Դյակոնովը նշում է, որ Հին աշխարհում երկինքը համարվում էր կայծակնային աստվածության դարբնոցը⁵²: Այդ տեսակյունով էին դիտվում երկնային քարերից ստացվող մետաղները՝ երկնային երկաթը, որը հին աշխարհում ուներ բացառիկ խսական նշանակություն⁵³: Այսպիսով, չի բացառվում, որ մոզերը «բարձուն են» և կնաքարեր, որոնք պետք է մատուցեն նորածին աստվածությանը:

Տեքստի մյուս հատվածն ունի միստիկ բնույթ՝ քարանձավ մտնողները Քրիստոսի մեջ իրենց են տեսնում (Հավ.2, N71 և այլուր): Հավանաբար, այստեղ գործում է հայելու առասպելական կերպարը: Առասպելական մտածողության «ճշմարիտ-առերևույթ» հակադրությունն այստեղ ստացել է որոշակի գեղարվեստական արտահայտություն: Իրականում, միայն երեք մոզերի միաժամանակ քարանձավ մտնելու պարագայում է, որ հնարավոր է տեսնել ճշմարիտ էությունը: Վ.Տոպորովը նշում է, որ «Քարանձավը կարող է ներկայանալ իբրև այնպիսի պայմանների խորհրդանիշ, որոնց դեպքում հնարավոր է միայն անճշմարիտը, անհուսալի, աղավաղված-աղավաղող գիտելիքը և ոչ՝ ամբողջա-



Ճ. 22. Եղիա Մարսվանցի, Մոզերի րկրպագությունը

⁴⁹ П. Щеглов, Отраженные в небе мифы Земли, М., "Наука", 1986, с. 70.

⁵⁰ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հարստ-ուն, 1978, էջ 392:

⁵¹ Р. Грейвз, նշվ. աշխ., էջ 24:

⁵² И. М. Дьяконов, Архангелские мифы Востока и Запада, М, Наука, 1990, с. 42.

⁵³ Ю. Вартаков, Происхождение семитских названий металлов, Древний Восток, 4, Е., Изд-во АН Арм. ССР, 1983, с. 84.

կան գոյությունը»⁵⁴: Գուցե ա՞յս է պատճառը, որ այցելուներն ի վիճակի չեն տեսնել իրականը:

Այնուհետև մոգերն այստեղ նվիրաբերում են այն, ինչն ավետարանում (Ղուկ. 2, 8-20) նվիրաբերում են հովիվները՝ ոսկի, կնդրուկ, զմուռս (Հավ. 2, N70, Հավ. 1; NN 20, 23 և այլուր): Միանասրյանցի մնուշում մասն հասցեագրվում են ընծաները. ոսկին՝ արքային, կնդրուկն՝ աստվածությանը և զմուռսը՝ մահ-վերածննդին, որով և մեկնվում են խորհրդանշները: Հետևաբար, մոգերին քաջ հայտնի է, որ արքա-արևը (ոսկի) և խնկարկումով պաշտվող աստված (կնդրուկ-խունկ) ոչ թե ծնվում է, այլ վերածնվում է (զմուռս): Հիշատակվում են (Հավ. 2, N72) «սուրբ կուսական կայտներ»⁵⁵, որոնք լույսի են մման և վախեցնում են մանուկ Հիսուսին⁵⁶.

Սուրբ կուսական կայտներ բերին, անտիս,
ճառագայթի լույսի մման անտիս,
Կզարհուրէր մօրն տղան, անտիս...

«Աստեղային» ավետիսների երաժշտությունը

Բանաստեղծական ամբողջական տեքստերով «աստեղային» ավետիսներ մեզ գրեթե չեն հասել: Այս իմաստով՝ բացառություն է Մ.Մ. N14 Ռոստովի մարզում գրառած «Մեծ ավետիսը»: Երաժշտությամբ հանդերձ ձայնագրված մնացած բոլոր մնուշները պահպանել են բանաստեղծական տեքստի միայն բեկորներ: Ավելին, միայն 7 մնուշներում են պահպանվել «աստեղային» ավետիսներին բնորոշ բանաստեղծական տեքստի այն հատվածները, որոնց հիման վրա կարելի է վստահորեն ասել, որ այդ երգերը «աստեղային» ավետիսներ են:

Այդուհանդերձ, առաջին իսկ հայացքից պարզ է, որ երաժշտական լեզվով «աստեղային» ավետիսները շեշտակիորեն տարբերվում են մյուս ավետիսներից: Բոլոր «աստեղային» ավետիսները բնույթով հիմնիկ են և հանդիսավոր, ընթանում են դանդաղ տեմպով, վիպական պատումի անշտապ վսեմությամբ: Դրանք հաճախ ունեն հարուստ և զարգացած մեղեդիներ և իրենց գեղարվեստական արժեքով, թերևս, չեն զիջում «ավանդական» լավագույն մնուշներին: Պարայնության հետք չկա: Որոշ «աստեղային» ավետիսների երաժշտությունը ոճական մմանություն ունի եկեղեցական երաժշտությամբ:

«Աստեղային» ավետիսների ուրույն երաժշտական մտածողությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ մեզ միայն հատվածաբար հասած և իրենց թերիության պատճառով մեր որդեգրած՝ ըստ բանաստեղծական տեքստի, դասակարգմանը չենթարկվող ավետիսների զգալի մասը «աստեղային» են:

Տաղաչափություն

«Աստեղային» ավետիսների լայնաշունչ մեղեդիների տաղաչափությունը դժվար է միավորել մեկ-երկու տիպական մոդելների տակ: Երբեմն վանկերը երգվում են միայնգամայն ազատ ձևով, և տաղաչափության որևէ օրինաչափություն դուրս

⁵⁴ В.Топоров Пещера, в: Мифы народов мира, т.2, М., Советская энциклопедия, 1988, с. 311.

⁵⁵ Հ.Ամառյանը բերում է «կայտ», հոգնակին՝ «կայտեր» ձևը, դժվարանում է ստուգաբանել և առաջարկում է «մարմարիոնի վրայ գտնված երակներ կամ նշաններ» մեկնությունը (ՀԱԲ, II, էջ 509):

⁵⁶ Ըստ էության՝ սա կայտներ բառն է, նույն դայթան-դայթաններ բառը՝ կ և դ տառերի բարբառային հնչյունափոխությամբ՝ կայտան-դայթան: Արարատյան դաշտավայրում, Թբիլիսիում, Ղարաբաղում, Կարինում, Մուշում, Սասունում և այլուր շատ գործածական «դայթան» բառը բացատրվում է. մետաքսից կամ թելից հյուսված երիզ: Այս Գ, Տեր-Աղեքսանդրյանից օրինակ է բերվում մի երկատող խաղիկ. «Օսկե դայթան գործիլ իմ, կարին ջիբիտ բերանին»: տե՛ս ՀԼԲԲ, հատ. Գ, էջ 347: Դայթան բառը՝ «երիզ, զարդերիզ», իմաստով հաճախ է հանդիպում պարերգային խաղիկներում: Հանդիպում է մաս «թել» ձևով՝ նույն զարդերիզ իմաստով. «Թելով է նըխշած, յա՛ր, բու դայրի (շրջագգեստի) բոլորը»: Ծանոթագրությունը՝ խմբագրի:

բերելն անհմաստ է թվում: Այդուհանդերձ «աստեղային» ավետիսների մեծ մասը ենթարկվում է որոշակի տաղաչափական կանոնի: Ստորև բերում ենք առավել բնորոշ մոդելը.

1 1 1 2 (1) | 1 1 1 2 (1) | 2(1) 1 2 (5 մմուշ)

Տեա - ռըն մե - թո և հայտ - նու - թյան, ա - վե - տիս

Հավ.1.NN19-ը և 20-ը ունեն ազատ տաղաչափություն, թեև, որպես օրենք, յուրաքանչյուր տողի առաջին վանկը եղանակավորվում է միամանակ հնչյունով:

Կշռույթ

«Աստեղային» ավետիսների կշռույթային պատկերը չափազանց բազմազան է: Հավասար քառորդներով ընթացող մեղեդու կողքին (Հավ.1.N21) կան հարուստ ելևջներով մեղեդիներ (Մ.Մ.NN15, 17), ինչպես նաև ամենաբազմազան կշռույթային դարձվածքներով հագեցած մեղեդիներ (Հավ.1.N19, 20, 25): Այդ կշռույթային դարձվածքների մեջ, թերևս, առավել գործածական բանաձևերը հավասարաչափ 16-րդականների և 16-րդական սեքստոլների (ավելի հազվադեպ՝ կվինտոլների կամ սեպտոլների) խմբերն են, որոնք հակադրվում են ավելի երկար հնչյուններին՝ կես և քառորդ տևողություններին: Հավ.1.NN19 և 25-ում բացառիկ նշանակություն ունեն կետագծային կշռույթային բանաձևերը, որոնք երաժշտությանը հաղորդում են հատուկ հանդիսավոր բնույթ: Հավ.1.N22-ում նշմարելի է կշռույթային ֆրակտալը, որի օղակի դերում հանդէ է գալիս 16-րդական կվինտոլ - պահվող հնչյուն (կամ երկու 8-րդական) դարձվածքը.



Ծայնակարգ և ինտոնացիա

«Աստեղային» ավետիսներում մույնքան բազմազան են նաև ծայնակարգերը. ներկայացված են պարզագույն դիատոնիկայից մինչև խրոմատիկ և փոփոխական ծայնակարգերի շարքով: Մ.Մ.N15-ն և Հավ.1.N21-ը ունեն կվարտայի ծայնաձավալով մեղեդի և բացահայտ մածորային հնչողություն, ընդ որում երկու դեպքում էլ ծայնակարգային մտածողությունը տիպաբանորեն արխաիկ է: Առաջին դեպքում, ծայրի հնչյունները կատարում են հավասարազոր հեմակետերի դեր, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մեղեդին «դժվարությամբ է նվաճում» ծայնային տարածությունը և աստիճանական քայլերով հասնում է կվարտայի ծայնաձավալին, ցուցաբերելով օլիգոտոնիկայի որոշակի գծեր:

Բոլորովին այլ պատկեր ունենք Մ.Մ. N17 ավետիսում, որտեղ հիմնատողի մեղեդին ընթանում է b հիմնաձայնով լիդիական ծայնակարգում, իսկ կրկնակը՝ ծավալվում c՝ հիմնաձայնով ձգտող (հիպոդորիական^ա) եռալարի սահմաններում: Հավ.1.N20 ավետիսն ունի փոփոխական ծայնակարգ. g՝ հիմնաձայնով ծայնաշարն իրենից ներկայացնում է հնգալար, հիմնաձայնից ցած գտնվում է էոլական 7-րդ աստիճանը, իսկ վերի քառալարը հանդես է գալիս փոյուզիական, հարմոնիկ և կամ՝ իոնական (մածոր) ձևով: Արդյունքում ծայնաշարի ստորին հնչյունը ընկալվում է որպես ժամանակավոր հիմնաձայն, իսկ ծայնակարգի ներքին տրամաբանությունը արտահայտելի է հետևյալ բանաձևով.

a¹ h¹ c²
g¹ a¹ b¹
g¹ as¹ h¹ c²
f¹ g¹ as¹ b¹

բերելն անիմաստ է թվում: Այդուհանդերձ «աստեղային» ավետիսների մեծ մասը ենթարկվում է որոշակի տաղաչափական կանոնի: Ստորև բերում ենք առավել բնորոշ մոդելը.

1 1 1 2 (1) | 1 1 1 2 (1) | 2 (1) 1 2 (5 մմուշ)

Տես - որն մե - թո և հայտ - նու - թյան, ա - վե - տիս

Հավ.1.NN19-ը և 20-ը ունեն ազատ տաղաչափություն, թեև, որպես օրենք, յուրաքանչյուր տողի առաջին վանկը եղանակավորվում է միամանակ հնչյունով:

Կշռույթ

«Աստեղային» ավետիսների կշռույթային պատկերը չափազանց բազմազան է: Հավասար քառորդներով ընթացող մեղեդու կողքին (Հավ.1.N21) կան հարուստ ելևջներով մեղեդիներ (Մ.Մ.NN15, 17), ինչպես նաև ամենաբազմազան կշռույթային դարձվածքներով հագեցած մեղեդիներ (Հավ.1.N19, 20, 25): Այդ կշռույթային դարձվածքների մեջ, թերևս, առավել գործածական բանաձևերը հավասարաչափ 16-րդականների և 16-րդական սեքստոլների (ավելի հազվադեպ՝ կվինտոլների կամ սեպտոլների) խմբերն են, որոնք հակադրվում են ավելի երկար հնչյուններին՝ կես և քառորդ տևողություններին: Հավ.1.NN19 և 25-ում բացառիկ նշանակություն ունեն կետագծային կշռույթային բանաձևերը, որոնք երաժշտությանը հաղորդում են հատուկ հանդիսավոր բնույթ: Հավ.1.N22-ում նշմարելի է կշռույթային ֆրակտալը, որի օղակի դերում հանդէ է գալիս 16-րդական կվինտոլ - պահվող հնչյուն (կամ երկու 8-րդական) դարձվածքը.



Ճայնակարգ և ինտոնացիա

«Աստեղային» ավետիսներում մույնքան բազմազան են նաև ձայնակարգերը. ներկայացված են պարզագույն դիատոնիկայից մինչև խրոմատիկ և փոփոխական ձայնակարգերի շարքով: Մ.Մ.N15-և և Հավ.1.N21-ը ունեն կվարտայի ձայնածավալով մեղեդի և բացահայտ մածորային հնչողություն, ընդ որում երկու դեպքում էլ ձայնակարգային մտածողությունը տիպաբանորեն արխայիկ է: Առաջին դեպքում, ծայրի հնչյունները կատարում են հավասարազոր հենակետերի դեր, իսկ երկրորդ դեպքում՝ մեղեդին «դժվարությամբ է նվաճում» ձայնային տարածությունը և լատիմանական քայլերով հասնում է կվարտայի ձայնածավալին, ցուցաբերելով օլիգոտոնիկայի որոշակի գծեր:

Բոլորովին այլ պատկեր ունենք Մ.Մ. N17 ավետիսում, որտեղ հիմնատողի մեղեդին ընթանում է Ե հիմնաձայնով լիդիական ձայնակարգում, իսկ կրկնակը՝ ծավալվում Ե՝ հիմնաձայնով ձգտող (հիպոդորիական) եռալարի սահմաններում: Հավ.1.N20 ավետիսն ունի փոփոխական ձայնակարգ. Գ՝ հիմնաձայնով ձայնաշարն իրենից ներկայացնում է հնգալար, հիմնաձայնից ցած գտնվում է էոլական 7-րդ աստիճանը, իսկ վերի քառալարը հանդես է գալիս փոյուզիական, հարմոնիկ և կամ՝ իոնական (մածոր) ձևով: Արդյունքում ձայնաշարի ստորին հնչյունը ընկալվում է որպես ժամանակավոր հիմնաձայն, իսկ ձայնակարգի ներքին տրամաբանությունը արտահայտելի է հետևյալ բանաձևով.

$a^1 h^1 c^2$
 $g^1 a^1 b^1$
 $g^1 as^1 h^1 c^2$
 $f^1 g^1 as^1 b^1$

երգաոճը **գարդուորուն** է: Ջարդուորուն ոճը «աստեղային» ավետիսի առավել բնորոշ գծերից մեկն է՝ ինտոնացիոն բազմազանության և ազատ կշռությային մտածողության կողքին: Նշված երկու բացառություններն էլ իրենց ընդհանուր երաժշտական նկարագրով ավելի մոտ են «ավանդական», քան «աստեղային» ավետիսներին:

«Աստեղային» ավետիսների ընդհանուր ժանրային նկարագիրը

«Աստեղային» ավետիսները մեծ մասամբ շեշտակիորեն տարբերվում են «ավանդական» և «քրիստոնեական» ավետիսներից ինտոնացիոն և կշռությային բազմազանությամբ, ծորերգային երգաոճով և փոփոխական ձայնակարգային մտածողությամբ: «Աստեղային» ավետիսներում նկատվում է հայկական եկեղեցական երաժշտության որոշակի ազդեցություն: «Աստեղային» ավետիսների երաժշտական որակները թույլ են տալիս ենթադրել, որ դրանց մի մասը կատարվել են ոչ թե երեխաների խմբերի, այլ Ծննդյան տնօրինեք անող եկեղեցականների կողմից: Սակայն նույնիսկ եթե դրանք երգվել են ավետիս անելու ծեսի ընթացքում, կատարման խմբային եղանակը անհավանական է թվում մեղեդիների բարդության և կշռությային ազատության պատճառով: Հավանաբար, երգել է խմբի միայն մեկ անդամը: Պարայնությունը բնորոշ չէ, թեև որոշ նմուշներում կարելի է ենթադրել երթի ժամանակ կատարվելու հետքեր: «Աստեղային» ավետիսները իրենց բնույթով հիմնիկ կամ վիպական են, դրանց բնորոշ է անշտապություն և հանդիսավորություն:

Հիմնականում մեկ տաղաչափական մոդելի ենթարկվելով, «աստեղային» ավետիսները շատ բազմազան են կշռությի տեսակետից: Ինտոնացիոն մտածողությամբ դրանք մոտ են միաժամանակ թե՛ գեղջկական, թե՛ եկեղեցական հայկական երաժշտությանը: Մի կողմից այստեղ կան գեղջկական ծիսական երգերին բնորոշ ինտոնացիոն դարձվածքներ, մյուս կողմից՝ հարուստ ելևէջում և եկեղեցական երաժշտությունը հիշեցնող ձայնակարգային կառույցներ:

«Աստեղային» ավետիսներն ունեն բարձր գեղարվեստա-կան արժեք՝ բանաստեղծական տեքստի և երաժշտության առումով:

Թերի բանաստեղծական տեքստերով ավետիսներ

Բացի քննված ավետիսներից, պահպանվել է բավականին մեծաքանակ նյութ, որն ըստ բանաստեղծական տեքստի դասակարգել հնարավոր չէ՝ նմուշներում բնորոշ բովանդակային բլոկերի և մոտիվների բացակայության պատճառով: Դրանք են Կոմ. NN22, 24, Մ.Մ. NN16, 18 (առաջին մասը), 19, 20, 24, 26, Հավ. I. NN 26-ից 39-ը, ինչպես նաև Հավ. 2, N83-ը: Ավետիսի տեսակը որոշելու հարցը չափազանց կարևոր է, քանի որ ավետիսների դասակարգումը հնարավորություն կտա վերականգնել երգերը և հետագայում կատարել՝ ամբողջական տեքստերով:

Հիմնականում այս երգերի բանաստեղծական տեքստերից պահպանվել են աննշան բեկորներ: Մեծ մասամբ այդ տեքստերը բանաձևային են. «Այսօր տոն է Սուրբ Ծննդյան» սկզբնատողով: Սովորաբար երկրորդ տողը կարող է որոշակի նյութ տալ ավետիսի տեսակը որոշելու համար: Թերի ավետիսների մեծ մասում երկրորդ տողում առկա է Հայտնության հիշատակությունը. «Տեառն մերո և Հայտնության», որը սովորաբար հանդես է գալիս «աստեղային» ավետիսներում: Ինքնին այդ տողի առկայությունը, սակայն, դեռևս ստույգ ապացույց չէ, որ ավետիսը «աստեղային» է: Սպ.Մելիքյանի գրառած Վանա ավետիսներից մեկում (Մ.Մ. N10) կա այդ տողը, սակայն մեղեդին պատկանում է «ավանդական» ավետիսների տիպական մեղեդիների թվին, ուստի և այս ավետիսը միանշանակորեն «ավանդական» է: Մյուս կողմից, կան բուն «աստեղային» ավետիսներ,

որոնցում Հայտնության մոտիվը բացակայում է. Մ.Մ. NN14, 15, 17, Հավ.2, NN 71, 72, 73, Հավ.1., NN21, 23, 25 և այլն:

Թերի ավետիսներում հանդիպում են Մելքոնի, Գասպարի և Բաղդասարի հիշատակումներ: Ինչպես տեսանք, այս անունները հավասարապես բնորոշ են «ավանդական» և «աստեղային» ավետիսներին, և եթե չկա համապատասխան կոնտեքստը (ծառը բերելը կամ աստղի և մանուկ Հիսուսին տրված ընծաների մոտիվները), շփոթմունքը ավելի քան հավանական է:

Կեսարիայի ավետիսներում (Մ.Մ. N19 և 26) հանդիպում ենք «Կոստոն Էտիս, կաքավն Էոջիս» բանաձևը: Ա.Ալպոյաճյանը հիշատակում է միայն երկու տողով երգվող ավետիսներ⁵⁹, և մեջբերված երկու տողերը (Հավ.2.N82) համընկնում են վերոհիշյալ ավետիսների վերջին երկու տողերի հետ: Քանի որ վերջին տողերը երգվում են միևնույն երաժշտական նյութով, ինչ որ մնացած երգը, ուրեմն պետք է ենթադրել, որ Մ.Մ. N19-ում Ծննդյան և Հայտնության քառատողը կցվել է այդ հատվածը չունեցող ավետիսին, իսկ թռչունների բանաձևը և նվերների պահանջը պարունակող տեքստը նախնական է:

Վերջապես, կան այնպիսի թերի ավետիսներ, որոնցում բանաստեղծական տեքստից պահպանվել է միայն նվերներ պահանջելու հատվածը. բոլոր ավետիսների անհրաժեշտ ավարտական բաժինը:

Հետևություններ կարելի է անել նաև գրառման վայրի մասին տեղեկությունների հիման վրա: Այսպես, Ջավախքում գրառված լինելը գրեթե անհերքելի ապացույց է, որ ավետիսն «աստեղային» է: Սակայն այս դեպքում էլ ոչինչ չի կարելի անել թերի գրառված նյութի հետ, երբ հաճախ հնարավոր չէ պարզել, երգասացը կամ նրա նախնիները ավետիսը բերել են իրենց պատմական արևմտահայկական հայրենիքի՞ց թե՞ սովորել են Արևելյան Հայաստանում: Վերջապես, մնում են որոշ ազգագրական շրջանները ներկայացնող եզակի մնուշները և այն շրջանները, որտեղ հավասարապես շրջանառվում էին թե «ավանդական», թե «աստեղային» ավետիսները: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ երաժշտությունը բավականաչափ լավ է պահպանվել, բանաստեղծական տեքստը կարող է պարունակել միայն ավետման կամ նվերներ պահանջելու հատվածը, ինչը թույլ չի տալիս անվերապահորեն դասել մնուշը այս կամ այն տեսակին: Ուստի այս ավետիսների դեպքում տեքստային դասակարգումը վերջնական չէ և անհրաժեշտ է դիմել երաժշտագիտական վերլուծության:

Թերի բանաստեղծական տեքստերով ավետիսների երաժշտությունը

Ամբողջական բանաստեղծական տեքստերով մնուշներին բնորոշ են մի շարք բուն երաժշտական առանձնահատկություններ, ինչը թույլ է տալիս համեմատել դրանց մեղեդիները թերի ավետիսների մեղեդիների հետ և կռահել, թե ո՞ր տեսակի ավետիսներ կարող են լինել այդ վերջինները: Անշուշտ նյութի մի մասը (օրինակ, Հավ.1.NN33, 34 և 36-ը) վերականգնման ենթակա չէ: Մյուս բոլոր ավետիսները կարող են կապվել մեր դասակարգման հետ՝ երաժշտական վերլուծության միջոցով:

Ամենայն հավանականությամբ, Կոմիտասի N22 մնուշը «ավանդական» ավետիս է: Այդ է վկայում է «ալելույա» կրկնակը, որը բնորոշ չէ «աստեղային» ավետիսներին, ինչպես և «Արդ ցնծացեք, ուրախացեք» սկզբնատողը, որն առկա է Կոմիտասի գրառած ևս երկու «ավանդական» ավետիսներում: Վերընթաց

⁵⁹ Ա.Ալպոյաճյան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, էջ 1760

կվարտայով սկսվող մեղեդին ինքը ոճական առումով մոտ է «ավանդական» ավետիսներին: Օժանդակ հիմնավորում է նաև Ռ-շտունիքում գրառված լինելը:

Ենթադրյալ «աստեղային» ավետիսներ

Թերի ավետիսների այս խումբը միավորված է «ավետիս» կրկնակով, բացի Հավ.1.N37-ից, որի կրկնակն «ավետիք» է և որում կա Բեթղեհեմում ծնվելու և հայտնվելու մոտիվը:

Կոմ.N24, Մ.Մ.NN16, 18, 20, 24, 26, Հավ.1.NN22 (առաջին մասը), 23, 24, 25, 26, 27, 28 (առաջին, «ավետիս» կրկնակը պարունակող մասը), 33, 35, 36 (առաջին մասը), 37-ը և Հավ.2.N81-ը կարող են լինել «աստեղային» ավետիսներ: Նշված նմուշների ճնշող մեծամասնությունը (12 նմուշ) ունեն «Տեառն մերո և Հայտնության» բանաձևը, ևս երեքում առկա են Ծննդյան և Հայտնության մոտիվները՝ այլ դարձվածքների ձևով: Այս ավետիսները տարբեր են իրարից այն առումով, որ դրանց մի մասի թերիությունը բացատրվում է երգասացի մոռացությանը, իսկ մյուս մասը, հավանաբար, եթե ոչ ստեղծվել, ապա գոնե կատարվել է միայն ավետման բանաձևերի ձևով, հաճախ զուգորդվելով «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» հետ:

Վերջին դեպքում պետք է ենթադրել ինչ-որ երկրորդային ավանդի գոյություն, երբ ավետիսները ստեղծվում էին Ծննդյան Պատարագում տեղ գտած ավետիսի նմանությամբ⁶⁰ և ժողովրդական ավետիսներ⁶¹ տաղաչափական կանոնի խստագույն պահպանումով:

Մ.Թումաճանի գրառած Բութանիայի միևնույն ավետիսի երկու տարբերակները (Մ.Մ.N20, 24) նույնպես կարող են լինել «աստեղային» ավետիսներ: Այս է վկայում «Հայտնության» մոտիվի առկայությունը բանաստեղծական տեքստում: Բացի այդ, Բութանիայի ավետիսները իրենց մեղեդիներով չափազանց մոտ են Ապարանի (Ալաշկերտի) «աստեղային» նմուշին (Հավ.1.N23):

Հավ.1.N31-ի և Մ.Մ.N16-ի բանաստեղծական տեքստերում պահպանվել է Մելքոնի, Գասպարի և Բաղդասարի մոտիվը: Հավանաբար, Մ.Մ.նմուշայանի գրառած նմուշը, որն ունի Հայտնության հիշատակություն, «աստեղային» ավետիս է: Իսկ Հավ.1.NN31-ը և 32-ը, որոնք հավանաբար միևնույն երգի տարբերակներ են, չափազանց թերի են միանշանակ եզրակացությունների համար: Երաժշտության բնույթը, սակայն, թույլ է տալիս ենթադրել, որ երեքն էլ կարող է լինել «ավանդական» ավետիսներ:

Թերի ավետիսների երաժշտական լեզուն

Տաղաչափություն և կշռույթ

Թերի ավետիսների մեծ մասը միավորվում են մի շարք երաժշտական որակներով, որոնցից առավել ակնառուն վանկաչափական հետևյալ մոդելն է.

1 1 1 2 | 2 1 2 (16 նմուշ)

Այ-սոր տոն է Ծը – նըն – դի-յան, ա - վե - տիս

Այս երևույթը հիմնավորում է ժողովրդական-եկեղեցական ավետիսների երկրորդային ավանդի գոյության մեր վարկածը: Քանի որ տվյալ վանկաչափական մոդելը բավականին մոտ է «աստեղային» ավետիսների տիպական վանկաչափական մոդելին, ուստի ճշմարտացի է նաև ենթադրությունն առ այն, որ թերի ավետիսների մեծ մասը «աստեղային» է:

⁶⁰ Նշենք, որ Կոմիտասի Պատարագում տեղ գտած ավետիսը պարունակում է միայն Հայտնության բանաստեղծական-տեքստային բրկը. Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, ութերորդ հատ., Ե., 1998, էջ 101:

Հետաքրքիր է, որ այս տաղաչափությունը գտնում ենք նաև Հայտնության բանաձևը չունեցող թերի ավետիսներում, օրինակ՝ Մ.Մ.Ն26:

Կշռույթի առումով քննվող երգերն այնքան բազմազան են, որ հնարավոր չէ գտնել որևէ ընդհանրություն: Նշենք, որ «պարայնությունն» այս ավետիսներին բնորոշ չէ: Բացառություն են արևմտահայկական մուշները (Մ.Թումանյանի Բութանիայի և Կեսարիայի ավետիսները և Հավ.1.Ն38-ը) և, որոշ չափով, Մ.Մ.Ն16-ը:

Ինտոնացիա և ձայնակարգ

Մեղեդու ուղղության առումով ավետիսների այս խումբն անմիատարր է. այստեղ հավասարապես ներկայացված են և՛ տիպական վերընթաց մեղեդիներ, և՛ ալիքաձև կամ հիմնականում միջին ձայնաբաժնում մնացող մեղեդիներ:

Առավել հաճախ հանդիպող ձայնակարգը մինոր հնգալարն է, երբեմն՝ ստորև ավելացված հիպոդորիական ձգտող աստիճաններով: Մածոթային երանգ ունեցող ձայնակարգերը բնորոշ չեն: Չայնակարգային փոփոխականությունը նույնպես բնորոշ չէ, ներկայացված է հիմնականում մինոր քառալար - հարմոնիկ քառալար անցումներով կամ երկրորդ աստիճանի մասնակի (քառորդ տոնով) կամ լրիվ (կես տոնով) իջեցմամբ: Չափազանց յուրօրինակ ձայնակարգ ունի Հավ.1.Ն28-ը, որի ձայնաշարը համընկնում է եվրոպական մելոդիկ մինորի ձայնաշարի հետ:

Թերի ավետիսներում հանդիպում են ավանդական կշռությա-ինտոնացիոն բանաձևերը: Ստորև բերում ենք աղյուսակ, որում ներկայացված են «աստեղային» և թերի ավետիսների մեջ առկա բանաձևերը:

Բանաձև	Մ.Մ. տավեր		Հավ.1 տավեր	
	N		N	
Այսօր տոն է	14	1	17	18, 27-28, 44-45 ⁶¹ ...
	20	1	18	1, 4
	24	1	21	1, 7...
			27	1, 16
			28	1, 14
Բարեկենդանի	17	1, 10, 20	19	1, 3
Ծառի	15	1, 2, 4, 5		

Ի տարբերություն «ավանդական» ավետիսների, «աստեղային» և թերի ավետիսներում բանաձևերը հանդես են գալիս հիմնականում միայն ինտոնացիոն ձևով, իսկ կշռույթը հաճախ փոխված է: «Այսօր տոն է» բանաձևը նաև տարբերակվում է, երբեմն հասնելով անճանաչելիության:

Այսպիսով ակնհայտ է, որ ավետիսներում առավել հաճախ հանդիպողը «Այսօր տոն է» ինտոնացիոն բանաձևն է:

Չև

Չևի առումով թերի ավետիսները չեն տարբերվում ամբողջական ավետիսներից: Մ.Մ.Ն16-ն ունի «ավանդական» և «աստեղային» ավետիսներին բնորոշ տող-միավորի հարակրկնության կառույցը, սակայն մուշի թերիության պատճառով երկու տողից հետո գալիս է եզրափակող բաժինը (կողան): Տող-միավորի հարակրկնության ձևն ունի նաև Մեղրու ավետիսը (Հավ.1.Ն31), որում կրկնակն ունի ab ներքին կառույցը, ինչպես նաև Հավ.1.Ն33-ը, որի երկրորդ տողից պահպանվել է

⁶¹ Զանի որ տվյալ մուշն ունի ազատ չափ, վերծանության մեջ մեղեդին տակտերի չի բաժանված: Ուստի տակտերի համարները պայմանական են:

միայն առաջին դարձվածքը, և Սևանի մնուշը (Հավ.1.N39): Կեսարիայի ավետիսները (Մ.Մ. NN19, 26), հավանաբար, միևնույն երգի տարբերակներ են, միայն Մ.Մ.N26-ն ունի երաժշտական նյութով մնացած նյութից փոքր-ինչ տարբերվող սզբնատող: Այսպիսով, ինչպես Մ.Մ.N19-ը, այնպես էլ Մ.Մ.N26-ն ունեն երկատող-միավորի հարակրկնության կառույց: Նույն ձևն ունեն Հավ.1.NN25-ը և 29-ը: Հետաքրքիր է, որ վերջին մնուշում երկատողերն այնքան լայնածավալ են, որ կարող են դիտարկվել իբրև առանձին տներ, թեև ավետիսի բանաստեղծական տեքստը տների չի բաժանվում:

Երկատող-միավորի տարբերակման/հարակրկնության ձև ունի նաև Կոմ.N24 մնուշը, որը կարելի է պատկերել հետևյալ ձևով.

a b c(r1)

d b1 e(r2),

որտեղ r – կրկնակ:

Հետագա ծավալման ընթացքում տարբերակվում են հիմնականում կրկնակները: Ամենայն հավանականությամբ, Բութանիայի մնուշների (Մ.Մ. NN20, 24) ձևի հիմքում նույնպես երկատող-միավորն է:

Մ.Մ.N18 և Հավ.1.NN 30 և 38 մնուշները պարունակում են «Ժողիտուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի բանաստեղծական տեքստով հատվածներ: Տեքստային բլոկերը եղանակավորվում են ոճապես տարբեր երաժշտությամբ: Այս մնուշներն ունեն երկմաս ձև:

Քանի որ մնացած բոլոր մնուշները ներկայացված են մեկ-երկու տողով, դրանց ձևը դիտարկել հնարավոր չէ: Նշենք, որ տողերի և երկատողերի ներքին կառուցվածքները բավականին բազմազան են: Կա միջանցիկ ձևերի միտում:

Երգաոճ

Այս խմբի ավետիսների երգաոճը մեծ մասամբ զարդոլորուն է: Արևմտահայկական մնուշները և ենթադրյալ «ավանդական» ավետիսներն ունեն ծորերգային երգաոճ: Վանկային միակ մնուշն է Հավ.1.N33-ը:

Թերի ավետիսների ընդհանուր բնութագիրը

Ինչպես տեսանք, թերի ավետիսների մեծ մասը հեշտորեն դասվում է «աստեղային» ավետիսների շարքին: Ընդ որում, այս խմբում կան ավետիսներ, որոնք ի սկզբանե ստեղծվել են բանաձևած կարճ բանաստեղծական տեքստերով՝ Պատարագի մեջ կատարվող ավետիսի նմանությամբ: Մյուս մասը թերի են մոռացության պատճառով: Իրենց երաժշտական բնութագրերով թերի ավետիսները հիմնականում մոտ են «աստեղայիններին»: Թերի ավետիսների մեջ կա մի փոքրաթիվ խումբ, որը հնարավոր չէ դասել «աստեղային» տեսակին: Դրանց մի մասը կարող է լինել նաև «ավանդական»: «Քրիստոնեական» ավետիսի ո՛չ բանաստեղծական, ո՛չ երաժշտական բնորոշ գծեր թերի մնուշներում չկան: Թերի ավետիսների քննությունը նաև վերհանում է «աստեղային» ավետիսների մեջ առկա երկու տարաբնույթ խումբ. բուն ժողովրդական և եկեղեցական, Պատարագում տեղ գտած ավետիսի ազդեցությունը կրած:

«Պառավի» բանաստեղծական տեքստը և այդ տեքստով միակ երաժշտական մնուշը

Գրավոր և բանավոր ճանապարհներով մեզ են հասել ավետիսներ, որոնց բանաստեղծական տեքստը բաղկացած է միայն ավետում-օրհնությունից և նվերների պահանջից, ընդ որում պահանջն ուղղված է հիմնականում հարսին կամ երիտասարդ տղամարդուն, իսկ տան տարիքով տիկնոջը ծաղրում են, ենթադրելով,

որ նա դեմ է ավետիս անողներին մվերներ տալու երիտասարդների մտադրությանը: Այս տեքստը պայմանականորեն անվանել ենք «պառավի» տեքստ:

«Պառավի» ավետիսները մեզ են հասել հիմնականում առանց գրառման տեղի ցուցմունքի և չափազանց փոքր քանակությամբ: Համեմատաբար առատ է հին գրավոր աղբյուրներում գետեղված նյութը (Հավելված 2, NN 74-79): Բանաստեղծական տեքստի բովանդակային և ոճական առանձնահատկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ երգը կատարել են տնետուն շրջող երիտասարդ եկեղեցականները (աբեղաները): Տեքստը կարող է ունենալ ժողովրդական ծագում:

Ինչպես երևում է Հավելված 2-ում գետեղված նմուշներից, միակ բուն ժողովրդական նմուշը ծագում է Խոտրջուրից (Հավ. 2, N78): Պահպանվել է «պառավի» (այստեղ՝ «խանում մայրիկ») ավետիսի մեկ երաժշտական նմուշ՝ ձայնագրված Մ.Մանուկյանի կողմից, նույն Խոտրջուրից գաղթած երգասացից (Մ.Մ.N27): Արդյոք այս տվյալների հիման վրա կարելի՞ է պնդել, որ այս տեքստի հայրենիքը Խոտրջուրն է, մենք դեռևս պատասխան չունենք:

Երաժշտական որակներով «պառավի» ավետիսը չափազանց մոտ է «ավանդական» ավետիսներին:

Վանկաչափական մոդելը վերոհիշյալ I մոդելի տարբերակ է.

1 1 1 2 | 1 1 1 1 | 2 1 2
Այս - օր տոն է ի Ծը - նըն - դյան, ա - վե - տիս

Կշռության չափերը գրեթե ամբողջովին կրկնում է տաղաչափությունը: Երգն ունի պարային բնույթ: Չայնակարգը հիպոդորիական է, ձայնածավալը՝ փոքր սեքստա: Երգն ունի բուն տողում վերընթաց, կրկնակում՝ վարընթաց ուղղվածությունը, որը տիպական է ավետիսի համար: Կվարտայի թռիչքն ունի ձևական և կերպարային մեծ նշանակություն: Չևը երկատող-միավորի հարակրկնություն է: Երգառոճը՝ հիմնականում վանկային:

Ամփոփում

«Ավետիս» տերմինի տակ հասկանում ենք երաժշտական առումով իրարից միանգամայն տարբեր երգեր: Ըստ էության, ավետիսների ամենակայուն տարրերն են տիպական կրկնակները, ութվանկանի տողը և տող կամ երկատող-միավորի հարակրկնությամբ և տարբերակումով ծավալվող ձևը: Այլ բնորոշ գծերը (ընդհանուր մեղեդիական նմանություն, վանկաչափական մոդելներ, մեղեդու հիմնական ուղղություն, տիպական կշռության ղարժվածքներ, կշռությա-ինտոնացիոն բանա-ձևեր) միավորում են ավետիսների առանձին խմբեր և, առանձին վերցված, չեն կարող ժանրային բնորոշում ծառայել: Սակայն բանաստեղծական տեքստերի հետ մեկտեղ, այս ընդհանրությունները թույլ են տալիս կատարել հետազոտության համար ոչ սակավ կարևոր ներժանրային դասակարգում:

Դասակարգված նյութի հետազոտությունը ցույց տվեց, որ ավետիսների լայն տարածումը չի նշանակում, որ հավասարապես տարածված են միևնույն երգերը: Ընդհակառակը, ավետիսներին բնորոշ է որոշակի տեղայնացում, որի հետևանքով մեկ ազգագրական շրջանին (Օրինակ, Վասպուրական, Լեհաստան, Կեսարիա, Ջավախք, Շիրակ, Խոտրջուր) բնորոշ են այս կամ այն բանաստեղծական տեքստերով, տիպական մեղեդիներով, կշռությամբ, երգառոճով ավետիսներ: Նկատելի է նաև ավելի ընդհանուր միտում. արևմտահայկական ավետիսների մեղեդիների համեմատական պարզություն, պարայնություն, «լուսավոր» տրամադրություն, բանաստեղծական տեքստերի մեջ առասպելական սյուժեների գերակայություն - և արևելահայկական ավետիսների մեղեդիների զարգացածու-

քյուն, «լրջութիւն», եկեղեցական երաժշտութեան ազդեցութիւն, քրիստոնեական քեմատիկայի գերակշռութիւն:

Անկախ տեսակից, ավետիսների զգալի մասն ունի անվիճելի բարձր գեղարվեստական արժեք:

Ծննդյան այլ երգեր «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի»

«Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականը⁶², ինչպես և Հայ Առաքելական եկեղեցու Ծննդյան կանոնի բոլոր շարականները, ավանդաբար վերագրվում է Մովսես Խորենացուն⁶³: Ժողովուրդը պահպանել է մի շարք երգեր, որոնց բանաստեղծական տեքստն այդ շարականի առաջին երեք տներն է⁶⁴: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս Մ.Մանուկյանին այդ երգերը համարել Խորենացու երգի տարբերակներ⁶⁵, իսկ շարականը՝ համապատասխանաբար, դրանց մայր օրինակը⁶⁶:

Մեզ հայտնի 12 (+3) «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» ժողովրդական մուշների մեղեդիները (Մ.Մ. NN2, 3, Հավ.1, NN40-49, ինչպես նաև Մ.ՄN18-ի, Հավ.1 N30 և 38-ի երկրորդ մասերը) գրառված են Արևելյան Հայաստանի տարբեր շրջաններում (Ջավախք, ռումինահայեր, Արարատյան դաշտ, Շիրակ, Լոռի, Չանգեզուր և այլն) և ունեն ոչ միայն բանաստեղծական միևնույն, գրեթե անփոփոխ տեքստը, այլև բուն երաժշտական մի շարք ընդհանրություններ: Նմուշների մեծ մասը գրառված են եկեղեցու ծառայողներից կամ նրանց զավակներից:

Ինչպես նշեցինք, բանաստեղծական տեքստը վերագրվում է 5-րդ դ. պատմիչ Մովսես Խորենացուն: Այդ տեքստի բովանդակությունը կապված է Զրիստոսի Ծննդյան խորհրդի հետ: Այն Զրիստոսի ծննդյան քեմայով է՝ Բեթղեհեմ քաղաքի քարանձավում ծնվելը, խանձարուրի մեջ փաթաթվելը և հովիվների ու հրեշտակների օրհներգությունը:

Բանաստեղծական տեքստը կառուցված է քառատող տներից, որոնք հանգավորվում են առաջին տան մեջ (առաջին և չորրորդ տողերը) և երրորդ տան մեջ (երկրորդ և չորրորդ տողերը), մինչդեռ երկրորդ տան մեջ հանգավորումը բացակայում է: Տողերը հիմնականում յոթականյան են, բացի երկրորդ տան առաջին՝ հինգականյան և երրորդ տան առաջին՝ ինը վանկանի տողերից: Բանաստեղծական տեքստը բարբառային տարբերակման չի ենթարկվում, սակայն երբեմն աղավաղվում է:

Ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերը» առաջին հայացքից նման չեն Ն.Թաշճյանի գրառած և «Շարակնոցում» տեղ գտած մուշին: Սակայն նմանություն կա, և այդ նմանությունը սկզբունքային է, որովհետև այն վերաբերում է տաղաչափությանը: Ստորև բերում ենք «Շարակնոցի» տարբերակի վանկաչափությունը.

1 1 2 1 1 1 2 1 2 1 1 1 1 1(2)
Խոր – հուրդ մեծ և սքան – չե – լի, որ յայսմ ա – տուր յայտ – նե – ցաւ,
1 1 1 1 1 2 2 1 2 1 1 1 1 2
Հո – վիւք եր – գեմ ընդ հրեշ – տակս, տան ա – լե – տիս աշ – խար – հի

⁶² Այստեղ և ստորև ասելով՝ Մովսես Խորենացու «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականը, հասկանում ենք Ն.Թաշճյանի կողմից գրառված տարբերակը, որն ընդունված է գիտական շրջանառության մեջ, այսինքն. Չայնազրեալ շարական հոգետը երգոց, Վաղարշապատ, 1875, էջ 66:

⁶³ Ն.Թահմիզյան, Գ.Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, 1985, էջ 148-149:

⁶⁴ Առավել հաճախ հանդիպում են մուշներ, որոնցում երգվում են առաջին երկու տները, ավելի հազվադեպ՝ մեկ կամ երեք տուն պարունակող մուշներ:

⁶⁵ Մ.Մանուկյան, Ժողովրդական ավետիսներ, էջ 49 և 51:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 46:

Հետաքրքիր է, որ մեր դիտարկած բոլոր ժողովրդական նմուշները այս կամ այն չափով պահպանում են այս վանկաչափական մոդելը: Երևույթը վկայում է, որ բոլոր մեղեդիները կցված են տվյալ բանաստեղծական տեքստին և չեն փոխանցվել այլ երգերից:

Կշռույթի դիտարկումից սկսած ակնհայտ են դառնում տարբերությունները: Մեզ ծանոթ ոչ մի ժողովրդական նմուշ չի վերարտադրում Խորենացու շարականին բնորոշ հարուստ և բազմազան կշռույթային պատկերը: Ժողովրդական նմուշների կշռույթը մեծ մասամբ ազատ է և ենթարկվում է միայն վանկաչափական ստանդարտին: Մ.Մ.Ո2 և Ո18-ում, Հավ.1.ՈՈ 40, 44, 48, 49 առկա է հիմնականում հավասար քառորդներով կամ ութերորդականներով ծավալվող շարժում: Միաժամանակ, մի շարք նմուշներում նկատվում է կշռույթային բանաձևերի առաջացման և խմբավորման միտում: «Խորհուրդ մեծերը» կատարվում են աշխույժ տեմպով: Զուգադրվելով որևէ ավետիսի հետ (առավել հաճախ դրանք «աստեղային» ավետիսներ են), դրանք ծառայում են իբրև յուրօրինակ «յորդորակներ»:

«Խորհուրդ մեծերի» ներքին ընդհանրությունն էլ ավելի նկատելի է դառնում **ձայնակարգի և ինտոնացիայի** դիտարկման ժամանակ:

Ընդհանուր առմամբ, «Խորհուրդ մեծերի» համար առավել բնորոշ ձայնակարգը տերցիայի հիմքով հիպոդորիականն է (Մ.Մ.Ո2, 3, Հավ.1.ՈՈ 41, 42, 43, 45, 46, 48 և այլն): Հիմնաձայնից ցած ձայնաշարն ընդգրկում է 1 (7 նմուշ) կամ 2 (3 նմուշ) հնչյուններ: Այսպիսի ձայնակարգային կառույցներ բնորոշ են Դ կողմ եկեղեցական ձայնեղանակին: Ուշագրավ է, որ գրեթե բոլոր ժողովրդական նմուշները պարունակում են Դ-կ ձայնեղանակին բնորոշ ինտոնացիոն դարձվածքներ: Այս փաստից ելնելով, կարելի է եզրակացնել, որ Կոմիտասն ավետիսի իր սահմանման մեջ նկատի ունի ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերը» և ոչ՝ բուն ժողովրդական ավետիսները, որոնց համար Դ-կ ձայնեղանակը որպես ձայնակարգային բնութագրում (տերցիային հիմքով հիպոդորիական), առավել ևս՝ որպես մեղեդիական մոդել, բնորոշ չէ: Սահմանումի մեջ Կոմիտասը հիշատակում է նաև «հովիվների ավետման» մոտիվը, որը կա «Խորհուրդ մեծերում» և բացակայում է ժողովրդական ավետիսներում: Ավետիսներից միայն մեկում ենք գտնում հովիվների մասին հիշատակություն, այն է. Հավ. 2 Ո 73բ թուրքերեն տեքստում:

Կան նաև «շեղումներ» նշված կանոնից: Եթե Հավ.1.Ո40-ի ձայնաշարն ընդգրկում է ընդամենը 4 հնչյուն, ապա Հավ.1.Ո43-ի ձայնակարգը, փոփոխվող երկրորդ աստիճանի շնորհիվ, ասես, տատանվում է միմյուր և փոյուզիական հնգալարի միջև: Վերջին ցուցմունքը վերաբերում է նաև Հավ.1.Ո30 ավետիսին հետևող «Խորհուրդ մեծին»: Այլ ձայնակարգային կառույցներից հազվադեպ պատահում է հիպոդորիականը (սուբեկունդայով մաժոր քառալար. Մ.Մ.Ո18): Հավ.1.Ո46 նմուշի ձայնակարգը կարելի է բնութագրել որպես միմյուր հնգալար: Այսպիսով, «Խորհուրդ մեծերում» գերակայում են միմյուր երանգով ձայնակարգերը:

Հաշվի առնելով ձայնակարգային որոշ տարբերությունները, պետք է այդուհանդերձ նշել, որ մի շարք «Խորհուրդ մեծեր» կշռույթա-ինտոնացիոն առումով չափազանց մոտ են իրար և կարող են համարվել միևնույն երգի տարբերակներ. Հավ.1.ՈՈ43, 44, 45 և 49: Հավ.1.Ո45 «Խորհուրդ մեծի» ֆրակտալային օղակը համընկնում է վերոհիշյալ նմուշների երկորդ տողի մեղեդու հետ:

Առաջին իսկ հայացքից ակնհայտ է, որ ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերի» մեծամասնության մեջ գերակայում է աստիճանական ինտոնացիոն մտածողությունը: Անհրաժեշտ է արձանագրել, որ «Խորհուրդ մեծերում» նշանակալից դեր է

կատարում նաև կվարտային թռիչքը դեպի վերի հենակետը (Մ.Մ. NN 2 և 3, Հավ. 1. NN 142, 45, 48), որն առկա է նաև Խորենացու շարականում և հանդիսանում է Դկ ձայնեղանակի բնորոշ ինտոնացիոն տարրերից սեկը: Հավ.1. N46-ում այն դարձել է տերցիային քայլ: Հավ.1.N41-ում գտնում ենք Ծննդյան երգերի համար ոչ բնորոշ կվինտային թռիչք, իսկ Հավ.1.N45-ում՝ թռիչք մեծ սեքստայով (առաջին տան երրորդ տողում): Մեղեդու ուղղությունը մեծ մասամբ վարընթաց է կամ մեղեդին մնում է միջին ձայնածավալի սահմաններում:

«Խորհուրդ մեծերին», ինչպես և ավետիսներին, բնորոշ են որոշակի, երգից երգ փոխանցվող կշռությա-ինտոնացիոն դարձվածքներ: Սակայն այս անգամ երաժշտական բանաձևերը կապված են ոչ այնքան ժողովրդական, որքան եկեղեցական երաժշտության հետ: Այսպես, Հավ.1.N40-ը սկսվում է ստորև վերլուծվելիք «Քրիստոս ծնավ և հայտնեցավ» «Ֆանֆարային» բանաձևով: Նույն բանաձևով է ավարտվում Մ.Մ.N3 մնուշը:

Առհասարակ Մ.Մ.N2-ը (վերջանում է Գձ-ի ավարտի բանաձևով⁶⁷), Հավ.1.NN 45-ը, 47-ը (այստեղ կա նաև Դկ տիպական ավարտի դարձվածքը), 48-ը, 49-ը (այստեղ Դկ սկսվածք-բանաձևը ամբողջ երգի ֆրակտալային օղակն է), 42-ը, 43-ը (այստեղ տիպական ավարտի բանաձևը ստանում է փոյուզիական ձայնակարգի երանգ) կառուցված են Դկ բանաձևային ինտոնացիաներով: Հավ.1. N41-ը ավելի շատ հիշեցնում է Դձ կամ Աձ դարձվածքի ինտոնացիաները, իսկ Հավ.1. N44-ում առկա են Դկ-ի տիպական ինտոնացիան, սակայն մասժորային երանգով:

Այս փաստերը հուշում են, որ «Խորհուրդ մեծերը», ժողովրդական կենցաղավարում ստանալով, միշտ էլ շարունակել են ընկալվել իբրև եկեղեցական երգեր և կատարվել են առանց եկեղեցական երգերի հիմնական նորմերը խախտելու:

Որոշ բուն ժողովրդական ավանդական բանաձևեր՝ փոփոխված տեսքով, առկա են նաև «Խորհուրդ մեծերում»: Խորենացու շարականի և Հավ. 1.N48-ի սկզբի դարձվածքները կարելի է դիտարկել որպես ավետիսներից մեզ հայտնի «Այսօր ծնունդ» բանաձևի դրսևորումներ:

Մ.Մ.N3-ի 10-րդ պայմանական տակտի մեղեդին և Հավ. 1, NN42-ի և 47-ի սկզբի դարձվածքները որոշակիորեն հիշեցնում են «Այսօր տոն է» բանաձևը, որն, ի դեպ, առկա է նաև Խորենացու շարականի յուրաքանչյուր տան երրորդ տողի սկզբում:

Մի շարք ցցուն կշռությա-ինտոնացիոն դարձվածքներ որոշիչ են դառնում ձևագոյացման համար, իսկ զգալի թվով մնուշներում (Մ.Մ.մուկյան, N 2, 3, Հավ. 1, NN 40, 41, 46, 49) հանդես են գալիս որպես հիմնական բանաձև-ֆրակտալներ: Որպես օրենք, ֆրակտալի օղակներն ունեն վարընթաց ուղղվածություն:

Ձև

«Խորհուրդ մեծերի» մի մասին չափազանց բնորոշ է **ֆրակտալային կառույցը**: Այս առումով առավել հետաքրքիրը Մ.Մ.N3 մնուշն է, որում երկու ֆրակտալային օղակները ([d¹ e¹ f¹ g¹] և [d¹e¹d¹e¹f¹]) ոչ միայն կրկնվում են, այլև հանդես են գալիս շրջված, մեծացված, փոքրացված և խեցգետնաքայլ ձևերով:

Հավ.1.N54-ը նույնպես ներկայացված է իրար հետևողականորեն հաջորդող երկու երաժշտական դարձվածների կրկնությամբ և տարբերակումով. ab – a1b – a2 (սղված երկրորդ մորֆեմով)b1 – a3b – a4b2(Coda): Այսպիսի կառույցը, թերևս, նույնպես կարելի է դիտել իբրև երկու օղակներ ունեցող ֆրակտալային ձև:

⁶⁷ Այս մնուշը հաստատում է Կոմիտասի մշումը Դկ-ի և Գձ-ի խառնուրդ հանդիսացող մեղեդիների մասին:

Բոլոր մնույններում չէ, որ առկա է տմերից բաղկացած բանաստեղծական տեքստի և ֆրակտալային երաժշտական ձևի հակադրությունը: Հավ.1.NN47, 48 և Մ.Մ.N18-ը ունեն $a b c b1$ կառույցը: Դրանցից միայն Հավ.1.N47-ն է ներկայացված մեկից ավելի տներով, հետևաբար կարող ենք տեսնել, որ երկրորդ տան մեջ կառույցը կրկնվում է նույնությամբ:

Նույնիսկ եթե կառույցը ֆրակտալային չէ, ժողովրդական «խորհուրդ մեծերի» երաժշտության մեջ գրեթե միշտ հանդիպում ենք որոշակի մորֆեմներ (հաճախ՝ Դ-կ ձայնեղանակի ինտոնացիոն տարրեր), որոնք կայուն են և հանդիսանում են երգի ձևական խարիսխը: Այսպես, Հավ.1.N45-ի ձևական կառույցն ունի հետևյալ տեսքը.

A	B	C	A1		A2
ab	cb1	cb2d	a1b3		a2b4,

որտեղ A2 կառույցը մտնում է բանաստեղծական տեքստի երկրորդ տան մեջ:

Ինչպես տեսնում ենք, $[d'e'f']$ մորֆեմը (b ձևական միավոր) հանդես է գալիս երգի բոլոր ֆրագմենտում: Հավ.1.N43-ում այդ նույն դերը կատարում է $[h'h'd^2c^2c^2]$ մորֆեմը, Հավ.1.N52-ում՝ $[d^2cis^2(c^2)h^1]$ մորֆեմը և այլն:

Ժողովրդական «խորհուրդ մեծերի» ընդհանուր բնութագիրը և Մովսես Խորենացու շարականը

Ժողովրդական «խորհուրդ մեծերը» կարելի է բնութագրել որպես քրիստոնեական ժողովրդական երգեր կամ պարականոն եկեղեցական երգեր: Որպես ժողովրդական երգեր դրանք պատկանում են Ծննդյան ծիսական երգերի ժանրին: Դրանց բնորոշ է անհատական կատարում, առավելապես հիպոդորիական կամ հիպոկոլական ձայնակարգեր՝ եկեղեցական երաժշտության ձայնեղանակային մտածողության զգալի հետքերով, աղքատ ռիթմական պատկեր, պարայնության բացակայություն, «յորդորակային» կամ հիմնիկ բնույթ, ակնառու ֆրակտալային ձևամտածողություն, վանկային-ծորերգային երգառոճ: Բոլոր մնույնները կառուցված են միևնույն տաղաչափական մոդելով:

Ժողովրդական մնույնները տիպաբանորեն բավականին արխաիկ են, ուստի և հարց է ծագում. եթե բոլոր ժողովրդական մնույների համար մայր օրինակ կամ սկզբնաղբյուր է ծառայել Խորենացու շարականը, ապա ինչու՞ է պատմական *զարգացումը* մեզ հայտնի բոլոր դեպքերում ընթացել պարզեցման ուղղությամբ: Այն բացատրությունը, թե, իբր, ժողովրդական երգիչների կամ գյուղական քահանաների համար Խորենացու զարդուրդուն մեղեդին վերարտադրելը կամ հիշելը դժվար է եղել, իմաստ չունի: Ինչպես արդեն դիտել ենք, կան ժողովրդական ավետիսներ, որոնց մեղեդիները պակաս բարդ և զարդուրդուն չեն, քան «Շարակնոցի» «խորհուրդ մեծը», և այդ բանը բոլորովին էլ չի խանգարել ժողովրդին մտապահել և կատարել դրանք: Ավելին, ժողովրդական ավետիսները «խորհուրդ մեծերի» հետ համադրելիս ժողովրդական երգասացը վերցնում է զարդուրդուն ոճի «աստեղային» ավետիս և պարզ ռիթմով «խորհուրդ մեծ» (Հավ. 1. N39 և 47, 38): Ուրեմն հարցի պատասխանը պետք է փնտրել այլ տեղում:

Այս հարցի շուրջ կարող է լինել երեք վարկած.

ա. «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականի բանաստեղծական տեքստով իրարից անկախ ստեղծվել են տարբեր մեղեդիներ,

բ. շարականի բոլոր մնույնները (ժողովրդական և եկեղեցական) մեկ դեռևս անհայտ բնօրինակի տարբերակներ են,

գ. հայտնի մնույններից մեկը հանդիսանում է բնօրինակ, իսկ մյուսները տարբերակներ են՝ զարգացման և կորուստների տարբեր աստիճանով:

Գաղտնիք չէ, որ «Շարակնոցի» մեջ մտած մեղեդին նույնպես գրառված է բանավոր աղբյուրից՝ այնպես, ինչպես այն կատարվել է 19-րդ դարում: Արդյոք կարելի՞ է պնդել, որ 5-րդ դարում ստեղծված շարականը անեղծ և անփոփոխ հասել է մինչև 19-րդ դար: Այսպես, Կոմիտասը չի շեշտում, որ «Խորհուրդ մեծը» պատկանում է Խորենացուն, այլ նշում է. «վերագրվում է»: Հետևաբար, հազիվ թե բավարար հիմքեր կան պնդելու, որ «Շարակնոցի» մեղեդին հնագույն սկզբնաղբյուրն է, իսկ մնացած բոլոր նմուշները հետադիմաժ աղավաղումներ են: Այս հարցը դեռևս բաց է մնում:

Խորենացու «Խորհուրդ մեծը» համարվում է հոգևոր (իմա՝ եկեղեցական) ավետիս: Պարզ տրամաբանությամբ, եթե ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերը» Խորենացու շարականի տարբերակներ են, ուստի դրանք էլ պետք է ավետիսներ համարել: Սակայն այդ դեպքում առաջանում է անհաղթահարելի հակասություն. «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» բանաստեղծական տեքստով ժողովրդական երգերը որևէ առնչություն չունեն բուն ժողովրդական ավետիսների հետ, բացի Քրիստոսի Ծննդյան թեմատիկայից⁶⁸: Ժողովրդական ավետիսի կառույցը շատ կոտ է, տաղաչափական և կառուցվածքային պահանջները՝ գրեթե անխախտ, և դա անկախ այս կամ այն բանաստեղծական տեքստի բովանդակությունից: Ոչ Խորենացու «Խորհուրդ մեծը», ոչ էլ ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերը» այդ պահանջներին չեն համապատասխանում: Խորենացու շարականի և նման լրերի բանաստեղծական տեքստերն ունեն քառատող տներից կազմված կառուցվածք, երաժշտական տեքստերը հաճախ ֆրակտալային կառույց են: Հակառակ դրան, ավետիսների բանաստեղծական տեքստերը բաժանվում են խոշոր թեմատիկ բլոկերի, իսկ մեղեդիները կառուցվում են տող- կամ երկատող-միավորների կրկնությամբ: «Խորհուրդ մեծերի» գրեթե անփոփոխ հեղինակային բանաստեղծական տեքստի տաղաչափական կառույցի հիմքում յոթվանկանի տողն է, հանգավորում կամ չկա, կամ հանգավորվում են առաջին և չորրորդ, երկրորդ և չորրորդ տողերը, մինչդեռ ավետիսի տողը ութվանկանի է, իսկ հանգավորումը պարտադիր է, ընդ որում հանգավորվում են հարևան տողերը՝ երկուական, երեքական, երբեմն չորսական կամ հնգական: Վերջապես, Խորենացու բանաստեղծության մեջ «ավետիս» բառը կրկնակ չէ, իր ուղղակի ձևով այն հանդես է գալիս միայն առաջին տան մեջ՝ վերջին տողի մեջտեղում, «աւետեօք» ձևով՝ չորրորդ տան երրորդ տողի վերջում⁶⁹: Այն չի կրկնվում տողերի վերջում, ինչպես ավետիսներում է: Նույնիսկ եթե վերանանք ձևական կողմից և դիտարկենք բանաստեղծական տեքստերի բովանդակային ընդհանրությունները, դրանք, ըստ էության, չնչին են:

Ինչպես պարզվեց, «աստեղային» ժողովրդական ավետիս-ի կերպով և կառույցով մեկ ավետիս կա մաս Հայ առաքելական եկեղեցու Ծննդյան պատարագում⁷⁰: Այդ ավետիսը և ոչ ամենևին՝ «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» շարականը, կարող է իսկապես դրվել ժողովրդական ավետիսների կողքին և դիտարկվել իբրև միևնույն ժանր՝ եկեղեցու միջավայրում:

⁶⁸ Ի դեպ, կոմիտասյան վերը մեջբերված

⁶⁹ Այս վերջին դեպքում կարելի է ենթադրել ավետիսների ազդեցությունը: Ծննդյան կանոնի մեջ կա մի նմուշ, որում տողի մեջ վանկերի բանակության կանոնը խախտված է, բայց «աւետեօք»-ը հանդես է գալիս որպես կրկնակ. Շարական, Ե, «Գանձասար», 1997, էջ 220, Կանոն Ծննդեան չորրորդ ատուրն, Զ:

⁷⁰ Չայնագրեալք երգեցողութիւնք Սրբոյ Պատարագի, Երկրորդ տպագրութիւնմ Վաղարշապատ, 1878, էջ 112:

Այսպիսով, «Խորհուրդ մեծ և սքանչելի» բանաստեղծական տեքստով ժողովրդական երգերը ավետիսներ չեն, այլ Ս.Ծննդյան *քրիստոնեական ժողովրդական երգեր*:

Ս.Ծննդյան ծիսական բանաձևեր

Հայ առաքելական եկեղեցու Ծննդյան և Չատկի պատարագի ժամանակ երգվում է բավականին հայտնի «Քրիստոս ծնաւ եւ յայտնեցաւ» մեղեդին, որը նույնությամբ երգվում է նաև «Քրիստոս յարեաւ ի մեռելոց» բանաստեղծական տեքստով⁷¹: Այս մեղեդին այնքան վառ է և ազդեցիկ, որ իր ֆանֆարային-հիմնիկ բնույթի շնորհիվ ծառայել է իբրև ռադիոհաղորդումների կոչնակ:

Այս բանաձևը մեզ է հասել նաև բանավոր ճանապարհներով: Դրանով է եզրափակվում Մ.Մ. Ն3 ժողովրդական «Խորհուրդ մեծ և սքանչելին»: Այս բանաձևի երկու տարբերակ գրառել է նաև Կոմիտասը⁷²: Այդ նույն բանաձևի մի տարբերակ է նաև Հավ. 1. Ն50-ը:

Եկեղեցական մեղեդու հեղինակի մասին ոչինչ հայտնի չէ: Այն երգվում է, հավանաբար, հայկական եկեղեցիների մեծ մասում: Մեղեդու ցնծալի բնույթը և երգվելու ժամանակը միանշանակ ցուցմունք են տալիս, որ այս բանաձևն ազդարարել է ծիսական հատուկ կարևորություն ունեցող պահերը՝ բուն Ծնունդը և բուն Հարությունը: Այսինքն, այն ունեցել է մոտավորապես նույն գործառույթը, ինչ որ Հռոմի քրմերի կոչը (*calare-calenda*) երիտասարդ լուսնի երևալու պահին: Կարելի է ենթադրել, որ այս մեղեդին գալիս է հեթանոսական ժամանակներից. սկզբնականում լինելով ձմեռային արևադարձից հետո առաջին արևագալն ազդարարող կոչնակ-մեղեդի, քրիստոնեական ժամանակներում այն դարձել է Քրիստոսի Ծնունդն ավետող ծիսական երաժշտական բանաձև:

Ուշագրավ է, որ եթե Մ.Մ.Ն3-ի վերջի բանաձևը գրեթե ճշգրտորեն պահպանում է եկեղեցական կոչնակի ձայնակարգային-ինտոնացիոն և չափա-կշռության լատույցը, տարբերվելով միայն մեխիզմատիկ դարձվածքներով, ապա Կոմիտասի գրառումներում առաջին ինտոնացիոն դարձվածքը հանդես է գալիս շրջված ձևով: Կոմիտասյան առաջին տարբերակում այն նույնիսկ ստանում է սուբկվարտայի տեսքը, որով ավելի է ընդգծվում բանաձևի հանդիսավոր բնույթը: Նշված երեք տարբերակներում էլ պահպանված է կշռության լատույցը:

Դիտարկված տարբերակներից առանձնանում է Հավելված 1, Ն50 նմուշը: Վանկային երգաոճի և հիմնական ինտոնացիոն առանցքի պահպանման պարագային, այստեղ փոխված է չափա-կշռության լատույցը: Հավասարաչափ քառորդներով ծավալվող և եռաչափ կշռության միտում ունեցող մեղեդին այստեղ ստացել է կետագծային կշռության արտահայտություն և երկաչափ առանցք:

⁷¹ Ծննդյան պատարագում Ն.Թաշճյանի օրոք այն երգվել է «Այսօր տօն է ծննդեան» ժողովրդական «աստեղային» ավետիսի մշակված տարբերակը հանդիսացող եկեղեցական ավետիսի հետ. Զայնագրեալք երգեցողութիւնք Սրբոյ Պատարագի, Երկրորդ տպագրութիւնմ Վաղարշապատ, 1878, էջ 112: Բանաձևը կատարում են «մանկունք բարձր ձայնի» (անդ), այսինքն, եկեղեցին պահպանել է ժողովրդական ծեսի կատարման եղանակը, այստեղ էլ երգում են երեխաները: Պետք է նշել, որ Պատարագում բերված մեղեդին փոքր-ինչ տարբերվում է մեր դիտարկված մեղեդիներից, որոնք, իրենց հերթին, ավելի մոտ են ներկայումս Ս.Էջմիածնում երգվող բանաձևին:

⁷² Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հատ. 10, էջ 172: Կոմիտասյան տարբերակներն ունեն Չատկի քննատիկա:

Չարմանալիորեն դրամից մեղեդու բնույթը չի փոխվում, և այն պահպանում է ընդգծված հանդիսավորությունը:

Հավ.1.N51 բանաձևը բոլորովին այլ բնույթի է: Այստեղ եկեղեցական երաժշտության ազդեցություն չի գագավում, իսկ կշռության պատկերը հուշում է, որ այս մեղեդին ունի բուն ժողովրդական ծագում: Այն իրենից ներկայացնում է ֆրակտալային կառույց. կվարտայի ձայնաձավալով վարընթաց դարձվածքը գրեթե անփոփոխ կրկնվում է երեք անգամ և եզրափակվում ավարտի դարձվածքով: Ֆրակտալի օղակի ձայնակարգային կառույցը մինոր քառալար է, սակայն ավարտի դարձվածքը պարունակում է ձգտող բարձր 7-րդ աստիճան, ինչը այնքան էլ բնորոշ չէ բուն գեղջկական երաժշտության համար: Շատ հավանական է, որ տվյալ մոտիվը լինի Չատկի ավետիսի մի բեկոր, քանի որ «մեզ ու ձեզ մեծ ավետիք» արտահայտությունը ավելի բնորոշ է Չատկի, քան Ծննդյան ավետիսներին:

Մ.Ծննդյան այլ երգեր

Քննված երգերից բացի, մեր տրամադրության տակ կան երկու Ծննդյան երգեր (Հավ.1, NN52-53), որոնց մասին դժվար է ասել, արդյոք սրանք ժողովրդական ծեսի ո՞ր մասին են կցված կամ առհասարակ կցվա՞ծ են ծեսին թե ոչ: Բանաստեղծական տեքստի բովանդակությամբ դրանք մոտ ' եկեղեցական Ծննդյան շարականներին, իսկ երբեմն համընկնում են դրանց հետ որոշ մեղեդիական դարձվածքներով:

Երաժշտական առումով դրանք միանգամայն տարբեր են: Գեղարվեստական արժանիքներով աչքի է ընկնում Հավ.1.N52-ը: Բանաստեղծական տեքստը պատկանում է 13-րդ դարի հեղինակ Հովհաննես Երզնկացի Պլուզին՝ մի փոքր բարբառային փոփոխությամբ⁷³: Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի երգը⁷⁴, որն իր երաժշտական որակներով հանդիսանում է հայ եկեղեցական երաժշտության առավել նշանավոր կոթողներից մեկը, սկսվում է «Այսօր ձայնն հայրական» տողով⁷⁵: Այն վերարտադրում է Հովհաննես Կարապետի կողմից Հորդանան գետում Հիսուսի մկրտության սյուժեն (Մատթ.3, 13-17, Մարկ.1, 9-11, Դուկ.3, 21-22)⁷⁶: Երաժշտական առումով ժողովրդական մոտիվը գրեթե ոչ մի կապ չունի Երզնկացուն վերագրվող մեղեդիների (հետագայում՝ Երզնկացու երգ) հետ: Երեք երգերն ունեն գրեթե միևնույն վանկաչափական մոդելը, սակայն ո՛չ կշռության, ո՛չ ձայնակարգային-ինտոնացիոն, ո՛չ էլ ձևական ընդհանրություն չկա: Հավ.1.N52 երգն ունի հետևյալ տաղաչափական մոդելը.

1(2) 1 1 2 | 2 1 1 2 | 2 1 1 2 | 2 1 2
Հոր-դո-րա-կան ձայ-նիվ եր-գե սուրբ Կա-րա-պետ Հով-հան-նես

⁷³ Հայ առաքելական եկեղեցու Պատարագում այս երգը կապվում է Ջորիմեքի հետ:

⁷⁴ Այս մոտիվի ժամրային պատկանելության հարցի քննարկումը դուրս է գալիս մեր հետազոտության սահմաններից: Քանի որ տարբեր տոնացույցներում և Պատարագի տեքստերում այն ունի շարականի, տաղի և այլ ժամրային բնութագրումներ, խուսափում ենք որոշարկված բնութագրումներից և մոտիվն անվանում ենք պարզապես «երգ»:

⁷⁵ Չայնագրեալը երգեցողությունը Սրբոյ Պատարագի, Վաղարշապատ, 1875, էջ 201, Ն.Թահմիզյան, «Ոսկեփորիկ», Հայ երգի գոհարներ, Ե., «Մովեստական գրող», 1982, էջ 54, N40, Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, ութերորդ հատ., Ե., 1998, էջ 41: Վերտիչյալ երեք աղբյուրներից երկուսը (Ն.Թահմիզյան և Կոմիտաս) ներկայացնում են միևնույն երգը: «Ոսկեփորիկ» ժողովածուն չի նշում սկզբնաղբյուրը, սակայն Կոմիտասի Պատարագում տեղ գտած մեղեդին իդենտիկ է Թահմիզյանի մոտիվին, ուստի կարելի է ենթադրել, որ Թահմիզյանը օգտվել է Կոմիտասից: Ն.Թաշճյանի Պատարագում տեղ գտած մեղեդին վերտիչյալ մոտիվի հետ չունի որևէ առնչություն:

⁷⁶ Միմոպոլիկ ավետարաններից ոչ մեկում չկա հիշատակություն Հորդանան գետի այնկոծության մասին, մինչդեռ հայ եկեղեցու շարականներում, հավասարապես մաս քննվող երգի բանաստեղծական տեքստում, շեշտվում է գետի «հորդորելը»:

Մոտավորապես նույն տաղաչափական մոդելն ունեն մաս Հովհաննես Երզնկացուն վերագրվող եկեղեցական երգերը.

1 1 2 | 2 1 1 2 | 2 1 1 2 | 2 1 1 2

Այս-օր ձայ-նըն հայ-րա-կան յերկ-նից ի-ջավ հա-ճո-յա-կան (Կոմիտաս/Թահմիզյան)

1 1 4 | 2 1 1 2 | 1 1 1 4 | 5 1 1 4

Այս-օր ձայ-նըն հայ-րա-կան յերկ-նից ի-ջավ հա-ճո-յա-կան (Թաշճյան)

Ի տարբերություն Երզնկացու երգի, ժողովրդական մանուշի ձայնակարգային մտածողությունն ունի միևնույն երանգ՝ կվարտային հիմքով միևնույն հնգալար: Երգը երկմաս է, առաջին երկու տողերը եղանակավորվում են մեկ մեղեդիով, մնացած ամբողջը՝ մեկ այլ մեղեդիով: Այսինքն, առաջին երկու տողերը կատարում են սկզբնատողի դեր: Ընդ որում, երկրորդ բաժինն ունի ֆրակտալային կառուցվածք: Ֆրակտալի օղակ է հանդիսանում «այ խորդորեն» բանաստեղծական տեքստով երգվող կշռույթահետոնացիոն դարձվածքը: «Հաճոյակյան» բառը եղանակավորող կշռույթա-հետոնացիոն դարձվածքը հետագա-յում ծառայում է իբրև բաժանարար-ամփոփող դարձվածք: Այսպիսով երգի ձևը հետևյալն է.

ab cc1b1 c2c1c3b2 c4c2c2b3,

որտեղ b - ամփոփող դարձվածք,

c - ֆրակտալի օղակ

«Մանուկ ծնավ ի Բեթղեհեն» երգը (Հավ.1.N53) իր մտածողությամբ հեռու չէ ժողովրդականից (ձայնակարգը՝ կվարտային-կվինտային հիմքով եղական), թեև կարող է դիտարկվել իբրև բնական միևնույն ծավալվող մեղեդի: Երգի վանկաչափական մոդելը չափազանց բնորոշ է հայ ժողովրդական երաժշտությանը, մասնավորապես, տոմարային երգերին.

1 2 1 2 | 1 2 1 2 | 3 2 1 2

Մա - նուկ ծը - նավ ի Բեթ դե - հեն, ի Բեթ - դե - հեն

2 1 1 2

Ե - բու - սա - դեն

Քանի որ բանաստեղծական տեքստի կառույցի հիմքում ութվանկանի տողն է + հավելյալ չորս վանկ (մախորդ անդամի կրկնություն), հարևան տողերը հանգավորվում են, իսկ երաժշտությունը կառուցվում է երկատող-միավորի տարբերակմամբ, ապա **երգը կարող է լինել հետադիմաժ ավետիս**, մասնավանդ, որ տաղաչափությունը հեռու չէ հատկապես «աստեղային» ավետիսի տաղաչափությունից:

Լեհահայերից ձայնագրված են մաս այլ Ծննդյան երգեր, որոնք, ինչպես և վերը դիտված լեհաստանյան ավետիսները, այս կամ այն չափով ազդվել են եվրոպական երաժշտության լեզվամտածողությունից, այդ իսկ պատճառով հազիվ թե արժանի են լուրջ դիտարկման՝ տոմարային ծիսական երգերի կողքին:

Ծննդյան երգեր են մաս Մ.Թումանյանի ժողովածուի «Մորիտուրդ մեծ» և «Այսօր անհաս» երգերը⁷⁷: Ինքը բանահավաքը արդարացիորեն դիտարկում է այդ երգերն իբրև «պարականոն հոգևոր երգեր»: Քանի որ դրանք իսկապես իրենց

⁷⁷ Մ.Թումանյան, «Հայրենի երգ ու բան», հատ 3, էջ 68-69 N N 60, 61 թերևս, սխալմունքի հետևանքով, վերնագրերը ռուսերեն թարգմանված են На Рождество Богородицы, սակայն բովանդակությունն, անկասկած, միլիված է Քրիստոսի Ծննդյանը: Նշված «Մորիտուրդ մեծը» վերը քննված «Մորիտուրդ մեծերի» տարբերակը չէ ոչ բանաստեղծական, ոչ էլ երաժշտական առումով, այլ բոլորովին ինքնուրույն երգ է:

եւթայամբ հեղինակային եկեղեցական⁷⁸ և ոչ՝ ժողովրդական երգեր են, դրանք մեր աշխատության շրջանակներում չենք դիտարկում:

Ծննդյան երգերի ընդհանուր բնութագիրը

Ծննդյան տոնի հայկական ազգային երաժշտությունը բազմազան է, բայց ոչ՝ խայտաբղետ: Անկասկած է, որ գոյություն են ունեցել ավետիսներ և այլ Ծննդյան երգեր հորինելու որոշակի նորմեր, ինչպես նաև տվյալ ծեսի սահմաններում երգվող երգերի ընտրության հստակ սկզբունքներ: Այն, որ մեզ հասած ավետիսներում կան շեղումներ այդ նորմերից, ինչպես և այն, որ այդ շեղումները փոքրաքանակ են, ոչ թե արտասովոր, այլ, թերևս, օրինաչափ երևույթ է բանավոր ավանդույթի համար:

Ամենայն հավանականությամբ, դարերի, գուցե նաև հազարամյակների պատմություն ունեցող ավետիսները և բանաձևային կոչնակ-մեղեդիները, հնարավոր է, նույնպես չափազանց հին «Խորհուրդ մեծերը», եղել և մնում են հայերի Սուրբ Ծննդյան տանի հիմնական երաժշտական նյութը: Մնացած փոքրաքանակ երգերն ունեն կամ ավելի ուշ ծագում, կամ, ինչպես «Այսօր տոն է հայրական» երգը, ավելի ուշ են կցվել ժողովրդական տոնին:

Ժողովրդական ավետիսների և եկեղյական երգեցողության փոխհարաբերությունը

Ինչպես տեսանք ավետիսների երաժշտական լեզուն քննելիս, ինտոնացիայի առումով դրանց մի մասը բավական մոտ է եկեղեցական երգեցողությանը: Որոշ դեպքերում ժողովրդական երգերում նույնիսկ նշմարելի է ձայնեղանակային մտածողությունը: Սակայն, բացառությամբ ժողովրդական «Խորհուրդ մեծերի» և «Այսօր տոն է հայրական» երգի, մյուս երգերը միանգամայն ուրույն են իրենց վանկաչափական մոդելներով, ձայնակարգային և հատկապես կշռության ին մտածողությամբ: Այսպես, նույնիսկ այն դեպքերում, երբ ժողովրդական ավետիսի մեղեդին կարող է դիտարկվել Դ-ի ձայնեղանակի շրջանակներում, կշռության ին պատկերը չափազանց խորթ է եկեղեցական երաժշտությանը, իսկ բնույթը հաճախ պարային և կամ վիպական:

Մեր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Պատարագում տեղ գտած «աստեղային» ավետիսը ստեղծված է բուն ժողովրդական ավետիսների մնանությամբ: Դրա եզակիությունը և ժողովրդական նյութի համեմատական առատությունն՝ ու անհերքելի բազմազանությունը կարող են ապացույց ծառայել առ այն, որ տվյալ ժանրը ծագել է ոչ եկեղեցական, այլ ժողովրդական միջավայրում:

Թե որքանով են ժողովրդական ավետիսները և ընդհանրապես տոմարային ծիսական երգերը կապված նախաքրիստոնեական պաշտամունքային երգերի հետ, մենք դատել չենք կարող, սակայն բանաձևային երաժշտական դարձվածքների մի մասը («Այսօր տոն է», «Ծառի») հավասարապես բնորոշ է ժողովրդական ավետիսներին և եկեղեցական երաժշտությանը:

Եկեղեցական երաժշտության ազդեցությունը ժողովրդական տոմարային ծիսական երգերի վրա սահմանափակվում է ինտոնացիոն ոլորտով և, ավելի քիչ, ձայնակարգային մտածողությամբ: Թե՛ կշռության, թե՛ ձևի, թե՛ երաժշտության բնույթի առումով ժողովրդական երգերն ավելի բազմազան են: Մի խումբ Ծննդյան երգեր (օրինակ, «ավանդական» և «քրիստոնեական» ավետիսները) առհասարակ

⁷⁸ Մ.Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, հատ. 3, Ե., 1986, էջ 184:

չեն ենթարկվել եկեղեցական երգերի ազդեցությանը, ներառյալ Զրիստոսի Ծննդյանը վերաբերող բովանդակային բլոկը, որը շատ ավելի թույլ է ներկայացված Եկեղեցու Ծննդյան կանոնի շարականներում՝ իբրև առանձին մոտիվներ, քան Ժողովրդական ավետիսներում՝ իբրև ամբողջական պատում:

Մանրամասնորեն հետազոտելով Ծննդյան ժողովրդական երգերի երաժշտությունը, կարող ենք հավաստել, որ եկեղեցական երաժշտության մտածողությունը մուտք է գործել ժողովրդական ծեսի մեջ բավականին ուշ և, հավանաբար, այդպես էլ մնացել է իբրև զուտ հոգևորականների երկացանկ («աստեղային» ավետիսների այն մասը, որը երգվում է Աստվածատուր Հենեցու կողմից մշակված բանաստեղծական տեքստով, «Խորհուրդ մեծեր», «Այսօր տոն է հայրական» և այլն), մինչդեռ մնացած երգերը բուն և անխառն ժողովրդական են:

Հայ ժողովրդի պատմության ընթացքում հայերի բնակության աշխարհագրական տարբեր շրջաններում գործել են տարբեր տոմարներ: Դրանց մի մասը գրավոր գրանցված է, մյուս մասը՝ պահպանվել է միայն ժողովրդի հիշողության մեջ: Ներկայումս բացի ընդունված միջազգային արեգակնային-քրիստոնեական տոմարի (գրիգորյան, այսպես կոչված, նոր տոմարի), գործում է ժողովրդական անգիր տոմարը: Այդ տոմարը համակարգում է տարեշրջանի ծիսափնջերը և տոները: Այդ իսկ պատճառով տարեպտույտի հետ կապված ժողովրդական տոները, ծեսերը, պատերը պետք է կոչել **տոմարային տոներ, ծեսեր, պատեր**: Համապատասխանաբար, շարժումային, բանաստեղծական, պատկերային, երաժշտական բոլոր տեքստերը, որոնք պատկերում են տոմարային իրադարձություններ, կոչվում են **տոմարային տեքստ**, այդ թվում՝ **տոմարային ծես, տոմարային առասպել, տոմարային երգ** և այլն:

Ձմեռային շրջանի կարևորագույն տոն-ծիսափունջը **Նոր Տարի-Ս.Ծնունդ** բաժինն է: Այն ընդգրկում է **դեկտեմբերի 30 - հունվարի 7** ժամանակահատվածը և հիմնված է Արեգակի ամենացածր կետի - ձմեռային արևադարձի - տիեզերական իրադարձության վրա: Արխաիկ ժամանակներ՝ ի որպես ամենացուրտ և ամենամութ շրջանի սկիզբ լինելով, զարգացած հւթանոսության շրջանում այն իմաստավորվել է որպես հին արևի մահվան և նոր արևի ծննդյան շրջան՝ Անդրնդային քագավորի հետ պայման կապելու, արևի ծննդյան պահը որսալու, մայր-ջրից ծնվելու պահին նրան օգնելու, նորածին արևին դիմավորելու խորհրդանշական արարողությունների մեծ համալիրով: Նոր տարի - Ս.Ծնունդ տոնական համալիրում իրենց տեղն ունեն և արխաիկ մայրիշխանական և ընտանեկան-հայրիշխանական արարողությունները (ջրի հմայություն, թոնրի, տան մեծ կնոջ և հաց թխող հարսի առաջնային դերեր, տան մեծ տղամարդու և կրտսեր տղայի հետ՝ կապված ծեսեր, մեղայների պաշտամունք, Տիեզերական ծառի պաշտամունք), և հողագործական-անասնապահական տնտեսության հետ կապված հմայական հնագույն արարողությունները (մրգի, ցորենի և դրանցից պատրաստված կերակուրի զոհաբերություն-բազմացում, ընտանի կենդանիների հմայություն), և արևի պաշտամունքի զարգացած ծեսերը (ճրագալույց, շրջերթավետիս, առավոտյան ժամերգություն):

Երգերն այս ծիսափնջի կարևորագույն բաղադրատարրն է: Երգը խորհրդանշական է և հակադրվում է առօրեական խոսքին, այն զարգանում է բանաձևված և հատուկ ինտոնացիայով արտասանվող ծիսական խոսքից և ժամանակի ընթացքում դառնում գերբնական ուժին, աստվածությանը դիմելու և աստվածության անունից խոսելու հատուկ ձև: Նոր տարվա և Ս.Ծննդյան երգերում նկատվում է տոն-ծիսափնջի պատմական ուղին. արխաիկ կալանդոսից մինչև զարգացած հեթանոսության շրջանի «ավանդական» ավետիս, առաջին քրիստոնյաների «քրիստոնեական» ավետիսից մինչև զարգացած քրիստոնեական կրոնի «աստեղային» ավետիս ու կանոնիկ բանաստեղծական տեքստով «խորհուրդ մեծ»:

Ավետիսը, լինելով արևի պաշտամունքի հին հեթանոսական ձոներգ, հետագայում վերաիմաստավորվել է որպես արև-Հիսուսին նվիրված վիպական-ծիսական երաժշտա-բանաստեղծական ժանր: Ավետիսի փուլային զարգացումն ակներև է բանաստեղծական երեք հիմնական տեքստերի դիտարկումից: Երեք տեսակի բանաստեղծական տեքստերը եղանակավորվում են նույնչափ տարբեր երաժշտական տեքստերով: Պահպանվում է հիմնական ձևական կանոնը.

ութվանկանի տող, տողերի վերջում «ավելույա» կամ «ավետիս» կրկնակները: Երաժշտական տարրերից ամենապահպանողականն են հանդիսավոր-հիմնիկ բնույթը, կշռությային և լիցքային բացառիկ հավասարակշռությունը և մեղեդու հիմնական ուղղությունը. վերընթաց ձևական միավորի սկզբում և վարընթաց՝ հանգաձևերում: «Ավանդական» ավետիսը թե՛ բանաստեղծական և երաժշտական տեքստի բարբառային բնույթով, թե՛ մտածողության խորհրդանշական ուղղվածությամբ ժողովրդական-հեթանոսական է: Բանաստեղծական տեքստում պահպանվել են խաթական և խոտիական դիցույթների անուններ, այն ընդհանրություն ունի Գիլգամեշի մասին շումերա-աքադական տեքստերի հետ: Մեղեդիները բուն ժողովրդական են և պահպանել են պարի մեջ երգվելու գծեր (կշռությային պատկեր): «Քրիստոնեական» ավետիսը, պահպանելով հնագույն հավատալիքային շերտը, կապված է նոր ձևավորվող քրիստոնեական մշակույթի հետ: Որպես տեղային երևույթ (ծագումը կապված է Անի քաղաքի և շրջակայքի հետ), այն տեղաշարժվել է իր կրողների հետ, ենթարկվելով օտար ազդեցությունների (երաժշտությունը), բայց և պահպանելով ժողովրդական ինքնատիպությունն ու ազգային դիմագիծը (բանաստեղծական տեքստը): «Աստեղային» ավետիսն ընդունվել է զարգացած քրիստոնեության կողմից և ներմուծվել է Հայ առաքելական եկեղեցու Ծննդյան պատարագ: Պահպանվելով մաս բնիկ ժողովրդական ձևով, այն ենթարկվել է գրավոր մշակման և այժմ ներկայանում է երկու կերպ. գրակ. և մշակում անցած բանաստեղծական տեքստով ու եկեղեցական երաժշտության տարրերով հագեցած մեղեդիներով և բուն ժողովրդական-բարբառային մտածողությամբ: Ժողովրդական ավետիսները պարունակում են իմաստային երաժշտա-բանաստեղծական միավորներ, որոնցից կարելի է դուրս բերել հիմքային կշռությա-ինտոնացիոն բանաձևեր. «Այսօր տոն է» (առավել հաճախ հանդիպող), «Հասօր Ծնունդ», «Ծառի», «Սարի», «Բարեկենդանի» և այլն:

Սույն հետազոտությունը սկսում է տոմարային ծիսաշարի խորագին բովանդակային վերլուծության շարքը, որն ամբողջական պատկերացում է տալիս հայ ժողովրդի խորհրդանշական մտածողության, ստեղծագործական դարավոր ուղու, հոգեբանության ու ներաշխարհի մասին:

SUMMARY

During the long history of Armenia different calendars were used in various loci inhabited by Armenians. Some of them are fixed, others maintained only in the folk memory. Nowadays, except of the common Christian-solar calendar (Gregorian, or so-called, New calendar), a not-written folk calendar is in use. This calendar systemizes ritual complexes and festivals. Therefore, all the folk festivals, rites, lents, connected with annual cycle are called **calendar festivals, calendar rites, calendar lents**. Correspondingly, all the motion, poetic, musical, image texts, picturing calendar events, are called **calendar texts**, in this number – **calendar myth, calendar song** etc.

The most important winter ritual complex is the New Year-Christmas. It embraces the period of December 30- January 7, and is based on the cosmic event of winter solstice, when the Sun is in its lowest point. Being the beginning of the darkest and the coldest period since the archaic times, during the period of developed paganism it was given a new sense of the old Sun's death and the new Sun's birth, as the time for making an agreement with the Abyss king, catching the moment of the birth of the sun, helping it to come out of the mother-water, organizing symbolic rituals to welcome the sun. Archaic matriarchal and family-patriarchal rites are included in the New Year-Christmas festival complex: water magic, hearth, priority of the oldest woman, the bread-making younger women, rites related to the oldest man and the youngest boy, manistic magic, worship of the Cosmic Tree. Some old agricultural rites are included, as well, such as magic aimed to provide good harvest of fruits, cereal, rites of sacrificing and multiplying plant foods, finally – magic connected with the domestic animals. There are some rites descending from the times of developed sun-worship: keeping candles and fire burning during the night, *avetis*-round-procession, morning divine service.

Songs are the most important component of this ritual complex. A song is a symbolic action, it is opposed to the every-day speech. The ritual song develops out of the formulated ritual speech, pronounced with a special intonation, and after some time it becomes special form of communication with supernatural creatures and deities. One can easily research the development process of the New Year-Christmas ritual songs: from the archaic *calandos* to the «traditional» *avetis* of the high paganism, from the «christian» *avetis* of the first Christians to the «Star» *avetis* and «Great Mystery» of the developed Armenian church.

Being an old heathen hymn of sun worship, *avetis* was later performed as an epical-ritual musical-poetical genre dedicated to the sun-Jesus. The historical way of *avetis* can be surveyed based on the main three poetical texts. These three texts have different musical images, as well. The main formal rules are maintained: line of 8 syllables, every line ends with the «halleluia» or «avetis» refrain. The most conservative musical units are: hymnal character, absolute rhythmic and energetic balance, and the direction of the melody - upwards in the beginning and downwards in the end (cadence) of each morphological unit. The «traditional» *avetis* is folkloristic and heathen in its dialect essence of musical and poetical text, and in its symbolic content. The poetical text preserved names of hurritian and hattian deities, there are similarities with the Babylonian epic «Gilgamesh». Melodies are of folk origin, maintained some traits of being sung in a dance (dance rhythm). «Christian» *avetis* preserved the oldest layer of folk beliefs; nevertheless it is connected with the newly forming Christianity. As a local phenomenon (its origin is connected with the city of Ani) it migrated with its carriers and underwent

alien influence (music), and simultaneously remained intact in its national and folkloristic image (poetical text). The "Star" *avetis* was adopted by the Church and included in the official liturgy. Preserved in its primal folk image, it underwent literary altering, and now can be performed in two forms: folk-authentic and literary, with traits of church music.

Folk *avetis* consists of basic rhythmic-intonation units, some of which can be marked as "Today is a holiday" (the most frequent), "Today is the Birth", "Tree", "Mountain", "Carnival" etc.

This research starts the series of profound analysis of the content and meaning of calendar ritual complex, which will provide a comprehensive conception of the symbolic mode of thinking, long cultural development, psychology and inner life of Armenians.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В течение долгой истории армянского народа в географических регионах, где проживали армяне, пользовались разными календарями. Часть из них письменно зафиксирована, другие сохранились лишь в памяти народа. В настоящее время, кроме принятого христианского солнечного календаря (григорианского, или т. наз. “нового” календаря), действует также бесписьменный народный календарь. По этой причине праздники, обряды, посты, связанные с годичным циклом называются **календарные праздники, обряды, посты**. Соответственно, двигательные, поэтические, музыкальные, образные тексты, отображающие календарные явления, называются **календарными текстами**, в т. ч. – **календарный обряд, календарный миф, календарная песня** и т. д.

Важнейшим ритуально-праздничным комплексом зимнего периода является **Новый Год-Рождество**. Он охватывает период с 30-го декабря до 7-го января и основан на космическом событии зимнего солнцестояния, нахождения Солнца в самой нижней точке. В архаические времена это было начало самого холодного и темного периода года, а во времена развитого язычества было переосмыслено как время смерти старого и рождения нового Солнца. Это было время для заключения договора с Царем пропасти, для отлова солнца и помощи ему при выходе из матери-воды, время ритуалов приветствия нового солнца. В ритуальном комплексе Новый Год-Рождество сохранились архаические матриархальные и семейно-патриархальные обряды – заговаривание воды, культ очага, первенствующие роли старой домохозяйки и невесток, выпекающих хлеб, обряды, связанные со старшим в доме мужчиной и самым маленьким мальчиком, культ мертвых, Мирового древа. Сохранились также действия, связанные с земледельческой обрядностью – жертвоприношение-размножение фруктов, зерна и еды из них, а также заговаривание домашних животных. В комплексе нашли место ритуалы развитого культа солнца – святильницы, оставляемые зажженными ночью, обход-*аветис*, утреннее богослужение.

Песня – важная составляющая комплекса. Слово символично и противопоставлено обыденной речи, она развивается из формульной речи, произносимой с особой интонацией и в течение времени становится особой формой обращения к потусторонним силам и божествам и формой речи от имени божества. На песнях ритуального комплекса Новый Год-Рождество легко проследить историческое развитие обрядовой песни: от архаического *калдоса* до “традиционного” *аветиса* времен развитого язычества, от “христианского” *аветиса* первых христиан до “звездного” *аветиса* и “Великого таинства” периода расцвета армянской церкви.

Будучи первоначально старинным языческим гимном солнцу, *аветис* был позже переосмыслен в эпико-ритуальный музыкально-поэтический жанр, посвященный Иисусу-Солнцу. поэтапное развитие *аветиса* очевидно при рассмотрении трех основных поэтических текстов. Три поэтических текста озвучены разнохарактерной музыкой с сохранением основного морфологического канона – 8-сложная строфа, припев “алелуя” или “аветис” в конце каждой строки. Наиболее консервативными музыкальными качествами являются гимнический характер, абсолютный ритмический и энергетический баланс, направление мелодии – вверх в начале строфы и вниз – в припеве (каденции). Дialeктные особенности поэти-

ческого текста и мелодии “традиционногио” *аветиса* указывают на фольклорно-языческое происхождение. В поэтическом тексте сохранились имена хурритских и хаттских божеств, он имеет явное сходство с шумеро-вавилонским эпосом о Гильгамеше. Мелодии исконно народные и сохранили танцевальный ритм, что доказывает их первоначальное хороводное исполнение. “Христианский” *аветис* сохранил древние народные верования, но связан с периодом формирующегося христианства. В качестве местного явления (происхождение связано с городом Ани и близлежащей местности), он мигрировал вместе с носителями, подвергшись чужеродным влияниям (музыка), но и сохранив национальную самобытность (поэтический текст). “Звездный” *аветис* был воспринят развитой христианской церковью и введен в официальную Рождественскую литургию. Сохранившись в первозданном виде в устной народной передаче, он подвергся литературной обработке и сейчас представляет собой два подвида: собственно диалектно-фольклорный и обработанный, с существенным влиянием элементов церковной музыки. Народные *аветисы* содержат смысловые музыкально-поэтические обороты, из числа которых можно вывести основные ритмо-интонационные формулы: “Сегодня праздник” (наиболее частая), “Сегодня Родины”, “Древа”, “Горы”, “Масленицы” и т.д.

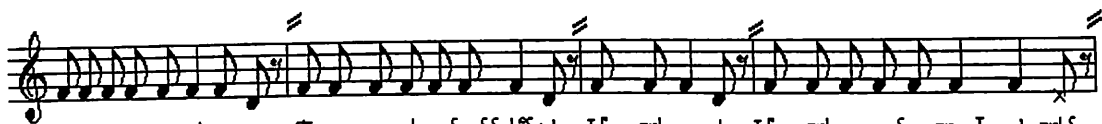
Данное исследование начинает цикл глубинного содержательного анализа календарного ритуального цикла, целью которого является дать наиболее цельное представление о символическом мышлении вековым пути, психологии и внутреннем мире армянского народа.

ՀԱՎԵԼՎԱԾՆԵՐ

Հավելված Առաջին ՆՈՏԱԳՐՎԱԾ ՆՄՈՒՇՆԵՐ

ԿԱՂԱՆԴԻ ԵՐԳԵՐ

N1 Ալելույա (կաղանդոս)



Ա-լի-ւ-յա, ա-լի-ւ-յա, ճնր. արգ-դը-զի ա-նունն ի՞նչ է: - Մար-տի-րա է: - Մար-տի-րա-սը նըս-տաւ թախ-տին



Տի-րից հա-նից չու-թա-սին, ճնր-մակ դո-չը հե-տը տա-րաւ, Մարք Մար-գը-սին մա-տաղ ա-րաւ

N2. Կաղանդ բարան



Կա-ղանդ հա-րան ա-հա հա-սաւ, նա-դա-լիք-նեք



մե-զի բն-րաւ: Օ-րն ա-ռաջ կը-սաղա-սն-ինք



Պես-պես նը-վնր ե-րա-զն-ինք: Ըն-թաւ նա-ս



նառ, նառ, թուզ Ըն-թաւ նա-ս մեծ խա-ղա-լիք-նեք:

N3. Ավեդիս-Կադանդոս

Ա - վն - դիս - Լա - դան - դոս, Մայ - բամ տ - նա

քայ - նեզ քի - չա, Յա - խա - սը - նը դեվ - քե տ - չար,

Ա - վն - դիս - Լա - դան - դոս, դա - վա գլալ - սիշ շիք - ւի շիք - ւի

աք - նը - վը - բամ իք - ւի իք - ւի: Ա - վն - դիս - Լա - դան - դոս

N4. Այսօր տոն է Հայտնության (Կադանդի երգ)

Այս - օր տոն է Հայտ - նա թա՛ն, Տեա - ղն մն - քո Հի - սա - սի

Եր - գնաք ման - կանք Մի - ո - նի, տաք ա - վն - տիս աշ - խաթ - եի:

2. Էլեք, էլեքն է էկեր,
Բալուս մելիքն է էկեր
- Ի՞նչ է բարձեր պող իշուն,
- Բուրդ ու բամբակ, ապրըշուն:

3. Թանկույ, Թանկույ, մղարա,
Հարս մ'է էկեր Նոր Գեղա,
Ջուրը ձգես՝ կըլողա.
Ջուրեն հանես՝ կըղողա:

4. Յոթը պտուկ խաշ կուտը,
Կասը թոնիր հացը կուտը,
Մարանց կերթա լըվանտը,
Կերսանց կուգա՝ հիֆընտը:

ԱՎԵՏԻՄՆԵՐ

«Ավանդական» տեքստով ավետիսներ

N5. Էսոր Ծնունդ



Ծնավ, երբ Յիսուս որդի, ավետիս,
Երանի քեզ, Աստուածածին, օրհնեալ է Աստուած:

N 6. Ալելույա





Ե-րա- ննյ քեզ, տարք հա- վա- ննա, Ա- լն- լա- յա



Բքիս- տա- սին մը- կըր- տն- գիր, Ա- լն- լա- յա,



Ե-րա- ննյ քն, գնա հար- դա- նախ, Ա- լն- լա- յա



Բքիս-տառ մեզ քն մը- կըր- տն- ցալ, Ա- լն- լա- յա,



Ե- րա- ննյ քն, հա-ռախ- սի- մն, Ա- լն- լա- յա,



Բքիս- տա- սին տառ- մեր է- դար, Ա- լն- լա- յա

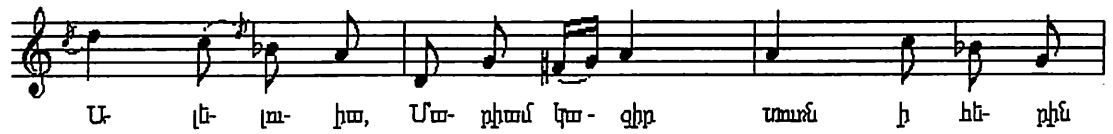
- Չեր տղի անունն ի՞նչ ա
- Գրիգոր:



- Իսկ ձեր աղջկա անունն ի՞նչ է
- Էդիսաբեր



N7. Ալիլուիա



N8. Ալելույա





Դը-կար-ցան տա- ննն տնն տա- ճա- րին, Ա- լն- լա- յա:

- Ձեր տղի անունն ի՞նչ է
- Դանել է



Դա- նել ճաբ է ճը- թա- ցալ, Ա- վն- տիք

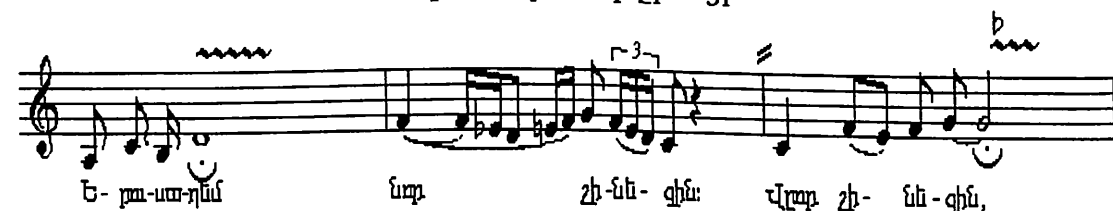


Զանդ թար- դի ծառ էլ նը- կը- ցալ, Ա- վն- տիք:



Նըն- ճը- րի ծառ էլ խա- տ- ցալ, Ա- վն- տիք:

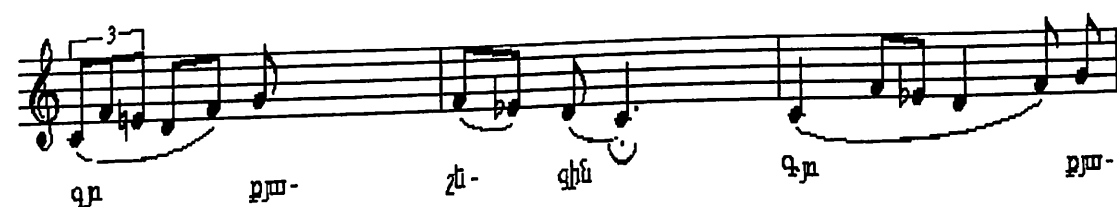
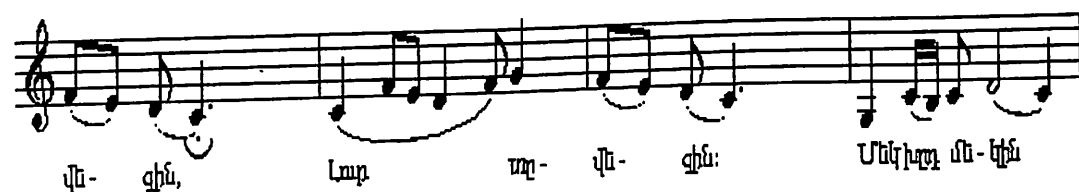
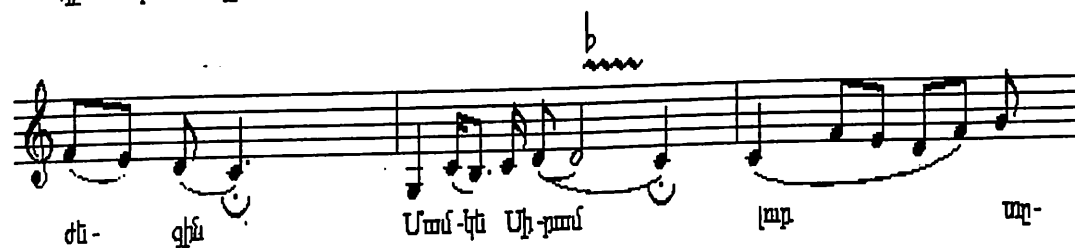
N 9. Երուսաղեմ նոր շինեցին

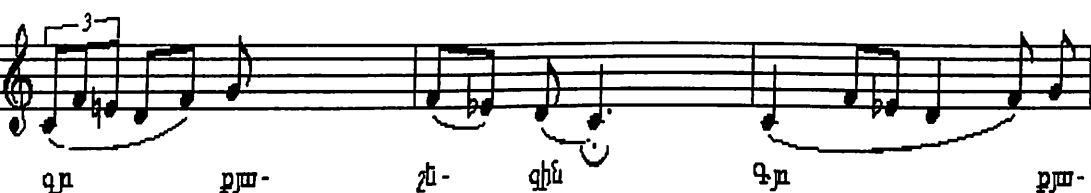
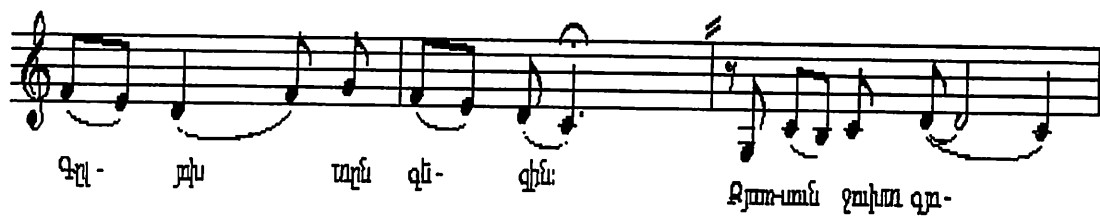


Ե- թա- տա- դեմ նոր շի- նե- զին: Վրաք շի- նե- զին,



թա- մա- մե- զին, Ոս- եր խաչ- քո ը գլ- թիս տըն- զե- զին





շն- գին: Ե-րա-սա-ղնմ գա- ռալ շի- նա-կան,
 գա- ռալ շի- նա- կան:

N10. Ավետիք

Դին- ջա- ցնք, ու- թա- խա- ցնք, ա- վն- տիք
 Այս- օր ծը- նանդ- ք Մայ- թա- մին, ա- վն- տիք
 Ծը- նալ, բն- բնց Նի- աու որ- դին, ա- վն- տիք:

Բեթսեհեն քաղաք կնքեցին,
 Երուսաղեմ որ շինեցին...

N11. Ալելույա

Ա- լի- լու- յա, Տե- սոք տանն է տան Մայ- րա- մին,
 Ա- լի- լու- յա, Մայ- րամ կըլ- նաց դռնն ի հե- րին, Ա- լի- լու- յա:

Քամակ էտու խաչափետին, ալելույա
 Շընչաց էպե Հիսուս որդին, ալելույա
 Էրնեկ ա քյե, կյետ Հորդանան, ալելույա
 Քրիստոս մեջ քյե մկրտեցին, ալելույա
 Էրնեկ ա քյե, սուրբ Հովանես, ալելույա
 Քյե Քրիստոսին քյավոր արին, ալելույա
 Էրնեկ ա քյե, սուրբ խանձարուր,
 Քրիստոս մեջ քյե փաթաթեցին, ալելույա
 Էրնեկ ա քյե, շուշ օրորոց, ալելույա
 Քրիստոս մեջ քյե օրորեցին, ալելույա
 - Չեր տան տանուտեր ո՞վ ա
 - Հարութն ա
 Հարութն մստի ծառի ճղին, ալելույա
 Բրչամ քալե վարդի փշին, ալելույա
 Տո տանտիկին, ա կին, ա կին, ալելույա
 Կըլնա հասի դուռն ի հերին, ալելույա
 Քյենե կուզենք չափըն պոպոք, ալելույա:

N12. Էսօր տուն ա իմ Մայրամին

(Տե- սոք տան ա իմ Մայ- րա- մին, ա- լի- լու- յա,
 Մայ- րամ նըլ- տեր տունն ի է- րին,
 ա- լի- լու- յա, Բյա- մակ գըլ- ներ)



փա- թա- թն- զին, ա- լն- լա- յա
 շիշմ օ- թա- թագ օ- թա- թն- զին, ա- լն-
 լա- յա, Էր- ննկ ա քնկ թաթխ խառն- ճա- թան,
 ա- լն- լա- յա, Բրիս-տա քա մնջ
 փա- թա- թն- զին, ա- լն- լա- յա,
 Էր- ննկ ա քնկ շիշմ օ- թա- թագ, ա- լն- լա- յա,
 Բրիս-տա քա մնջ օ- թա- թն- զին, ա- լն- լա- յա,
 Գնա հար- դա- ննի մը- կը- տն- զին, ա- լն- լա- յա,
 Սոքո հա- վա- ննա քա- վա- Է- քն, ա- լն- լա- յա:

N13. Ալելույա



Էս֊ օր տուն է տուն Մայր֊բաՊին, ա֊ լե լու֊յա, Մայրամ գր֊նաց տունն ի հե֊րին



ա֊ լե լու֊յա, Շըն֊չեց լի֊րեց Նի֊սաս որ֊ դուն, ա֊ լե լու֊յա:

Հերոնեկ ա քե, պուրթ խանճարուր, ալելույա,
Քրիստոս մեջ քե փաթաթեցին, ալելույա,
Հերոնեկ ա քե, կեսո Հորդանան, ալելույա,
Քրիստոս մեջ քե մկրտեցին, ալելույա,
Այ տանտիկին, տըկին, տըկին, ալելույա,
Սուրբ խազի, վազի մառան, ալելույա,
- Չեր անդրանիկի անունն ի՞նչ է, ալելույա,
- Մեր անդրանիկի անուն Ավետիք, ալելույա:

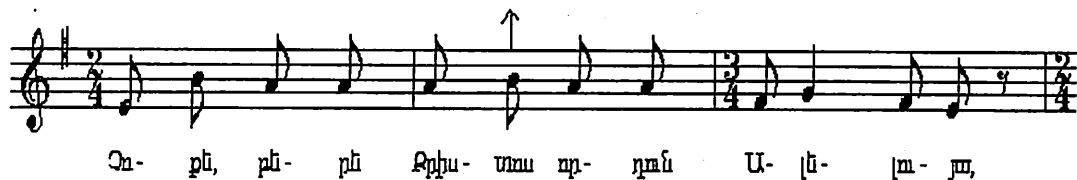
N14. Ալելույա



Է֊ սօր մեր տուն է Մայր֊բաՊին, Ա֊ լե լու֊յա,



Մայր֊բամ է֊ կէ դուռ֊ նա հե֊րան, Ա֊ լե լու֊յա:



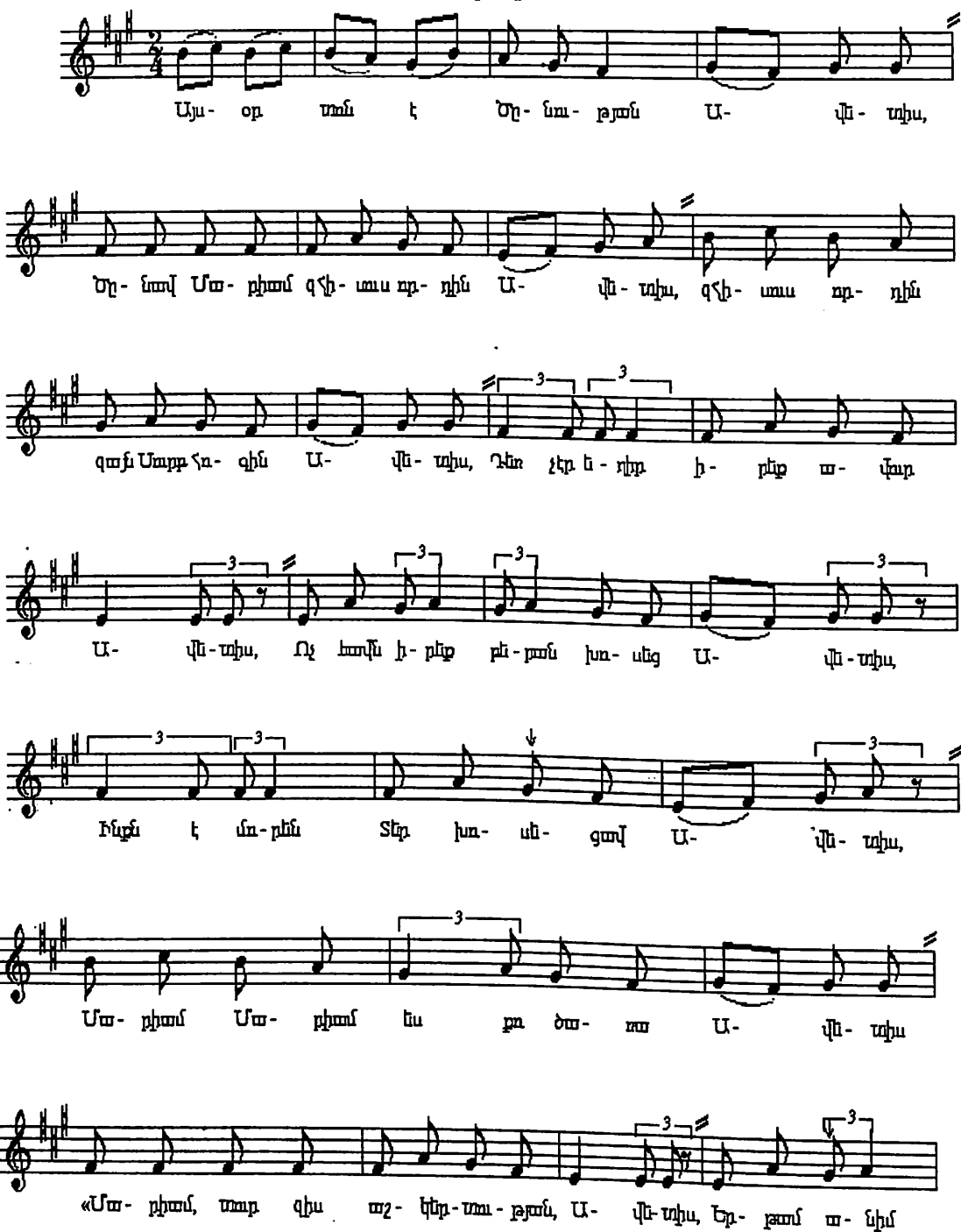
(Այսինչ) նստե ծառի տկեն, ալելույա,
Բոչամ քալին ծառի վրեն, ալելույա,
Աստված էդա խազար մաքի, ալելույա,
Ամեն կառուն մե պճղակոճի, ալելույա:

N15. Ավետիս Ծննդյան և Ջատկի



«Քրիստոնեական» տեքստով ավետիսներ

N16. Ավետիս



Այսօր տան է ծընունդ լինի Ավետիս,

ծընունդ Մարիամ զհիսուս որդին Ավետիս, զհիսուս որդին

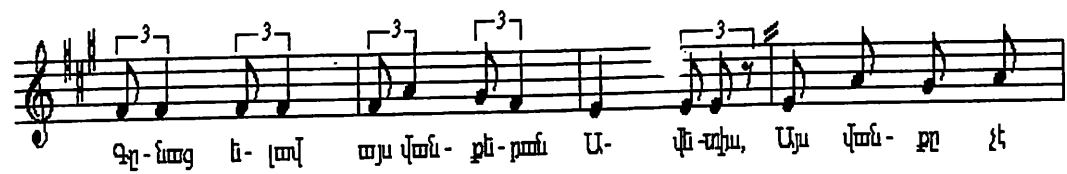
զայն Մարգարեին Ավետիս, Դև չէր եղիք ի ընդ աշխարհ,

Ավետիս, Ոչ ետին ի ընդ թաղս խառնեց Ավետիս,

Ինքն է մարմն Տեր խառնեց գաղ Ավետիս,

Մարիամ Մարիամ ես քո ծառա Ավետիս

«Մարիամ, տար զիս ասեղնաբան, Ավետիս, Երբ լսեմ ասեղն



Ա- վն- տիս, Նա չէր կար- դա գայ- քա- քնն- յան, Ա- վն- տիս:

Չէ գու- կար- դար սաղ- մն- սա- քան տ- վն- տիս

Սաղ- մն- սա- քան զիր զը- րն- զին տ- վն- տիս Նա չէր կար- դա դա

սաղ- մն- սա- քան տ- վն- տիս Չէ գու- կար- դա շա- քա- կա- նոց

տ- վն- տիս Շա- քա- կա- նոց զիր զը- րն- զին տ- վն- տիս

Նա չէր կար- դա շա- քա- կա- նոց տ- վն- տիս:

Չէ գու կարդա գավետարան, ավետիս,
 Զավետարան զիր գրեցին, ավետիս,
 Նա չէր կարդա գավետարան, ավետիս,
 Չէ գու կարդա գաստվածարան, ավետիս,
 Զաստվածարան միաբերան, , ավետիս,
 Ինչ աբեղաք, վարդապետք, ավետիս,
 Ցեխուց, ցեխուց ելան-մտան, ավետիս,
 Բարակ ու երկայն թուղք գրեցին, ավետիս,
 Բերան ի Մարիամ խրգեցին, ավետիս,
 «Մարիամ, եկո առ քո որդին, ավետիս,

Մեզի չանիլ աշգերդություն, ավետիս,
 Զանց որ կանի վարդալետություն», ավետիս,
 Մարիամ իմի գորդին լուսին, ավետիս,
 Չորդին լուսին, ինքն է կուսին, ավետիս,
 Գնաց, ելավ եզրին ծովին, ավետիս,
 Ուրախ նավջիկ գանած կային, ավետիս,
 Մարիամ նավջիկ ջույալ արավ, ավետիս,
 «Նավջիկ, առե՛ք զիս ի նավին, ավետիս,
 Չեզի բանին բազում աղոթք», ավետիս,
 Նավջիկ իրեն ջույալ տային, ավետիս,
 «Մինք ա ունինք երեցախապար, ավետիս,
 Մեզի գանե բազում աղոթք, ավետիս,
 Մեր նավ առանց դրամ չի քալի, ավետիս,
 Հաբա դրամ դաս՝ նա զի քալե», ավետիս,
 Վար ձգվեցան ավազիար, ավետիս,
 Ավազիար ի դրամ երես, ավետիս,
 Ի դրամ երես ի նավ մտան, ավետիս,
 Հրամանք իրեն ֆուլն ի քամուն, ավետիս,
 Ծով-անդունդան բղդորեցան, ավետիս,
 Նավջիկ ամեն հավկուրեցան, ավետիս,
 «Կդինք, քե վո՞վ ալ մեղավոր», ավետիս,
 Կդան զծեր ալ մեղավոր, ավետիս,
 «Բռնինք ըզծեռ, ձգինք ըզծով», ավետիս,
 Մարիամ նավջիկ ջույալ արավ, ավետիս,
 Ալիք ելան հավսարիքուն, ավետիս,
 Դեռ չէր եղեր դասրտակ քշեր, ավետիս,
 Ոչ հավն իրեք բերան խոսեց, ավետիս,
 Նա Տեր Պողոս, Տեր հաստատյալ, ավետիս,
 Նավջիկ ելան ի վրդ ընգան, ավետիս,
 Դուն մեր Հիսուս, դուն մեր Քրիստոս, ավետիս,
 Դուն իս մեր Տեր ամենակալ, ավետիս:
 Աստված աս տունը շեն պահե, ավետիս,
 Շեն պահողին առողջություն, ամեն,
 Դաքի պարով հասնիք, շնորհավոր Խթում,
 Ամեն դան բարով հասնիք, առողջությունով,
 Քիչ մեղրով, շատ վարձքով,
 Վերջ ամեն ավետիսին:

N17. Ալելույա, ալելույա



Ա-լե-լու-յա, ա-լե-լու-յա, ա-լե-լու-յա,



Ջը-րախփն ե-կալ՝ ճը-դալ է ծով, Ա-լե-լու-յա ա-լե-լու-յա



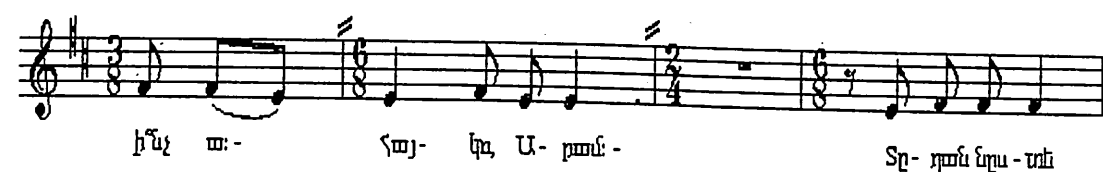
Ջա-ռի-կը ա-րևն լու-սալ, Ա-լե-լու-յա, ա-լե-լու-յա

Թե քնած եք՝ վեր զարթնեցեք, ալելույա, ալելույա,
Մարիամն եկավ լալով, լալով, լալով լալով, ալելույա,
Տեր Մարքարը նստի մեկ սեղանի, ալելույա, ալելույա,
Գինին խմի Նախչիվանի, ալելույա, ալելույա,
Աջի ձեռը ջիբը տանի, ալելույա, ալելույա,
Սուրբ Սարգսին մատաղ անի, ալելույա, ալելույա,

N18. Հալելովա

- Բարի թիզուն ձեզ:
- Աստու բարին ձեզ





«Աստեղային» տեքստով ավետիսներ

N19. Այսօր տոն է ծընընդիյան

Այս - օր տոն է ծը-

նըն - դի - յան

Ա - վն - դիս Տիա - դն

մն - լի Նալ -

նա - թան, Ա -

վն - դիս Այս - օր



այ- բեր առ- դա-



ըս- թան,



Ա- վն- դիս, Մեղ- քն



Գառ- պար և հող-



դա- սար, Ա- վն- դիս:



Աստիճան ի քայ- ճամ

Լ լու Ի- զալ

[illegible]



III -

պարհ





Երեսնամյա պարտիզան

- վա - կան Ա - վն - դիս

Այս - օր տարբեր կա - սան

զա - նա - ցա - կան

Ա - վն - դիս

N20. Այսօր տունն է Ծննդյան

Այսօր տունն է Ծն - նդն, Ա - վն - տիս

Տնո - տն մն - թա և հայտ - նա - թան

Ա - վն - տիս, ա - վն - տիս:

Այսօր սուրբ կույս անապական, ավետիս,
 Իրեցավ ի մեջ մարդկանց, ավետիս, ավետիս,
 Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար, ավետիս,
 Ոսկի, կնդրուկ բերին ընծա, ավետիս, ավետիս:

N21. Ավետիս



Այս-օր-ումն է Ծը-նըն-դան, Ա-վն-տիս, Մե-լ-քոն, Գա-սա-ր և Բա-ղ-դա-սար, Ա-վն-տիս,



Ե-րեքն միա-թան քա-րաք մը-տան, Ա-վն-տիս Երբ հեղ-դե-հեմ քա-ղաք հա-տան, Ա-վն-տիս,
 Այն-տեղ գը-տան սաքս մա-նու-կին, Ա-վն-տիս



Երբ որ գը-տան, փա-փազն ա-ռան, Ա-վն-տիս

N22. Ավետիս



Համ-բա-րա-ն փա-լ աղ-բոյ տա-նիս, Ա-վն-տիս



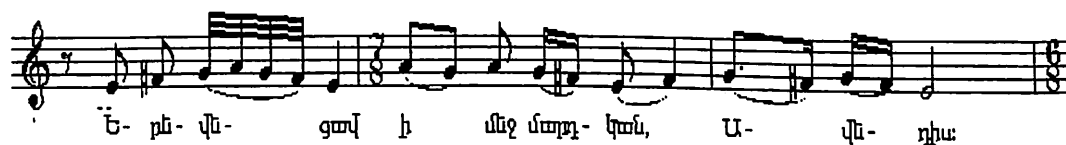
Ի միտ ծառ-ծակ ընդ Ե-փա-լն, Ա-վն-տիս

* տարբերակ



Ոսկի, կնդրուկ բերին հրնձա, ավետիս,
Տեսին Հիսուս, վկայեցին, ավետիս:

N 23. Ավետիս



Թերի և Խառը տեքստերով ավետիսներ

N24. Այսօր տոն է Ծըննդյան

Այս-օր տոն է Ծը-ննդ-յան, Ա- վն- տիք

Ե-րև- վն- ցալ ի մեզ մտադ-կան Ա- վն- տիք,

Այս-օր սուրբ կույս ա- նա- տա- կան, Ա- վն- տիք,

Ե-րև- վն- ցալ ի մեզ մտադ- կանց, Ա- վն- տիք

- Ձեր տղայի անունն ի՞նչ ի:
- Դանել ի:

Դա- նել ջաթ է ջը- թա- ցալ Ա- վն- տիք

Զան բար- դի ծառ էլ նը- կըն- ցալ, Ա- վն- տիք



Թան մ - ռի ծառ էլ (բարձ - բա - ցալ), Ա - վն - տիք



([~] [~] [~]) քառ - առն ո կենս, Ա - վն - տիք,



Կն - ման կն - բալ մար - իա - շա - ցալ, Ա - վն - տիք,



Պա - տին կն - բալ մար - իա - շա - ցալ, Ա - վն - տիք:

N25. Այսօր տոն է Ծննդյան



Այս - օր տոն է Ծը - նուն տի - յան, Ա - վն - տիպ,



Տյուն մն - րոց և փը - կա - թյուն, Ա - վն - տիպ,



N26. Ավետ!



N27. Տաղ Ծննդեան



Ա- յ- ա- ր տո- ն է Սուրբ Ծղ- նդն - դեան



ա- լն- տի- ա, ա- լն- տիս:



Տեա- ղ- ն մն- քայ ին Յայտ-



նու - թեան, ա- լն- տիս:

Այսօր արեւ արդարութեան, աւետիս,
Երեւեցաւ ի մեջ մարդկան, աւետիս,
Այսօր սուրբ կոյսն անապական, աւետիս,
Ծնաւ, երբեք զանմահ արքան, աւետիս,
Այսօր հրեշտակք յերկնից իջան, աւետիս,
Ընդ մեզ օրհնեն զանմահ արքայն, աւետիս:

N28. Այսօր տուն է ծննդյան

Այս- օր տուն է Ծն- նդն- դի- լան, Ա- վն- տիս,

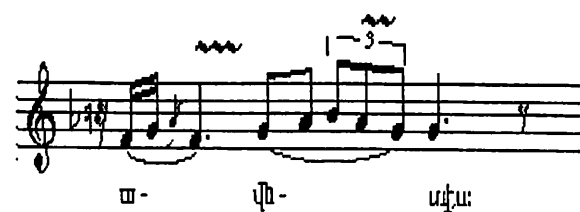
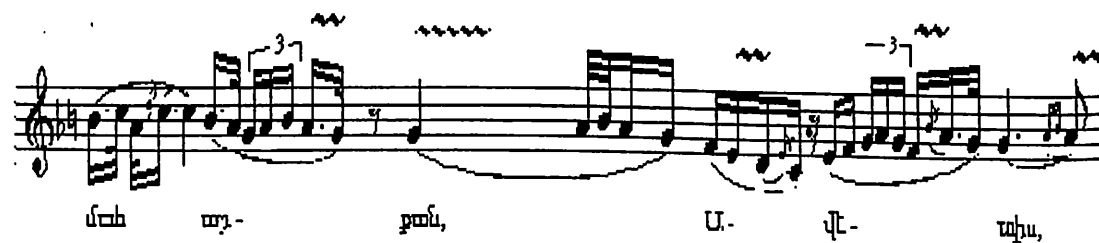
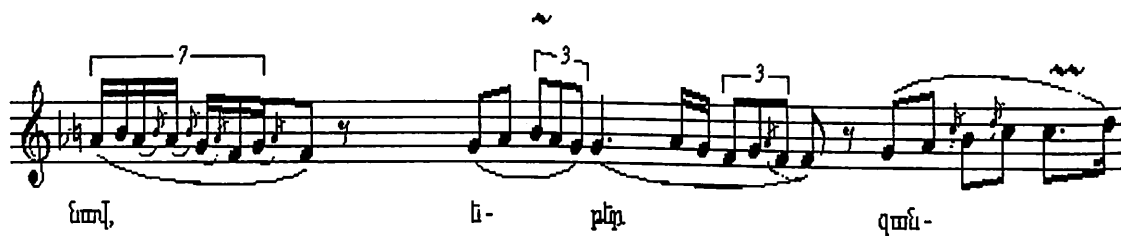
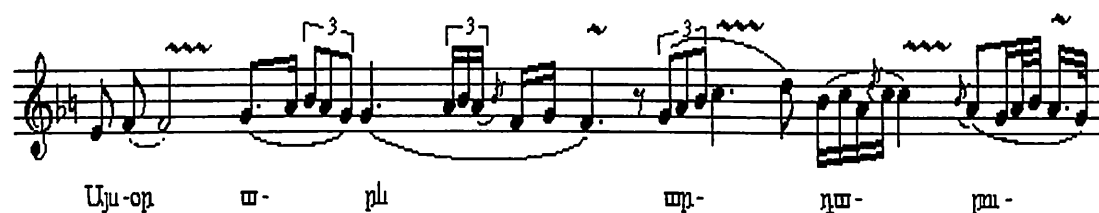
Տը- ղն մն- քոց և հայր- նա- թան, Ա- վն- տիս:

N29. Ավետիս

Այս-օր տուն է Ծն-

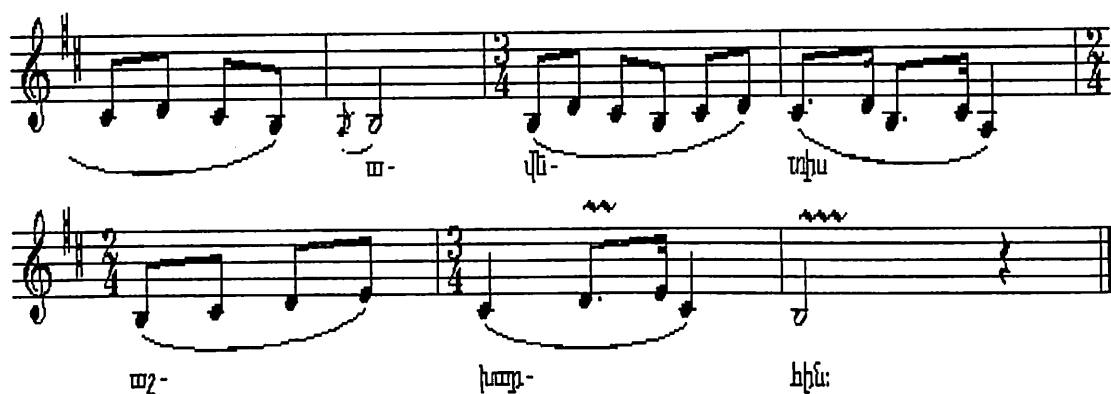
նդն- դի- լան, Ա- վն- տիս

Տնտ- ղն մն- քոց և հայր- նա- թան, Ա-



N30. Ծննդյան երգ





N31. Այսօր տոն է Ծննդյան



N32. Այսօր տոն է Ծննդյան



N33. Ավետիք



N34. Այսօր տոն է, ավետիք



N35. Ավետիք



N36. Ավետիս

Ա- վն- տիս,

Ծը-նալ ի- բնը տը- քտի, Ա-

վն- տիս:

N37. Այսօր տուն է Ծննդյան

Այս- օր տուն է Ծը- ննդ- յան

Ա- վն- տիք Ծը- նալ և հայտ- նն- ցալ հեռ- խնն

քա- դա- քին Ա- վն- տիք

N38. Ավետիս / Խորհուրդ մեծ



Այսօր տուն է Ծղնընդ լինում



Ա. փն. տիւ Տյա- լն մն- յո



Ա հայտ- նա- թյան, Ա- վն- տիս:

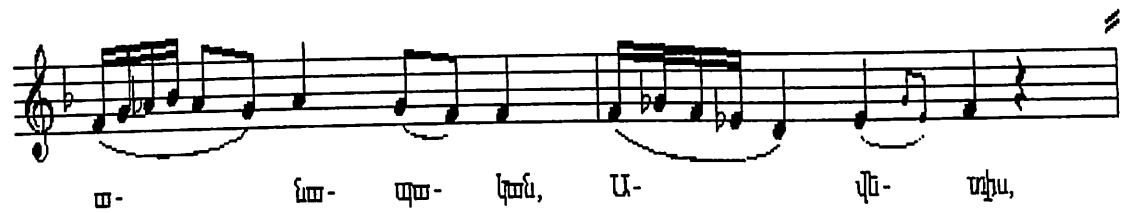
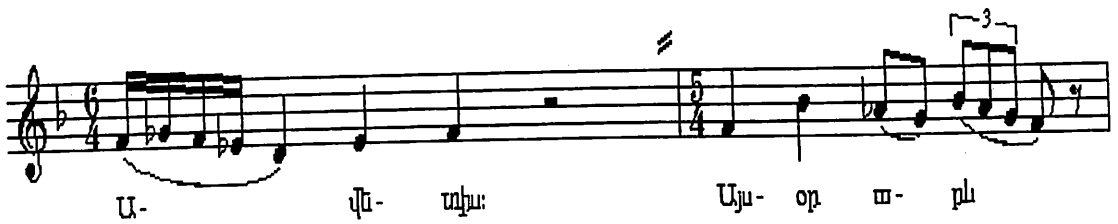


Եղ - նամի 'նոր ար - քա ի Տեղ - դե - համ քա - դա - քի,



Որ- ղիք մաղղ- կան օրե- նն- ցնք, զի վա- պըն մնք մաղա- նա- ցան:

N39. Ավետիս



* Այս ավետիսին անմիջապես հետևում է N47 «Նորիսիւրդ մեծը»

«Խորհուրդ մեծ և սքանչելի»

N40. Խորհուրդ մեծ

Խոր-հուրդ մեծ և սքան-չե-լի Որ-հայտն ա-մար-հայտն-ն-ցալ: Տո-վիմ եր-գնն ընդ հրեշ-տակ

Տոն ա- վն- տիպ աշ-խար- հին Ծղ- նավի հեթ- խն- հնա քա- դա- քառ..

N41. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի

Խոր-հուրդ մեծ և սքան-չե-լի, Որ այս

ծղ- նավը հայտն-ն- գին, Տո- վիմ եր- գնը ընդ հր- քեշ- տակ,

Տոն ա- վն- տիպ աշ-խար- հից, Ծղ- նավնոր ար- քա

ի հեթ- խն- հնա քա- դա- քից:

N42. Խորհուրդ մենձ և ըսքանչելի



Խոր-հուրդ մենձ և ըս-քան-չն-լի, որ հայտ ա-վար հայտն-ե-ցա՛մ, հո-վիմք եր-զնն
 ընդ երևչ-տա-կըս, տան ա-վն-տիք աշ-խար-հի, Ծղ-նա՛մ նար-ար-քա Ի հեթ-դն քա-
 դա-քի: Որ-դիք մարդ-կան օրհ-նն-ցեք, Զի վա-սըն մեր մարմ-նաց

N43. Խորհուրդ մենձ և ըսքանչելի



Խոր-հուրդ մենձ և ըս-քան-չն-լի, Որ հայտ ա-վար հայտն-ե-ցա՛մ, հո-վիմք եր-զնն
 ընդ երևչ-տակս, Տան ա-վն-տիս աշ-խար-հի: Ծղ-նա՛մ նար-ար-քան Ի հեթ-խն
 քա-դա-քի: Որ-դիք մարդ-կան օրհ-նն-ցեք, Զի վա-սըն մեր մարմ-նա-ցա՛մ: Ան-բա-վն-լի
 զեր-կի-նըս և եր-կիր Ի խոն-ճա-քար պատ-վն-ցա՛մ: Ոչ մեկ-նե-լա՛մ ի հո-քն Ի
 տա-րք աշ-քին բազ-մն-ցա՛մ

N44. Խորհուրդ մեծ



Խոր-հորդ մեծ և լս-քան-չն- լի, Որ հայտն ա- վար հայտ-նն- գտվ,



Հս- վիթք եր- գնն ընդ երև- տալն, Տան ա- վն- տիս աշ- խար- հի:



Ծը-նալ աղ-քա Ի հերթ-դն-հնմ քա-րա-քամ, Որ-դիք մարդ-կանց օրհ-նն-ցեր



Տի վա-սըն մեր մարմ-նա-ցտվ Ան-տա-նա-նն-լի է հա-վար Հայր-նա-թյան:

N45. Խորհուրդ մեծ



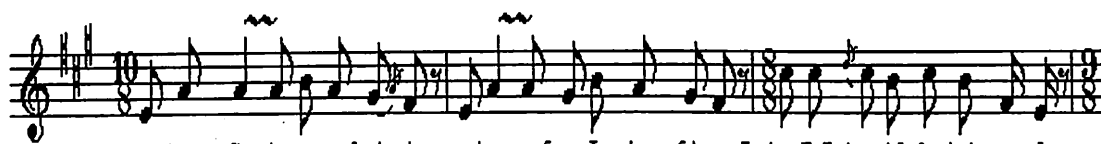
Խոր-հորդ մեծ և լս-քան-չն- լի, որ հայ-սըն ա- վար հայտ-նն-գտվ



հս-վիթք եր-գնն ընդ երև-տա-կիս, տան ա- վն-տիք աշ-խար-հին: (ը) Ծը-նալ նաղ աղ-քա



Ի հեթ-դն-հնմ քա-դա-քամ, որ-դիք մարդ-կանց օրհ-նն-ցնք, զի վա-սըն մեր մարմ-նա-ցամ:



նոր-հարդ մեծ և լա-քան-չն-լի, որ-հայ-սըմ ա-վար-հայտնե-ցամ, հա-վիմք նր-զննդնդ երևչ-տա-կըս



տան ա- վն-տիք աշ-խար-հին, ծղ-նամ նար-ար-քա Ի հեթ-դն- հնմ քա-դա-քամ,



որ- դիք մարդ-կանց օրհ- նն - ցնք, զի վա- սըն մեր մարմ-նա- ցամ:

N46. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի



նոր- հարդ մեծ և սքան- չն- լի Որ հայտն ա-



վար հայտ- նն- ցամ: Դա- վիմք նր- զնն ընդ երևչ տառիս Տան



ա- վն- տիս աշ- խար- հին: Ծղ- նամ նար ար- քա Ի

Բեր- ղն- հեմ քա- դա- քի, Որ ղիք մարդ- կան օրհ- նն- ցեք, Զի
վա- սըն մեր մարմ- նա- ցավ:

N47. Խորհուրդ մեծ

3

խոր-հուրդ մեծ և սքան- շն- լի, որ-հայտն ա- վար հայտ- նն- ցավ

Հո-վիվ եր- գնն ընդ հրեշ- տակս, տան ա- վն- տիս աշ- խար- հին:

— 3 —

Մը-նավ խոր-ար- քան ի Բեր- խն- հեմ քա- դա- քին,

Որ- ղիք ման- կան օրհ-նն- ցեք և վա- սըն մեր-հայտ-նն- ցավ

N48. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի



Նոր-հուրդ մեծըս և ըս - քան-չե - լի, որ ասմ - ա - վոր հայտ - նե - ցավ:



Մը - նավ և հայտ - նե ցավ Բեր - խնմ քա - դա - քում:

N49. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի



Նոր-հուրդ մեծ և սքան-չե-լի, որ հասմ ա-վոր հայտ նե - ցավ, Հո-վիվ եր-գնն ընդ հրեշ-տակ



տան ա- վն - տիս աշ - խար - եի: Մը - նավ նոր ար - քա ի Բեր - խն-հնմ քա - դա - քին,



Որ-դիք մարդ-կանց օրե-նե-ցեր, զի վա-սըն մեր մարմ - նա-ցավ: Ան-թա-վն-լի երկ-նիս և եր-կիր



ի խան-ժա-րարս պա-ռն-ցավ: Ոչ մեկ-նե-լով ի հո - րն ի տարբ ա-յրին բազ-մե-ցավ:

Ծննդյան այլ երգեր

N50. Ծննդյան բանաձև 1

Բրիս- տառ ծը- նալ և հայտ- նե- ցալ Մեզ և

ճեզ մեծ ա- վն- տիս

N51. Ծննդյան բանաձև 2

Մեզ ու առ ճեզ, մեծ ա- վն- տիս. Բրիս- տառ ծը- նալ և հայտ- նե-ցալ

N 52. Ծննդյան երգ

Այս-օր տան է հայ- րա- կան երկ- նից ի-

ջալ հա- ճա- կան Այ խոր- դա- րեն

Այ խոր- դա- րեն զետ Վար- դա- նան

խոր- դա- րա- կան ճայ- նիլ եր- զն Մեծ Լա- րա- փուն

Հն- վա- նևս Լուր- դա- րա- կան ճայ- նիվ եր- գն

Մեծ Կա- րա- պետ Հն- վա- նևս

N53. Մանուկ ծնավ ի Բերդեհեմ

Մա- նուկ ծը- նավ ի Բեր- խն- եմ ի Բեր- խն- եմ

Ե- րու- տա- դեմ

Ե- րու- տա- դեմ

մարդ- կա- ին

առա- վա- ծա- ին

առա- վա- ծա- ին

Տարբերակներ

Ծանոթագրություններ

ԵՊԿ – Երևանի Կոմիտասի անվ. պետական կոնսերվատորիայի Հայ երաժշտական ֆուլկորագիտության ամբիոնի ֆոնդ
ԱԻ – ՀՀ ԳԱ Արվեստի ինստիտուտի ֆոնդ
Աճձ – Աճձնական հավաքածու

N1 Ալեյույա (կադանդոս)

ԵՊԿ – Երգասաց՝ Արշալույս Հովհաննիսյան, ձայնագրությունը կատարված է Մ.Բրուտյանի ղեկավարած Մայիտակ 1975թ. գիտարշավի ընթացքում, գ. Գոգարան: Նոտագրեց՝ Ա.Փանկանյան¹:
Երգասացը նշել է, որ երգը կադանդոս է:

N2. Կադանդ քաբան

ԵՊԿ – Շամշադին 1973 – Եղիսաբեթ Յամուկյան – Մ.Բրուտյան – Լ.Միմոնյան:

N3. Ավեդիս-Կալանդոս

Ար.Սահակյանի Աճձ.Հ – Հալեպ, 1997 – Մարո Նալբանդյան (ծագումով՝ Բալուից) – Լ.Միմոնյան:
Բացի Հավ. 2-ում բերված (21ա-բ) տեքստերից, այս նույն կամ նման մեղեդիով է, հավանաբար, երգվել նաև հետևյալ թուրքերեն տեքստը.

Մայրամ անա քյոյնեդ քիչեր,

Ավե՛ տիս, կադընդո՛ս,
Յախասընը դեվըռ աչար,
Ավե՛ տիս, կադընդո՛ս,
Ծերմեզսեմիզ՝ նե՛ դեյեխմ,
Ավե՛ տիս, կադընդո՛ս,
Բիզ ալլահըմ դուլուլըզ,
Ավե՛ տիս, կադընդո՛ս,
Ազիզլարըմ չուլուլըզ,
Ավե՛ տիս, կադընդո՛ս:

Մայրամ մայրիկը շապիկ է ձևում,

Ավետի՛ս, կադանդո՛ս,
Օձիքը ծուռ է աջում,
Ավետի՛ս, կա՛ անդո՛ս,
Տվեք, տվեք, որ զնամ,
Ավետի՛ս, կադանդո՛ս,
Թե չեք տալիս՝ ի՞նչ ասեմ.
Ավետի՛ս, կադանդո՛ս,
Մենք ասածո ծառաներն ենք,
Ավետի՛ս, կադանդո՛ս,
Սրբերի մասունքներն ենք,
Ավետի՛ս, կադանդո՛ս:

(Վ.Սվազյան, Կիլիկիա, Ե., 1994, էջ 145, N (369)):

N4. Այսօր տոն է Հայտնության (Կադանդի երգ)

Քաղված է՝ Մ.Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, Ե., 1986, էջ 13-14, երգասաց՝ Հ.Նիկողոսյան:

N5. Էսօր Ծնունդ

Քաղված է՝ Ա.Պատմագրեան, Հայ երգը դարերի միջից, Պեյրոս, 1977, էջ 42:

N6. Ալեյույա

ԱԻ – Երևան, 1966 – Վաղարշակ Շահինյան (ծագումով Վանից) – Սրբ.Լիսիցյան – Լ.Միմոնյան:

N7 Ալիուիա

ԵՊԿ – Արտաշատ, 1976, գ.Քաղցրաշեն – Բազիկ Բազիկյան – Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N8. Ալեյույա

ԵՊԿ – Արտաշատ, 1976, գ. Ներքին Արտաշատ – Դանել Գրիգորյան – Մ.Բրուտյան Խ.Մարտիրոսյան:

N 9. Երուսաղեմ մոր շինեցին

ԱԻ – 1939 – Նուրին (ծագումով Բիթլիսից) – Ա.Քոչարյան – Լ.Միմոնյան:

N10. Ավետիք

ԵՊԿ – Աշտարակ, 1974, գ.Բազմադրյուր – Սյրտիչ Բարսեղյան – Ա.Փանկանյան:

N 11. Ալեյույա

ԵՊԿ – Աշտարակ, 1974, գ.Ազարակ – Պողոս Պողոսյան (ծագումով Բիթլիսի Կարկառի շրջ. Որիզ գյուղից) – Մ.Բրուտյան – Ա.Փանկանյան:

N 12. Էսօր տոն է իմ Մայրամին

ԱԻ – 1939 – Նուրին – Ա.Քոչարյան – Մ.Սարգսյան:

¹ Կոնսերվատորիայի ֆոնդի նյութերը հետազայում կծանոթագրենք կարճ. ԵՊԿ – գիտարշավ – երգասաց – բանահավաք (գիտարշավի ղեկավար) – նոտագրող: Արվեստի ինստիտուտի նյութերը՝ ԱԻ – ձայնագրության տեղը և թիվը – երգասաց – բանահավաք – նոտագրող: Աճձնական հավաքածուները. Բանահավաք – ձայնագրության տեղը և թիվը – երգասաց – նոտագրող:

N13. Ալեյույա

ԵՊԿ - Աշտարակ, 1974, գ. Ագարակ –Անթառամ Մուրադյան – Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան

N14. Ալեյույա

ԵՊԿ - Արտաշատ, 1976, գ. Ներքին Արտաշատ, Դանել Գրիգորյան- Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան

N15.Ավետիս Ծննդյան և Զատիկի

ԵՊԿ - Ապարան 2001, գ. Ծննավան - Անահիտ Մարգարյան - Ա.Գևորգյան - Լ.Միմոնյան:

16. Ավետիս

ԵՊԿ - Լեհաստան, 1974, ք. Կոտովիցե - Աննա Մոցզեսովիչ – Տ.Զալալյան:

N17. Ալեյույա, ալեյույա

ԵՊԿ - Եղեգնաձոր, 1975, գ.Խաչիկ – Ռուբեն Պողոսյան – Մ.Մանուկյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N18. Հալիլովա

ԵՊԿ - Դիլիջան, 1982, գ.Գոշ - Բեգլար Մեհրաբյան – Լ.Միմոնյան:

N19. Այսօր տոն է Ծննդնդիյան

ԱԻ - Զավախք, գ.Կիրովական – Մաթևոս Դարագյոզյան - Զ.Թագակչյան – Լ.Միմոնյան:

N20. Այսօր տոնն է Ծննդյան

ԵՊԿ - Ախալցխա, 1970, գ.Սոխլա - Մ.Բրուտյան - Ա.Փահլևանյան:

N21. Ավետիս

ԵՊԿ – Մարտունի, 1982, գ.Ծալքար – Սիսակ Տեր-Ստեփանյան - Խ.Մարտիրոսյան- Ա.Փահլևանյան:

N22. Ավետիս

ԵՊԿ – Մարտունի, 1982, գ.Ներքին Գետաշեն – Հայկարամ Զերոբյան - Խ.Մարտիրոսյան- Ա.Փահլևանյան:

N23. Ավետիս

ԵՊԿ - Ապարան -2000, Տացու- Լ.Միմոնյան: Զայնագրությունը Ա.Գևորգյանին է տրամադրել երգասացի ընտանիքը: Զայնագրությունն արված է 1980-ական թվականներին:

N24. Այսօր տոն է Ծննդյան

ԵՊԿ - Արտաշատ, 1976, Դանել Գրիգորյան – Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N25. Այսօր տոն է Ծննդիյան

ԵՊԿ – Համշեն, 1972, գ. Խուշափսե - Խաչիկ Մելքոնյան – Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան:

N26. Ավետիս

ԵՊԿ - Ախալցխա, 1971, գ. Մեծ Պաման - Զմրուխտ Մանուկյան – Մ.Բրուտյան - Ա.Փահլևանյան:

N27. Տաղ Ծննդեան

Քաղված է. Ա.Պատմագրյան, Հայ երգը դարերի միջից, Պէյրութ, 1977, էջ 44:

N28. Այսօր տոն է Ծննդյան

ԱԻ - Բոգդանովկա, 1970 - Անդրանիկ Հակոբյան - Զ.Թագակչյան

N29. Ավետիս

ԵՊԿ - Ախալցխա, 1970, Գրիգոր Կարապետյան – Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N30.Ծննդյան երգ

ԵՊԿ - Երևան, 1982 – Կարապետ Տերտերյան (Քեշիշյան) - Մ.Չինկեզյան - Աս.Սահակյան

N31. Այսօր տոն է Ծննդյան

ԵՊԿ – Մեղրի, 1971, գ.Կարճևան - Գեղվարդ Թումանյան - Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N32. Այսօր տոն է Ծննդյան

ԵՊԿ – Մեղրի, 1971, գ. Կարճևան - Անդրանիկ Հարությունյան - Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N33. Ավետիք

ԵՊԿ – Կիրովաբադ, 1978, գ.Բամանց – Վարդանուշ Սահակյան - Մ.Բրուտյան – Ա.Ոսկանյան

N34-35. Այսօր տոն է, ավետիս

ԵՊԿ – Մեղրի, 1971, գ.Ըվանձնձոր – Ստեփան Պողոսյան - Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N35. Ավետիս

ԵՊԿ – Սպիտակ, 1975, գ. Թափանիկ - Արսեն Վարդանյան - Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N36. Ավետիս

ԵՊԿ - Ախալցխա, 1970, գ. Մեծ Պաման - Մ.Բրուտյան – Խ.Մարտիրոսյան:

N37. Այսօր տոն է Ծննդյան

ԵՊԿ - Արթիկ, 1976, գ. Խարալանջ - Աղունիկ Պապոյան – Մ.Բրուտյան - Դ.Դերոյան

N38. Ավետիս / Խորհուրդ մեծ

ԵՊԿ – Դուկասյան, 1975, գ. Ձորաշեն - Տոնո Տոնոյան- Մ.Մանուկյան – Լ.Միմոնյան

N39. Ավետիս

ԵՊԿ – Սևան, 1982, գ. Լճաշեն - Գրիշ Նիկողոսյան – Մ.Բրուտյան - Լ.Միմոնյան

N40. Խորհուրդ մեծ

ԵՊԿ - Աշտարակ, 1974

N41. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի

ԵՊԿ - Մեղրի, 1971, գ. Կարմևան - Գեղվարդ Թումանյան - Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան

N42. Խորհուրդ մեծ և ըսքանչելի

ԱԻ - Ջավախք, գ. Արագվա - Ջ.Թագակչյան - Լ.Սիմոնյան

N43. Խորհուրդ մեծ

ԱԻ - Ջավախք, գ. Կիրովական - Մաթևոս Ղարաբյոզյան - Ջ.Թագակչյան - Լ.Սիմոնյան

N44. Խորհուրդ մեծ

ԵՊԿ - Սևան, 1982, գ. Լճաշեն - Գրիշ Նիկողոսյան - Մ.Բրուտյան - Լ.Սիմոնյան

N45. Խորհուրդ մեծ

ԵՊԿ - Թումանյան, 1984, գ.Օձուն, զրառումը ` Խ.Մարտիրոսյանի

N46. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի

ԵՊԿ - Էջմիածին, 1985

N47. Խորհուրդ մեծ

ԵՊԿ - Ախալցխա, 1970:

N48. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի

ԵՊԿ, Արթիկ, 1976

N49. Խորհուրդ մեծ և սքանչելի

ԵՊԿ, Մայիտակ, 1975, գ. Գոգարան - Արշալույս Հովհաննիսյան - Մ. րուտյան - Ա.Փափկանյան

N50. Ծննդյան բանաձև 1

ԵՊԿ - Երևան, 1982 - Կարապետ Քելիշյան - Մ.Չինկեզյան - Աս.Սահակյան

N51. Ծննդյան բանաձև 2

ԵՊԿ - Աշտարակ, 1974, գ. Ավան - Ֆիտո Թադևոսյան - Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան

N52. Ծննդյան երգ

ԵՊԿ - Արթիկ, 1974, գ. Պեմզաշեն - Աշոտ Մարգարյան - Մ.Մանուկյան - Ջ.Ասատրյան

N53. Մանուկ ծնավ ի Բեթղեհեմ

ԵՊԿ - Լեհաստան, 1974 - Աննա Մոցզեսովիչ - Մ.Բրուտյան - Խ.Մարտիրոսյան

Հավելված երկրորդ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ՏԵՔՍՏԵՐ

Նոր տարի-Կաղանդի երգեր ԿԱԼԱՆ-ԴՈՄՆԵՐ, ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱՆՔԻ ԵՐԳԵՐ ԿԱԼԱՆ-ԴԻ ԱՅԼ ԵՐԳԵՐ¹

1ա.

Ասոր կա՛ղ է. առտուն Կաղո՛ցն է.
Տանտիկին, տանատիկին, ելի՛, գնա՛ մարա՛զն 'ի վար,
կարճ բռնէ, երկայն կըլէ՛, կամըցուկ ուր մատիկդ չի կըլես
Ով ուր տայմ շէն մընայ.

ո՛վ ուր չի տայ, հաւերուն տուտուզիկ չորնայ:

(Թ.Ազատեան, Զառասնակ, Կ.Պոլիս, 1830, էջ 19-20)

1բ.

Ասոր կա՛խ է. առտուն կաղո՛ցն է.

ձեր մեռելտացը հոգուն տուէք ուր գայ:

Տանտիկին, տանատիկին, ելի՛, գնա՛ մարա՛զն 'ի վար,
կարճ բռնէ, երկան կտրէ՛, կամըցուկ ուր մատդ չի կըլես.

ո՛վ ուր չի տայ,

հաւերուն տուտուզը չորնայ:

(Յ.Ճանիկեան Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 103)

2.

Ալէլա, ալէլա

Ասոր կախ է, վաղն է Կաղանդ, ալէլա:

Շարոց, բաստեղ, չիր ու հէվէք,

Գոգնոց բացէք, գոգով տըլէք, ալէլա:

Տուն ու երդիք լիք են շարքով,

Բարով Կաղանդ, բարկարետով, ալէլա:

Ճոլոտ մամուն ճըմուռ, քաղցու,

Ջոջիկ պապուն բաղարջ, բլիթ, ալէլա:

Ժիծ-պիծերուս շարան շարան,

Շարոց, բաստեղ, անուշ կաթա, ալէլա:

Գոգնոց բանէք, գոգով տըլէք,

Ափով բաժնենք, ծափով ուտենք, ալէլա:

Լոյս է իջեր վեր գերեզմընին,

Ողորմի~ս ձեր լոյս մեռելին, ալէլա:

Գոգնոց բանէք, գոգով տըլէք,

Ափով բաժնենք, ծափով վայլենք, ալէլա...

(Վ.Վ.Տէր-Մինասեան, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, Բ հատոր, Կ.Պոլիս, 1904, էջ 7-8)

2ա.

Յնծացէք, ուրախացէք,

Պառկը բացէք,

Մէ բոտ ածէք,

Ալէլուեա՛, ալէլուեա՛:

(Ա.Երեմեան, Չահարմահալի հայ ժողովրդական բանահիւսութիւնը, Վիեննա, 1923, 18-19)

¹ Ծանոթագրություն. Ժողովածուի մեջ մտցված են որոշակի ուղղումներ, ճշտված են տարբերակներ, բացված են պակասող վանկեր և այլն: Միևնույն ժամանակ, նպատակահարմար ենք գտել պահպանել բնագրերի ուղղագրությունը:

3.

Աս օր կաղ է, վաղը կաղընտ,
Ձեր մեռելին հոգուն տուէք ուր գայ,
Տանտիկին, տնատիկին,
Էլի գնա մարագն ի վար,
Կարճ բռնէ, էրկան կըյէ,
Կամացուկ ուր մատիկդ չկըյես:
Ով որ տայ՝ շէն կենայ,
Ով որ չի տայ, հատուն տոտոզը չորնայ...
(«Փեթակ», Կիրասուն, 1910, էջ 7)

4.

Աւետիս, աւետիս, աւետիս,
հա~յ եկել է, եկել է.
ո՞վ եկել է. - գայլն եկել է.
կարմիր կովին իւղ կ'ուզէ,
տուտուզ հաւէն հաւկիթ կ'ուզէ.
աւետիս, աւետիս, աւետիս:
(Բարբերդ, Ե. Պողոսյան, Նոր տարւոյ տօնը հին եւ նոր հայոց ուր, Վիեննա, 1952, էջ 63)

5.

Կալանդոս, դոս, դոս,
Ամէն տարի բարով հասնինք,
Շնորհատր Նոր տարի,
Նոր եանկայիս (տանտիկին) տուն բերի,
Շալէ շապիկ հագուցի,
Քիմրէ գօտի կապեցի,
Խալաջ տուէք:
(ԱՀ, IX զիրք, Թիֆլիս, 1902, Ե. Շահազիզ Նոր Նախիջևան, էջ 7-8)

6.

Գալան գալանտոզ,
Մորիս արին հոս.
Ես ունեմ երկու ձիւղուկ,
Մեկը սևուկ, մեկն՝ ըսպտկուկ,
Հեզմամ էրթամ սուրբ Արութին,
Մեզի բերեմ շատ բարութին:
Կըլոր քուֆթեն չենթես լըցեք,
Շուշմով փակեղա քես անցուցեք.
Կու տաք՝ տվեք,
Չեք տար՝
Սև հավմընուտ
Ո... չորնա:
(Եղեսիա, Մ. Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, հատ 2, Ե., 1986, էջ 347, N 1(419))

7.

ա. Գալանդոս, դո՛ս, դոս՝,
Ամեն դարի բարև հասնիք,
Շնորհավոր նոր դարի,
Նոր յանգային դուն դարի,
Շալէ շաքիզ հաքուցի,
Քեմրե կողի զաբեցի,
Թայով-փունջով հարգեցի:
Առ բարի,
Դուր բարի,

Շուտ արի,

Նոր դարի:

բ. Գալանդոս, դո՛ս, դո՛ս,
Գալանդոսը էգիլ է,
Տուռին դազը գայնիլ է,
Շիլա շաքիք հաքիլ է,
Գարմիր կողի գաքիլ է,
Մեր ավուճին խայիլ է:

գ. Գալանդոս, դո՛ս, դո՛ս,
Ամեն դարի պարև հասնինք,
Դուներդ, դեղերդ իլինք լա,
Տուներդ, շեմերդ շեն մնա,
Շնավոր մոր դարի,
Նոր յանգայիս դուն բերի,
Շալե շաքիք հաքուցի,
Քեմրե կողի գաքեցի,
Խալած դվեք:

(Խ.Փոքրշեյան Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ 2, Հայկ. ՄՍՀ ԳԱ հրատ-ուն, Ե., 1971, էջ 12)

8.

Կաղանտոսը՝ տոս
Ըլեք տվեք երկու կոկոզ.
Վով էր չտվեց՝
Իրանց հավուն ճիվը կկտրեն,
Էկեր հավ չունին՝
Ճժուն ճիվը կը կտրեն.
Կաղանդոսը՝ դոս:
(Քդի, Ե.Պողոսեան, էջ 64)

9.

Կախընդոզ, տոզ, տոզ,
կայներ են տանքի պոլոզ,
հատ մը թալիք կախընդոզ,
քամին թռուց զիմ քոլոզ:
(Մուշ, Ե.Պողոսեան, էջ 58)

9ա.

Կախըն տոզ տոզ,
Յելին կանին տանքի պոլոզ,
Քամին թոցու՝ զիմ քոլոզ,
Յելեք բացեք ըզծըր տարին,
Քիչ մ՝ տրեք ծըր մեռելին:
(Վ.վ.Տեր-Մինասեան, էջ 16)

10.

ա. Կալընտոս է,
Կատուն փոստ է,
Ամեն սուրբ ասօրս է:

բ. Կաղընտես,
Պապուդ քեսեն՝ են:
(«Թեոդիկ Ամենուն Տարեցոյցը», 1929, էջ 52)

11.

Բարի եկար, մոր տարի,
Տուր մեզի ցորեն, գարի,

Լե, լե, լե, լե, լե,
Մեր փեթակն ալիք կուգե, լե, լե,
Տան տիկինը եղ կուգե, լե, լե...
Բուխերիկըն մութ կուգե, լե, լե, լե լե, Ախ, լե, լե:
Մեր օջախը փայտ կուգե, լե, լե...
Էգուն (այգի), պաղչին պտուղ տուր, լե, լե...
Մեր աղջիկին փեսա տուր, լե, լե...
Մեր տղային հարս մը տուր, լե, լե...

Հիւրնտութին թող չըլի,
Քեսատութին թող չըլի,
Հէյրա~ն, Նոր տարի:

(Յ.Սարգիսեանց, Բալու, էջ 16, Մ.Թումանյան Հայրենի երգ ու բան, հատ 3, Ե., 1986, էջ 159)
12.

Շնորհաւոր տօնն ու տարին,
Պատ վեր խման, խիմն վեր քարին
Ողորմի աղին, պաղչի ծառին,
Լէսկայ դարին, Ռէս Պաղտօյին,
Կզիր Խաչօյին, խըմենք գինին
Ի սէր զովարթ Հայոց Ազգին:

(Ա. վարդ. Տէր Սարգսենց Պանդուխտ վանցին, Կ.Պօլիս, 1875, էջ 132)
13.

Շնորհաւոր տօն ու տարի
Նոր Կաղանդն և իւր քարին.
Պատ վեր խըման, խիմ վեր քարին.
Վէմ քարն ի Պօղոս Պետրոս.

Բանլիս տրեց Փրկիչ Յիսուս:

Տունը շէն շինական,

Իդն ու բլլիք նըստան կերան:

Բասիլիոս անուն քարի,

Որ ազատեց խէն քրիստոնէն,

Տարին էն տարին, օրն էն օրէն:

Չեր տունը շէն հետ արևուն,

Արևն երկըններ ձեր տըղերքներուն,

Չարը զատանէր, քարին մօտէներ:

Օղորմի աղին, ծառ տընկողին,

Լէզկայ ռէս Բաղտօին,

Գըզիր Խաչօին, տան ճեղչին:

Ուտենք, խըմենք անուշ գինին,

Ասենք օղորմին, օղջութեն Հայոց ազգին:

(Գ.Շէրենց Վանայ սագ, երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899)
14.

Շնորհավոր Նոր տարի,

Ծեր տունը շէն իրի,

Պարով Նոր հաքնեք,

Միշտ ուրախ իլեք:

Հացը բոլ իլի,

Ծեզ էլ փայ իլի,

Մեզ էլ փայ իլի,

Նոր տարին ուրախ,

Ուտենք զոգինախ,

Չամիչ, թաթարու

Ունենք ստանալու:

Եմիշ ու գինի,

Միշտ էլ բոլ իլի,

Միշտ ուրախ ապրենք,

Մե լավ քեփ քաշենք:

Տունը շեն իլի, բարաքաթ իլի,

Միշտ ջոմարդ իլեք,

Մեզ էլ միշտ հիշեք:

Շնորհավոր Նոր տարի:

(Գ. Գևորգյան, Ղզլար, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 10, Ե., 1980, էջ 67-68)
15.

Ալեյուայ, ալեյուայ,

Հինը գնաց, նորը կուգայ,

Հինը ուրախ ճանապարհէք,

Նորի համար պատրաստեցէք,

Դուռ լուսամուտ բացէք,

Ինչ որ կամիք խնդրեցէք,

Թէ կեանք, թէ խելք, թէ մալ -

Ամենքիդ մուրազն ալ,

Կուտայ, միամիտ եղէք,

Աղաներ և խաթուններ,

Ձեզ շնորհատր նոր տարի

Ապրիք շատ ու շատ տարի:

(Խարբերդ, Երզնկա և Սեբաստիա, «Նոր դար», Թիֆլիս, 1885, N 222, էջ 3)

16.

Կըտեր հողը խնգան փոշի,

Ծոծը վրէն ծալած ոսկի,

Դուռը վրէն փերք ըրեքնակ,

Կտեր վրէն բոլոր լիսնիակ,

Տան սները կերտններ,

Ոսկէ կամար գերաններ,

Բարի թիզուն ալեյուիա,

Ա շէն, հա շէն, էս տունը շեն,

Մին ու գերան սողոմքաշեն:

Տուն ալողներ ջուխտ աղունակ,

Ձեռն աւելը փունջ մանուշակ,

Թորոնները խորանցի են,

Հացթուխները խանում խաթուն,

Էս տանը կա էրկու լիզու,

Մինը բարի, մինը չարի

Չարինը ընդի, բարինը ըստի,

Բարին վէր գայ ձեզ հետ նստի,

Բարով թող գայ ձեզ նոր տարի,

Մուրազներուդ չիմ կատարի:

Աճար, ցորեն, կորեկ, գարի -

Լիքը հորեր շատ ունենաք,

Կարմիր օրեր շատ ունենաք,

Կարմիր օրով, կարմիր շորով,

Ուրախ կենաք միշտ կուշտ փորով:

(Լալայան Ե. Բորչալուի գավառ, Հաղբատ գյուղ, ԱՀ, 8-րդ տարի, X գիրք, Թիֆլիս, 1903, էջ 153)

17. Թագա տարի

Սարերի կարմիր լալեն եմ,
 Բարով եկար,
 Հազար բարի,
 Իմ մոր միմուճար բալեն եմ:
 Խերով եկար,
 Թագա տարի:
 Թասը լցնեմ կարմիր գինով,
 Բարով եկար,
 Հազար բարի,
 Փլավ բերեմ ոսկե սինով,
 Խերով եկար,
 Թագա տարի:
 Ամբարս լցնեմ բերք ու բարի -
 Բարով եկար,
 Հազար բարի,
 Այլուր, ցորեն, հաճար, զարի:
 Խերով եկար,
 Թագա տարի:

(Ա.Նազարյան Էջմիածնի և Աշտարակի բանախ սուբյունից, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Ե., Հայկ. ՄՍՌ. ԳԱ հրատ., 1978, էջ 103, 18.

ա. Խթումի երգ

Էլայ գացի սարը,
 Կովեր թփուան,
 Էւալը կթուց,
 Զրիստոս անցավ
 Խաչակնքուց՝
 Մէյրէմ Անամը
 Թանապուրը մակրդուց:

բ. Կաղանդի երգ

Տոտիկ-տոտիկ՝ տատցիր,
 Էլիր գարունը խաղցիր,
 Ոտաց տակը փուշ է ,
 Ոտաց վրայ նուշ է:

գ. Կաղանդ Պապան կը բերէ

- Չարօ՛ւ աղա, ինծի նայէ,
 Էկող շաբաթ Կաղանդ ալ է,
 Պէտք եղածը ըսեմ տէ քեզ,
 Մէկիկ-մէկիկ դուն ալ գրէ:
 - Չարար չունի քի, աղա՛ս,
 Կը բերէ Կաղանդ պապան
 Փըստըխ, քիշմիշ՝ տօլմային,
 Աղուտը հագուստ ու կօշիկ:
 Սիրուն քութլա-պէպէքներ,
 Փայլուն ուլունք մուճակներ,
 Կաղանդ գիշեր միանանք,
 Ուտենք, խմենք ու խնդանք:

(Վ.Սվազլյան, Պոլսահայ բանահիւսութիւն, Ե., «Գիտություն», 2000, էջ 41, N2 (337), N3 (338), էջ 416-417, N5 (340))

19.

Ահա եկաւ Նոր տարի,

Հետը բերաւ նոր բարի.
Մանր տղաք ենք ուրախ,
Ունինք կաղին, կոզինախ:
(Կարին, Ե.Պողոսյան, էջ 61)
19ա.

Ահա եկաւ Նոր տարի,
Հետը բերաւ նոր բարի.
Մանր տղոց ուրախ օր,
Բարի գալակ հորն ու մոր:
Մանր տղայք են ուրախ,
Ունեն կաղին, կոզինախ,
Սալորի չիր, չամիչ, թուզ,
Փշատ, ունալ ու ընկույզ:
Մանր տղայք, չմոռնաք,
Աշխարհումս չեք մենակ,
Ուրիշ շատ խեղջ տղայք կան,
Աղքատ ու անօգնական:

(Գ.Գևորգյան, Դղար, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 10, Ե., 1980, էջ 67)
20.

ա. Ճու, ճու, ճու, ծագուկներ, իմ սիրելի վառեկներ,
Մոտ եկեք տամ ձեզ հատիկ - որ տաք ինձ շատ հավկիթ,
Ճու, ճու, ճու, թոշնիկներ, կարմիր, ճերմակ հավուկներ,
Եկեք կաղնտն ձեզ ալ - տամ ձեզ հատիկ, ջուր գուլալ:

բ. Եկեք սիրուն բուզիկներ-սիրամ (մուգ կարմիր) ու կարմիր գույներով,
Ձեզի ալ տամ հատիկ, կեր - որ կաղընչեք եմ բերեր:
Դուք ալ ապրիք տարիներ՝ ձեր սիրական զավակով,
Համբուրեմ ձեր ճակատներ - սիւսլի պոտմա կոտոշներ:

(Արաբկիր, Ե.Պողոսեան Նոր տարւոյ տօնը հին եւ նոր հայերու քով, Վիեննա, 1952, էջ 99)
21ա.

Աւետիս, Կալանտոս,
Թամտըր եանա,
Քեթ փիշէ,
Օքեթտէն պանա տիւշէ
Ելլ պաշը:

Ելլանճըզ թաշը.

Վերի՛ն, վերի՛ն կիտելիմ,
Վերմեզտէնիզ նէ ինէլիմ
Պիզ Ալլահըն քուլույուզ,
Ազիզլէրին ճիւլուսըլզ:

(Ա.Ալաօյաճեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, 1757-1758)
21բ.

Սարա, սարա, սարխըթըրն,
Ավէ՛տիս, կաղնդօ՛ւ,
Սանդըրըն դիքինի բերքիթդին,
Ավէ՛տիս, կաղնդօ՛ւ,
Վերեմին՝ բիր օղլու օլսուն
Ավէ՛տիս, կաղնդօ՛ւ,
Վերմիյէնին՝ բիր թըրըլի դըզը,
Ավէ՛տիս, կաղնդօ՛ւ,

Պատեցնելով, կախ տվեցի,
Ավէ՛տիս, կաղանդո՛ւ,
Սնդուկի հատակին ամրացրի,
Ավէ՛տիս, կաղանդո՛ւ,
Տվողին՝ մի տղա լինի
Ավէ՛տիս, կաղանդո՛ւ
Չտվողին՝ մի վտիտ աղջիկ
Ավէ՛տիս, կաղանդո՛ւ:

(Վ.Սվազյան, Կիլիկիա, Ե., 1994, էջ 144, N 3 (370))

«Ավանդական» տեքստ

22.

Արդ ցնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ալէլուիա՛,
Այսօր ծնունդն ի Մայրամին, ալէլուիա՛,
Մայրամ գնաց դուռն յայրին, ալէլուիա՛,
Շնչաւ, երբէր Յիսուս որդին, ալէլուիա՛,
Յիսուս որդին մկրտեցին, ալէլուիա՛,
Բուրդ խանձարուր փաթութեցին, ալէլուիա՛,
Սուրբ Յովհաննէս քեաւոր արին, ալէլուիա՛,
Սուրբ Յովհաննէ՛ս, երնիկ ա քե, ալէլուիա՛,
Քրիստոս քեօ զիրկ մկրտեցին, ալէլուիա՛,
Շուշ օրօրոց օրօրեցին, ալէլուիա՛,
Էս ա տուն շինած աշնան զինով, ալէլուիա՛,
Ու զարդարած զարնան ծաղկով, ալէլուիա՛,
Թոները մէջը եկեղեցի, ալէլուիա՛,
Տախտակ վըրէն բոբի լուսին, ալէլուիա՛,
Սներ ի նե, ծառ խնկենի, ալէլուիա,
Ալաշ վերէն ծալծալ ոսկի, ալէլուիա,
Խարսներ մէջին թոխ եղունիկ, ալէլուիա,
Աւելն ի ձեռ՝ փունջ մանիշակ, ալէլուիա,
Լաճու անուն ի՞նչ ի (---)
(---) նստե ծառի տակին, ալէլուիա,
Բրջամ քցե վարդի փշին, ալէլուիա,
Սուֆրէն առջև խազար բարին, ալէլուիա,
Կթղայն յուր ձեռք նռան զինին, ալէլուիա,
Մամի՛կ, մամի՛կ, դու ձի ծառայ, ալէլուիա,
Սօլեր խազի, որ ճովռայ, ալէլուիա,
Քեզնէ չըմ ուզի ձի մը, ջորին, ալէլուիա,
Քեզնէ չըմ ուզի գառն ու մաքի, ալէլուիա,
Քեզնէ կուզեմ քեապէմ ընկոյզ, ալէլուիա:
(Ա.վրդ. Մեղրակեան, Քնար մշեցոց եւ վանեցոց, Վաղարշապատ, 1874, էջ 5-6)

23.

Յնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, Ալէլուիա,
Այսօր տօն էր Մարիամայ, Ալէլուիա,
Մարիամ գընաց դուռն ի յերին, Ալէլուիա,
Քամակն իզարկ խաչաքարին, Ալէլուիա,
Ծընավ, իրեր Յիսուս որդին, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, պռռնիկ Մարիամ, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոսին դադմէր եղար, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, բուրդ խանձարուր, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոս մէջ քե փաթութեցին, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, քարէ մսուր, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոս մէջ քե ծուարեցին, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, պինդ ծանտրմակ, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոս մէջ քե օրորիցին, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, Մարիամ Յովսայ, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոսին օրօր ասեր, Ալէլուիա,

Երնեկ է քե, կոյս Մարիամ, Ալէլուիա,
Որ թագաւորներ քե տես էկան, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, սըրբ Ովանէս, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոսին քաւոր եղար, Ալէլուիա,
Երնեկ է քե, գե'տ Որդանէս, Ալէլուիա,
Որ Քրիստոս մեջ քե մկրտեցին, Ալէլուիա,

Երնեկ էր են տարին, էս տարին, Ալէլուիա,
Որ Երուաղէմ շինեցին, Ալէլուիա,
Շինեցին թամամեցին, Ալէլուիա,
Սունն ու գերան պակսեցուցին, Ալէլուիա,
Ծառին զարնեն, ծառ կը ճըշայ, Ալէլուիա,
Մըղոց քաշեն, արուն ֆըշայ, Ալէլուիա,
Ով որ Յիսուս երեք բերան յիշայ,
Իր հօր մօր մեղք դատաստանին Աստուած չիշայ:

Ներսէսը ճութ էր ճըթացաւ, Ալէլուիա,
Իր զաւատէքն ամբրաւացաւ, Ալէլուիա,
Հէրը կերաւ ուրախացաւ, Ալէլուիա,
Մէրը կերաւ անմահացաւ, Ալէլուիա,
Աղբեր կերաւ վեր-վեր թըռաւ, Ալէլուիա,
Քոյրը կերաւ, ինկաւ թոնիր, կօտն երեցաւ:

Ներսէս նստեր ծառի հովին, Ալէլուիա,
Բըռչամ թալեր կանանչ ճիւղին, Ալէլուիա,
Առջև դըրեր բոլոր սինին, Ալէլուիա,
Վըրէն ելին հազար բարին, Ալէլուիա,
Կըթխեն ի ձեռն նըռան գինին, Ալէլուիա,

Օձու լեզուն երկու ճըղէն, Ալէլուիա,
Մէկն էր չարոց, մէկն էր բարոց, Ալէլուիա,
Չարոցն երթեր վեր սարերաց, Ալէլուիա,
Բարոցն իգէր վեր ձեր տան, վեր ձեր տեղաց, Ալէլուիա:

- Մամիկ, մամիկ, ի՞նչ կը բանես, Ալէլուիա,
- Բուրդ կը գըզեն, բուրդ կը մանեն, Ալէլուիա,
Մարկաւագին շապիկ կարեն. Ալէլուիա,
Վարդապետին կընգուղ անեն. Ալէլուիա,
- Մամիկ, մամիկ, էս քե ծառայ, Ալէլուիա,
Սօլերդ հագիր, թող ճըմվըռայ, Ալէլուիա,
Դեհ մառնի դուռ էլիր գըմա', Ալէլուիա,
Մենք չենք ուզեր ծի մ' ու ջորի մ', Ալէլուիա,
Մենք կ'ուզենք մեր քէֆի գին, Ալէլուիա,
Մեր քէֆի գին – պուտիկ մ' գինի:
Թէ կու տաք, դուք շէն կենաք,
Թէ չէք իտար, դուք շէն կենաք:
(Վան, Գ.Սրուանձտեանց, »Արեւելեան մամուլ», 1884, Նոյեմբեր, էջ 584-585)
24.

Վահան նստիր ծառի ճղին, ալէլուիա,
Վոչամ թափեր վի թփերուն, ալէլուիա,
Աստված տուիր եօթ գոմ ոչխար, ալէլուիա,

Եօթ գոմ ոչխրի պճեղն ոսկի, ալէլուիա,
Աստված տուիր եօթ գոմ մատակ, ալէլուիա,
Եօթ գոմ մատկու պճեղն ոսկի, ալէլուիա,
Գութան ի դաշտ կը բանի, ալէլուիա,
Չարկամի դուռ կը պատռի, ալէլուիա,
Տանտիկին ու կին ու կին, ալէլուիա,
Սօլերդ խազիր ճովալին, ալէլուիա,
Գնա՛ դուռն մառանին, ալէլուիա,
Երեք խնձոր բեր.

Մէկ ասողին,

Մէկ լսողին,

Մէկ ջաղամաթին:

(Յ.Տուտուխեան, Խալիկ գյուղ, Տարեկան սովորութիւններ, «Մասիա», 1884, էջ 1020)

25.

Այսօր ծնունդն ի Մայրամայ, ալէլուեա,
Մայրամ կնաց դուռն հերին, ալէլուեա,
Քեանակ իզար խաչափետին, ալէլուեա,
Ծնաւ իպէ Յիսուս որդին, ալէլուեա,
Էրանէյ քեյ Խուռոմսիմայ, ալէլուեա,
Քրիստոսին տատմէր էլար, ալէլուեա,
Էրանէյ քեյ Էպրեսիմայ, ալէլուեա,
Քրիստոսին ուրուրս ասիր, ալէլուեա,
Երանէյ քեյ պիւրթ խանձարուր, ալէլուեա,
Քրիստոս մէջ քեյ փաթիւթիցին, ալէլուեա,
Էրանէյ քեյ պանցրիկ մսուր, ալէլուեա,
Քրիստոս մէջ քեյ օրօրիցին, ալէլուեա,
Էրանէյ քեյ, գէյտ Յորդանան, ալէլուեա,
Քրիստոս մէջ քեյ մկրտիցին, ալէլուեա,
Էրանէյ քեյ սուրբ Օվաննէս, ալէլուեա,
Քրիստոսին քեպփոր էլար, ալէլուեա,
- Չեր տղի անուն ի՞նչ ի:

- Գրիգոր:

- Գրիգորի ճութն էր ճթացաւ, ալէլուեա,
Քեանց բարդի ծառ էրկնացաւ, ալէլուեա,
Խէր կերաւ ուրախացաւ, ալէլուեա,
Մէր կերաւ անմախացաւ, ալէլուեա,
Քեոր կերաւ, հնգեաւ թօմէր, ալէլուեա,
Ուր քիւրոջ կօտն իրիցաւ, ալէլուեա:
Գրիգորի նախիր դաշտից կուկեայ, ալէլուեա,
Ինոր ոչխար դաշտ կարածայ, ալէլուեա,
Ինոր կիւթան դաշտ կըճռայ, ալէլուեա,
Տունը տեղ լիյքն ի խացով, ալէլուեա,
Ինոր մառանը լիյքն ի գինով, ալէլուեա:

Էկէյք, էրթայնք ծառ խնգեյնին, ալէլուեա,
Սողոք քեաշէյնք, արուն ֆշայ, ալէլուեա,
Կացին զանէնք, ծառ կը ճչայ, ալէլուեա,
Կտրիցիյնք թըմըմիցիյնք, ալէլուեա,
Վեր առիյնք պառցիյնք, ալէլուեա,
Լծիցիյնք քեառսուն մուսլի, ալէլուեա,
Ել տվիյնք, ել խանիցիյնք, ալէլուեա:

Պիրիյնք տվիյնք դեմ տաճարին, ակելուեա,
Սուն արիյնք, կերկընաներ, ակելուեա,
Գեյրան արիյնք, կրկարճաներ, ակելուեա,
Շինիցիյնք, թըմըմիցիյնք, ակելուեա,
Էրանէկ եմ տարին Երուսաղէմ շինիցին, ակելուեա,
Չորս պիւտր սուն կայնըցուցին, ակելուեա,
Լիսեղէն կանթեղներ կախիցին, ակելուեա:

Օծու լեզուն երկու ճղէն, ակելուեա,
Մէյն ի պարուն, մէյն ի չարուն, ակելուեա,
Ճղեր թալու աջու ձախու, ակելուեա,
Պարուն էլնի վեր էսա տան, ակելուեա,
Չարուն էլնի վեր սարերաց, ակելուեա:

Մամիկ, մամիկ, ես քեյ ծառայ, ակելուեա,
Սօլեր խագեր, որ ճովոյայ, ակելուեա,
Չիւմ մառնի դուռ մէկ կնա՛, ակելուեա,
Իմ ընկերներ ճամխի արա, ակելուեա,
Մեր փայլը պե, քեռնը թող մնա՛, ակելուեա,
Մամիկ, մամիկ եմ ի՞նչ կանես, ակելուեա,
- Պիւրք կըզլըզեմ, պիւրք կըմանեմ, ակելուեա,
Սարկաւագեաց շապիկ կանեմ, ակելուեա,
Վարդապետաց կնգիւղ կանեմ:
(Գ. Շերենց, Վանայ սագ, Թիֆլիս, 1885, էջ 79-80)
26.

Բարի ըիզուն ձեզ, հալելուիա.
Ա շէն, ա շէն, ես տուն ա շէն, հալելուիա.
Մին ու գերան Սողոմ քաշէն, հալելուիա.
Կտեր ֆողը խունկ ու փոշի, հալելուիա.
Ծոցի վրէն ծալած ոսկի, հալելուիա.
Թորոնին են խորաններքեր, հալելուիա.
Հացթուխին են խաթուններքեր, հալելուիա.
Տուն ալողնին լուրջ աղունակ, հալելուիա.
Ձեռ աւելը փունջ մանուշակ, հալելուիա.
Մարիամ գնաց էլ ի ծնունդ, հալելուիա.
'Ի սուրք ֆոզին 'ի իր խաչորդին, հալելուիա.
Բարուր կապեց դրեց գոզին, հալելուիա.
Գետ Յորդանան մկրտեցին, հալելուիա.
Տէր Յովհաննէս անուանեցին, հալելուիա.
Կեռ կեռ գութան մեկնուեցին, հալելուիա.
Օխնէալ Աստուած գարունքացաւ, հալելուիա.
Լարած գութան մեկնուեցաւ, հալելուիա.
Մաճ ու մանգաղ բանացրինք, հալելուիա.
Կաթնով աղբիւր փխացրինք, հալելուիա.
Քոռ ու քաչալ սաղացրինք, հալելուիա.
Տունը շէն տունը շէն, պստկի անունը ի՞նչ ա:
- Բագրատ ա:

Բագրատը իր հօրով-մօրով գնա մերին
Ես ելէ իր հօր կեռ կեռ ֆողերին,
Ով իմ փայն բերէ ձուն ծերին,
Ով իմ փայն բերէ ոչ,

Նրա մօր աջու հէրին,
Մնաց ծառի ծէրին:
(Ղազախ, «Նոր դար», 1885, N182, էջ 3)
27.

Յնածացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ալէլուեա,
Ասօր տուն էր Ծննդեան, ալէլուեա,
Մայրամ կինաց տեռնն ի յերին, ալէլուեա,
Ծնկնիր էտու մարմար քեարին, ալէլուեա,
Մեկնաւ, իպի Քրիստոս որտին, ալէլուեա,
Ինի՛ք ի քի բիւրթ խանձարիւր, ալէլուեա,
Քրիստոս մեանչ քի փաթըթեցին, ալէլուեա,
Ինի՛ք ի քի շուֆ ուրուրուց, ալէլուեա,
Քրիստոս մեանչ քի ուրուրուցին, ալէլուեա,
Ինի՛ք ի քի սուրբ Յեովանէս, ալէլուեա,
Քրիստոսին քառուր արին, ալէլուեա,
Ինի՛ք ի քի գիտ Յորդորէն, ալէլուեա,
Քրիստոս մեանչ քի մկրտիցին, ալէլուեա,
Էս տուն շինըցին գեարնան շէնքեով,
Սնիր յինի ծառն է խնգին,
Գերանքտիր յինի փէխէխին,
Ալաշն էր վերայ ծալ-ծալ օսկի,
Խողն ի վերայ սրտու մարգրիտ,
Թոնիր յինի քեանց եղեկածին,
Չիր լաճի անուն ի՞նչ ի.
«-» նստի ծառի ծէրին,
Սուփրէն յրոչին խազար բարին,
Կթխէն ը ձեռ նռան գինի:

Մամէ մամէ, տիւ իլի, սօլիր խագի, որ ֆռֆռայ,
Լաչին թլլ որ սրտայ,
Թլլ զաջ ոտն ի բարին.
Կինա մառանի տեռն բաց, որ ճովռայ,
Մաղ ըմ կեռքով, մէկ չիր պի, որ խոխռայ:
(Մոկս, Գ.սարկ. Յովսէփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահիւսութիւնից, Թիֆլիս, 1892, էջ 23-24)
28.

- Չեր տղի անուն ի՞նչ ա,
Աւետիս հեծի կապուտ քուռակ,
Մէջքն ա զարկի պողպատ ուրագ,
Բուլնգներ թողի բուրակ բուրակ,
Սըփ Կարապետ տայ ուր մուրադ:
(Ապարան, Գ.սարկ. Յովսէփեանց, էջ 67)
29.

Ալէլուեա, Ալէլուեա.
Էսա եկէնք էս կտօրս. ալէլուեա.
Մառալ ա տըրէխներս, ալէլուեա.
Էս կտօրս չուրք սրտ չուրք հնճէ, ալէլուեա.
Ծօծը զըլխէն ծալած դումաշ, ալէլուեա.
Ծօխը քընեց հեն բիրիւշիւմ, ալէլուեա.
Թուրունն ա կեարնուր եխձէ. ալէլուեա.
Պողերն ա վառված աստղեր. ալէլուեա.
Կուտանան է թառ երդօնիկ. ալէլուեա.

Հացերն ա կեօրծած խաչեր. ավելուեա.
 Ծրհանն ա ոսկէ շիշակ. ավելուեա.
 Տէփն ա աիտարան. ավելուեա.
 Ծրկոտէշն ա քաշկու մաններ. ավելուեա.
 Քրստոտծ քինեց Դրախտինը. ավելուեա.
 Գազանը խուրըցրուց. ավելուեա.
 Կըքնախքիւրը փխըցրուց. ավելուեա.
 Աջի կրռան աիտարան. ավելուեա.
 Չախի կռան սաղմոսարան. ավելուեա.
 Լալան եկը լըղըցրուց. ավելուեա.
 Ալելուիան ուրխուցրուց.
 Ձեր տոնը շէն, ձեր տոնը շէն. ավելուեա.
 Ձեր խուխոցը անուը հի՞նչ ա.
 Հըվագին մման շըտանան. ավելուեա.
 Գետէն մման ըրկընան,
 Ծառէն մման ճողնը տան,
 Քաշ-կռակլաւ ձեր դիշմանին աչքը տիա օնէ.
 Գիւլը հննան փռնէ քաշ անէ.
 Ա՛ տնատար, փայ բերէք, ավելուան տանէ:
 (Վարանդա. Անտարանուց գ., «Արարատ», 1895, էջ 469)
 30.

Ալելուեա, Ալելուեա.
 Էսա եկէնք էս կըտօրս. ավելուեա.
 Չիր ու չամէնչ էս ճօտերս. ավելուեա.
 Էս տօնս ա չուրըք սըռէ չուրըք սինի, ավելուեա.
 Չուրըքանուց ոննը սալին. ավելուեա.
 Հազար հազար բարով հազար. ավելուեա.
 Չարը սրտէն չըրկամէն. ավելուեա.
 Որդին ապրէ բարիկամէն. ավելուեա.
 Թուրունն ա կեարմուր եխծէ. ավելուեա.
 Հացերն ա կեօրծած խաչեր. ավելուեա.
 Կուտանան է քառ ըղօնիկ. ավելուեա.
 Հացթօխն ա փօնջ մընէշակ. ավելուեա
 Ծրհանն ա ոսկէ շըշակ. ավելուեա
 Ծոխը քինեց հուս բիւրիշիւս, ավելուեա.
 Ծօծը վըրան ծալած դումաշ, ավելուեա.
 Պողերն ա վառված աստղեր. ավելուեա.
 Հըներակ քեզ ա՞ Պէլի Վանէս. ավելուեա.
 Որ դու Քրիստոս օրօրեցեր. ավելուեա.

Քրիստոս քինից Դրախտինը. ավելուեա.
 Գազանը խուրըցրուց. ավելուեա.
 Կըքնախքիւրը փխըցրուց. ավելուեա.
 Լըլաւեկը լըղըցրուց. ավելուեա.
 Լալավ լալավ ճիւծկը հալավ. ավելուեա.
 Ձէխէ ձեռքէն սաղմոսարան. ավելուեա.
 Աջի ձեռքէն աիտարան. ավելուեա.

Տոնը շէն, տոնը շէն. ավելուեա.
 Ձեր խուխեցըն անուը հի՞նչ ա.
 Ձեր խօխեքը հըվագու մման շըտանան.

Գետու նման ըրկընանան.

Ձեր դիւշմանը բըրքըքար ընկնէ.

Աչքը գըռակլաւ հանէ.

Ոննան փըռնէ գիւ տանէ:

(Ղարաբաղ, Ճարտար գ., «Արարատ», 1895, էջ 469)

31.

Պարով պարով էս տաճարով. ալէլուեա.

Էս տաճարով նուրաշինի. ալէլուեա.

Նուրաշինի չորք ընկինի. ալէլուեա.

Սալը որտէն, չարը կամէն. ալէլուեա.

Որդին ապրէ բարըկամին. ալէլուեա.

Հրաս իկը մին ծիաւոր. ալէլուեա.

Աջի ձեռքէն ափտարան. ալէլուեա.

Չախի ձեռքէն կատիկարան. ալէլուեա.

Դռնատանը դքտըմբերի. ալէլուեա.

Դռնագլուխ սըկէվիլի. ալէլուեա.

Գերան-գերան կեր կերանի,

Գըրըն ախալեր ումբըր վերի. ալէլուեա.

Տըլակոճը մանտըր վերի. ալէլուեա.

Ծօծը վերի ծալած դումաշ, ալէլուեա.

Հողը վերի սուրբ մարգարա. ալէլուեա.

Ծոխը վերի թառ բըրուշում. ալէլուեա.

Թուրունն ա սուրբ եղեցէ. ալէլուեա.

Պողերն ա վառվառ աստղեր. ալէլուեա.

Հացերն ա կեօրծած խաչեր. ալէլուեա.

Կուտանան է թառ ուղօնէկ. ալէլուեա.

Ծըհանն ա ոսկէ շիշակ. ալէլուեա

Հացթոխն ա փունջ մնէշակ. ալէլուեա

Տոնը շէն, տոնը շէն. ալէլուեա.

Ձեր խոխոցը անուըն հի՞՞նչ ա.

Ըվագին նման շըտանան.

Գետէն նման ըրկնանան,

Ծառէն նման ծաղկէն.

Բար երօնին կռանան:

(Ղարաբաղ, Խաչեն գավ. Առաջածոր գ., «Արարատ», 1895, էջ 469-470)

32.

Ասօր ծում ա ծում ընդացեք. ալելույա,

Ուրախացեք օր ցնձացեք. ալ.

Պարաւ պարաւ էս տաճարս. ալ.

Հագար պարաւ էս տաճարս. ալ.

Ասօր ծընունդ մեր Մէլլեմա. ալ.

Մէրիամ քինաց ձեռնը ծումը. ալ.

Ծըծխօկ բերաւ իւր խաչ որդին. ալ.

Հինէրակ քեզ Հոռումսիմա. ալ.

Քըրիստոծը պըտըտեցէր. ալ.

Հինէրակ քեզ պէլի Վանէս. ալ.

Քըրիստոծը խըտըտեցէր. ալ.

Հինէրակ քեզ գետ Վարդանա. ալ.

Քըրիստոծը մըկըրտեցէր. ալ.

Ողորմի քեզ Հոռումսիմա. ալ.

Քըրիստոծը ուրուրեցէր. ալ.

Տընօխնորը չըթըմամից. ալ.*
 Մանուկը ման խըսուցրեն. ալ.
 Աջի ձեռին ալիտարան. ալ.
 Չախի ձեռին սաղմոսարան. ալ.
 Այիբբենը որ կիրեցան. ալ.
 Առաւ կարթից սաղմոսարան. ալ.
 Սաղմոսարան որ կիրեցան. ալ.
 Առաւ կարթից ալիտարան. ալ.
 Ալիտարան որ կիրեցան. ալ.
 Առաւ կարթից շար շարական. ալ.
 Մինաւ կըրար, մինաւ ճնջար. ալ.
 Ոննը փոխար - ծաղէկ ցնծար. ալ.
 Իւրուրցօնէք իւրուր եկէն. ալ.
 Իւրուր եկէն կէյնիշըրեն. ալ.
 Ուհան մանթը քըրըհեցէն. ալ.
 Չուրու Մէյրամ ըղըրկեցէն. ալ.
 Մէյրամ եկաւ լալով լալով. ալ.
 Լալով լալով մըղկըտալով. ալ.
 Ոննը փոխից - արին հողաց. ալ.
 Փունջ մնէշակ հետէն սողաց. ալ.
 Եկ տէրը տար քու խաչ որտին. ալ.
 Էս անում չի մեզ մըթթութին. ալ.

Ես վար կանեմ առանց հէթին. ալ.
 Հուգիդ կանչիմ արքայութին. ալ.
 Եկ քեզ տանեմ Երուսաղէմ. ալ.
 Երուսաղիմ քաղաք շինիմ. ալ.
 Շատ կաղ ու կուր ըպիրցընիմ. ալ.
 Կըվազանը խըրըցնիմ. ալ.
 Կթնադբիւրը փլխըցնիմ. ալ.
 Տնատարը կուշտըցնիմ. ալ.

Ըռըռնք կրաս կըտըրներս. ալ. **
 Մառաւ ա տըրեխներս. ալ.
 Չիր ու չամիչ իմ ճօտերս. ալ.
 Եղեր մեղրեր իմ մոնթերս. ալ.
 Թուրումն ա հէն ըղեցէ. ալ.
 Ծոխըն ա հում քիւրիշիւմ. ալ.
 Պածերն ա հէն աստղեր. ալ.
 Պողերն ա հէն լուսընկեա. ալ.
 Հացերն ա կեօրծած խաչեր. ալ.
 Կուտանան է քառ ըղօնէկ. ալ.
 Ծըհանն ա ոսկէ շըշակ. ալ.
 Հացթոխն ա փունջ մնէշակ. ալէլուեա
 Տոնը շէն, տոնը շէն.
 Չեր տըղխոցը անումը հի՞՞նչ ա.
 Ծառը տան ծրանի.
 Դեղնը տան տերև հանի.
 Գետէն նման ըրկնաման.
 Ըռաչքէն նման շըտանան.

Քրիստոծէն զանձանակը
Ձեր տղոցը չարը տանայ:
Մին ման եղ, մին ման բրինձ.
Մին վէլա, մին քօլա.

Ձեր տղոցը չարը տանայ:
(Դիզակ գավ. Հաղորդ գ., «Արարատ», 1895, էջ 470)
* այս տողով սկսվում է «քրիստոնեական» տեքստի հատվածը
** այս տողից սկսած՝ «ավանդական» տեքստ
32ա.

Ալելույա, Ալելույա,
Եկեք էս տոնը պարավ եկեք,
Ճոխնեք ա, ճիրավ լիզյնը,
Սունեքն ա՝ տաշած վեսկե,
Ճըռավանն ա, փռփռում ա,
Ծոծն ա՝ ծալած դումաշ,
Հուրթն ա՝ պուլուր լուսնընզյա,
Ծոխն ա՝ հում բյուրուշում,
Թուրնըն ա՝ պուլուր եղցե,
Պողերն ա՝ վառ-վառ աստղեր,
Հացթոխն ա փոնջ մանիշակ,
Հացերն ա, քաշկու մաններ,
Ծհանն ա՝ վեսկե շուշակ,
Կուտանան ա՝ քառ-քառ դենեզլ,
Օխտը ախպեր նատին մին սեղանու,
Օտին, խմին, կետեն նման իրկընան,
Ըվազեն նման շըտանան,
Տոնը շեն, տոնը շեն,
Քաշ, կռակլավ դուշմանա
Աշկը հանն՝ մին արասն:

(Մ.Վարդանյան, Պաշտամունքային տարրերը «Ալելույայի» արցախյան տարբերակներում, Պատմա-բանասիրական հանդես, 2002, 2 (160), էջ 151)
33.

Մարիամ գնաց դուռն հերին, ալելուիա,
Քամակ զարկեց խաչաքարին, ալելուիա,
Ծնաւ իպէ Յիսուս որդին, ալելուիա,
«Երանի քե, Հռիփսիմէ, ալելուիա,
Որ Յիսուսին տատմէր եղար, ալելուիա,
«Երանի քե բուրդ խանձարուր, ալելուիա,
Յիսուս մէջ քե փաթաթուեցաւ, ալելուիա,
Երանի քե գետ Յորդանան, ալելուիա,
Յիսուս մէջ քե մկրտեցաւ, ալելուիա,
Երանի քե Սուրբ Յովհաննէս, ալելուիա,
Որ Յիսուսի քեատր եղար, ալելուիա:

- Մամիկ, մամիկ, ի՞նչ կը գզես
- Բուրդ կը գզիմ, բուրդ կը մանեմ, ալելուիա,
- Ինչի՞ համար, ի՞նչ կը շինիս, ալելուիա,
- Յիսուս որդւոյն թաթա կը շինիմ, ալելուիա,
Ինոր ձեռաց թաթական շինիմ, ալելուիա:

(այս անունին) ճոճը ճթացաւ, ալելուիա,

Մէր կերաւ ուրախացաւ, ալէլուիա,
 Հէր կերաւ անմահացաւ, ալէլուիա,
 Քոյրը կերաւ, կօտն իրեցաւ, ալէլուիա,
 Մորքոյրը կերաւ, վեր վեր թռաւ, ալէլուիա,
 Չեռքն ի բռներ նռան գինին, ալէլուիա,
 Ծամեր քալե ծառի ճիւղին, ալէլուիա,
 Բարին թող զայ վեր տներաց, ալէլուիա,
 Չարն թող երթայ վեր սարերաց, ալէլուիա,
 Ով կուտայ, տուն շէն մնայ,
 Ով չի տայ, իւր քէֆ գիտայ:
 (Սմբատ, Սուրբ Ծնունդն ի Վան, «Բիւզանդիոն», 1897, N 54, էջ 1)
 34.

Քրիստոս ծնաւ եւ յայտեցաւ, ալէլուեա,
 Չեզ եւ մեզ մեծ աւետիս:
 Մարիամ գնաց դուռն հերին, ալէլուեա,
 Քամակ իզարկ խաչաքարին, ալէլուեա,
 Ծընաւ իրէ Յիսուս որդին, ալէլուեա,
 Յիսուս որդին Աստծու որդին, ալէլուեա:
 Էրանէկ քե, բուրդ խանձարուր,
 Որ Քրիստոս մէջ քե փաթութեցին:
 Էրանէկ քե, Խոռոմսիմա,
 Որ Քրիստոսին տատմէր էլար,
 Էրանէկ քե, գետ Յորդանան,
 Քրիստոս մէջ քե մկրտեցին,
 Էրանէկ քե, սուր Օհանէս,
 Որ Քրիստոսին քաւոր էլար:

- Չեր տան լաճու անուն ի՞նչ է՝
 - Հրանտ է:
 Հրանտի ճութն ճթացաւ, ալէլուեա,
 Հէր կերաւ, ուրախացաւ, ալէլուեա,
 Մէր կերաւ անմահացաւ, ալէլուեա,
 Մուր կերաւ, վեր վեր թռաւ, ալէլուեա,
 Հօրքուր կերաւ, կօտն երիցաւ, ալէլուեա:
 Մամիկ, մամիկ, ես քե ծառայ, ալէլուեա,
 Լաչին իսկի թող վըռվռայ, ալէլուեա,
 Սօլեր խազի, որ ճովռայ, ալէլուեա,
 Չուր մառնի դուռ մէյլար գնա, ալէլուեա:

Դու նստեր ես, քամակդ բարձին,
 Սուֆրէն առջևդ հազար բարին,
 Կթխէն վերէն չինումային,
 Մէջն ի լըցուն նռան գինին, ալէլուեա,
 Մեր ուզած չի ձի մը, ջորի մը,
 Մեր ուզածն ի մէկ քեֆի գին,
 Մեր քեֆի գին – կէս լորի գին, ալէլուեա,
 Ինչ որ կուտաք, անուշ կենաք,
 Թէ որ չի տաք, դուք ողջ կենաք, ալէլուեա:
 (Անտոն Գաղթական, Պատիկ-Ձատիկը Վասպուրականում, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1897, N2, էջ 3)
 35.
 Յնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ալէլուեա,

Էսօր ծնունդն ա Մայրամին, ալելուեա,
Մայրամ գնաց դուռն ի յերին, ալելուեա,
Ծնաւ քերեց զուր խաչ-որդին, ալելուեա,
Խաչ-որդին յէջմիածին, ալելուեա:

Երուսաղեմ նոր շինեցին, ալելուեա,
Շինեցին քամամեցին, ալելուեա,
Սուն մ'ու գերան մ'պակսեսուցին, ալելուեա,
«Իմա՞լ էնենք, իմա՞լ չ'ենենք»,
Քառսուն փետատ, քառսուն կացին,
Առնենք էրթանք ծառ խնկենին,
Առջին կացին որ զարկեցին
Ծառն օրօրաց, ճղեն երաց,
Միջին կացին որ զարկեցին
Ծառն յուր օտաց արուն բօխաց,
Յետին կացին որ զարկեցին,
Ծառն որոտաց, գետին ընկաւ.
«Բերենք լծենք Սերամ, Սըգամ».
Սըգամ չ'գնաց խըդ Սերամին.
Սերամ զջօք գետին եգար.
«Իմա՞լ էնենք, իմա՞լ չ'ենենք,
Ուրֆա քաղաք պառտու մօզիկ.
Կու՛գայ հարիր, տուէ՛ք հազար.
Թուխ աչքերու խաթրի համար
Բերէ՛ք լծէք խըտ Սերամին»,
Առջին դամչին որ զարկեցին
Սև ու սիւտակ ծովն ընցուցին.
Յետին դամչին որ զարկեցին.
Դուռ տաճարին կանգնեցուցին,
Ուսթա պնէք ուրխըցուցին:

Էրնի՛կ ա քե քանցր օրօրոց
Քրիստոս մըջ քե օրօրեցին.
Երանի՛ քե բուրդ խանձարուր
Քրիստոս ի քո մէջ դրեցին.
Երանի՛ քե գետ Յորդանան
Քրիստոս մըջ քե մկրտեցին.
Երանի՛ քե սըրբ Յովանէս
Քե Քրիստոսին քաւոր էրին.
- Բարի՛, բարի՛, ձեր տղի անուն ի՞նչ ա:
- Արսէ՛ն:

Արսէն հեծեր պօլատ քոտակ.
Վռչամ թօրկեր պուրակ-պուրակ.
Մէջքն ա զարկեր պօղպատ ուրագ,
Արսէն ունի գոմ մի ոչխար.
Գոմ ոչխըրի պճեղ ոսկի.
Արսէն ունի թալվայ զըմէշ.
Թալվայ զմշու կոտոշ ոսկի.
Տան տիկի՛ն, տիկի՛ն, տիկի՛ն.
Սօլեր հազի թխկ-թխկալեին.
Գնա՛, կայնի՛, դուռ մառանին.

Չուզինք քենն ձին ու ջորին.

Կ'ուզինք, քինն մըզի մէկ քիչ.

Գդալ մի եղ, բուռ մի չամիչ:

(Ալաշկերտ, ԱՀ, Ո տարի, Բ գիրք, Թիֆլիս, 1897, էջ 188-189)

36.

Այսօր տօն է Ծննդեան, ալէլուիա,
Մարիամ գնաց դուռն յերին, ալէլուիա,
Քամակ տուաւ մարմար քարին, ալէլուիա,
Ծնաւ բերեց Յիսուս որդին, ալէլուիա,
Էնիկ քեզի գետ Յորդանան, ալէլուիա,
Քրիստոս քու մէջ մկրտեցին, ալէլուիա,
Էնիկ քեզի, բուրս խանձարուր, ալէլուիա,
Քրիստոս քու մէջ փաթեցին, ալէլուիա,
Էնիկ քեզի, շմշի օրոց, ալէլուիա,
Քրիստոս քու մէջ օրորեցին, ալէլուիա,
Էնիկ քեզի, կոյս Մարիամ, ալէլուիա,
Յիսուսի մայր կոչուեցար, ալէլուիա,
- Չեր տղի անունն ի՞նչ է (---)

(---) նստի ծառին տակ, ալէլուիա,
Պռցամ քալէ ծառին ծեր, ալէլուիա,
Սուֆրան եղջիւ հազար բարի, ալէլուիա,
Կտխան ի ձեռն նռան զինի, ալէլուիա,
Էմուրն էնէ հազար տարի, ալէլուիա,
Բերեք զիմ պակուստիկը, ալէլուիա:
(Վան, «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, 1898, N 24, էջ 460)

37

Ալէլուեա - Ալէլուեա.

Հրէս էկաւ մի ձիաւոր,
Լախտը ձեռին բօզ ձիաւոր,
Աջու ձեռին Աւետարան,
Չախու ձեռին սաղմոսարան,
Աջով գրէր՝ ձախով ջնջէր,
Չախով գրէր՝ աջով ջնջէր...
(Շիրակ. ԷԱԺ, հատ Ա, 1901, էջ 263)

38.

Այսօր ծնունդն ի Մայրամա, ալէլուեայ,
Մայրամ կնաց դուռն հերին, ալէլուեայ,
Քեանակն իզար խաչաքեարին, ալէլուեայ,
Ծնաւ եպէ Յիսուս որդին, ալէլուեայ.
Երանէկ քեյ Խուռոմսիմայ, ալէլուեայ,
Որ Քրիստոսին տատմէր էլար, ալէլուեայ,
Երանէկ քեյ Եպրեսիմայ, ալէլուեայ,
Որ Քրիստոսին օրօր ասիր, ալէլուեայ,
Երանէկ քեյ պիւրք խանձարուր, ալէլուեայ,
Քրիստոս մէջ քեյ փաթիւթեցին, ալէլուեայ,
Երանէկ քեյ պանցրիկ մսուր, ալէլուեայ,
Քրիստոս մէջ քեյ օրօրեցին, ալէլուեայ,
Երանէկ քեյ գետ Յորդանան, ալէլուեայ,
Քրիստոս մէջ քեյ մկրտեցին, ալէլուեայ,
Երանէկ քեյ սուրբ Օվանէս, ալէլուեայ,
Որ Քրիստոսին քավոր էլար, ալէլուեայ,

Վարդանի ճութն էր ճթացաւ, ալէլուեայ,
Քեանց բարտի ծառ էրկընցաւ, ալէլուեայ,
Խէր կէրաւ ուրախացաւ, ալէլուեայ,
Մէր կէրաւ ուրախացաւ, ալէլուեայ,
Քեոր կէրաւ, կօտն երեցաւ, ալէլուեայ,
Վարդանի նախիր դաշտից կուգայ, ալէլուեայ,
Ինոր ոչխար դաշտ կ'արածայ, ալէլուեայ,
Ինոր կիւթան դաշտ կը ճռայ, ալէլուեայ,
Տունը տեղ լիքն ի խացով, ալէլուեայ,
Ինոր մառան լիքն ի զինով, ալէլուեայ,

Եկէ՛ք երթանք, ծառ խնկենի՛ն ալէլուեայ,
Սողոց քեաշենք արուն ֆշայ, ալէլուեայ,
Կացին զարնենք, ծառ կը ճչայ, ալէլուեայ,
Կտրեցինք, թըմըմեցինք, ալէլուեայ,
Վեր առինք բարձինք սէլին, ալէլուեայ,
Լծեցինք քառսուն մուսլի, ալէլուեայ,
Ել տինք, ել խանեցինք, ալէլուեայ,
Պերինք դրինք դէմ տաճարին ալէլուեայ,
Սուն արինք կ'երկընանէր, ալէլուեայ,
Գերան արինք կը կարճանէր, ալէլուեայ,
Շինեցինք թըմըմեցինք, ալէլուեայ,
Երանէկ էն տարին Երուսաղէմ շինեցին, ալէլուեայ,
Չորս պիւտր սուն կայնըցուցին, ալէլուեայ,
Լիւսեղէն կանթեղներ կախեցին, ալէլուեայ,

Օձու լեզուն էրկու ճղէն, ալէլուեայ,
Մէյն ի բարուն, մէյն ի չարուն, ալէլուեայ,
Ճղեր թալէ աջու ձախու, ալէլուեայ,
Բարուն էլնի վեր էսայ տան, ալէլուեայ,
Չարուն էլնի վեր սարերաց, ալէլուեայ,

- Մամիկ, մամիկ է՛ն ի՞նչ կանես, ալէլուեայ,
- Պիւրթ կը զգեն, պիւրթ կը մանեն, ալէլուեայ,
Սարկաւագաց շապիկ կանեն, ալէլուեայ,
Վարդապետաց կնկիւղ կանեն, ալէլուեայ:
Մամիկ, մամիկ, ես քեյ ծառայ, ալէլուեայ,
Սօլեր հագն որ ճովոռայ, ալէլուեայ,
Չիւմ մառնի դիւտ մէյլար կնայ, ալէլուեայ,
Իմ ընկերներ ճամխի արա, ալէլուեայ,
Մեր փայլ պէ, քոն քող մնա՛, ալէլուեայ,
Թէ կուտաք, տուք շէն կէնաք, ալէլուեայ,
Թէ չի տաք, տու՛ն շէն կէնայ, ալէլուեայ:
(Վազգէն երգարան, Պօսթըն, 1901, էջ 550-552)
39.

Ալէլուեայ, ալէլուեայ
Եւ ցնծացեք, ուրախացեք,
Մեր Մարիամի պասն բացեք,
Մարիամ գնաց լեռն ի ծնունդ,
Ծննդեցաւ, ազատուեցաւ:

Հրէս եկաւ մի ձիաւոր,
Լախսող ձեռին բոգ ձիաւոր,
Աջու ձեռին անետարան,
Ձախու ձեռին սաղմոսարան,
Չիմի, չիմի, ձեր տղերանց անունն ի՞նչ ա
«Արուսեակին» ու «Արամայիսին» բաղդը հանենք,
Աջու ձեռը ջերը տանենք,
Դուշմանի աչքը հանի,
Տասը շահին չարը տանի:
(Աշտարակ և շրջակա գյուղեր, ԱՀ, VI տարի, Թիֆլիս, 1901, էջ 115)
40ա.

Հրէս եկաւ մի ձիաւոր
Լախսող ձեռին բոգ ձիաւոր,
Աջու ձեռին անետարան,
Ձախու ձեռին սաղմոսարան,
Չիմի, չիմի, ձեր տղերանց անունն ի՞նչ ա
«Արշալիրը» նստի թաղտը,
Ձեռը տանի ջիբը,
Մի բռտն ոսկի հանի,
Չարը տանի, բարին բերի:
(Վաղարշապատ, ԱՀ, VI տարի, Թիֆլիս, 1901, էջ 115)
40բ

Ակլը մարեմ, մարեմ, մարեմ.
Ձեր տղայի սօլը կարեմ,
Փշատ տուէք փորս լարեմ,
Չամիչ տուէք գլուխ կօռեմ,
Աստուած ձեր խարսնը փեսան պախի:
(Շարուր, Ուլմիա-Նորաշեն գ., գաղթ. Մալմաստից, ԱՀ, վեցերորդ տարի, 1901, էջ 116-117)
40գ.

Էրնէկ էրնէկ էն տարին, ալելուիա.
Շինեցին կամարեցին, ալելուիա.
Բարձր բոլորը բերեցին, ալելուիա.
Էրնէկ քեզի՝ սուրյէր մսուրք, ալելուիա.
Որ Բրիստոս քեզ մեջ ծնունցաւ, ալելուիա.
Էրնէկ քեզի, բուրթ խանձարուր, ալելուիա.
Բրիստոս քեզ մեջ փաթաթեցին, ալելուիա.
Էրնէկ քեզի, Խոռոմսիմայ, ալելուիա.
Որ Բրիստոսին տատմէր էլար, ալելուիա.
Էրնէկ քեզի, սուրբ Յորդանան, ալելուիա.
Բրիստոս քեզ մեջ մկրտեցին, ալելուիա.
Էրնէկ քեզի սուրբ Օհանէս, ալելուիա.
Որ Բրիստոսին քատր էլար, ալելուիա.
Աստուած ձեր խարսնը փեսան պախի,
Մեր փայ տուիք:
(Շարուրի Ուլմիա-Նորաշեն գյուղ, գաղթած Մալմաստից, ԱՀ, վեցերորդ տարի, 1901, էջ 116-117)
40դ.

Յնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ալելուիա.
Մեր Մարիամի պասը բացեք, ալելուիա.
Մարիամ գնաց դուռ տաճարին, ալելուիա.
Մէջքն տուեց խաչափայտին, ալելուիա.
Շնչեց բերեց Յիսուս որդին, ալելուիա.

Յրանիք քէ, Հոռոմսիմա, ալելուիա.
Որ Քրիստոսին տատմէր ըլար, ալելուիա.
Յրանիք քէ, բուրթ խանձարուր, ալելուիա.
Քրիստոս միջին փաթաթին, ալելուիա.
Յրանիք քէ, գետ Յորդանան, ալելուիա.
Քրիստոս միջին մկրտին, ալելուիա.
Յրանիք քէ, սուրբ Յոհաննէս, ալելուիա.
Քրիստոսին քաւոր էլար, ալելուիա.
Յրանիք քէ, բարձր օրօրոց, ալելուիա.
Քրիստոսին միջին օրօրին, ալելուիա.

Առին յուրագ, առին սղոց, ալելուիա.
Գնացին ծառնի խնկան, ալելուիա.
Յուրագ տուին, ծառնի ճչաց, ալելուիա.
Սղոց քաշին, արիւն բխաց, ալելուիա.

Չեր տղի անունն ի՞նչ ա,
Ռուբէնի ու Պարոյրի ճութեր ճութացաւ, ալելուիա.
Քանց բարդի ծառ, էրկենացաւ, ալելուիա.
Դիտքեր գցեց քաղքի քաղաք, ալելուիա.
Ամէն ճղքին ջուխտմ ճրագ, ալելուիա.
Մեր փայլ տուէք ինչ կամենաք:
(Դարալագյազի Խաչիկ գյուղ, ԱՀ, , վեցերորդ տարի, 1901, էջ 117-118)
41.

Գացին, բերին Սիրամ, Սգամն, ալելուիա.
Ու լծեցին ու ի՞նչ էրին, ալելուիա.
Սիրամ գնաց, Սիգամ չ'գնաց, ալելուիա.
Գացին բերին պառվու մօզիկ, ալելուիա.
Ու լծեցին, ու ի՞նչ էրին, ալելուիա.
Ասիս-Մասիս սարն ընցուցին, ալելուիա.
Կաթնիկ աղբուր ջուր խմցուցին, ալելուիա.
Ձէրուսադեմն էլ շինեցին, ալելուիա.

Աճառ վերին ծալ-ծալ ոսկի, ալելուիա.
Խողն է վերէն սուս մարգրիտ, ալելուիա.
Թոնիրն ինն եկեղեցի, ալելուիա.
Ակներն ինն խօռայ-խօռայ, ալելուիա.
- Սիմոն մատեր ծառի ճղին, ալելուիա.
Վոչան քափեր վի թևերուն, ալելուիա.
Աստուած տուիր եօթ գոմ ոչխար, ալելուիա.
Եօթ գոմ ոչխարի պճեղն ոսկի, ալելուիա.
Գութան ի դաշտ կը բանի, ալելուիա.
Չարկամի դուռ կպատռի, ալելուիա.
- Տանտիկին ու կին, տիկին, ալելուիա.
Սօլերդ խագեր ճըռվողալին, ալելուիա.
Գնա, խասիք դուռն մառանին, ալելուիա.
Իրեք խնձոր բեր
Մէկն ասողին.
Մէկ լսողին.
Մէկ ջաղամաթին:
(Վան, ԱՀ, 7-րդ տարի, IX գրք, Թիֆլիս, 1902, էջ 105-106)

42.

Ավետիք, սօր ծընունտ է Մայրամին, ավետիք,
Շնչաց բերեց Հիսուս որդին, ավետիք,
Երոք տարան ու մկրտին, ավետիք:

Պեղորոս, Խազար, Տեր Բաղդասար, ավետիք,
Վերցին զթաղսին, սարով, պաղան ծորով, ավետիք,
Գացին հասան ծառ խնկենին, ավետիք,
Չառչի թաղսին օր զարկեցին, ավետիք,
Ծառն օր ճչաց, ճուղ օրոտաց, ավետիք,
Միճի թաղսին օր զարկեցին, ավետիք,
Կաթ մը արուն ուրեն բոխաց, ավետիք,
Եղի թաղսին օր զարկեցին, ավետիք,
Ծառ խնկենին պառկեցցին, ավետիք,
Մե տուն ուզին՝ հազար բերին, ավետիք,
Ծառ խնկենին չըթընդեցին, ավետիք,
Խալըֆ առան Ուրֆա քաղաք, պառվու մոզի, ավետիք,
Գնացին էնու բերեցին, ավետիք,
Չառչի հորհոր օր էնեցին, ավետիք
Ասիս-Մասիս կանգըցին, ավետիք...
(ԱՀ, X գիրք, Թիֆլիս, 1903, էջ 253-255)

43ա.

Ալէլուեա, ալէլուեա,

Այսօր ծնունդ է Մարիամայ, ալէլուեա,

Մարիամ գնաց դուռնն ի յերին, ալէլուեա,

Քամակն ի զարկ խաչաքարին, ալէլուեա,

Ծնաւ եթէ Յիսուս որդին, ալէլուեա,

Մարիամ, Մարիամ, քո ճութ բարին, ալէլուեա,

Էրանիկ քե սուրբ խանձարուր, ալէլուեա,

Քրիստոս մէջ քե փաթութեցին, ալէլուեա,

Էրանի քե բարձր օրորոց, ալէլուեա,

Յիսուս ի քեզ օրորեցին ալէլուեա:

Էրանի քե, սուրբ Մարիամ, ալէլուեա,

Որ Քրիստոսին օրոր ըսիր, ալէլուեա,

Էրանի քե Օվանէս, ալէլուեա,

Որ Քրիստոսին քալոր եղար, ալէլուեա,

Էրանի քե Հռոմսիմայ, ալէլուեա,

Որ Քրիստոսին տատմէր եղար, ալէլուեա,

Էրանի քե, գետ Յորդանան, ալէլուեա,

Քրիստոս մեջ քե մկրտեցին, ալէլուեա:

Յետոյ կ'սկսին պատմութենէն թէ ինչպէս Երուսաղէմը շինուեր է, սիւն ու գերանը պակսեր է, առած են սղոց ու կացին, զացած են ծառ մը կտրելու. այդ ծառը ճչած է՝ երբ կացիներ իրեն դիպած է. երբ սղոց քաշած են, արիւն բոխած է ծառէն...

Ըսա տընիկ Աստուծու շինած, ալէլուեա,

Ալաշ վերէն ծիլ ծիլ ոսկի, ալէլուեա,

Խողը վերէն սըրսուտ մարգրիտ, ալէլուեա,

Հարսները մէջ քանց եղունիկ, ալէլուեա,

Աւելը ձեռք՝ փունջ մանիշակ, ալէլուեա:

- Չեր տղի անունն ի՞նչ է

- Գառնիկ

Գառնիկ նստեր ծառին տակին, ակելուեա,
Բըրչեմ թալեր ծառի ճիւղին, ակելուեա,
Սեղան առջեւ հազար բարի, ակելուեա,
Աջու ձեռին նռան զինի, ակելուեա,
Շորոր կուտայ ճողորտալով, ակելուեա,
Խորոտ ձենով պռպռալով, ակելուեա:
43բ.

Արսենի ճութն էր ճթացաւ, ակելուեա,
Քաղցրացաւ, ամպրաւացաւ, ակելուեա,
Մէր կերաւ, անմահացաւ, ակելուեա,
Խէր կերաւ, կօտն էրեցաւ, ակելուեա:
Արսէն նստեր ծառի տակին, ակելուեա,
Պռչամ թալէ ծառի ճըղին, ակելուեա,
Կթխէն ի ձեռք նռան զինի, ակելուեա,
Սեղան առջեւ հազար բարի, ակելուեա:
43գ.

Նահապետին ճութ ճթացաւ, ակելուեա,
Մէր կերաւ, ուրախացաւ, ակելուեա,
Հէր կերաւ, անմահացաւ, ակելուեա,
Քոյր կերաւ, կօտն իրեցաւ, ակելուեա,
Մօրքոր կերաւ, վեր-վեր թռաւ, ակելուեա:
Չեղքն է բռներ նռան զինին ակելուեա,
Ծամեր թալէ ծառի ճըղին, ակելուեա:

Բարին թող զայ վեր տներաց ակելուեա,
Չարն թող երթայ վեր սարերաց ակելուեա,
Ով կուտայ, տուն շէն մնայ ակելուեա,
Ով չիտայ, իւր քէֆ գիտայ ակելուեա:
Մամիկ, մամիկ, ես քե ծառայ, ակելուեա,
Սուեր հազի քե ճովքով ակելուեա,
Չում մառնի դուռ մէլար գնա ակելուեա,
Քեսսէն իլեն պօպօլօզ արա ակելուեա,
Քեզմէ չուզեմ ձի մը, ջորի մը ակելուեա,
Քեզմէ կուզեմ մէկ գինու գին ակելուեա:
(Վան, Վ.վ Տէր-Մինասեան, Անգիր դպրութիւն, Բ հատ., 1904, էջ 20-23)
44ա.

Յնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ակելուեա,
Մեր Մարիամի պասը բացեք, ակելուեա,
Մարիամ գնաց դուռ տաճարին, ակելուեա,
Մէջքն տուեց խաչափայտին, ակելուեա,
Հնչեց քերեց Յիսուս որդին, ակելուեա:
Հրանիք քե, Հոռոմսիմա, ակելուեա,
Որ Քրիստոսին տատմէր ըլլար, ակելուեա,
Հրանիք քե բուրթ խանձարուն, ակելուեա,
Քրիստոս միջին փաթաթին, ակելուեա,
Հրանիք քե, գետ Յորդանան, ակելուեա,
Քրիստոս միջին մկրտեն, ակելուեա,
Հրանիք քե, սուրբ Օհաննէս, ակելուեա,
Քրիստոսին քատր էլար, ակելուեա:
Հրանիք քե, բարձր օրօրոց, ակելուեա,
Քրիստոս միջին օրօրին, ակելուեա:

Առին յորագ, առին աղոց, ակելուեա,
Գնացին ծառնի խնկան, ակելուեա,
Սղոց քաշեն, արին բխաց, ակելուեա:

- Ձեր տղի անունն ի՞նչ ա
- Ռուբէն:

Ճութեր ճթացաւ, ակելուեա,
Քանց բարդի ծառ երկէնցաւ ակելուեա,
Ճիւղեր գցեց քաղքէ քաղաք, ակելուեա,
Ամեն ճղնին ջուտում ճրագ, ակելուեա,
Մեր փայլ տըւէք, ինչ կամենաք:

44բ.

Ալելուեա, ակելուեա,
Ակլլ մարենմ, մարենմ, մարենմ,
Ձեր տղայի սօլը կարենմ,
Փշատ տուէք, փորքս լարենմ,
Չամիչ տուէք, ատմըներս շարենմ,
Ընգեօզ տուէք, գլուխ կօշենմ
Աստուած ձեր խարսնը-փեսան պախի:

44գ.

Ալելուեա, ակելուեա,
Եւ ցնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք,
Մեր Մարիամի պասը բացէ՛ք:
Մարիամ գնաց լեռն ի ծնունդ,
Ծննդեցաւ, ազատուեցաւ.
Հրէս եկաւ մի ձիաւոր,
Լախտը ձեռին բօզ ձիաւոր,
Աջու ձեռին անետարան,
Չախու ձեռին սաղմոսարան,
Չինի, չինի՛, ձեր տղեկանց անունն ի՞նչ ա:
(Ռուսահայեր (արեւելահայեր), Վ.Վ.Տեր-Միանսեան, Անգիր դպրութիւն, Բ, էջ 24-25)

45.

Յնծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ակելուեա,
Այսօր ծնունդն է Յիսուսին, ակելուեա,
Մարիամ գնաց դուռն ի յայրին, ակելուեա,
Չոգաւ բերեց իւր խաչ Որդին, ակելուեա:

Էջմիածին որ շինեցին, ակելուեա,
Միւն ու գերան բար (հաւասար) բռնեցին, ակելուեա,
Ուստայ բնէք շիվարցուցին, ակելուեա:
Մելքոն, Գասպար ու Բաղդասար, ակելուեա,
Եկան կայնան ու շիվարան, ակելուեա,
Ելան գացին ծառ խնկենին, ակելուեա,
Առջի կացին որ զարկեցին, ակելուեա,
Ծառն որոտաց, ճղին երաց, ակելուեա:
Միջի կացին որ զարկեցին, ակելուեա,
Ծառն բոխաց, ջրեր կաթաց, ակելուեա,
Ետի կացին որ զարկեցին, ակելուեա,
Շուռ ու մուռ վեր գլխուն տուր, ակելուեա,
Գացէք բերէք քառսուն եզ, քառսուն գոմէշ, ակելուեա,
Լծեցէք հետ Սերամին, ակելուեա,

Սերամ իւր ծունկ զարկեց գետին, ալէլուեա:

Գացէք բերէք պառվու մոզիկ, ալէլուեա,

Լծեցէք հետ Սերամին, ալէլուեա:

Առջի վարոցն որ զարկեցին, ալէլուեա,

Հնոտումընտ քաղաքն ընցուցին, ալէլուեա,

Միջին վարոցն որ զարկեցին, ալէլուեա,

Անյատակ ծովերն ընցուցին, ալէլուեա,

Ետի վարոցն որ զարկեցին, ալէլուեա,

Դուռ դրախտին կայնեցուցին, ալէլուեա,:

- Պապ (մամ), ձեր տղի անունն ի՞նչ է:

- Յակոբ:

Յակոբ հեծէ կապուտ քուռակ, ալէլուեա,

Փարչամ թորկեր պուրակ-պուրակ, ալէլուեա,

Մէջքն ա զարկեր պողպատ ուրազ, ալէլուեա,

Աստուած տայ Յակոբին բակով ոչխար, ալէլուեա:

Բակով ոչխարի բուրդն ապրեշում, ալէլուեա,

Տանտիկին, տիկին, տիկին, ալէլուեա,

Սուրբ հագիր թըգթըգակէն, ալէլուեա,

Ել գնա՛ դուռ մառանին, ալէլուեա,

Երեք խնձոր բեր սեղանին, ալէլուեա,

Մէկ տուր մեր վարպետին, մէկ քե, ալէլուեա,

Մէկ լէ մէզի, ելնենք երթանք, ալէլուեա:

(Վ.վ. Տեր-Մինասեան, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, Կ.Պոլիս, 1904, էջ 26-27)

46.

Յէսօր տուն ա Մարիամուն, անտիք,

Մարիամ գնաց դուռն յերին, անտիք,

Քամակն էգար Սուրբ սեղանին, անտիք,

Շնչաւ իբեր Յիսուս որդին, անտիք,

Մեռնիմ քե Սուրբ Յովաննէս, անտիք,

Քի Քրիստոսին քեաւոր էրին. անտիք,

Բիրդ խանձարուն փըաթութեցին, անտիք,

Փըառքն ի բարձուն օրօր ասին. անտիք,

Շիւշ օրօրոց օրօրըցին, անտիք,

Ձեր տղի անուն ի՞նչ ի.

- Յէկոբ քե ծառէ:

Սեղան յըառջև խազար բըարին. անտիք,

Կթխէն ի ձեռն նռան գինին. անտիք,

Յէկոբ նստէ ծոքի տըկին. անտիք,

Մազեր թալե ծառի ճեօղին. անտիք,

Յէկոբ խեծեր կապուտ քուռակ. անտիք,

Մէջքն ա զարկեր պողպատ-ուրազ. անտիք,

Տան տիկին, սուր տու կշտին. անտիք,

Գնա՛, խասիր դուռն մառանին. անտիք,

Քընէ չըմ ուզեր ձիւ ու ջորիւմ. անտիք,

Քընէ կուզիմ իմ օտաց գին, անտիք,

Տուն իմ շիներ աշնան գինով, անտիք,

Չըարդ եմ դրեր գեարնան ծաղկով, անտիք,

Գետներ վըրէն ծառ խնկենի, անտիք,

Ուճախ վերէն ծալ-ծալ ոսկի, անտիք,

Յըարդն ի վերէն դեղին Դավիթ, անտիք,

Խողն ա վերէն սիս մարգարիտ. անտիք,

Սներն ինն ամպրաւենի. աւետիք,
Տախտն ա ինն քընց ապրկին. աւետիք,
Աւել ինն փունց մանիշակ. աւետիք,
Թոնիր ինն եկեղեցին. աւետիք,
Պոտուկ վերէն քընց աղուընի. աւետիք,
Խուփն ա վերէն պտրի լուսին. աւետիք,
Ակն ա ինն Ակնայ գիւհար:

(Կարճկանի Նանկանց գյուղ, ԷԱԺ, Զ գ., Մոկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 25-26)

47.

Յնծացէք, ուրախացէք, ալելուեա.
Սօրի տօն է Մայրամու, ալելուեա.
Մայրամ գնաց դուռն յերին, ալելուեա.
Քեանակ իտու մարմար քեարին, ալելուեա.
Շնչաւ իբի Յիսուս որդին, ալելուեա.
Գետ Յորդանան մկրտեցին. ալելուեա.
Սուրբ Յովհաննէս քատր արին, ալելուեա.
Բիրդ խանձարուր փաթըթեցին, ալելուեա.
Շուշ ուրուրուց ուրուրուցին, ալելուեա.,
Երանի քի շուշ ուրուրուց, ալելուեա.
Քրիստոս քի մէջ ուրուրուցին, ալելուեա.
Երանի քի բիրդ խանձարուր, ալելուեա.
Քրիստոս քի մէջ էն փաթըթած, ալելուեա.
Երանի քի գետ Յորդանան, ալելուեա.
Քրիստոս քի մէջն էն մկրտած, ալելուեա.
Երանի քի սուրբ Յովաննէս, ալելուեա.
Քրիստոսին քատր արին, ալելուեա.
Աս տուն շինած գարնան գեալով, ալելուեա.
Փռուած ծալ-ծալ ծաղկերով, ալելուեա.
Գերան վերէն ամպըրուվերէն, ալելուեա.
Ալաշ վերէն ծալ-ծալ ոսկի, ալելուեա.
Խողն վերէն սոս մարգրիտ, ալելուեա.
Սնիր ինն ծառ խնկենի, ալելուեա.
Թոնիր ինն քան գեկեղեցի, ալելուեա.
Պոտուկ վերէն շիրջ եղուընի, ալելուեա.
Տախտակ վերէն բիմա ծածկոց, ալելուեա.
Չիր լաճ մստի ծառի տակին. ալելուեա.
Բրչեան թալէ ծառի ծեռքին, ալելուեա.
Սուֆրէն յեռջև խազար բարին, ալելուեա.
Կթխէն ի ձեռն նռան գինին, ալելուեա.
Հայ տանտըկին սօլեր խազի ճովըլալէն, ալելուեա.
Գնա, խասի դիտ մառանին. ալելուեա.
Քինն չըն ուզե ձի'մ ու ջորի'մ. ալելուեա.
Կամ տարեկան գեառն ու մաքին, ալելուեա.
Քինն կուզին մաղմ կեօքով. ալելուեա.
Գաթէն էլ վերէն...

(Մոկք, ԷԱԺ, հատ. Զ, 1906, էջ 26-27)

48.

Յնծացէք, ուրախացէք, ալէլուիա,
Էս օր տօն ի Մայրամին, ալէլուիա,
Մարիամ գնաց դուռն էրին, ալէլուիա,
Ծնկաւ իբե Աստուածորդին, ալէլուիա,
Էրնեկ ա քի, սուրբ Յովանէս, ալէլուիա,
Քրիստոս քեօ զիրկ մկրտեցին, ալէլուիա,
Էրնեկ ա քի, սուրբ Յովանէս, ալէլուիա,
Քրիստոսի քեաւոր էրին, ալէլուիա,
Թունիր էնի եղաւ եկեղեցի, ալէլուիա,
Գաթէն ցինի պտրի լուսին, ալէլուիա,
Ղուկաս նստի ծառի ճեօղին, ալէլուիա,
Բոչեամ քալի վարդի փշին, ալէլուիա,
Տօ՛, տանտիկին, տրկին-տրկին, ալէլուիա,
Սօլեր խագի չըխկչըխկալին, ալէլուիա,
Խասի դուռը մառանին, ալէլուիա,
Քենէ չուզիմ գեառն ու մաքին,
Քենէ չուզիմ ձին ու ջորին, ալէլուիա:

Օձու լեզուն էրկու ճղեն, ալէլուիա,
Մէյնի բարուց, մէյնի չարուց, ալէլուիա,
Բարոց գեայ էսա տան, ալէլուիա,
Չարոց էրթայ վեր սարերաց:
(Գյավաշ, ԷԱԺ, հատ. 2, 1906, էջ 27)
49.

Ձեր տղի անունն ի՛նչ ի. – Վոհան
- Վոհան ճութ էր՝ ճթացաւ.
Քեանց բարդի ծառ էրկնցաւ, Ալէլուիա.
Ճեօղի իթալ քեաղքէ քեաղաք,
Յըմէն ճեօղին ջուխտմ ճրագ,
Վերէն ի թառի սինամահաւք, Ալէլուիա:
Օձու լեզուն էրկու ճղակ՝
Մէյնի չարով, մէյնի բարով, Ալէլուիա.
Չարին էրթայ վեր սարերուն,
Բարին գեայ վեր էսա տան, Ալէլուիա.
Մամիկ, մամիկ, էս քե ծառայ՝
Սօլեր խագի, թող ճըռուրռայ:
Չուր մառնի դիւտ մէյ գնա, Ալէլուիա.
Քիզնէ չինք ուզի ձին էնան ջորին,
Քինէ կուզինք էրկու դուրուշ, խարիր փարայ:
(Կարս, ԷԱԺ, հատ 2, էջ 27-28)
50.

Կեօ, նոր իկաւ նխշին դղիւմ,
Բարով ուտիք ձեր խթում:
Արմենակ ճութ էր, ճթացաւ, ալէլուի,
Քանց ամայրուին ամայրաւեցաւ, ալէլուի,
Խէր կերաւ անմահացաւ,
Մէր կերաւ ուրախացաւ,
Քեօր կերաւ, գլորեցաւ,
Աղբէր կերաւ, վեր-վեր թռաւ:
Արմենակ նստի ծառի տակին,

Ծամեր քալի ծառի ճեղին.
Առջև դրի նռան զինին:

Էրանէկ են տարին.
Ինչ Երուսաղէմ քեաղաք շինեցին:
Շինեցին, քննեցին.
Գնացին, խասան ծառ խնկան.
Պաթէն զանէն, ծառ կը ճէր.
Սդոց քեաշին, արուն կը վզէր:
(Վան, ԷԱԺ, հատ 2, էջ 28)
51.

Մարիամ գնաց դուռն էրին.
Քեամակ իզար խաչաքեարին.
Ծնաւ, իրի Յիսուս որդին:
Էրանէք քե, պիրք խանձարուր,
Որ Քրիստոսին մէջ քե փաթիւթեցին,
Էրանէք քե, Խօռոմսիմէ,
Որ Քրիստոսին տատմէր էղար,
Էրանէք քե, գետ Յորդանան,
Որ Քրիստոս մէջ քե մկրտեցին.
Էրանէկ քե, Սուրբ Յովանէս,
Որ Քրիստոսին քեաւոր էղար:
(Վան, ԷԱԺ, հատ. 2, էջ 29)

52.
Յըսօր տօն էրի Մայրամուն,
Մայրամ գնաց դուռն յէրին.
Քամակ էզար խաչափէտին.
Ծնաւ էրի Յիսուս որդին:

Նը՛ սուն են, նը՛ գերան են,
Քրիստոսին խաչափէտ են:

Մամիկ, մամիկ ես քե ծառայ՝
Սոլեր խագի ճըռուրռ արա.
Չուր մառնի դուռ մեծ գեաւ արա.
Էդ յեղմներ ճամխու արա:
- Չեր տղի անուն ի՞նչ ի.
- Աւետիս:
- Աւետիս նստէ ծառի տկին,
Բռչամ քալէ ծառի ճղին
Կթխէն առջև նռան զինին
Սուֆրէ առջև խազար բարին:
(Գյավաշի Նարեկ գյուղ, ԷԱԺ, հատ. 2, էջ 29)
53.

Ալէլուիա՛, ալէլուիա՛,
Հորէս էկաւ մի ձիաւոր,
Լախտը ձեռին բոզ ձիաւոր,
Չախի ձեռիս սաղմոսարան,
Աջի ձեռիս աւետարան:
Աջով գրիմ, ձախով ջնջիմ.
Չախով գրիմ, աջով ջնջիմ.

Խլըշտուրիկ ականջնի ունիմ.
Կընկաըշտուրիկ տրիխնի ունիմ.
Տախտի տակին սորոր կըտամ.
Եղի ուշնակը տուրուր կըտամ:
Ձեր տունը շէ՛ն, ձեր տունը շէ՛ն,
Պունուր տղի անունն ի՞նչ ա.

- Ծատուր ա:

- Ձեր Ծատուրը հորը կենայ,

Առողջ ջանով մօրը կենայ,

Ճիւղն անի, տերև անի,

Փափիկ ձեռը ջեբը տանի.

Չալ աբասին մեջից հանի.

Ալէլուիս մատաղ անի:

(Շուկալեր , Ս.Քամալյանցի անտիպ ֆոնդ, Գրականության պետական քանդաքան) 54ա.

Բարի թիզուն ձեզ, ալէլուիս,

Ուշէն ուշէն էս տուն աշէն, ալէլուիս,

Սին ու գերան Սողոմաշէն. ալէլուիս,

Կտիր հողը խունկու փոշի. ալէլուիս,

Հողի վրեն ծալած ոսկի. ալէլուիս,

Թորոննիրը խորաններ. ալէլուիս,

Հացթուխները խաթուններ. ալէլուիս,

Տուն ալողնին լուրջ աղունակ. ալէլուիս,

Ձեռ աւելը փունջ մանուշակ. ալէլուիս,

Մարիամ կնաց էլ ի ծնունդ. ալէլուիս,

Իր սուրբ հոգին, իր Խաչ որդին. ալէլուիս,

Բարուր կապեց, դրեց զոգին. ալէլուիս,

Գետ Յորդանան մկրտեցին. ալէլուիս,

Տէր Յովհաննէս անուանեցին. ալէլուիս,

Կեռ-կեռ գութան մեկնուեցին. ալէլուիս,

Օրնեալ Աստուած, գարունքացալ. ալէլուիս,

Լարած գութան մեկնուեցաւ. ալէլուիս,

Ման ու մանգաղ քանացրինք. ալէլուիս,

Կաթնով աղբիւր փխացրինք. ալէլուիս,

Քոռ ու քաչալ սաղացրինք. ալէլուիս:

Տունը շէն, տունը շէն.

Ձեր պստկի անունն ինչա՞.

- Բագրատ ա:

- Բագրատը հօրով մօրով գնայ մերին,

Իրիշէն հօր կեռ-կեռ հողերին.

Ապրե նա, թե փայլս բերի ձուն ծերին,

Թէ չը բերի, նրա մօր աչու ծամը մնայ ծառի ծերին:

54բ.

Բարի թիզուն ձեզ, ալէլուա,

Աշէն աշէն. էս տուն աշէն, ալէլուա,

Սին ու գերան Սողոմքաշէն. ալէլուա,

Կտիր ֆողը խունկու փոշի. ալէլուա,

Ծոցը վրեն ծալած ոսկի. ալէլուա,

Թորոննին են խորաններ. ալէլուա,

Հացթուխները խաթուններ. ալէլուա,

Տուն ալողնին լուրջ աղունակ. ալէլուա,

Չեղի արելը փունջ մանուշակ. ավելուա,
Մարիամ կնաց էլ ի ծնունդ. ավելուա,
Իր սուրբ ֆոքին, իր Խաչ որդին. ավելուա,
Պարուր կապից, տրից գոքին. ավելուա,
Գետ Յորդանան մկրտեցին. ավելուա,
Տեր Հովանես անուանեցին. ավելուա,
Կեռ կեռ-գութան մեկնուեցին. ավելուա,
Օխնեալ Աստօծ, զարունքացավ. ավելուա,
Լարած գութան մեկնուեցաւ. ավելուա,
Ման ու մանգաղ բանադրդինք. ավելուա,
Կաթնով ախախր փլխացրդինք. ավելուա,
Քոռ ու քաչալ սաղացրդինք. ավելուա:
Տունը շէ՛ն, տունը շէ՛ն. պստկի անումը ի՞նչ ա.

- Բագրատ ա:

- Բագրատը իր հօրով իր մօրով գնայ մերին,

Էր էշե հօր կես-կես ֆոդերին.

Ով իմ փայը բերի ծուն ծերին,

Տղեքով նստի սուփրի ծերին,

Ով իմ փայը հըլէ բիրէ ոչ.

Նրա մէրը մնայ ծառի ծերին:

(Շուլավեր, Ս.Քամայանցի անտիպ ֆոնդ/ Գրականության պետական թանգարան)

55.

Այսօր տոն է ծննդյան, ավետի՛ս,

Աշխարհ լցվալ լիություն, ավետի՛ս,

Մեր Տերն էլալ նախատակ, ավետի՛ս,

Դժողքն էլալ տուռ խորտակ, ավետի՛ս,

(այլ եղանակով՝)

Մարիամն կնաց տուռն հերին, ավելույա՛,

Ծնալ, պիրեց Հիսուս որթին, ավելույա՛,

Ջրիստոս որդի կրկանցին, ավելույա՛,

Ջյավոր՝ Սիմոն ծերն արիցին, ավելույա՛:

- Ծեր լաճու անունն ի՞նչ ի,

- Սիմոն:

Սիմոնի ճուճ ճըթացավ, ավելույա՛,

Ջյանգյ բարդի ծառ հերկնցավ, ավելույա՛,

Խեր կերալ խապարտացավ, ավելույա՛,

Մեր կերալ զվարթացավ, ավելույա՛,

Ջյոր կերալ խորոտկցավ, ավելույա՛,

Ախպեր կերալ հայրորացավ, ավելույա՛,

Մամիկ կերալ, ջրհելացավ, ավելույա՛,

Պապիկ կերալ անմախացավ, ավելույա՛,

Խորքուր կերալ գյումրախացավ, ավելույա՛,

Խորոխպեր կերալ, զանգընացավ, ավելույա՛,

Քեռադեն կերալ, առողճացավ, ավելույա՛,

Քեռմամեն կերալ, բախտավորցավ, ավելույա՛,

Մորքուր կերալ, ինգալ թոնիր, կոտն իրիցավ, ավելույա՛,

Ջյանիմ կերան, չպստկցավ, ավելույա՛,

չպստկցավ, ավելույա՛:

Մամիկ, մամիկ, մո՛գ արա,

Ջյասեն պոպոլոգ արա՛...

(Ս.Ավագյան, Արճակ, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատոր 8, Ե, 1978, էջ 92)

56.

Ա մեր, ա մեր, ալելուա,

Աստոծամեր, ալելուա,

Հրեա եկավ մի ձիավոր,

Լախտին ձեռին բոզ ձիավոր:

Տըրշան, տըրշան,

- Չեր նոր մանուկի անընդ ի՞նչ ա:

- Սարգիս, Գրիգոր:

Սարգիսը հորով-մորով մեծանա,

Բախտավոր ըլի:

Հալիլիվա, հալիլիվա,

Բարիգուն ձեզ, հալիլիվա,

Հաց հունցեցեք, ուրախացեք, հալիլիվա,

Թե քնած եք, վեր զարթնեցեք, հալիլիվա,

կամ՝

Թե զարթուն եք լավ լսեցեք, հալիլիվա,

Տունը շեն, տունը շեն, հալիլիվա,

Հրեա եկավ բոզ ձիավոր, հալիլիվա,

Լախտին ձեռին քաջ ձիավոր, հալիլիվա,

Տունը շեն, տունը շեն, հալիլիվա:

- Չեր տղոց անընդ ի՞նչ ա:

- Արամ, Հայկ:

Տուն ավտոլը փունջ մանուշակ,

Հաց թխողը խանըմ խաթուն,

Կտեր ֆողը խնգան փռշի,

Գելը տանի ձեր թշնամուն,

Մեկ պոչատ հավ, մեկ կըզտըլ եղ տու,

Հալիլիվեն տանի:

(Ստեփանավանի շրջ. Կուրթան գյուղում, Ա.Ա.Օղաբաշյան Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 9, Ե., 1978, էջ 69)

57ա.

Ликуйте, радуйтесь – алелуя,

Сегодня родины Марии – алелуя,

Мария пошла в пещеру – алелуя,

Прислонилась к камню – мрамору – алелуя,

Родила, принесла сына Иисуса – алелуя,

Иисуса-сына запеленали - алелуя,

Шерстью-волной овернули – алелуя,

Святого Иоанна сделали крестным – алелуя,

Хурумсию сделали крестной – алелуя,

В реке Иордан окрестили – алелуя,

Шерстью-волной овернули – алелуя,

В колыбели черешневой качали – алелуя,

Блаженна ты, река Иордан – алелуя,

Христа в тебе окрестили – алелуя,

Блажен ты, святой Иоанн – алелуя,

Тебя сделали крестным Христа – алелуя,

Блаженна ты, Хурумсия – алелуя,

Тебя сделали крестной Христа – алелуя:

Взяли топор, взяли пилу – алелуя,
 Пошли, достигли дерева ладанного – алелуя,
 Топором ударили – дерево стонало – алелуя,
 Пилой провели – кровь брызнула – алелуя,
 Как ударили, потом повалили – алелуя,
 Сорок буйволов запрягли – алелуя,
 Они все вместе не осилили – алелуя,
 Через крутые горы перетащили – алелуя,
 Делают из него столб – удлиняется – алелуя,
 Делают из него балку – укорачивается – алелуя,
 Сказало [оно]: “Я ни столб. Ни балка – алелуя,
 Я – древо распятия Христа” – алелуя,
 Этот дом построен из цветов весны – алелуя,
 Камни этого дома – привезенный мрамор – алелуя,
 Земля на нем – чистый жемчуг – алелуя,
 Настил на нем – слоями золото – алелуя,
 Тонир в нем – как церковь – алелуя,
 Невестки вокруг – как голубицы – алелуя,
 Крыша на нем – как парчовая скатерть – алелуя,
 - Как вашего сына зовут?
 - Аршак.

Аршак сидит под деревом – алелуя,
 Чув закинул на верхушку дерева – алелуя,
 Пред ним скатерть – тысячу раз добро – алелуя,
 В руке у него кубок с гранатовым вином – алелуя,
 Мамочка, я не прошу у тебя коня и мула – алелуя,
 Не прошу у тебя овцу с ягненком – алелуя,
 Я прошу у тебя сито орехов – алелуя,
 И гату сверх того – алелуя,
 Мамочка пошла в погреб – алелуя,
 На ней красные вашмаки со скрипом – алелуя,
 Принеси сито орехов гремящих – алелуя,
 Пока будут на дереве почки – алелуя,
 Столько жизни дай бог Вашему сыну – алелуя.
 (И.Орвели, Фольклор и быт Мокса, М., 1982, с. 111-112)
 57р.

Ծընընդյան յէրբ

Յընծացէ՛ք, ուրախացէ՛ք, ակէլու՛յա,
 Հաւօր ծընունքքը Մայրամա, ակէլու՛յա,
 Մայրամ կընաց տօնն ը հերին, ակէլու՛յա,
 Քանակ իտու մարմար քարին, ակէլու՛յա,
 Ծընավ իպը Հիսուս տրտին, ակէլու՛յա,
 Հիսուս տրտին փաթըթիցին, ակէլու՛յա,
 Պուրբ – խանձարուրբ փաթըթիցին, ակէլու՛յա,
 Սուրփ Հօվանէս քաւոր արին, ակէլու՛յա,
 Խոտունսիյա տատմէր արին, ակէլու՛յա,
 Կիտ Խուրտարան մըկըրտիցին, ակէլու՛յա,
 Պուրբ – խանձարուրբ փաթըթիցին, ակէլու՛յա,
 Շիշ ուրուրուց օրօրիցին, ակէլու՛յա:

Ինչիկ քի, շիշ ուրուրուց, ալելու՛յա,
 Քրիստոս մանչ քիկ օրօրօցին, ալելու՛յա, :
 Ինչիկ քի, կիտ Խուրտարան, ալելու՛յա,
 Քրիստոս մանչ քիկ մըկըրտիցին, ալելու՛յա,
 Ինչիկ քի, սըրփ Հօվանէս, ալելու՛յա,
 Քի Քրիստոս քատր արին, ալելու՛յա,
 Ինչիկ քի, Խոտումսիյա, ալելու՛յա,
 Քի Քրիստոսին տատմէր արին, ալելու՛յա:

Առին կացին, առին խիզար, ալելու՛յա,
 Կացին խասան ծառ խընգինին, ալելու՛յա,
 Կացին զարկին՝ ծառ կըտըքէր, ալելու՛յա,
 Խիզար քեշըն արուն ֆըշէր, ալելու՛յա,
 Իոր զարկիցին, խիտ իցկիցին, ալելու՛յա,
 Քառսուն կումէշ մէշ լըծիցին, ալելու՛յա,
 Մէկ խա մէկը չըտծիցին, ալելու՛յա,
 Ասսա-Մասսա սար ընցըցին, ալելու՛յա,
 Կանէն սուն՝ կըհերկնանէր, ալելու՛յա,
 Կանէն կերան՝ կըկարճանէր, ալելու՛յա,
 Էսաց՝ «Մընչ իս սուն իմ, մընչ կերան իմ, ալելու՛յա,
 Իս Քրիստոսը խաչափէտն իմ, ալելու՛յա:»

Աս տան շընած կարնան ծաղկօվ, ալելու՛յա,
 Աս տան քարիւր մարմար պերած, ալելու՛յա,
 Խոտըն վերա սուրփ մարկրիտ, ալելու՛յա,
 Ալաշ վերա ծալ-ծալ տակը, ալելու՛յա,
 Թօնըր հինը քյանց յեղկըցը, ալելու՛յա,
 Խարսնիւր պուլուր քանց յեղվընիկ, ալելու՛յա,
 Տախտակ վերը փինա ծածկուց, ալելու՛յա:

- Ծի լաճու անուն ի՞նչկ ը: - Արշակ:
 Արշակ նըստիկ ծառը տակըն, ալելու՛յա,
 Բըռչան թըլիւր ծառը ծէրքըն, ալելու՛յա,
 Սուֆրէն հիրճիվ, խազար պարին, ալելու՛յա,
 Կըթխէն ը ծեռ նըռան կինըն, ալելու՛յա,
 Մամիկ, քենէ չըն ու՛զը ծի՛մ ու ճուրի՛մ, ալելու՛յա,
 Քենէ չըն ու՛զը կառնօվ մաքի՛մ, ալելու՛յա,
 Քենէ կուզիմ մաղըմ կօքօվ, ալելու՛յա,
 Կատէն էլ վերա, ալելու՛յա:

Մամիկ կնաց տօռ մառանին, ալելու՛յա,
 Կարմիր սօլիւր տքիւր ճըռվըռալէն, ալելու՛յա,
 Մաղըմ կօքօվ իայը խըռխըռալէն, ալելու՛յա,
 Քանիմ ծառին պըտուկ կա, ալելու՛յա,
 Ասպած ծի լաճուն արիվ տա, ալելու՛յա:

(Н.А.Орбели, Избранные труды, т. II, Е., “Гитутюн”, 2002, с. 110-112)
 58.

Մայրամն էկավ դոնու հերուն,
 Չոքեց պիրեց Քրիստոս որդուն.
 Բուրդ խանձուրին փաթըթեցին,
 Սուրփ Ստեփանոս մկրտեցին,
 Սուրբ Հովհաննէս քավոր արին:
 (Երևանի պետական կոնսերվատորիայի ֆոնդ, Արտաշատ, 1976, N 74)

59.

Ալելույա, Ալելույա,
Եկեք էս տոնը, պարավ եկեք,
Ճրօխներք ա ճիրավ լիւիւնը,
Սուներն ա՛ տաշած վեսկե,
Փռնավանն ա փոփռում ա,
Ծոժն ա՛ ծալած դումաշ,
Հուրքն ա՛ պուլուր լուսնընգյա,
Ծոխն ա՛ հում բուրուշում,
Թուրնըն ա՛ պուլուր յեղցե,
Պողերն ա՛ վառ-վառ աստղեր,
Հացթոխն ա, փոնջ մանիշակ,
Հացերն ա՛ քաշկու մաններ,
Ծհանն ա՛ վեսկե շուշակ,
Կուտանան ա՛ քառ-քառ դոնեզյ,
Օխտը ախպեր նստին մին սեղանու,
Օտին, խմին, կետեն մման իրկընանան,
Ըվագեն մման շըտանան,
Տոնը շեն, տոնը շեն,
Քաշ, կռակլավ դուշման ա,
Աշկը հանե՛ մին արասե:
(Ս.Վարդանյան, Պաշտամունքային տարրերը «Ալելույայի» արցախյան տարրերակներում, Պատմա-բանասիրական հանդես, Ե., 2002, էջ 151)

«Քրիստոնեական» տեքստ

60.

Ա՛յ ցնծացէ՛ք և ուրախացէ՛ք, ալէլուիա՛յ,
Այսօր ծնունդ է մեր Մարիամին, ալէլուիա՛յ,
Մարիամ գնաց լեառն ի ծնունդ, ալէլուիա՛յ,
Ծնաւ, երբ իւր խաչ որդին, ալէլուիա՛յ,
Իւր խաչ որդին, իւր սուրբ հոգին, ալէլուիա՛յ:

Դեռ եօթն օր չէր լրացեալ, ալէլուիա՛յ,
Դպրձաւ առ մայրըն խօսեցաւ, ալէլուիա՛յ,
- Ինձ տար, տուր վանքն մոնթութիւն, ալէլուիա՛յ,
Որ սովորին վարպետութիւն, ալէլուիա՛յ:

Տարաւ, ետուր այն Ոհանին, ալէլուիա՛յ,
Ոսկէբերան վարդապետին, ալէլուիա՛յ:

Այբ-բենն որ գրեցին, ալէլուիա՛յ,
Առաւ, կարդաց շարականն, ալէլուիա՛յ,
Շարականն որ գրեցին, ալէլուիա՛յ,
Առաւ, կարդաց աւետարան, ալէլուիա՛յ,
Աւետարանն որ գրեցին, ալէլուիա՛յ,
Խորհուրդն ասաց պատարագին, ալէլուիա՛յ:

Պատարագն որ բոլորեց, ալէլուիա՛յ,
Իրիցունքն յիրար եկին, ալէլուիա՛յ,
Յիրար, յիրար գանգեշ արին, ալէլուիա՛յ,

Աւագ մոնթն կաշառեցին, ալէլուիա՜յ,
Առ մօտ Մարիամն ուղարկեցին, ալէլուիա՜յ,
Այս սուրբ հոգին, որ դու ունես, ալէլուիա՜յ,
Սա մեզ չի՛ ամեր մոնթութիւն, ալէլուիա՜յ,
Սա մեզ կանի վարպետութիւն, ալէլուիա՜յ:

Մարիամ՝ որդին եղ ի յուսին, ալէլուիա՜յ,
Լալով-լալով ճանապարհին, ալէլուիա՜յ,
Երբ որ մին ոտըն կու փոխեր, ալէլուիա՜յ,
Պուտ-պուտ արին հոսեցներ, ալէլուիա՜յ:

- Ա՛յ մեր, ա՛յ մեր, ա՛յ մեր Մարիամ, ալէլուիա՜յ,
Մի՛ լար, մի՛ լար, մի՛ հեքեքալ, ալէլուիա՜յ,
Երեքաբանք եմ սովորել, ալէլուիա՜յ,
Աստուածաբանք եմ սովորել, ալէլուիա՜յ,
Լախտովն տամ կապուտ քարին, ալէլուիա՜յ,
Կաթնով աղբիւր բղխացնեմ, ալէլուիա՜յ,
Շատ կաղ և կուր լաւացնեմ, ալէլուիա՜յ,
Քեզ այլ այնու ապրացնեմ, ալէլուիա՜յ:

Քրիստոս գնաց դրախտն ի վեր, ալէլուիա՜յ,
Աջոյ ձեռին սաղմոսարան, ալէլուիա՜յ,
Չախոյ ձեռին սաղմոսարան, ալէլուիա՜յ,
Աջով գրեր, ձախով պատմեր, ալէլուիա՜յ,
Այս տունն օրհներ, ապա գներ, ալէլուիա՜յ:

Տիկին-տիկին, ա՛յ տանտիկին, ալէլուիա՜յ,
Գնա՛ ի մուտ մէջ մառանին, ալէլուիա՜յ,
Հարիւր դիւան դիր սեղանին, ալէլուիա՜յ,
Կանենք, անենք մեզ լուսազին, ալէլուիա՜յ,
Հոգիդ ուզենք արքայութիւն, ալէլուիա՜յ:
(Մատենադարան, Չեռագիր N 5954, թերթ 99ա-100ա, 18-րդ դար, քաղված է՝ Աս.Մնացականյան
Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Ե., ԳԱ հրատ-ուն, 1956, էջ 331-332)

61.
Տարան, տվին տեր Օհանին,
Ալէլուիա, ալէլուիա,
Նա միզ չի անի մունթութին,
Ալէլուիա, ալէլուիա,
Նա միզ կ'օնէ վարպիտութին,
Ալէլուիա, ալէլուիա:
(Գ.Տէր-Աղեկսանդրեան, Թիֆլիսեցոց մտավոր կեանքը, մասն Ա, Թիֆլիս, 1885, էջ 52)

62.
Օրհնեալ է Հայր, օրհնեալ Որդին, աւետիս.
Օրհնեալ է սուրբ Կոյսն ի յայրին, ա.
Ծնաւ երբեք զՅիսուս որդին, ա.
Ի խանձարուրսն պատեցին, ա.
Ի յանքանից մսուր եղին, ա.
Գետ Յորդանան մկրտեցին, ա.
Ի Յովհաննոս գիրկն դրին, ա.
Զանուն Յիսուս Տէր օրհնեցին, ա.
Դեռ չէր եղեր երեք աւուր, ա.

Ինք հետ իւր մօրն խօսեցաւ, ա.
 Տա՛ր զիս ի վանք, տար զիս ի վանք, ա.
 Երթամ անեմ աշկերտութիւն, ա.
 Մարիամ զնա վանքն տարաւ, ա.
 Թէ տանիմ տամ աշկերտութիւն, ա.
 Երբ զայրութենն գրեցին, ա.
 Նա զսաղմոսն կուկարդայր, ա.
 Երբ զսաղմոսն գրեցին, ա.
 Նա զշարականն կուպաշտէր, ա.
 Երբ զշարականն գրեցին, ա.
 Չաւետարանն կուպատմէր, ա.
 Ձինչ յարեղայք վարդապետայք, ա.
 Յիրար զային տրտնջային, ա.
 Թէ այս չանէ աշկերտութիւն, ա.
 Դա մեզ կ'անէ վարպետութիւն, ա.
 Մարիամ առնոյր զՅիսուս որդին, ա.
 Երթայր ու լայր ճանապարհին, ա.
 «Մարիամ, մի՛ լար, մի՛ լար, ա.
 Չայս օգնութիւն, որ ես ունիմ, ա.
 Չկաղն ու զկոյրն ի լոյս բերեմ, ա.
 Չերուսաղէմ քաղաք շինեմ, ա.
 Չկաթն ադրիւր բղխեցնեմ, ա.
 Ի Յիսուսէ ի Քրիստոսէ, ա.
 Օրհնած է տանս տանուտէրն, ա.
 Ի Սառայէ ի Մարթայէ, ա.
 Օրհնած է տանս տանտիկին, ա.
 Ի Պետրոսէ ի Պօղոսէ, ա.
 Օրհնած է տանս տղակներն, ա.
 Աստուած՝ զայս տունս շէն պահէ՛ ա.
 Ձշէն պահողքն ապրած պահէ՛ ա:
 (Կ. Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Ա Պրակ, Միջնադարեան հայոց տաղեր ու ոտանաւորներ, Թիֆլիս, 1892, էջ 16-17)
 63.
 Յիսուս երթայր յերուսաղէմ, աւետի՛ս.
 Երկոտասան աշակերտօք, ա.
 Վաթսուն ու չորս վարդապետօք, ա.
 Ի հետ երթան, հետ քարոզեն, ա.
 Գնացեալ հասին յեզր ծովին, ա.
 Եւ աշակերտքն զարմացան, ա.
 Հանդիպեցան մաւափարին, ա.
 Յիսուս ասաց պատասխանին, ա.
 «Եղբա՛յր, տարե՛ք զմեզ ի կղզին, ա.
 Ասաց մաւափարն Յիսուսին», ա.
 «Դուք վարձ տուէ՛ք իմոյ մաւին, ա.
 Որ ձեզ տանիմ ես ի կղզին», ա.
 Ասաց Յիսուս Պետրոս վիմին, ա.
 «Գնա՛, բռնէ ձուկ մի ծովին», ա.
 Պետրոս բռնեայ ձուկ մի ծովին, ա.
 Չկան փորէն դէկան մի հան, ա.
 Հրամանօքն Քրիստոսի, ա.
 Եւ զմաւափարն զարմացուցին, ա.

Օրհնա՝ծ է նաւն, օրհնա՝ծ է ծովն, ա.
Օրհնած որդին վաճառականին, ա.

Ձեզ Յայտնութիւն, մեզ թողութիւն, ա.

Ձեր ծնողացն արքայութիւն, ա.

Ձուածեղէնն մի՛ մոռանար, ա.

Մեր ընկերաց՝ փարչ մի գինի, ա.

Իմ ձայնակցաց՝ խաչքաղանի, ա.

Ե՛լ ի յոտին սերն Յիսուսին, ա.

Ձեր ննջեցեալքն հանգչին անդէն, ա.

Ձեր դուստր, որդիքն վերուստ օրհնին, ա.

Եւ ձեր տղայքն շատ ապրին, ա.

Ձեր ծնողաց հոգւոյն ասենք, ա.

Ամէն Հայր մեր որ ՚ի յերկինս, ա:

(Կ.Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Ա Պրակ, Միջնադարեան հայոց տաղեր որ ռտանատրոներ,
Թիֆլիս, 1892, էջ 23-24)

64.

Ալելուեա, ալելուեա,

Աշէն, աշէն, էս տնաշէն,

Սեղան քաշէն էս տնաշէն,

Հրէս իրի մի ձիատր,

Լախտը ձեռին բօզ ձիատր,

Աջու ձեռին անետարան,

Ձախու ձեռին սաղմոսարան,

Ըստով գրեց, ընդոց ջնջեց,

Քոռն ու քաչալ սըղըցրեց:

Աւագ մոնթին կաշառքեցին,

Դբա Մարիամ ուղարկեցին,

Մարիամ իրի լալով, լալով,

Լալ մի, լալ մի, ճընկեօհալով.

Որ ոտ փոխէր - արքն հաղէր,

Փունջ մանիշակ ետնէն հաղէր,

Հրէս իրի իրիցընին,

Իրար իդուս գեանգիշ անին,

Կաթնաղբիւրը փըլքըցըրին,

Օրհնէլ Աստուած կեարունքացաւ,

Էրգեան կիւքան մեզնուեցաւ,

Ձուխտ օրորոց օրորուեցաւ,

- Տընըշէն, տընըշէն, ձեր փըստըկի անունն ի՞նչ ա:

- Գուրգէն ու Տիգրան:

- Հօրը տայ, մօրը տայ,

Ծաղկեն, ծլեն,

Ձեռը ջիբը տանեն,

Չալ աքասին հանեն:

Չարը տանի, մի թունգի գինի,

Մի գթալ եղ, երկու ձու,

Երկու ձուկը մի ջամ ալիր,

Ով որ էսքան ասածս չտայ,

Կաղ գէլը մօրը տանի:

65.

Ասոր ծում ա ծում ընդացէք. ալելուիա.
Ուրախացէք օր ցնձացէք. ալ.
Պարաւ, պարաւ էս տաճարս. ալ.
Հազար պարաւ էս տաճարս. ալ.
Ասոր ծնունդ մեր Մէյրէնա. ալ.
Մէրիամ քինաց ձեռնը ծումը. ալ.
Ծըծխօկ բերաւ իւր խաչ որդին. ալ.
Հընէրակ քեզ, Հոռումսիմա. ալ.
Քըրիստոծը պըտըտեցէր. ալ.
Հընէրակ քեզ, պէլի Վանէս. ալ.
Քրիստոծը խըտըտեցէր. ալ.
Հընէրակ քեզ, գետ Վարդանա. ալ.
Քրիստոծը մըկըրտեցէր. ալ.
Ողորմի քեզ, Հոռումսիմա. ալ.
Քըրիստոծը ուրուրեցէր. ալ:

Տընօխնորը չըթըմամից. ալ.
Մանուկը ման խըսուցըրէն. ալ.
Աջի ձեռին աիտարան. ալ.
Չախի ձեռին սաղմոսարան. ալ.
Այիքքէնը որ կիրեցան. ալ.
Առաւ կարթից սաղմոսարան. ալ.
Սաղմոսարան որ կիրեցին, ալ.
Առաւ կարթից աիտարան, ալ.
Աիտարան որ կիրեցան. ալ.
Առաւ կարթից շար շարական. ալ.
Մինաւ կըրար մինաւ ճնջար. ալ.
Ոննը փոխար - ծաղէկ ցնծար. ալ:
Իւրուրցօնէք իւրուրեկէն. ալ.
Իւրուրեկէն կէնիշըրէն. ալ.
Ուսան մոնքը քըրըհեցէն. ալ.
Չուրու Մէյրամ ըղըրկեցէն.ալ.
Մէյրամ եկաւ լալով լալով. ալ.
Լալով լալով մըղկըտալով. ալ.
Ոննը փոխից -արին հողաց, ալ.
Փունջ մնէշակ հէտէն սողաց. ալ
Եկ տէրը տար քու խաչ որտին. ալ.
Հոգիդ կոչիմ արքայութին. ալ.
Եկ քեզ տանիմ Երուսաղէմ. ալ.
Երուսաղիմ քաղաք շինիմ, ալ.
Շատ կադ ու կուր ըպիրցընիմ, ալ.
Կըվազանը խըրըցընիմ. ալ.
Կթնախքիւրը փիսըցնիմ. ալ.
Տնատարը կուշտըցընիմ. ալ:

Շողընք կրաս կըտըրներս. ալ.
Սառաւ ա տրեխներս ալ.
Չիր ու չամիչ՝ իմ ճօտերս. ալ.

Եղեր, մեղրեր՝ իմ մոնթերս. ալ:

Թուրունն ա հէն ըղեցէ. ալ.
Ծոխըն ա հում բիրիշում. ալ.
Պածերն ա հէն աստղեր. ալ.
Պողերն ա հէն լուսնընկեա. ալ.
Հացերն ա կեօթծած խաչեր ալ.
Կուտանան ա թառ ըղօնէկ. ալ.
Ծըհանն ա ոսկէ շըշակ. ալ.
Հացթուխն ա փունջ մնեշակ. ալ.

Տունը շէն տունը շէն.
Ձեր տըղոցը անումը հի՞նչ ա:
Ծառ տան ծրանի.
Մեղնը տան տերև հանի.
Գետէն մնան ըրկնանան.
Ըռաչքէն մնան շըտանան.
Քրիստօծէն գանձանակը,
Ձեր տղոցը չարը տանայ.
Մին ման եղ, մին ման բրինձ.
Մի վելա մին քօլա.

Ձեր տղոցը չարը տանա:
(Հաղութ, Դարաբաղի ժողովրդական Ջորփնեաց երգերից, Արարատ, Վաղարշապատ, 1895, էջ 470)
66.

Բարի ըիզուն ձեզ, ալելուիա,
Հա ցնծացեք, ուրախացեք,
Մեր Մարիամի պասը բացեք,
Մարիամը զնաց էլ ի ծնունդ,
Ծննդութեցալ, ազատութեցալ,
Լուսաթաթախ մանուկ ծնեց,
Ծով ու ցամաք լուսով պատեց,
Իւր խաչ որդին, իւր սուրբ հոգին,
Բարուր կապեց էլ իր գոքին:
Դեռ չէր հասել օխտն օրական,
Լեզուն բացեց, այսպէս խոսեց.
- Ա մէր, ա մէր, Աստուածամէր,
- Ինձ տար տուր Տէր Օհանին
- Ոսկէ բերան էն քահանին
Տարան տուին տէր Ուհանին,
Ոսկէ բերան հայրապետին,
Կուս զգեստով շուրջառեցին,
Լուս մանուկը ձեռքը տուին,
Գետ Յորդանան մկրտեցին,
Յիսուս մանուկ անուանեցին,
Ողջ աշխարհը կանգնեց յուսով:
Հէնց որ դարձալ տասը տարեկան՝
Ամենքին էր խիստ սիրեկան.
Էրկու տարին վրէն անցաւ,
Տասներկուսը բոլորութեաւ,
Դարձաւ մօր հետ այսպէս խօսեց,
Քաղցր լեզուով խնդրեց, ասեց.

- Ա՛ մեր, ա մեր, Աստուածամէր,
Ինձի շուտ տար Երուսաղէմ,
Մութ գրքերից օգուտ քաղեմ,
Միտք իմանամ, միտքս բանամ,
Աստծու ճամփէն լաւ հասկանամ:

Մայրը առաւ, հետը տարաւ,
Ընտել մա շատ զրուց արաւ,
Յաղթութիւնը ինքը տարաւ:
Վարպետները խիստ բարկացան,
Տեղներիցը շուտ վերկացան,
Խորհուրդ արին մրա մասին,
Խորհրդի մէջ այսպէս ասին.
«Մա չի անիլ մեզ մոնթութին,
Մա մեզ կանի վարպետութին,
Ըրեցներին զանգատ արէք,
Աւագներին կաշառեցեք,
Եւ Մարիամին շատ արգեցէք,
Իր որդու հետ յետ դարգեցէք:»
Մայր ու մանուկ որ իմացան,
Նրանք էլ ըստեղ շատ չը կացան,
Որդին տեսավ մօրը լալով,
լալով, լալով, մղկտալով.
Դարձաւ, ասաւ մա իւր մօրը.

- Ոչինչ բան է էս բոլորը,
Ոչինչ, թէ որ ինձ չեն թողում
Իմ հօր տանը, իմ հօր հողումը,
Բերան բանամ ուսուցանեմ,
Բարի գործոց սերմեր ցանեմ,
Բայց որ՝կգայ, կգայ ժամը,
Կառնուն դրանք իմ ուսման համը,
Չիք կդառնայ չարականը,
Կը մօտենայ բարիկամը:
Մէր ու մանուկ շատ նեղացան,
Նրանք էլ այստեղ շատ չկացան:
Մանուկն ասաց. - Գնանք մեր տունը,
Ես կկտրեմ աչքիս քունը,
Մաճ ու մանգաղ կըքանացնեմ,
Կաթնով աղբյուր կըքըղխացնեմ,
Զօռ ու քաչալ կը սաղացնեմ,
Ես քեզ ընդով կը կերակրեմ:
(Բորչալու, ԱՀ, 8-րդ տարի, Տգիրք, Թ. 1903, էջ 253-255)
67.

Քեզ երանի, կույս Մարիամ,
Պիտ որ ծնիս աստվածորդին,
Աստվածորդին, հայր և սուրբ հոգին:

Մարիամ քերեց յուր մեկ որդին,
Բերեց իր հետ աշկերտութին.
Մենք գրեցինք Ա, Բ, Գ, Դ,
Նա կըկարդար քերականներ.
Մենք գրեցինք քերականներ,

Նա կրկարդար սաղմոսարան,
 Մենք գրեցինք սաղմոսարան,
 Նա կրկարդար ավետարան.
 Մենք գրեցինք ավետարան,
 Նա կրկարդար աստվածաբան.
 Աստվածաբան ու միաբան,
 Պահիր ամենքիս միաբան:
 Աբեղաներ իրար եկան,
 Ցեղոց-ցեղոց կենճեշ արին,
 Բարակ երեսույն թուղթ գրեցին,
 Կույս Մարիամին ուղարկեցին,
 - Մարիամ, արի, առ մեկ որդիդ,
 Զու մեկ որդիդ, հայր, սուրբ հոգիդ,
 Նա մեզ չարավ աշկերտութիւն,
 Նա մեզ արավ վարպետութիւն:
 Մարիամ կորուց իր մեկ որդին,
 Թե իժեք օր, իժեք զիշեր,
 Թե իժեք օրեն էտև
 Ճամբորդներուն հարցունք ըրինք.
 Մարիամ, տու՛ր մեզ բարի նշան,
 Որտեղ տեսանք, քեզ հոն ասինք.
 Երուսաղեմը ծեր մը տեսանք,
 Խաչ, գավազան ուներ ափին,
 Ավետարանն ալ հետ գիրկն է:
 Անձրև հագյալ՝ շալե շապիկ,
 Գլխին ի վեր արև ծագյալ:

Չեզ օգնական, մեզ պահապան պահիր:

Ամեն տարի բարով հասնիք,

Չեզ սիրելով, ամենքս միաբան:

(Խ. Փորթշեյան, Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսություն, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 2, էջ 14-15)

68.

Երանելի

(Թովտիի տարբերակ)

Երանելի կոյս Մարիամ, աւետիս,
 Որ կոյս էիր, կոյս ծնեցար, աւետիս,
 Ծնաւ երեք Աստուածորդին, աւետիս,
 Աստուածորդին, այն Ս. Հոգին, աւետիս:

Մարիամ առաւ իր մէկ Որդին, աւետիս,
 Տարաւ նրան աշկերտութեան, աւետիս,
 Երբ այբուրեն գիր գրեցին, աւետիս,
 Նա կրկարդար Սաղմոսարան, աւետիս,
 Սաղմոսարան երբ գրեցին, աւետիս,
 Նա կրկարդար շարականներ, աւետիս,
 Շարականներ երբ գրեցին, աւետիս,
 Նա կրկարդար աստուածաբան, աւետիս,
 Խուց էիր խուց կեկիշ արեն, աւետիս,
 Բարևական թուղթ գրիցին, աւետիս,
 Կոյս Մարիամին գիր խրկեցին, աւետիս,

- Մարիամ, արի, առ քու որդին. անտիս,
Քու մէկ Որդին, այն Ս.Հոգին, անտիս,
Նա չէր անէր աշկերտութիւն, անտիս,
Մեզի կանէր վարպետութիւն, անտիս:

Մարիամ կորուց իւր մէկ Որդին, անտիս,
Իւր մէկ Որդին, այն Ս.Հոգին, անտիս,
Ժուռ գար, կուլար, աղաղակէր, անտիս,
Ճամբորդներուն հարցմունք կանէր, անտիս,
Մայր, մեզի տուր բանիդ նշան, անտիս,
Որպէս տեսնենք, այնպէս պատմենք, անտիս,
Իսկի տեսա՞նք քու մէկ Որդիդ, անտիս,
Քու մէկ Որդիդ, այն Սուրբ Հոգիդ, անտիս:

Ես ոչ ոսկով եմ ցանկացեալ, անտիս,
Ոչ իմ Որդուս եմ ցանկացեալ, անտիս,
Շալէ շապիկ ի լոյս անձին, անտիս,
Գլխադարան արևագոյն, անտիս,
Ես ոչ ոսկով եմ ցանկացեալ, անտիս,
Արգաթի պէս պայծառ կենաս, անտիս,
Ծեր մը տեսանք յերուսաղէմ, անտիս,
Խաչ, գաւազան ունէր ձեռքին, անտիս,
Աւետարան ահէկ գիրկն, անտիս:
(Խ.Փոքրշէտան, Նոր Նախիջևանի բանահյուսությունից, ԱՀ, XX գիրք, 1910, N2, էջ 102)
69.

Բարի բիգուն ձեզ, հալիլիվա,
Էս տուն, էն տուն, հալիլիվա,
Կտեր ֆողը խնգան փռշի,
Տակի ջարջը ծալած ոսկի,
Տուն ավլողնին ջուխտ աղունակ,
Ձեռի ավելը փունջ մանուշակ,
Հաց թխողնին խանըմ խաթուն,
Թորոնները՝ խորաննի են:

Ծննդվեց, ազատվեց.
Դեռ չեր հասեր յիրեք օրական,
Տարավ երես տեր Ուհանին,
Անըմն էղեր տեր Ուհանես,
Աջու ձեռին սաղմոսարան,
Չախու ձեռին ավետարան,
Աջով գրեց, ձախով ջնջեց,
Չախով գրեց, աջով ջնջեց:

Սոնեն գնա իր հոր կեռ-կեռ ֆողերը,
Ձեռը ջերը տանի, չալ արասին չարը տանի,
Մեր փային դուս բերեք ձուն ծերին:
Ջրոխները՝ ճրագ լիտ,
Թե քնած եք, վեր զարթնեցեք,
Թե զարթուն եք, վեր նստեցեք,
Մայրամն եկավ լալով-լալով,
Լալով-լալով, մղկտալով,
Ապրի ձեր որդին,

Մի քթալ եղ տվեք, ալելուան տանի:

(Ստեփանավան, Ա.Օղաբաշյան, Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, 9, Ե, 1978, էջ 69)

«Աստեղային» տեքստ

70.

Այսօր տօն է Ծնընդեան, աւետիս.

Տեառն մերոյ և յայտնութեան, աւետիս.

Այսօր արևն արդարութեան, աւետիս.

Երևեցաւ 'ի մէջ մարդկան, աւետիս.

Այսօր սուրբ կոյսն անապական, աւետիս.

Ծնաւ երեք զանմահ արքայն, աւետիս.

Այսօր հրեշտակք յերկնից իջան, աւետիս.

Ընդ մեզ օրհնեն զանմահ արքայն, աւետիս.

Այսօր դրժողքն սարսեցան, աւետիս.

Գունդք դիւաց յոյժ տրտմեցան, աւետիս.

Այսօր չարքն կարկեցան, աւետիս.

Եւ աղամեանքն ուրախացան, աւետիս:

Աստղ մի պայծառ և պատուական, աւետիս.

Երևեցաւ 'ի Հընդըստան, աւետիս.

Մեծ թագատրք ժողովեցան, աւետիս.

Յոլով դպիրք և շատ իշխանք, աւետիս.

Չաստղն տեսին և զարմացան, աւետիս:

Շատ քննեցին և չիմացան, աւետիս:

Մովսէս արի՛ տե՛ս ըզՍինա, աւետիս.

Եւ զմորենին որ անկէ՛զ կայ, աւետիս:

Յնծա՛, ցնծա՛ Դաւիթ արքայ, աւետիս.

Հնչեա՛ զքնարն քո և խայտա՛, աւետիս.

Ձոր ասացեր նախագուշակ, աւետիս.

Թէ՛ 'ի Սաբայ և յԱրաբայ, աւետիս.

Սուրբ պատարզ բերցեն նմա, աւետիս:

Ահա՛ երեք արքայ եկին, աւետիս.

Որ երեքեանըն անուանին, աւետիս.

Մեքոն, Գասպար և Բաղդասար, աւետիս.

Որք՝ 'ի Սաբայ և յԱրաբայ, աւետիս.

Ոսկի՛ կնդրուկ՝ զըմտո նմա, աւետիս.

Ունին երեք ազնիւ ընծայ, աւետիս.

Ոսկին զպատիւն արքայական, աւետիս.

Կընդրուկն ըզգարդ Աստուածութեանն, աւետիս.

Ձըմտո որ էր անապական, աւետիս.

Նըշան թաղման և յարութեան, աւետիս:

Երկոտասան հազար էին, աւետիս.

յԵրուսաղէմ քաղաք մըտին, աւետիս.

Ի մէջ աստղին զկոյսն տեսին, աւետիս.

Ունէր ըզմէր Տէրն 'ի գրկին, աւետիս.

Երուսաղէմ դըղըրդեցաւ, աւետիս.

Երբ գորտտումն լսեցին, աւետիս.

Յորմէ կալեալ Հերովդէին, աւետիս.
 Մխեալ ըզչար ձեռքն 'ի նոսին, աւետիս.
 Մինչև խախտեալ սիւն դարպասին, աւետիս.
 Արար բազում վընաս նոցին, աւետիս.
 Ապա սիրով արձակեցան, աւետիս.
 Ի Բեթղէիէն ելեալ գնացին, աւետիս.
 Խաղային և խընդային, աւետիս.
 Չնուազարանսըն հընչէին, աւետիս.
 Տեսին Յովսէփի և Մարիամ, աւետիս.
 Յահէ նոցա փախուստ առին, աւետիս:

Մովսէս Զերթոյղ

(Մ.Մ.Սիմասարեանց, Զնար հայկական, Ս.Պետերբուրգ, 1868, էջ 91-93, միևնույն տեքստը՝ Տատրակ Տարոնոյ, ժողովածու ազգային, ժողովրդական և կրօնական ընտիր երգերի, էջ 25-26)

71.

Ասող մի ելաւ ի Հնդստան, աւիտի՛ս,
 Իմաստասէրքն զարհուրեցան, աւիտի՛ս,
 Ասողաբաշխերքն ժողովեցան, աւիտի՛ս,
 Շատ քննեցին և հիացան, աւիտի՛ս,
 Յիւրեանց միջոյն ծեր մի գտան, աւիտի՛ս,
 Թէն մտին առին լ'ելան, աւիտի՛ս,
 Երբ որ ի յաստղն հայեցաւ, աւիտի՛ս,
 Նա՛ կուրացեալ աչքն բացաւ, աւիտի՛ս,
 Մելքոն, Գասպար և Պաղտասար, աւիտի՛ս,
 Շատ հեծելով ճամփայ մտան, աւիտի՛ս,
 Եւ այն աստղն առաջնորդէր, աւիտի՛ս,
 Յերուսաղէմ հասուցանէր, աւիտի՛ս,
 Երբոր յերուսաղէմ մտան, աւիտի՛ս,
 Քաղաքացիք զարհուրեցան, աւիտի՛ս,
 Եւ Հրէայէն ժողովեցան, աւիտի՛ս,
 Վասն Յիսուսի հարցունք եղան, աւիտի՛ս,
 Եւ զայն ճուկապն յիմացան, աւիտի՛ս,
 Թագոր ծնեալ ի Հրէաստան, աւիտի՛ս,
 Դարձեալ այն աստղն երևէր, աւիտի՛ս,
 Ի Բեթղէիէն հասուցանէր, աւիտի՛ս,
 Երբոր ի Բեթղէիէն մտան, աւիտի՛ս,
 Ամենեքեան ուրախացան, աւիտի՛ս,
 Մելքոն, Գասպար և Պաղտասար, աւիտի՛ս,
 Ամենեքեան զգանձն բացին, աւիտի՛ս,
 Թէ ծեր մտաւ ի տեսութիւն, աւիտի՛ս,
 Նա ծեր տեսաւ իւր նմանի, աւիտի՛ս,
 Թէ տղայ մտաւ ի տեսութիւն, աւիտի՛ս,
 Նա տղայ տեսաւ իւր նմանի, աւիտի՛ս,
 Ի դուքս զացին, զարմանային, աւիտի՛ս,
 Եւ զտեսիլն պատմէին, աւիտի՛ս,
 Յիւրեանց միջին խորհուրդ արին, աւիտի՛ս,
 Յետոյ կրկին ի ներս մտին, աւիտի՛ս,
 Երեքն միաբան մտին, աւիտի՛ս,
 Տղայ տեսին ի գիրկ Կուսին, աւիտի՛ս,
 Ուրախութեամբ երկրպագին, աւիտի՛ս,
 Եւ գնացին յիւրեանց տեղին, աւիտի՛ս:

(Կ. Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Ա Պրակ, Միջնադարեան հայոց տաղեր ու ոտանատրոներ, Թիֆլիս, 1892, էջ 9-10)

72.

Աստղ մը ելաւ արևելքէն, արեւտիս,
Իմաստասէրք զարհուրեցան, արեւտիս,
Աստղաբաշներ ժողովեցան, արեւտիս,
Շատ քննելով զայն չիմացան, արեւտիս,
Իւրեանց մէջ կոյր մը գտան, արեւտիս,
Թէ՛ն մտած, առին, ելան, արեւտիս,
Երբ այն աստղն, որ հայեցաւ, արեւտիս,
Այն կուրացեալ աչքը բացաւ, արեւտիս,
Եղբայր, սա մեծ աստղն – նշան, արեւտիս,
Թագաւոր ծնեալ, հրէից արքան, արեւտիս,
Մելքոն, Կասպար և Բաղդասար, արեւտիս,
Իժեք Թագաւոր ազնուական, արեւտիս,
Խորհուրդ արին իւրեանց մէջ, արեւտիս,
Երբանք, տեսնենք հրէից արքան, արեւտիս,
Շատ հեծելով ճամբայ ելան, արեւտիս,
Աստղն ցուցանէր նոցա ճամբան, արեւտիս,
Յերեկը հրեշտակ երեւեցաւ, արեւտիս,
Գիշերը աստղն լոյսի նման, արեւտիս,
Գնացին, ելան Հրէաստան, արեւտիս,
Հրէաստան երկիր մտան, արեւտիս,
յերուսաղէմ քաղաք մտան, արեւտիս,
Վասն այն ճամբոյն յոյժ տրտմեցան, արեւտիս,
Ձոր տեսան, հարցմունք արին, արեւտիս,
Որտե՞ղ ծնեալ հրէից արքան. արեւտիս,
Նոքա տային հարց-պատասխան. արեւտիս,
Մենք չենք լսէ՝ այդպիսի բան, արեւտիս:
Թե իժեք օր և իժեք գիշեր, արեւտիս,
Աստղն խափան եղև նոցա, արեւտիս,
Թե իժեք ատուր յետև անց, արեւտիս,
Այլուր աստղն երեւեցաւ, արեւտիս,
Աստղն տեսան, ուրախացան, արեւտիս,
Ի մէջ աստղին կոյս մը տեսան, արեւտիս,
Ի մէջ աստղին կոյս մը տեսան, արեւտիս,
Ի մէջ աստղին լոյս ալ տեսան, արեւտիս,
Գնաց այն աստղն կայնեցաւ, արեւտիս,
Տէրուն հերէն լոյսի նման, արեւտիս,
Գնացին, ելան ի դուռս այլուին, արեւտիս,
Այլուի այն սուրբ անապատէն, արեւտիս,
Թե ծեր մտաւ իւր տեսութեան, արեւտիս,
Նա ծեր տեսաւ իւր նմանին. արեւտիս,
Մանուկ մտաւ իւր տեսութեան, արեւտիս,
Մանուկ տեսաւ իւր նմանին, արեւտիս,
Տղան մտաւ իւր տեսութեան, արեւտիս,
Տղան տեսաւ իւր նմանին. արեւտիս,
Ելան, ասին մէկսմէկու, արեւտիս,
Չվկանեա՞ծ բաներս բանեաց, արեւտիս,
Թե իրեքն ալ միաբան մտան. արեւտիս,
Յիսուս տղան զիրկ կոյսին նման, արեւտիս,

Օրօրեցին մօրը գիրկը, անտիս,
 Օրօր կուտար Մուրք զաւակին, անտիս,
 Օրօր կուտար Մուրք զաւակին, անտիս,
 Մուրք կուսական կայտներ բերին, անտիս,
 Ճառագայթի լոյսի մման, անտիս,
 Կզարհարէր մօրն տղան, անտիս,
 Ոսկի, կնդրուկ, զմութ բերին, անտիս,
 Ստեղծողէն ընծայ տուին, անտիս,
 Ծունր դնելով՝ երկրպագին, անտիս,
 Այն օր եղած Թագաւորին. անտիս:

Տացցէ աշխարհ խաղաղութիւն, անտիս,
 Ամեն բարքաց ազատութիւն, անտիս:

(Խ. Փորքշէան, Նոր Նախիջևանի բանասիրությունից, ԱՀ, XX գիրք, 1910, N2, էջ 104)
 73ա.

Նէ սհաթ քի Քրիստոս տողտու, անտիս.
 Իստօհնէ նուր սէհման օլտու, անտիս.
 Հէր չօպանլար իշիտիլէր, անտիս.
 Պու մա սէտատուր տէտիլէր, անտիս.
 Մելքոն, Գասպար եւ Պաղտասար, անտիս.
 Իւչի պիր կիրտիկէր մաղարաւա, անտիս:
 (Ա.Ալպօյաճեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, էջ 1760)
 73բ.

Նէ՞ սահաթ, քի Քրիստոս դօղրու,
 Ավէ՛տիս,
 Ուտիհնէ նուր, ռէհման օլրու,
 Ավէ՛տիս,
 Հէր չօբանլար իշիթղիլէր,
 Ավէ՛տիս,

Ի՞նչ ժամ էր, որ Քրիստոս ծնվեց,
 Ավէ՛տիս:
 Վրան լույս ու շնորհք թափվեց,
 Ավէ՛տիս:
 Բոլոր հովիվները լսեցին,
 Ավէ՛տիս:

- Բու ճէ՞ սէվդա դըր դէղիլէր,
 Ավէ՛տիս,
 Մելքօն, Գասպար և Պաղտասար,
 Ավէ՛տիս,
 Ուչի բիր գրղիլէր մաղարայ,
 Ավէ՛տիս,

- Այս ի՞նչ հրաշք է, ասացին,
 Ավէ՛տիս:
 Մելքօն, Գասպար և Պաղտասար,
 Ավէ՛տիս:
 Երեքը մեկ մտան քարաշր,
 Ավէ՛տիս:

(Վ.Սվազլյան, Կիլիկիա, Ե., 1994, էջ 144, N 1 (368))

«Պառավի» տեքստ

74.

Յա՛յն տունն, որ իրք մի չտան՝ զայս փոխս աւա
 Մըսքին պառաւ, մի՛ տրտնջար, անտի՛ս,
 Գէ՛մ Գաբրիէլ ի քեզ տի գայ, անտի՛ս,
 Առնու՛ ի երկար ճամփայ երթայ, անտի՛ս,
 Քեզի պա՛րի թատալիր արա, անտի՛ս:

Հա՛րսըդ բարի և աննըման, անտի՛ս,
 Եւ քո որդիքն են պատուական, անտի՛ս,
 Ամ դու ի յո՞վ ելար զազան, անտի՛ս,

Հոգուտ չարկամ՝ ւ այլոց տուշման, անտի՛ս:

Հարսնուկ, պառվուտ միտք մի դըներ, անտի՛ս,
Խելքն է կորել, միտքն է ցընդեր, անտի՛ս,
Չաստուած յիշէ՛ ւ յարի՛ ի վեր, անտի՛ս,
Եւ զմեր նասիպն մի՛ կտրեր, անտի՛ս:

Եղբա՛յր, ամ դու խիստ տրտմեցար, անտի՛ս,
Իսկի հետ մեզ չիօսեցար, անտի՛ս,
Դու ի մենէ մի՛ վախենար, անտի՛ս,
Մեք չենք ընկնիր յերդիքս ի վայր, անտի՛ս:

Եղբա՛յր, ես քեզ եմ բարեկամ, անտի՛ս,
Ի՛նչ եկեր եմ՝ քեզ խրատ կու տամ, անտի՛ս,
Գաթին համար թէ բարկացար, անտի՛ս,
Եկոյ, որ քեզ ջուվալ մի տամ, անտի՛ս:

Մեք ձեզ խըրատ տըւաք սիրով, անտի՛ս,
Եւ օրհնեցաք հազար բանով, անտի՛ս,
Ի՛նչ կու խօսիք հետ մեզ քենով, անտի՛ս,
Գէն չենք ի ձեր գաթան յապով, անտի՛ս:

Պառաւն ի դուրս կու տայ հով-հով, անտի՛ս,
Եւ դու կընկնիս ի քովէ-քով, անտի՛ս,
Չենէ չառաք գէն ձի թամայով, անտի՛ս,
Այլ՝ մէկ գաթայ, զայն ալ՝ ճորով, անտի՛ս:
(Չեռագիր N 8968, թերթ՝ 98ա-99ա, 1556 թ. քաղված է.
Աս.Մնացականյան Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Ե., ԳԱ հրատ-ուն, 1956, էջ 327-328)

75.
Ի Յիսուսէ, ի Քրիստոսէ, անտի՛ս,
Օրհնած է տունս, տանուտէր, անտի՛ս,
Ի Սառայէ, ի Մարթայէ, անտի՛ս,
Օրհնած է տունս, տանտիկին, անտի՛ս,
Ի Պօղոսէ, ի Պետրոսէ, անտի՛ս,
Օրհնած է տունս, տղակներ, անտի՛ս:

Աստուած այս տունս շէն պահէ, անտի՛ս,
Եւ շէն պահողն ապրած պահէ, անտի՛ս,
Խաթուն մարիկ, արի՛ ի վեր, անտի՛ս,
Ի յօճխեզերըն մի՛ նընջեր, անտի՛ս,
Արի՛, զնայ յանկիւնն ի վեր, անտի՛ս,
Ըզմեր նասիպն թեզով բեր, անտի՛ս,

Ընկեր ունենք մեք քահանայ, անտի՛ս,
Բարի մանկունք և սարկավազ, անտի՛ս,
Երթամք, ուտենք և լիանամք, անտի՛ս,
Ըզձեզ օրհնենք, որ դուրանայք, անտի՛ս,
Խաթուն մարիկ, մի՛ տըրտնջար, անտի՛ս,
Մեզի համար մի՛ բարկանար, անտի՛ս:

Հարսնուկ, պառվուդ մտիկ մի՛ աներ, անտի՛ս,
Խելքն է կորեր, միտքն է ցնդեր, անտի՛ս.
Պատաւն ի դուրս կու տայ հով-հով, անտի՛ս,
Եւ ինքն ինկնէ ի քովէքով, անտի՛ս.
Արի՛, զմայ պուճախն ի վեր, անտի՛ս,
Գեր-գեր զաթայ ու չոր միս բեր, անտի՛ս:
Աստուած տայ քեզի յոթ որդի, անտի՛ս,
Ամէն որդու՝ հազար մաքի, անտի՛ս,
Հազար մաքուն՝ գումն ապիկի, անտի՛ս,
Դուռն ի վերան՝ ծառ խընկենի, անտի՛ս:

Թէ՛զ արեք, թէ՛զ կապեցեք, անտի՛ս,
Մեր ոտվնին խիստ մեցաւ, անտի՛ս:
Աստուած այս տունս շէն պահէ, անտի՛ս,
Մինչ ի զալուստն ի Քրիստոսին, անտի՛ս:
(Ձեռագիր N 5959, քերթ՝ 104ա-104բ, 1689 թ., քաղված է.
Աս.Մնացականյան Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Ե., ԳԱ հրատ-ուն, 1956, էջ 329-330)
76.

Այսօր ծնաւ Արքայն երկնից, անտի՛ս,
Եւ Արարիչն բոլորից, անտի՛ս,
Զձեզ պահէ ի չար ախտից, անտի՛ս,
Եւ ի դիւացն վտանգից, անտի՛ս:

Խաթուն մարիկ, արի՛ ի վեր, անտի՛ս,
Յօճխի եզերդ մի՛ ննջեր, անտի՛ս,
Յարի՛, զնա՛ յանկիւնն ի վեր, անտի՛ս,
Զմեր նասիպն շուտով բեր, անտի՛ս,
Ընկեր ունիմք մեք քահանայք, անտի՛ս,
Բարի մանկունք և սարկաւազ, անտի՛ս,
Երթամք, ուտեմք և լիւնամք, անտի՛ս,
Զձեզ օրհնեմք, և զձեր որդիքն, անտի՛ս,
Խաթուն մարիկ, մի՛ ծուլանար, անտի՛ս,
Խուտ և հոգցի մի՛ խլանար, անտի՛ս,
Մսքին պառա՛ մի՛ տրտնջար, անտի՛ս,
Գէմ Գաբրիէլն ի քեզ տի գայ, անտի՛ս,
Առնու երկար ճամփայ երթայ, անտի՛ս,
Քեզ պաշարի թըպտիր արա՛, անտի՛ս,
Ամ դու ի յո՞վ ելար զազան, անտի՛ս,
Հոգւոյդ չարկամ ի՛ այլոց դուշման, անտի՛ս,
Հարսնուկ միտք մի՛ դներ խենթ պառվուդ, անտի՛ս,
Խելքն է կորեր, միտքն է մոլար, անտի՛ս,
զԱստուած յիշէ՛ ՚ի արի՛ ի վեր, անտի՛ս,
Զմեր նասիպն մի՛ կտրեր, անտի՛ս,
Եղբայր ամ դու խիստ նեղացար, անտի՛ս,
Իսկի հետ մեզ չի խօսեցար, անտի՛ս,
Եղբայր ես քեզ եմ քարեկամ, անտի՛ս,
Եկեր եմ քեզ խրատ կու տամ, անտի՛ս,
Դու ի մեզնէ մի վախենար, անտի՛ս,
Մեք չեմք ընկնիր յերդիքն ի վայր, անտի՛ս,
Ինչ կուխօսիք ընդ մեզ քէնով, անտի՛ս,

Գէմ չենք ի ձեր գաթին ապով, անտի՛ս,
 Ձեզնէ չառաք գէմ ձի թամպով, անտի՛ս,
 Այլ մէկ գաթայ, զայն ալ ճօրով, անտի՛ս,
 Աստուած զայս տունս ի շէն պահէ, անտի՛ս,
 Թո՛ղ ձեր սեղանն բոլորի, անտի՛ս,
 Կթխան ի մէջ զինով ի լի, անտի՛ս,
 Ձեր բարեկամք ուրախանան, անտի՛ս,
 Չարկամք ի դուռն պատառին, անտի՛ս,
 Ալէլուիա, ալէլուիա, անտի՛ս,
 Օրհնենք զՏէրն վերնական անտի՛ս:
 (Կ.Կոստանեան, Նոր ժողովածու, Ա Պրակ, Միջնադարեան հայոց տաղեր ու ոտանաւորներ, Թիֆլիս, 1892, էջ 10-12)

77.

Այս թագաւորս կուսածին, անտի՛ս,
 Ձեզ պարզկէ՛ զանճառ բարին, անտի՛ս,
 Ձձեր սեղանն զարդարէ՛, անտի՛ս,
 Որպէս զսուրբ նահապետին, անտի՛ս,
 Այս նորածին Տէրն և Արքայն, անտի՛ս,
 Օրհնէ՛ զձեզ զամենեսեան, անտի՛ս,
 Սիրելեօք բարեկամօք, անտի՛ս,
 Եւ զընտանիս ձեր միաբան, անտի՛ս,
 Ձեր հեռատրն զայ շուտով, անտի՛ս,
 Եւ ձեր ոչխարն սուրտով, անտի՛ս,
 Կարասն ձեր լցուի զինով, անտի՛ս,
 Եւ տուս ձեր հազար բարով, անտի՛ս,
 Այսօր մեր Տէրն երկնից ի վայր, անտի՛ս,
 Խոնարհեցաւ մարդոյս համար, անտի՛ս,
 Օրհնէ՛ զայս տանս տանուտէրն, անտի՛ս,
 Եւ զընտանիքն հաւասար, անտի՛ս:

Այսօր ծնաւ երկնից Արքայն, անտի՛ս,
 Եւ Արարիչն բոլորից, անտի՛ս,
 Օրհնէ՛ զերամք քահանայից, անտի՛ս,
 Որ միշտ անփորձ կենան ախտից, անտի՛ս,
 Այսօր ծնաւ Քրիստոս Աստուած, անտի՛ս,
 Վասն մարդկան երկրատրաց, անտի՛ս,
 Օրհնէ՛ զզոկք սարկաւազաց, անտի՛ս,
 Եւ ազատէ՛ ի փորձանաց, անտի՛ս,
 Այսօր ծնաւ Տէրն տէրանոյ, անտի՛ս,
 Ի փրկութիւն մեղատրաց, անտի՛ս,
 Ձեզ որդորմի՛ և ձեր նախնեաց, անտի՛ս,
 Եւ ամենայն ողղափառացն, անտի՛ս,
 Տա՛յ ձեր բարեացն լիութիւն, անտի՛ս,
 Եւ ձեր որդոյն առողջութիւն, անտի՛ս,
 Ննջեցելոց ձեր ողորմիա՛, անտի՛ս,
 Եւ պարզկէ՛ արքայութիւն, անտի՛ս,
 Գիտեն՛, որ խիստ էք ձանձրացեր, անտի՛ս,
 Ի յայլազգեան էք նեղացեր, անտի՛ս:

Խաթուն մարի՛կ արի՛ ի վեր, անտի՛ս,
 Ի թոնտրեզերն մի՛ ննջեր, անտի՛ս,

Արի՛ գնա՛ յանկիւնն ի վեր, աւետի՛ս,
 Գէր-գէր գաթայ և չոր միս բեր, աւետի՛ս,
 Խաթուն մարիկ մի ծուլանար, աւետի՛ս,
 Խուտ և հոգցի մի՛ խլանար, աւետի՛ս,
 Աշխարհս քեզ գէմ չի մնայ, աւետի՛ս,
 Մենք այս ցրտոյս չենք դիմանար, աւետի՛ս,
 Այս օրս մեծ խորհուրդ ունի, աւետի՛ս,
 Արի՛, մեզ բեր ամուշ գինի, աւետի՛ս,
 Խմենք, օրհնենք զՏէրն ամենի, աւետի՛ս,
 Եւ ողորմիս տանք մենք ձեզի, աւետի՛ս,
 Ընկեր ունիմք մենք քահանայ, աւետի՛ս,
 Բարի մանկունք և սարկաւազ, աւետի՛ս,
 Երթանք ուտենք, որ լիանանք, աւետի՛ս,
 Ձծեզ օրհնենք, որ թուրանա՛ք, աւետի՛ս,
 Ո՛վ եղբայր և քաղցրաձայն եղանակող, բանիս, ամէն տարի բարով հասնի՛ս,

այն տունն որ իրք մի չտան և պարապ հանեն, մա՛ ապա զայս ասա՛.

Մաքին պառաւ մի՛ տրտնջար, աւետի՛ս,
 Գէմ Գաբրիէլ քեզի տի գայ, աւետի՛ս,
 Առնու յերկա՛ր ճանփայ երթայ, աւետի՛ս,
 Քեզի պաշրի թեպտիր արա՛, աւետի՛ս,
 Հարսդ բարի և անմամ, աւետի՛ս,
 Եւ քո որդիքն են պատուական, աւետի՛ս,
 Ամ դու ի յո՛վ ելար գազան, աւետի՛ս,
 Հոգուդ չարկան՝ ի այլոց դուշման, աւետի՛ս,
 Հարսնուկ, պառուտ մտիկ մ՛ամեր, աւետի՛ս,
 Խելքն է կորել, միտքն է ցրուեր, աւետի՛ս,
 ՁԱստուած յիշէ, արի՛ ի վեր, աւետի՛ս,
 Չմեր նասիպն մի՛ կտրեր, աւետի՛ս,
 Եղբայր ամ դու խիստ տրտմեցար, աւետի՛ս,
 Եկար են քեզ խրատ կու տամ, աւետի՛ս,
 Գաթին համար թէ բարկացար, աւետի՛ս,
 Եկո՛, որ քեզ ջուալ մի տամ, աւետի՛ս,
 Մեք ձեզ խրատ կուտանք սիրով, աւետի՛ս,
 Եւ օրհնեսցուք հազար բարով, աւետի՛ս,
 Ի՞նչ կուխօսիք հետ մեզ քէնով, աւետի՛ս,
 Գէմ չենք ի ձեր գաթան յապով, աւետի՛ս,
 Պառաւն ի դուրս կուտայ հովհով, աւետի՛ս,
 Հարսն կ՛ընկնի ի քովէքով, աւետի՛ս,
 Ձեզմէ չառաք գէմ ձի թամպով, աւետի՛ս,
 Այլ մէկ գաթայ զայն ալ ճորով, աւետի՛ս,
 Ամէն տարի հասնիք բարով, աւետի՛ս,
 Յերկար կենօք՝ ի առողջ անձով, աւետի՛ս,
 Մի՛ կենաք հետ մարդուն խռով, աւետի՛ս,
 Եւ մի՛ նայիք խիստ խոլոռով, աւետի՛ս,
 Ողորմութիւն արէք սիրով, աւետի՛ս,
 Եւ խօսեցէ՛ք ամուշ լեզուով, աւետի՛ս,
 Եւ մենք զձեզ օրհնենք սիրով, աւետի՛ս,
 Որ դուք մնաք երկար ամով, աւետի՛ս,
 Մենք կուգնանք մեր ընկերօքն, աւետի՛ս,

Եւ դուք մնաք խաղաղ կենօք, աւետիհ: (Կ. Կոստանեան, Նոր ժողովածու, Ա Պրակ, էջ 12-15)
78.

Այսօր տօն է և Ծննդեան, Աւետիս,
Տեառն մերոյ և Յարութեան, Աւետիս,
Երեւեցաւ ի մեզ մարդկան, Աւետիս,
Ընդ մեզ օրհնեն զանմահ Արքայն, Աւետիս:

Մայրիկը զինքը կը բալուէ, Աւետիս,
Ննջէ, Որդեակ քաղցր անոյշ, Աւետիս,
Հանգիստ քնովդ, քեզ ոյժ կուտայ, Աւետիս:

Ձեր սնտուկնին լեցունի հացով, Աւետիս,
Ձեր ոչխարներ գային ջոկով, Աւետիս,
Ձեր կարասնին լեցունի գինով, Աւետիս,
Ձեր քոցոնին գային ջոկով, Աւետիս,
Ձեր խորոզնին կանչին ձայնով, Աւետիս,
Ձեր ճուկն ու թասն երթան ու զան, Աւետիս,
Ձեր մանչերուն Աստուած օրհնէ, Աւետիս,
Օրորելով քուն կու տանի, Աւետիս,
Նանիկ, մանիկ, սիրուն զառնիկ, Աւետիս,
Մին քուն եղիր, քաղցր անուշիկ, Աւետիս,
Տղայ, տղայ, Յիսուս Փրկիչ, Աւետիս,
Միշտ անդադար քեզի փառք տանք, Աւետիս,
Մեզ տղայոցս խելք ու միտք տուր, Աւետիս,
Ամեն գիշեր մեզ ազատես, Աւետիս,
Արքայութեան որդի ընես, Աւետիս,
Օճախ եունար, քեապապ, պիշատ, Աւետիս,
Օ քեապապտուն պիզա տուշափ, Աւետիս,
Ձեր մանչերուն ճուկն ու պտուղնով որ ուտաք, Աւետիս,
Ով որ ուտայ, անոր պտղէն, Աւետիս,
Ապրին հարիւր հազար տարի, Աւետիս,
Ծառ խնկենի, արմաւենի, Աւետիս,
Խաթուն մայրիկ, մի՛ խլանար, Աւետիս,
Գնա, օգնեա՛, մի՛ քնանար, Աւետիս,
Մէկ մէկ ոսկի ընծայեցէք, Աւետիս,
Օրհնենք զձեզ միշտ անդադար, Աւետիս:
(Հ.Մ.Հ. Գաւառացի, Երգեր, առակներ, հանելուկներ, թերահաւատութիւններ Խոտորջրոյ, Տփղիս, 1903, էջ 54-55)

79.

Այսօր ծնաւ Քրիստոս Աստուած, աւետիս,
Վասն մարդկան երկրաւորաց, աւետիս,
Օրհնէ՛ զջոկք սարկաւազաց, աւետիս,
Եւ ազատէ՛ ի փորձանաց, աւետիս:

Խաթուն մարիկ, մի՛ ծուլանար, աւետիս,
Խուտ և հոգցի մի՛ խլանար, աւետիս,
Աշխարհս քեզ գէմ չի մնար, աւետիս,
Մենք այս ցրտոյս չենք դիմանար, աւետիս,
Այսօրս մեծ խորհուրդ ունի, աւետիս,
Արի, մեզ բեր անուշ զինի, աւետիս,

Խմենք, օրհնենք զՏերն ամենի, անտիս,
 Եվ ողորմիս տանք մենք ձեզի, անտիս,
 Ընկեր ունինք մենք քահանայ, անտիս,
 Բարի մանկունք և սարկաւազ, անտիս,
 Երթանք ուտենք, որ լիանանք, անտիս,
 Չձեզ օրհնենք, որ թուրանա՞ք, անտիս
 Ամէն տարի հասնիք բարով, անտիս
 Յերկար կենօք՝ ւ առողջ անձով, անտիս
 Մի՛ կենաք հետ մարդուն խռով, անտիս
 Եւ մի՛ նայեք խիստ խռովոռով, անտիս
 Ողորմութիւն արէ՛ք սիրով, անտիս
 Եւ խօսեցէ՛ք անուշ լեզուով, անտիս
 Եւ մենք զձեզ օրհնենք սիրով, անտիս
 Որ դուք մնաք երկար ամով, անտիս:
 (Վ.Փափազեան, Պատմութիւն հայոց գրականութեան, Ե, «Լոյս», 1907, էջ 317)

Թերի և խառը տեքստեր

80.

Այսօր տոն է ծննդյան, ավետիս,
 Երևեցավ ի մեջ մարդկանց, ավետիս,
 Այսօր արևն արդարության, ավետիս,
 Ծնունդ առավ ի մեջ մարդկանց, ավետիս,
 Այսօր տոն է ծննդյան, ավետիս:
 (Երևանի պետական կոմսենթատորիայի ֆոնդ, Սպիտակ, 1975, N 130)

81.

Այսօր տոն է ծննդյան, ավետիս,
 Տյառն մերո և հայտնության, ավետիս,
 Երևեցավ ի մեջ մարդկանց, ավետիս,
 Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար, ավետիս:
 Խորհուրդ մեծ և սքանչելի,
 Որ այսմավուր հայտնեցավ,
 Հովիվ երգեն ընդ հրեշտակն,
 Տան ավետիս աշխարհի:
 Ծնավ նոր արքա Բեդդեհեմ քաղաքի,
 Որդիք մարդկանց օրհնեցեք,
 Ձի վասն մեր մարմնացավ:
 Անբավելի երկնի և երկրի,
 Ի խանձարուրս պատեցավ,
 Ոչ մեկնելով ի հորե,
 Ի սուրբ այրին բազմեցավ:
 (Հ.Միքայելյան, Ծավկայի հայերի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Ե., 1998, էջ 137)

82.

Կոստոն ետիս, կաքավն էոջիս, անտիս,
 Կտոր մը չոր միս կէսն էլ վարպետիս, անտիս:
 (Ա.Ալաոյաճեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937, էջ 1760)

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Մ.Արեղյան Ժողովրդական խաղիկներ, Ե., Հայպետհրատ, 1940
Ա.Գ.Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ, 1956
Ա.Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Ե., 1941
Ազաթանգեղոս, Պատմություն հայոց, Ե., «Մովսեսական գրող», 1977
Ն.Արոնց, Հայաստանի պատմություն, Ե., «Հայաստան», 1972
Ազգագրական հանդես, Շուշի, հատ Ա, Թիֆլիզ, հատ. Բ, Գ, Դ, Զ, VIII, XIX, X, XX
Ղ. Հ. Ալիշան, Յուշիկը հայրենեաց հայոց, Վենետիկ, 1869
Ղ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց, Վենետիկ, 1895
Ա.Ալպոյաճեան, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, Գահիրէ, 1937
Հ.Աճառյան, Հայերենի արմատական բառարան, Ե., 1979
Հ.Աճառյան Գավառական բառարան, Թիֆլիս, 1913
Է.Աղայան, Այնարիկներ հայոց տոմարների պատմության, Ե., Հայկ.ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1986
Հ.Աճեմեան, Ծաղկաբաղ Վասպուրականի հայ ժողովրդական բանահյուսութեան, Առաջին փունջ, Էջմիածին, 1917
Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, Ե., «Մովսեսական գլ. ր», 1979
Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Ե., «Հայպետ-հրատ», 1940
Անտոն Գաղթական, Պատիկ-Ձատիկը Վասպուրականում, «Արծազանք», Թիֆլիս, 1897, N 2
Հ.Բաղայան, Օրացույցի պատմություն, Ե., ՀՀ ԳԱ հրատ-ուն, 1970
Վ.Բոդյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, հատ 1, Ե., 1963
Բենսե, Հարթ (Մշո Բուլանդի), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 3, Ե., 1972
Մ.Ն. Բոտվիննիկ, Մ.Կոզան, Մ.Ռաքինովիչ, Բ.Սելեցկի Դիցաբանական բառարան, Ե., «Լույս», 1985
Ա.Գեորգեան, Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտութիւն, IX - XIX դդ., Գահիրէ, 1998
Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, հավ. Կ.Կոստանեան, Աղեքսանդրապոլ, 1910
Ռ.Գրիգորյան Հայ ժողովրդական օրորոցային և մանկական երգեր, Ե., Հայկ ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1970
Մ.Դանիելեան, Կաղանդը Խիւանի մէջ, «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1898
Դիարբերքիցի կիներուն աղոթքը, «Բիւրակն», 1898
Ե.արք. Դուրեան, Հայոց հին կրօնը, Երուսաղէմ, տպ. Խ.Յակոբեանց, 1933
Ա.Երեմեան, Չահարմահալի հայ ժողովրդական բանահիւսութիւնը, Վիեննա, 1923
Մ.Երիզագի, Ս.Ծնունդն յ'Երզնկա, «Բիւզանդիոն», Կ.Պոլիս, 1897, N 55
Ա.Երիցեանց, Ընդհատոր Ծնունդ և Յայտնութիւն, «Արծազանք», Թիֆլիս, 1897, N 2
Էմինյան Ազգագրական Ժողովածու, հատ. Ա, Մոսկվա- Վաղարշապատ, 1901, հատ. Զ, Թիֆլիս, 1906
Էֆիմերտէ, Ե., «Լալուն», 1992
Թալին. Հայկական ժողովրդական երգեր և նվագներ, Ե., «Մովսեսական գրող», 1984
Ն.Թահմիզյան, «Ոսկեփորիկ», Հայ երգի գոհարներ, Ե., «Մովսեսական գրող», 1982
Ն.Թահմիզյան, Գ.Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1985
Մ.Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, հատ. 3, Ե., 1986
Բ.Թումանյան, Հ.Մնացականյան, Բրոնզե դարի գոտի-օրացույց, Ե., «Միտք», 1965
Բ.Թումանյան Տոմարի պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ., 1972
Իզիթբաշի, Մշեցու Նոր Տարու առիթով, «Արծազանք», Թիֆլիս, 1895, N1
Ստ.Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969
Ժ.Կ.Խաչատրյան, Ջավախքի հայ ժողովրդական պարերը, ՀԱ և Բ, հատ. 7, Ե., ՀՀ ԳԱ հրատ., 1975
Ռ.Խաչատրյան, Թալին, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. 19, Ե., ՀՀ ԳԱ հրատ., 1999
Լ.Խաչիկեան, Նախամեսրոպյան գրի հարցը եւ հմայագրերը, Աշխատութիւններ, հատ.Ա, Ե., «Գանձասար», 1995
Վ.Յ.Խոշիկեան, Մալկարայի հայ գաղութը (1610-1922 թ.), Փլովդիվ, 1943
Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, ութերորդ հատ., Ե., 1998, հատ 10, 2002
Կոմիտաս Հոգիվածներ և ուսումնասիրություններ, Ե., Հայպետհրատ, 1941
Կ.Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Պրակ Բ, Թիֆլիս, 1892, էջ 68-70,
Հ.Հակոբյան, Մեհյանների կործանման և Հայոց դարձի պատմության որոշ մանրամասներ, Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Ե., 2001
Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հատ. VI, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1973
Հայկական խոհանոց, Ե., Հայաստանի պետական հրատ., 1963
Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հատ.Ա, Գ, Ե., «Գիտություն», 2004
Գ.Հակոբյան, Հայրենի եղերք, Ե., «Մովսեսական գրող», 1978
Հանդես Զորքինեաց 1620 տարւոյն ի Նոր Ջուղայ, «Բազմավէպ», 1850. էջ 6-12:

Լ.Հարությունյան, Քո շրջապատի ծառերը, Ե., «Սովետական գրող», 1983
 Ս.Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Ե., Հայկ.ՍՍՌ-ԳԱ հրատ., 1965
 Ս.Հարությունյան Հայ հին վիպաշխարհը, Ե., Արևիկ, 1987
 Ս.Հմայակյան, Վանի բազավորության պետական կրոնը, Ե., Հայաստանի ԳԱ հրատ-ում, 1990
 Գ.սարկ. Յովսէփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահիտութիւնից, Թիֆլիս, 1892
 Գ.վարդ. Յովսէփեան, Ժողովրդական բանահիտութեան հետքեր միջնադարեան տաղարաններից,
 «Արարատ», Վաղարշապատ, 1898
 Զայնագրեալ շարական հոգետր երգոց, Վաղարշապատ, 1875
 Յ.Կ.Ճանիկեան, Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895
 Մ.Մանուկյան, Ժողովրդական ավետիսներ, Էջմիածին, 1995
 Ա.Մնացականյան, Հայկական զարդարվեստ, Ե., ՀՍՍՌ-ԳԱ հրատ., 1955
 Ա.Մնացականյան Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Ե., 1956
 Լ.Մինասեան, Գիտական բառ ու բան, Նոր Ջուղա, Ս.Ամենփրկիչ վանքի հրատ-ում, 1998
 Հ.Միքայելյան, Ծալկայի հայերի ազգագրությունը և բանահյուսությունը, Ե., 1998
 Դ.Սկունդ, Ամիտայի արձագանքը, Ուիհոկին, Նյու-Ջերսի, 1950
 Մովսէս Խորենացոյ Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1913
 Մովսէս Խորենացի, Հայոց պատմություն, Ե., Երևանի համալսարանի հրատ., 1981
 Նոր տարին Վանում, «Արձագանք», 1897, N1
 Նորաշէնցի, Գանձակի կեանքից, «Նոր Դար», 1896, N 11
 Շարական, Ե, «Գանձասար», 1997
 Շիրակեցի, Հայոց ստորութիւններ, «Նոր Դար», Թիֆլիս, 1885, N 222
 Պատմութիւն Սեբեոսի, աշխ. Գ.Աբգարյանի, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, 1979
 Յ.Պոտիկեան, Կաղանդը Ենիճեի մէջ (Պրուսա), «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1900
 Ե.վարդ. Պողոսեան, Նոր տարւոյ տօնը հին եւ նոր հայոց քով, Վիեննա, 1952
 Զրօրհնէքի հանդէսը (անհեղինակ), «Նոր Դար», 1890, N1
 Սանա Շոեր, Ա, Ե., Սովետական գրող, 1977
 Կ.Վ.Սեդրապան, Արհեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները
 լեհականցիների կենցաղում, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ 6, Ե., 1974
 Սմբատ, Ս.Ծնունդն ի Վան, «Բիւզանդիոն», Կ.Պոլիս, 1897
 Վ.Սվազյան, Կիլիկիա, Ե., 1994
 Գ.Սրվանձտյանց, Երկեր, հատ. 1, Ե., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, 1978
 Ռ.Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-18 դդ), Ե., Երևանի համալսարանի հրատ., 1999
 Ս.Վարդանյան, Պաշտամունքային տարրերը «Ալեյույայի» արցախյան տարբերակներում, «Պատմա-
 բանասիրական հանդես», ՀՀԳԱ հրատ., Ե., 2002, 2 (160)
 Յ.Մ.Վարժապետեան, Մարաշի մէջ նշանաւոր օրեր իրենց ծեսերով, «Բիւրակն», 1898, N28
 Վ.վարդ.Տէր-Մինասեան, Անգիր դայրութիւն եւ հին սովորութիւններ, Կ.Պոլիս, 1904
 Յ.Տուտուխեան, Խուլթիկ գյուղ: Տարեկան սովորութիւններ, «Մասիս», Կ.Պոլիս, 1884
 Ն. Ս. Տէր-Ներսէսեան, Սիվրիհիսարցի կիւնը, «Բիւրակն», Կ.Պոլիս, 1900
 Խ.Փորքշեյան Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Հայ ազգագրություն և
 բանահյուսություն, հատ 2, Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ հրատ-ում, Ե., 1971
 Ս.Քանակեանց, Երկասիրութիւններ, առաջին կապակ, Թիֆլիզ, 1896
 Ա.Ա.Օդաբաշյան Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, Հայ ազգագրություն և
 բանահյուսություն, 9, Ե., 1978
 Մ.արք. Օրմանյան Ծիսական քառարան, Ե., «Հայաստան», 1992
 Զ.Ֆրեդեր Ոսկե ճյուղը, Ե. «Հայաստան», 1989
 Б.Алимова, Некоторые представления тагасарцев о народном календаре, в: Календарь и календарные
 оврады народов Дагестана, Махачкала, Институт истории языка и литературы им. Г.Цадасы, 1987
 И.Амусин, Кумранская овщина, М., “Наука”, 1983
 Апокрифы древних христиан, М, Мысль, 1989
 В.Ардзинва, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., “Наука”, 1982
 Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, “Наука”, 1975
 БСЭ, т. 11, М., Изд-во “Советская энциклопедия”, 1973
 Р.Бьювел, Э.Джилверт Секреты пирамид, М., Вече, 1997
 Е.Вардиман, Женщина в древнем мире, М. “Наука”, 1990
 Г.Вардумян, Дохристианские культы армян, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, հատ. Ժ., 1991
 Ю.Вартанов, Происхождение семитских названий металлов, Древний Восток, 4, Е., Изд-во АН Арм.
 ССР, 1983
 Л.Виноградова, Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, М., Наука, 1982

- О.Р.Герни, Хетты, М., "Наука", 1987
Е. В. Герцман, Гимн у истоков Нового Завета, М, "Музыка", 1996
Я. Голосовкер, Логика мифа, М, 1987
Р. Грейвз, Мифы Древней Греции, М, "Прогресс", 1991
А.Демирханян, Б.Фролов Ритм и символ в первобытном искусстве Պատմության և արվեստի հարաբերակցություն, 1986, N 3
М.Дивиров, Дагестанские народные игры как историко-этнографический источник для изучения традиционного календаря (о возникновении аварского названия среды чут Тадул кьо "день рыбы"), в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, Махачкала, 1987
И.М.Дьяконов, Арханческие мифы Востока и Запада, М, Наука, 1990
И.М.Дьяконов, Основы хронологии Вавилонии и Ассирии, Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, "Наука", 1975
И.М.Дьяконов, М.Дандамаев, В.Лившиц, Месяцы в Передней Азии в: Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, "Наука", 1975
М.Л.Жуковская, Пространство и время в мировоззрении монголов, в: Мифы, культы и обряды народов зарубежной азии, М., "Наука", 1986
И.Земцовский Мелодика календарных песен, Л, Музыка, 1975
Т.Златковская, Исторические корни европейского календаря: Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев, М., 1983
Н.Идельсон, История календаря, Л., "Научное книгоизд-во", 1925
Календарно-обрядовая поэзия сибиряков, Новосибирск, 1981
Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Весенние праздники, М., 1977
Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники, М., Наука, 1973
Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии (Годовой цикл), М., 1989
Г.Капанцян, Хайаса – колыбель армян, Е., 1947
Карманный словарь атеиста, М., Издательство политической литературы, 1985
К.Кереньи, Элевсин, М, "Рефл-бук", 2000
Климишин, Календарь и хронология, М., "Наука", 1990
И.Клочков, Духовная культура вавилонян, человек, судьба, время, М., "Наука", 1983
С.Крамер, История начинается в Шумере, М., 1965.
Н.В.Лавонен, О древних магических оберегах, в: Фольклор и этнография, Ленинград, «Наука», 1977
Э. В.А.Лившиц, "Зороастрийский календарь"/ Э.Бикерман Хронология Древнего мира, М, "Наука", 1975
С.Лисициан, Армянские старинные пляски, Е., Изд-во АН Арм ССР, 1983
В.Г.Луконин, Древний и ранне-средневековый Иран, М., Гл. Редакция вост. лит-ры, 1987
Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии, М., "Художественная литература", 1977
Л.Люминов, Искусство Древней Руси, М., "Просвещение", 1981
Х.Малкондуев, Историко-этнографические истоки и функции осенне-зимних календарных песен валкарцев и карачаевцев, в: Календарь и календарные обряды народов Дагестана, Махачкала, 1987
М.Э.Матве Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта, М, 1996
Мифы народов мира, т.2, М., Советская энциклопедия, 1988
З.Можейко, Календарно-песенная культура Белоруссии, Минск, 1985
Н.Морозов, История возникновения Апокалипсиса, М., "АОН", 1991
А.Немировский, Этруски. От мифа к истории, М., "Наука", 1983
Н.Николов, В.Харлампиев, Звездочеты древности, М., Мир, 1991
М.Никольский, Еврейские и христианские праздники, М., "Атеист", 1931
И.Орбели, Фольклор и быт Мокса, М, "Наука", 1982
И.А.Орбели, Избранные труды, т. II, Е. "Гитутюн, 2000
Л.В.Покровская, Земледельческая обрядность, в: Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев, М., 1983
В.Пропп, Исторические корни волшебной сказки, М, 1986
В Пропп, Русские аграрные праздники, Ленинград, 1963
Психоанализ детской сексуальности, СПб, Союз, 1997
М.Самоковлиева, Типы обрядовых песен Северной Болгарии и их параллели в украинском и белорусском музыкальном фольклоре, в: Памяти К.Квитки, М., "Советский композитор", 1983
И.Свенцицкая, Раннее христианство: страницы истории, М. Изд-во политической литературы, 1989

- А.Столяр, О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания, в: Ранние формы искусства, М, "Искусство", 1972
- А.Танкиев, О календарной обрядовой поэзии вайнахов, в: Календарно-обрядовая поэзия народов северного Кавказа, Махачкала, 1988
- Е.Г.Толмачева, Копты: Египет без фараонов, М. "Алетейя", 200
- Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог, в: Славянский и балканский фольклор, М., Наука, 1984
- В.Топоров, К происхождению некоторых поэтических символов, в: Ранние формы искусства, М, Искусство, 1972
- Ж.Тьерсо, История народной песни во Франции, М., "Советский композитор", 1975
- В.Тэрнер, Символ и ритуал, М., Наука, 1983
- К.Фламарион, История неба, М., Изд-во Ассоциации духовного Единения "Золотой век", 1994
- О. Фрейденберг Миф и литература древности, М, 1978
- Т.Халицаева, Весенние календарные песни и обряды осетин, в: Календарно-обрядовая поэзия народов северного Кавказа, Махачкала, 1988
- В.Н.Хачатрян, Восточные провинции Хеттской империи, Е., Изд-во АН Арм.ССР, 1971
- Й.Хейзинга, Homo ludens, М., "Эксмо-пресс", 2001
- Т.Цивьян К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор", в: Славянский и балканский фольклор, М., Наука, 1984
- В.Чичеров Зимний период русского земледельческого народного календаря XVI – XIX веков, М., 1957
- П.Щеглов, Отраженные в небе мифы Земли, М., "Наука", 1986
- М.Элиаде Миф о вечном возвращении, М, 1998
- Эпос о Гильгамеше, М.-Л., Изд-во АН ССР, 1961
- К.Юнг, Либидо, его метаморфозы и символы, СПб, Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994
- К.Г. Юнг, Избранное, Минск, "Попурри", 1998
- А.Яффе, Символы в изобразительном искусстве, в: К.Г. Юнг, Человек и его символы, М, Университетская книга, АСТ, 1998
- Artasches Abeghian, Armenische Weinachten. Berliner Literarisches Bureau "Augus", Dez. 1929
- V.Haas, Geschichte der hethitischen Religion, Leiden-N.Y.-Köln, E.J.Brill, 1994
- Hripsime Pikichian, Festival and Feast, in: Armenia: Folk Arts, Culture, and Identity, Indiana University Press, 2001
- B.Walker, Women's Encyclopaedia of Myths and Secrets, "Castle Books", Edison, N.J., 1996

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Երկու խոսք ընթերցողին	3
ՄԱՍՆ ԱՌԱՋԻՆ	
Տոմար և տոմարային տեքստ	9
ՄԱՍՆ ԵՐԿՐՈՐԴ.	
ՉՄԵՌ, ՆՈՐ ՏԱՐԻ ԵՒ ՍՈՒՐԲ ԾՆՈՒՆԴ	
Գլուխ Ա. Նոր Տարի-Կաղանդ տոնը և տոնական երգերը	61
Գլուխ Բ. Ավետիսների ընդհանուր բնութագիրը: «Ավանդական» տեքստով ավետիսներ	104
Գլուխ Գ. «Քրիստոնեական», «աստեղային», «պառավի» և այլ տեքստերով ավետիսներ: Ծննդյան այլ երգեր	146
Վերջաբան	179
Հավելվածներ	185
Հավելված առաջին. Նոտագրված մանուշներ	186
Հավելված երկրորդ. Բանաստեղծական տեքստեր	236
Գրականություն	289

ԼԻԼԻԹ ՍԻՄՈՆՅԱՆ

ՏՈՄԱՐԱՅԻՆ ԾԻՍԱՇԱՐ

ՏՈՄԱՐ

ՉՄԵՌ. ՆՈՐ ՏԱՐԻ ԵՎ ՍՈՒՐԲ ԾՆՈՒՆԴ

Տպագրվել է «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» հրատարակչության տպարանում:

Չափսը 70x100 1/16: Ծավալը 18.5 տպ. մամուլ:

Տպաքանակը 500 օրինակ:

Տպարանի հասցեն՝ ք. Երևան, Ազատության 24, հեռ.՝ 28 54 28:

Էլ. փոստ. vmv_print@yahoo.com

