

---

---

ԱՆՀԻՇԱՏԱԿ ՊԱՌԱՎՈՐ ՀԱՅ ԲԱՆԱՎՈՐ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ

ԼԻԼԻԹ ՄԻՄՈՆՅԱՆ

Հայոց հավատալիքների արխաիկ կերպարներից մեկի՝ Անհիշատակ պատավի վերաբերյալ որոշակի նյութ է պահպանվել ժողովրդական հմայական աղոթքների և առասպելական գրույցների ձևով: Կերպարի վերլուծության առաջին փորձը պատկանում է Մարգիս Հարությունյանին<sup>1</sup>, որը դիտարկել է այն՝ համեմատելով այլ ժողովուրդների առասպելաբանությունից հայտնի ճակատագրի տիրուհի մանող-հյուսող աստվածուհիների հետ:

Մարդկային մազերի և կենդանիների մորթու, դրանցով հանգույցներ կապելու ու քանդելու հմայական արարողությունները այս կամ այն չափով բնորոշ են աշխարհի բոլոր երկրագործ ժողովուրդներին: Անհիշատակ պատավին նվիրված հայ բանահյուսության նմուշները հանդես են գալիս որպես մազերը սանրելու, բրդյա թել մանելու գործողությունների ընթացքում արտասանվող կցորդ և ներկայանում հմայական աղոթքի կամ առասպելական պատումի ձևով: Այսու նախ և առաջ դիտարկենք խորհրդանշական այն համատեքստը, որի մեջ պահպանվել է Անհիշատակ պատավին վերաբերող բանահյուսական նյութը:

Մազ և մորթի

Բնչպես ասվեց, հմայական գործողությունների զգալի մասը կապված է մարդկային մազերի և կենդանիների մորթու հետ: Որպես կյանքի ամբողջ ընթացքում աճող օրգան՝ մազածածկույթը արքեստիպային հիմքով կապված է կյանքի շարունակականության հետ, ուրեմն և խորհրդանշում է կյանքը՝ հակադրվելով ճաղատությանը՝ որպես մահվան սկզբունքի խորհրդանշի: Հայոց ավանդական պատկերացումները բացառություն չեն կազմում: Առասպելի համաձայն, Ադամն ու Եվան զրկվում են մազածածկույթից այն պահին, երբ ճաշակում են արգելված պտուղը, ինչը նախորդում է դրախտից վտարվելուն և մահկանացուի կյանքին<sup>2</sup>: Ճաղատ կամ քյոսա (դեմքի մազածածկույթ չունեցող)

---

<sup>1</sup> Մ. Հարությունյան. Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ (այսուհետև՝ Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ), Երևան, 2006, էջ 337:

<sup>2</sup> Ա. Ե. Ա. Ժամկոչյան. Աստվածաշունչը և հայ ժողովրդական մշակույթը, Երևան, 2012, -7, էջ 131:

մարդիկ չարագուշակ և վտանգավոր են համարվել<sup>3</sup>: Հուդարկավորության ծեսում հայերը այլ ժողովուրդների նման, ունեցել են մազերը փետելու սովորությունը: Աստրախանի հայուհիները, օրինակ, հանգուցյալի վրա ողբալիս, որպես սգո հանդերձ, գլուխները փաթաթում էին սպիտակ կապոցով, մազերը բաց թողնում ուսերին, սկսում դրանք պոկել և թափել հանգուցյալի վրա<sup>4</sup>: Այս առումով հետաքրքիր է չարխափան նպատակով խաչքարին կնոջ մազեր գոհաբերելու սովորույթը<sup>5</sup>: «Սրբի տված» երեխաների մազերը մի քանի տարի չէին կտրում, իսկ դրանից հետո նվիրաբերում էին այն սրբին, որը պարզնել էր երեխային<sup>6</sup>: Երեխայի բախտը նույնպես գուշակել են նրա մազերի օգնությամբ: Նորածնի մազերից մի փունջ էին կտրում, պահում մինչև վեց-յոթ տարեկան դառնալը և, նրան ցույց տալով, հարցնում էին՝ ում մազն է: Ում անունը տար երեխան, նրա բախտի նման կլինե՞ր նաև իր բախտը<sup>7</sup>: Նկատենք, նաև, որ այս ու այն աշխարհները կապող կամուրջը ևս «մազե կարմունջն» է: Փետրվար-շվոտին քշում են ոչխարի կամ այծի մորթիներով, որոնք խփում են տան պատերին, արտասանելով «Շվոտը՝ դուրս, մարտը՝ ներս»<sup>8</sup>: Այստեղ մորթին, մազը կյանքի այն կրողն է, որը պայքարում է շվոտի՝ մահաբեր ոգու դեմ: Համշենում Ս. Ծննդյան ճաշի մեջ դնում էին չմանված կաժ՝ տուբին (մազ), և վառում էին<sup>9</sup>, ինչը բրդի ու մազի գոհաբերություն էր՝ հանուն բարի բախտի, որով հմայում են ամանորը:

Հմայության մեջ ուրիշի մազերը օգտագործվում են հիմնականում նրան հմայելու, գայթակղելու (կապելու) կամ նրան որևէ լուրջ վնաս հասցնելու համար: Առհասարակ հմայական որևէ ներգործություն արդյունավետ դարձնելու համար կիրառվում է այն անձի կամ կենդանու մազածածկույթի մի մասը, որի վրա նախատեսվում է ազդել: Մազերի հմայական օգտագործմանը անգլիացի ազգագրագետ Ջ. Ֆրեզերը նվիրել է իր

<sup>3</sup> Գ. Սրվանձտյանց. Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 161:

<sup>4</sup> Բ. Ալփյան. Աժդարխան.– «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1874, -46, էջ 2: Նման արարողություն Շիրակի Վահրամաբերդ գյուղում տեղի է ունեցել 1992 թ.: Հանգուցյալ երեխայի տատը ականջների կողքերից երկու փունջ մազ է պոկել և դրել դագաղի մեջ: Այս տեղեկությունը մեզ հաղորդելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի (այսուհետև՝ ՀԱԻ) բանահյուսության տեքստաբանության բաժնի աշխատակից Հասմիկ Գալստյանին:

<sup>5</sup> «Մատաղ ես արել դու ամեն տարի // Որ գավակներիդ կյանքը երկարի, // Հյուսդ ես կտրել, դրել խաչքարին, // Որ չարը խափանվի, կատարվի բարին». «Մորս հիշատակին».– ՀԱԻ արխիվ, Ջ. Հարությունյանի էլեկտրոնային ֆոնդ, մատ. 1, թ. 2:

<sup>6</sup> Ա. Ալպոյան ճյան. Պատմություն հայի Կեսարիո, Կահիրե, 1937, էջ 1750:

<sup>7</sup> Հ. Նազարյանց. Նախապաշարմունք, Տիֆլիս, 1878, էջ 27:

<sup>8</sup> Պ. Մուրատյան. Շվոտն ի դուրս, մարտն ի ներս.– «Բյուրակն» (Կ. Պոլիս), 1900, էջ 5–6, Ե. Լալայան. Նոր Բայազետի գավառ.– «Ազգագրական հանդես» (այսուհետև՝ ԱՀ), գ. XVII, Թիֆլիս, 1908, էջ 108:

<sup>9</sup> Հ. Մուրատյան. Համշենի հայերը.– ԱՀ, գ. Ե, Թիֆլիս, 1900, էջ 157:

«Ոսկե ճյուղ» աշխատության մի հատված, որտեղ դիտարկում է մի կողմից դրանց կապը գլխի ընդհանուր խորհրդի (այդ թվում՝ պատվի) հետ, մյուս կողմից՝ ուրվագծում է մազերի հմայական կիրառման հիմնական ձևերը<sup>10</sup>: Մազի հանձնումը ուրիշին կարող է նշանակել հնազանդություն, պատկանելություն: Հեքիաթներում հերոսի և նրա հրաշալի ձիու միջև եղած կապը որպես օրենք բնորոշվում է մազի միջոցով. ձին խնդրում է իր պոչից մազ պոկել և դժվարին դրության մեջ ընկնելու դեպքում այն կրակի տալ, այդժամ ձին հայտնվում է հերոսի կողքին<sup>11</sup>: Մազը կրում է իր տիրոջ հատկությունները: Արևելյան Հայաստանի որոշ գավառներում հարուստ ու բախտավոր հանգուցյալի մազերը և եղունգները կտրում ու պահում էին տանը, որ նրա բախտավորությունը փոխանցվի տան անդամներին<sup>12</sup>: Սբ. Բարդուղիմեոսի վանքի սրբազան ճերմակ գոմեշների մազը, ըստ հավատալիքի, առողջացնում էր ջերմող հիվանդներին<sup>13</sup>:

Հետևաբար, ունենալ որևէ մեկի մազը՝ նշանակում էր իշխանություն ունենալ նրա կյանքի վրա, սեփական մազն ուրիշին հանձնելն էլ նշանակում էր սեփական կյանքը տալ ուրիշի ձեռքը: Բացի բուսական ծագում ունեցող թելերից, որոնք նույնպես կրում են կյանքը փոխանցելու ընդունակության խորհուրդը (նարոտը, վուշի թելը, ոլորված բամբակը և այլն), մյուս բոլոր թելերը, անջատվելով իրենց տերերի մարմնից (կենդանուց) և ենթարկվելով մշակման, մանվելով՝ կրում են մորթու և մազի նույն խորհուրդը:

## Կապ

Միաժամանակ, անկախ այն նյութից, որից ստացվում է թելը, հմայական հնարք միշտ կապն է, առաջին հերթին՝ հանգուցը: Հմայությունն իր զգալի մասով կառուցված է կապ գցելու (հանգուցելու) և կապը քանդելու (հանգուցալուծելու) հետ<sup>14</sup>:

Կապում են երկինքը, որ չանձրևի կամ կարկուտ չլինի<sup>15</sup>, ձմռանը դռան վրա կարմիր թել են կապում, որ օրն արևոտ լինի<sup>16</sup>, կապում են գայլի բերանը, գողին, չար ոգիներին, սիրային կապ են անում, հանգուցալուծում են, որ կինը հեշտ ծննդաբերի, կտրում են

<sup>10</sup> Ջ. Ֆրեդեր. Ոսկե ճյուղը, Երևան, 1989, էջ 277–284:

<sup>11</sup> Օրինակ, Քաջանց թագավորի տղի՝ Ուսուֆ Չելեպու հեքիաթ. տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XIII, Երևան, 1985, էջ 41:

<sup>12</sup> Հ. Ն ա գ ա ր յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 49:

<sup>13</sup> Գ. Սրվանձտյանց. նշվ. աշխ., էջ 159:

<sup>14</sup> Ասվածը չի նշանակում, որ սահման–պաշտպանություն գծելը, աճին նպաստելը կամ աճը կանգնեցնելը (չիք անելը) սակավ նշանակություն ունեն հայկական նյութում: Մակայն նույնիսկ այդ դեպքերում գրեթե միշտ հանդես է գալիս հյուսվածքների և հանգուցների համընդհանուր համակարգը, որը հմայական մտածողության հիմքում է:

<sup>15</sup> Կախարդները սերմի տերերի պատվերով կապում էին երկինքը, որ անձրև չգար. տե՛ս Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 97 և այլուր:

<sup>16</sup> Հ. Ն ա գ ա ր յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 1:

հանգույցը, որ գա գարունը կամ նոր տարին: Վերջինը հաստատում է հյուսելու գործողությունների հատուկ նշանակությունը Մեծ պահքի շրջանի ծեսերում: Որպես օրենք, Մեծ պահքի առաջին շաբաթվա աշխատանքի գլխավոր արգելքները կամ պարտադիր գործողությունները վերաբերում են հենց մանելուն, հյուսելուն, գործելուն, հանգույցներ անելուն, կապելուն<sup>17</sup>: Ղազախում Մեծ պահքի առաջին հինգշաբթի օրը պարտադիր էր ճախարակ մանելը, որ տուն «բարաքյա» մտնի, իսկ ուրբաթ օրը անհրաժեշտ էր կապել մանգաղների բերանները<sup>18</sup>: Այլ վայրերում, ընդհակառակը, Մեծ պահքի առաջին երեքշաբթի<sup>19</sup>, չորեքշաբթի<sup>20</sup>, հինգշաբթի<sup>21</sup> կամ ուրբաթ օրերին ձեռագործ անելն արգելված էր՝ տարվա ընթացքում մկներից, կայծակից, կատաղած շներից պաշտպանվելու և այլ նպատակներով: Դավիթ Ալավկա Որդին հիշատակում է տարեմուտին կատարվող հնայությունը, որի ժամանակ ջուլիակը կկոցից մի թել է քաշում, երեք անգամ հարվածում կտուտով, մանոցով նորից մի թել է քաշում և իլիկի վրա տալիս<sup>22</sup>, այսինքն՝ խորհրդանշական ձևով միացնում է հին ու նոր տարիները:

Նարոտով կապում էին հարսին ու փեսային՝ բարի նպատակով (որ միացում տեղի ունենա և նրանց համատեղ կյանքը երկար տևի), կապում էին նրանց պտղաբերելու ունակությունները<sup>23</sup>՝ չար նպատակով, կապում էին հիվանդությունը<sup>24</sup> և կտրում՝ հիվան-

<sup>17</sup> Այս խորհուրդն ունի աշխատանքի արգելքը Յեցի, Մկան կիրակի կոչված Մեծ պահքի առաջին շաբաթվա օրերին: Արգելված էր ձեռագործ անել՝ կայծակից, կատաղած շներից պաշտպանվելու համար:

<sup>18</sup> Վ. Տեր - Մի ն ա ս յ ա ն. Անգիր դպրություն և հին սովորույթներ, Կ. Պոլիս, 1904, էջ 80:

<sup>19</sup> Օրինակ՝ Բաղեշում. տե՛ս «Բյուրակն», 1898, էջ 443:

<sup>20</sup> Օրինակ՝ Ճանիկ. տե՛ս «Բյուրակն», 1898, էջ 513:

<sup>21</sup> Օրինակ՝ Բաբերդ. տե՛ս «Բյուրակն», 1899, էջ 522:

<sup>22</sup> Դավիթ Ալավկա Որդի (Լուսավորիչ). Կանոնագիրք (Կանոնական օրինադրություն), Երևան, 2010, էջ 103:

<sup>23</sup> Հեր գավառում հարսանիքից առաջ չարակամները ձեռք էին բերում փեսայի գլխի մազերից, արձձե գնդակը երկու մասի էին կիսում, առանձին-առանձին հալեցնում և յուրաքանչյուրի մեջ դնում մեկական մազ՝ ամուսնացողների միությունը խափանելու նպատակով: Արձձի կտորները թաղում էին եկեղեցու դռան երկու կողմում: Պսակից հետո, երբ հարսն ու փեսան դուրս էին գալիս եկեղեցուց, չարակամները հանում էին արձձի կտորները, նորից հալեցնում ու միացնում: Այս և այլ միջոցներից պաշտպանվելու համար եզմորթեքի ժամանակ կենդանու արյան մեջ թաթախում ու հետո հանգույց էին գցում մի թել՝ «մազե լարան», որը մի դանակի հետ պահում էին մինչև պսակի արձակումը և միայն հետո քանդում (տե՛ս Ա. Ահարոնյան. Հռո կինը, Թիֆլիզ, 1897, էջ 70–71): Բալուում սեռական անկարողությունն առհասարակ կոչվում էր «կապ» և դրա դեմ հմայական միջոցը «կապ քակողի» աղոթքն էր և խազրլի՝ մազե թելի, վրա արված հանգույցներով թելը, որը տրվում էր հիվանդին (տե՛ս Հ. Մարգիսյան (Ալևոր). Բալու, իր սովորույթները, կրթական և իմացական վիճակը և բարբառը, Կահիրե, 1932, էջ 258): Տղամարդու սեռական անկարողությունը նույնացվում էր միզակապությանը և կոչվում էր «գոզկապ» (տե՛ս Լ. Սիմոնյան. Դաշտային ազգագրական նյութ, գյուղ Ափնա, 2005 թ.):

դության հետևանքով առաջացած հանգույցը (այդ թվում՝ թարախապալարը, բորբոքային հանգույցը), բացում էին շխտսող երեխայի լեզուն, մի խոսքով, կապում էին այն, ինչը խանգարում էր և բացում այն, ինչը ցանկալի էր:

Այդ գործողությունները հաճախ ուղեկցվում էին համապատասխան աղոթքներով, որոնց մի մասը երգվում էր:

*Ահա չարակամի լեզուն կապելու մի աղոթք.*

*Սըբ Նիկողոս հայրապետ,  
Կալիս-կապիս զանօրեն,  
Ձեռներ հետև զնջլես,  
Ոտներ գետին պիպոես,  
Լեզուն բերան թաղիս անես,  
Աչքեր էրես պղինձ էնես<sup>25</sup>:*

Կապելը խորհրդանշական ձևով ադերսվում էր «կնիք դնելու», փակելու հետ, թեև կապն ավելի կարճաժամկետ միջոց էր, քան կնիքը: Խոսքը կրկնապատկում կամ փոխարինում էր հմայական գործողությունը: Բացի կապից ու հանգույցից կիրառվում կամ հիշատակվում էին նաև շղթան, կողպեքն ու բանալին: Այս աղոթքները կամ դրանց բաղադրատարրերը կիրառվում էին նաև հմայական արարողությունից դուրս՝ վերածվելով երգերի, օրհնանքների ու անեծքների և պահպանելով իրենց կապը բուն հմայության հետ.

*Երկնուց պալնիս մի ինգյավ,  
Ինգյավ ժամի տուռ պացվավ,  
Ինգյավ ճաղչի տուռ պացվավ,  
Պարի, պարի ճշմարիտ,  
Ճշմարիտ սուրփ մարքարե:  
Տուր բարաքյաթ հաշխրին,  
Տուր առատրթուն խացին,  
Տուր թանգրթուն սև մահին,  
Թող ըլնի ուրախրթուն,  
Ամեն պուճախ, ամեն տուն<sup>26</sup>:*

<sup>24</sup> Օրինակ, Բալուում գոյություն ունեւր դողկապ (դողերոցքի կապ). քահանայի օրհնած պատրույզի վրա յոթ հանգույց էին անում և կապում հիվանդի դաստակին: Այս ճանապարհով նրան յոթ տարով զերծ էին պահում հիվանդությունից. տե՛ս Հ. Մ ա ր գ ի ս յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 254:

<sup>25</sup> Բանահավաք Գ. Թարվերդյան. տե՛ս Հայաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 1336, ց. 7, գ. 1015, թ. 003412:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, թ. 003419:

Կապ դնելն ինքնին դառնում է անեծքի ու երդման ձև. «Հոգիդ կապ մնայ երկնուց էրեսից»<sup>27</sup>, «Դատաստանին օրը կապ ըլլիմ էռաջդ»<sup>28</sup>:

Թել, հանգույց և բախտ

Հանգույցների այսօրինակ ունիվերսալիզմը թույլ է տալիս պնդել, որ մարդկային կյանքը, ըստ ավանդական պատկերացումների, բախտի և ճակատագրի որոշակի համադրության մեջ է, որում ճակատագրի վրա ազդել չէր կարելի, սակայն բախտը կարելի էր փոխել կապերի և կապերը քանդելու միջոցով: Ընդ որում, այդ կապը կարող էր լինել ինչպես առարկայական, այնպես էլ խորհրդանշական<sup>29</sup>: Ցանկացած կյանք հյուսվածք է, ուրեմն և ճակատագիրը որպես կյանք ու ժամանակի մեջ կայացող սյուժե առաջին հերթին կապված է թելով և ձեռքով կատարվող աշխատանքի՝ ձեռագործի հետ:

Ժողովրդական աղոթքներում, հատկապես, եթե դրանք չար աչքի կամ հիվանդության դեմ են արտասանվում, հաճախ են հանդիպում մատների որոշակի դիրքերի հիշատակություններ, օր. «Աղոթիմ ութը մատով»<sup>30</sup>, «Աղոթիմ բութը մատով»<sup>31</sup>, «Աղոթիմ ութը մատով, երկու բութով»<sup>32</sup>, «Աղոթեմ երկու բութով ու տաս մատով»<sup>33</sup>: Անօրյա կյանքում աղոթքի, խաչակնքելու, օրհնության, «բարև բռնելու» և այլ գործողությունների մեջ ձեռքերի ու մատների հատուկ դասավորվածությունը, եթե անգամ կա (օրինակ, բութի, ցուցամատի և միջնամատի միացությունը խաչ հանելիս), ապա չի համընկնում աղոթքներում հիշատակվող այս բանաձևերին: Չի բացառվում, որ այսօրինակ աղոթքները կապված են հանգույցներ անելու կամ մանելու, որևէ ձեռագործ անելու շարժումների հետ:

Բախտն ավանդական մշակույթի մեջ կարող է «կապ ընկնել», այսինքն՝ խճճվել, սակայն կարող է նաև դիտավորյալ կապվել ու բացվել կամ կտրվել:

Քանի որ մարդու ծնունդն ու մահը գտնվում են ճակատագրի տնօրինության տակ, ապա և «լավ կամ վատ բախտի» առավել կարևոր ոլորտը մնում է ամուսնությունը՝ մի բան, որը, ի տարբերություն մահվան, կախված է անձի և հանրության ակտիվ ներգործությունից: Աղջկա «բախտը բացվելը» կապվում է գլխավորապես հենց ամուսնության հետ: Պատահական չէ, որ հատկապես հարսանյաց ծեսում է հանդիպում բախտի կապելու առավել հարուստ նյութը:

<sup>27</sup> Գ. Շ եր ե ն ց. Վանա սագ, Երկրորդ մաս, Թիֆլիս, 1899, էջ 160:

<sup>28</sup> Հ. Մ ա ր գ ի ս յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 322:

<sup>29</sup> Հմմտ. տնից հեռանալու, պանդխտելու հակում ունեցող երիտասարդների «ոտքը կապում են» ամուսնացնելով. տե՛ս Գ. Ս ր վ ա ն ձ տ յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 139:

<sup>30</sup> Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, էջ 88, - 35ժա:

<sup>31</sup> Նույն տեղում, էջ 90, № 37է:

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 115, № 139:

<sup>33</sup> Նույն տեղում, էջ 92, № 40:

Նշանդրեքը հիմնականում կոչվում է «նշան կապել», «կապվում է» պայմանագիրը, խոսքը, այստեղից՝ «խոսքկապ» տարածված անվանումը: Հարսանեկան «կալանը» կտրում են, և ամուսնության վերաբերյալ պայմանավորվածությունը կոչվել է նաև «կտրած-կապած»<sup>34</sup>: Փեսային նախապատրաստելու կենտրոնական գործողությունն էր նրան սափրելը, իսկ այդ գործողության գլխավոր դերակատարը՝ սափրիչը: Ընդհակառակը, աղջկա մազերը հարսանիքից առաջ հյուսում են: Փեսան հանդես է գալիս իբրև «արքայական լիահաղորդության» ծեսն անցնող, ինքնագոհաբերվող և նոր որակով վերածնվող անձ, ուրեմն պետք է մատուցի սեփական կյանքը խորհրդանշող մազերի մի մասը: Հարսը ստանում է թագուհու կարգավիճակ և միառժամանակ պետք է սահմանափակված լինի իր գործողությունների, այդ թվում՝ խոսելու, հաղորդակցվելու մեջ, մինչդեռ նրա կյանքը նորովի է «հյուսվում» իր սանրվածքի հետ<sup>35</sup>: Աղջկա նախապատրաստության կարևորագույն պահը նրան լողացնել, հագցնել և հինադրելն է: Մուշում և շրջակա գյուղերում հինադրումը կատարում էր այն վարպետուհին, որն աղջկան կարու ձև, ասեղնագործություն էր սովորեցրել<sup>36</sup>, այսինքն՝ այն կինը, որն առավել սերտորեն է կապված հանգույցների և առհասարակ թելերի հետ: Հարսանիքի գլխավոր արարողությունը՝ պսակադրությունը, ուղեկցվում է նարոտ՝ գույնզգույն թել կապելով, ինչը խորհրդանշում է ընտանիքի առաջացումը երկու անձանց միջև կապ ստեղծելու միջոցով: Այստեղ առկա է հմայական գործողության պահպանումը կրոնական համատեքստի մեջ:

Մուշում գլխարկն օրհնելու ընթացքում «ազապչարիներից» մեկը հսկում էր կտուրի վրա, որ այդտեղ որևէ չարական մետաքսե թելով հանգույց չգցի և դրանով իսկ չկապի փեսացուի առնականությունը<sup>37</sup>: Այս հանգույցը պսակվողներին խորհրդանշական ձևով միացնող հարսանեկան նարոտի բացասական նմանակն է, «չար կապը», որից հարսններները զգուշանում են հատկապես պսակի օրը: Եզ մորթելիս պաշտպանվում են այդօրինակ կապերից, անելով մեկ այլ հանգույց և երբեմն դա եզի արյան մեջ թաթախելով: Այսպես, Ջանգեգուրում եզ մորթելու պահին հանգույց էին անում, որ կապեն քաջքերին<sup>38</sup>:

<sup>34</sup> Աղ. Մխիթարյանց. Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից. – Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. Ա, Մոսկվա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 240: Նույն երևույթի դրսևորումն է և՛ հաշտվելիս («բարիշելիս») ձեռք սեղմելը, և՛ գրագ գալիս ճկույթներն իրար շղթայելն ու երրորդի միջոցով «կտրելը»:

<sup>35</sup> Որոշ վայրերում կտրել են նաև հարսնացուի մազերից մի փունջ. տե՛ս Ե. Լալայան. Գողթան գավառ. – ԱՀ, գ. XII, Թիֆլիս, 1904, էջ 128:

<sup>36</sup> Ե. Լալայան. Մուշ-Տարոն. – ԱՀ, գ. XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 164–165:

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 166:

<sup>38</sup> Ե. Լալայան. Ջանգեգուր. – ԱՀ, գ. Դ, - 2, Թիֆլիս, 1898, - 2, էջ 75:

Հարսի տնից դեպի եկեղեցի ճանապարհն անցել են ոչ միայն թափորով, այլև պարով, և դրա մասնակիցները շարքի զանազան դասավորությունների դեպքում չպետք է անջատեին միացված ճկույթները<sup>39</sup>: Ճանապարհի պարեղանակները բնորոշ են դադարների (պաուզաների) բացակայությամբ, քանի որ դրանց իմաստը հենց փակ հմայական շրջանի ապահովումն է, իսկ ինքը՝ պարը, հաճախ ուսուսի խիտ շարք է, որի մեջ երկու մարդկանց արանքով ոչ ոք չէր կարող անցնել: Այս բոլորն ապահովում են երկու անձանց բախտի միմյանց կապելը և նրանց զերծ լինելը զանազան վնասակար ազդեցությունից:

Որպես յուրօրինակ կապ է ընկալվում նաև խաչմերուկը՝ երկու ճանապարհների հատման վայրը: Այդ պատկերացումը բխում է թելի և ճանապարհի նույնացումից, հմնտ., հանելուկը.

Կծիկ մը թել ունիւմ,  
Կծկեմ, կծկեմ՝ չի հատնիր:  
(Պատասխան՝ ճանապարհ)<sup>40</sup>:

Բացի խաչմերուկի վրա դրվող կամ այնտեղ թաղվող զոհաբերված կենդանիների, թռչունների գլուխներից (սովորույթ, որ այսօր էլ առկա է) կամ հմայիլ-գրերից<sup>41</sup>, խաչմերուկի մոտ են տարել հասակն առած աղջիկներին: Այստեղ աղջիկը պետք է երեք անգամ ասեր՝ «Արի, հեռացած բախտ», որ նրա բախտը բացվեր<sup>42</sup>: Երկու ծննդկանի հանդիպումից առաջացած «քառասունքոտությունից» ազատվելու համար այդ կանայք նստում էին չորս խաչաձև ճանապարհների սկզբնակետում՝ մեջք մեջքի տված և կրծքով կերակրում միմյանց երեխաներին<sup>43</sup>:

Ծննդաբերությունը մինչև հիմա էլ կոչվում է «ազատվել», իսկ անցյալ դարի սկզբին եթե ծնունդը ծանր էր, կիրառվում էր կտրող և բաժանող առարկաների տեղադրում ծննդկանի բարձի տակ կամ կողքին, կամ հատուկ անձանց ներկայությունը: Օրինակ, «ծովն անցած կամ զուգավորված օձերն իրարից բաժանած» մարդու փեշից ջուր էին տալիս ծննդկանին<sup>44</sup>: Հղիանալու համար ևս կապեր են արել: Ամուլ կանայք կանաչած ծառերի ճյուղերից կախում էին կարմիր ու կանաչ թելեր և ասում. «Քո դալարությունը

<sup>39</sup> С р б. Л и с и ц и а н. Армянские старинные пляски. Ереван, 1983, с. 164.

<sup>40</sup> Ս. Հ ա թ ո լ թ յ ո լ ն յ ա ն. Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 25, - 242գ:

<sup>41</sup> Ա. Շ ա հ բ ա զ յ ա ն. Նշխարներ Բուրվարի գավառի պատմության և ազգագրության, Թեհրան, 2003, էջ 204:

<sup>42</sup> Հ. Ն ա զ ա թ յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 68:

<sup>43</sup> Նույն տեղում. էջ 23:

<sup>44</sup> Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Գողթան գավառ. - ԱՀ, գ. XII, Թիֆլիս, 1904, էջ 137:



ինձ, իմ չորությունը՝ քեզ», այնուհետև կտրում էին կապերը<sup>45</sup>: Լարախաղացի ճոպանը ևս կարող էր անհրաժեշտ նպատակին ծառայող կապ հանդիսանալ<sup>46</sup>:

Կախված գործնական նպատակներից, ընտրվում է համապատասխան առարկայական բաղադրիչը և գործողության ձևը: Մարդու անձնական բախտորոշ հարցերը լուծվում էին մազի օգտագործումով, հանրության բարօրության և պաշտպանության խնդիրներն առավել հաճախ առնչվում էին կենդանիների բրդի կամ դրանից ստացված թելի, նաև կենդանի մարդկանց մարմինների միացումով ու խորհրդանշական միջոցներով (ասուլթային բանաձև, երաժշտություն) ստացվող «թելերի» հետ:

Աղջկա բախտի բացվելը՝ ամուսնանալը, խորհրդանշական ձևով կապվում է բոլորովին այլ իմաստով «բախտ բացելու» հետ: Այս դեպքում աղջկա մազերը սանրելիս մատով առանձնացվում են մազերի երկու բաժիններ, և հենց այդ պահին հաճախ հնչում են համապատասխան օրհնանքները: Մինչև մեր օրերն էլ մազափնջերի այդ բացվածքը ճակատից մինչև գագաթը կոչվում է «բախտ» և գործողությունը՝ «բախտը բացել»: Երիտասարդ այրիների այդ բացվածք-բախտի վրա հինա են քսել՝ ի նշան սգահանության<sup>47</sup>, այսինքն, կամենալով նրանց նոր ամուսնություն, «նոր բախտ»:

Հայոց մեջ մազերի միջոցով հմայական կապ ստեղծելու մասին դեռևս 1911 թ. գրել է Ե. Լալայանը: Նա դիտարկում է այս սովորությունը արխաիկ հմայության համատեքստում, որպես «մասն ընդ ամբողջի» սկզբունքի (պարզիալ հմայության) դրսևորումներից մեկը, մազերի տիրոջը սեփական կամքին հնազանդեցնելու միջոց. «Այսպես կարելի է բացատրել և այն հայկական սովորությունը, որ սիրահարված երիտասարդներն իրենց սիրած աղջկա մազերից կտրելով համայիլ են շինել տալիս, այսինքն՝ մազը փաթաթում են մի թանկագին կտորի մեջ, եռանկյունաձև ծալում, ասեղնագործով և կամ արծաթով պատում և իրենց մոտ պահում»<sup>48</sup>: Ավելի խորագնին հետազոտություն այս բնագավառում Լալայանը չի կատարել:

Իր աշխատությունների մեջ Բ. Մալինովսկին առաջ է քաշում հմայության տեսությունը և նշում, որ առավել հաճախ հմայությունն ի հայտ է գալիս երեք ձևերի մեջ. ա. վե-

<sup>45</sup> Հ. Ն ա գ ա ր յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 32:

<sup>46</sup> Անցնում էին լարախաղացի լարի տակով (տե՛ս Բ ե ն ս ե. Բուլանըիս.– ԱՀ, գ. 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 272), կամ նավթ էին խմում լարախաղացի գլխին դրած ամանից (տե՛ս Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Վայոց Ձոր.– ԱՀ, գ. XIV, Թիֆլիս, 1906, - 2, էջ 134): Հայոց մեջ չի հանդիպում թելերի և հանգուցյալների համադրումը որդեճնությանը նպաստող ծեսերում, սակայն առատ է հանգուցյալների գերեզմանների վրա լվացվելու, սրբերի գերեզմաններին դիմելու, այդտեղի հողը ջրի հետ խառնելու և խմելու նյութը: Այս տեսակետից հույժ հետաքրքրական են Մ.-Լ. Ֆոն Ֆրանցի դիտարկումները հղի կանանց երագներում հանդես եկող փաթաթվող և հանգուցվող թելերի մասին, որոնք դուրս են գալիս հանգուցյալներից, մտնում են կնոջ մարմնի մեջ և այնտեղ վերածվում երեխայի. տե՛ս Մ.-Լ. Ф о н Ф р а н ц. Кошка. Сказка об освобождении фемининности. М, 2007, с. 55.

<sup>47</sup> Ն. Տ. Մ., Միվրիհիսարցի կինը.– «Բյուրակն», 1900, էջ 25:

<sup>48</sup> Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Ծիսական կարգերը հայոց մեջ.– ԱՀ, գ. XXI, Թիֆլիս, 1911, էջ 199:

րահաստատում է գոյություն ունեցող կարգը խորհրդանշական միջոցներով, բ. շտկում է խանգարված կարգը իրական և խորհրդանշական միջոցներով, գ. կիրառվում է խնդիրների այն խմբի դեպքում, երբ կանոնակարգված գործողություններն անզոր են կամ ուղղակի նախատեսված չեն: Այսպես, էթե սվյալ հասարակության մեջ պարտադիր է ամուսնանալը, ապա դա դեռ չի նշանակում, որ յուրաքանչյուրը կարող է ամուսնանալ իր ուզածի հետ: Այս բացը լրացնում է սիրային հմայությունը: Եթե ռացիոնալ գործողությունների և բարձրակարգ կրոնական արարողությունների հետևանքով ցանկալի արդյունքը չի ստացվում, այս դեպքում ևս սովորաբար դիմում են հմայությանը<sup>49</sup>:

Բ. Մալինովսկու տեսությունը միանգամայն կիրառելի է հայկական նյութի համար, սակայն քանի որ այն դուրսբերված է հիմնականում Մելանեզիայի ժողովուրդների ազգագրական նյութի հիման վրա, ուստի հաշվի չեն առնվում այն դեպքերը, երբ հմայությունը դառնում է կայացած առասպելական աշխարհընկալման, ըստ էության, հեթանոսական կրոնի մի մասը, հետագայում ստանալով նաև քրիստոնեական վերափոխատավորում: Մալինովսկու ուսումնասիրածը «մաքուր» հմայություն է, որը, սակայն, կազմում է հայկական նյութի մի մասը, բայց ոչ՝ ամբողջը:

Հմայության գործողությունն իր ուղեկից աղոթքով մասնակցին անմիջապես տեղափոխում է ծիսական տարածության և ժամանակի ոլորտը, որտեղ գործում են խորհրդանշական կապերը: Դրանք ևս կարող են կրկնապատկվել առարկայական կապերով և դրանց հանգուցման ու հանգուցալուծման իրական գործողություններով: Այսպիսով, կապերն ու հանգույցներն առանցքային դեր են կատարում հմայության մեջ<sup>50</sup>:

Կապերի միջոցով հմայությունն ընդգրկում է տրամաբանական հետևյալ զույգերը. մազ-կյանք կամ բախտ, բուրդ-գորություն, թել-կապի ստեղծում, հանգույց-ամուր կապ, թնջուկ-քանդման ենթակա կապ:

Հենց այսպիսի բնույթ ունեն Անհիշատակ պատալին նվիրված աղոթքները՝ խառնված մազերի կամ խճճված թելերի «բացման» սկզբնավորման իրենց սյուժեով:

<sup>49</sup> В. Малиновский. Магия, наука, религия. М., 1998, с. 82–90. Կա նաև Պ. Շանեի դուրսբերած «մտավոր մակարդակի իջեցման» օրենքը, որը գործում է օրհասի պահին, և շատ անգամ, համակելով հասարակության մի մասին, այն դրսևորվում է իբրև մշակութային մակարդակի իջեցում: Դրույթը, որի հետևորդներն են նաև յունգյան անալիտիկ հոգեբանության դպրոցի ներկայացուցիչները, ներդաշնակ է Մալինովսկու տեսության հետ. տե՛ս С. G. Jung. Gesammelte Werke, B 2. Olten, 1990, S. 180.

<sup>50</sup> Հմայության մեջ հանգույցները, ինչպես նաև բուսական ու կենդանական թելերի, մարդկային մազերի կիրառումը կապված է կյանքի էներգետիկ սկզբունքի և «կյանք-ինֆորմացիա-շարժում» նույնության հետ, որի արմատները հարացուցային նշանակություն ունեն ավանդական աշխարհայացքի համար և դրանով իսկ հակադրված են Նոր դարաշրջանի գիտությանը: Հանգույցների, տեղավայրերի, բույսերի ու կենդանիների հատուկ գործառնությունները, բացատրվում են լիցքային կենտրոնների առկայության և դրանց առաջացրած հուզական դրսևորումների միջոցով:

## Մազն ու բուրդը արձակելու աղոթքները

Յանկացած խճճված բան շտկելու հովանավորը Անհիշատակ պառավն է, որին սովորաբար հիշում են մանելու և սանրվելու ընթացքում խճճված փնջի հանդիպելիս:

Կար հավատալիք, որ եթե աղջիկն ինքը հյուսի իր մազերը լվանալուց հետո, դրանք կթափվեն<sup>51</sup>: Մազը նույնացվել է դովլաթին (բախտին), ահա թե ինչու գիշերով մազերը չէին սանրում, որ բախտը գետնին չընկնի, և գլուխը բաց չէին թողնում, որ չար հրեշտակն իրենց դովլաթ-մազը չփախցնի<sup>52</sup>: Մարզվանցիները հավատում էին, որ եթե երեկոյան մազ հյուսես, բախտդ նույնպես կհյուսվի<sup>53</sup>: Հետևաբար, աղջիկներին լողացնում ու նրանց մազերը սանրում էին տարեց կանայք, իսկ երբ մազերը խճճվում էին, մրմնջում էին մոտավորապես նույն աղոթքը, որն ասում էին խճճված կաժը կամ թելը արձակելիս. «Խազար, խազար օղորմի քյե, անհիշատակ պառավ: Քյար քյադիցիր, ավազ մադիցիր, պոպիկ ոտնով՝ իրեք տիր Երուսաղեմ կնացիր: Աստծուց չուզիցիր քյու առքյավութեն, ուզիցիր՝ աշխրքի՝ խառնուկ ծամերաց, խառնուկ կաժերաց իստրկութեն: Խազար տիր՝ խազար օղորմի քյե, աղքատ, անտեր, անհիշատակ պառավ»<sup>54</sup>:

Բուրդ գզող-մանող, երկակի իմաստով բախտ բացող արխաիկ հովանավորուհին հայոց մեջ պահպանվել է հիմնականում աղոթքների մեջ՝ մեծամասամբ, անանուն Անհիշատակ պառավի ձևով: Այդուհանդերձ, Թիֆլիսի տարբերակում նրան տրվում է Մանիշակ անունը. «Աստուճ օղորմի անիշատակ Մանիշակի հոքուն, նրա խճուճն էնդի յիդ գայ, իմն էստի»<sup>55</sup>:

Ս. Հարությունյանը, կազմելով Անհիշատակ պառավին նվիրված աղոթքների համահավաքը, իր ծանոթագրության մեջ վերջինիս համեմատում է բախտ սվող ջուլիակուհի-դիցուհիների՝ հունական մոյրաների, իռլանդական նորների, սլավոնական Մոկոշի հետ<sup>56</sup>: Հայկական պառավը իսկապես ու հին հեթանոսական աստվածուհու հետադիմաձևն է, թե՛, ընդհակառակը, արխաիկ կերպար է, որն իր զարգացման մեջ չի բյուրեղացել դիցուհու կերպարանքի հասնելու համար, դժվար է ասել: Այն, որ մանելը ճակատագրի դիցուհու հնագույն գործառույթն է, անհերքելի է. հիշենք, թեկուզ, Պլատոնի Անանկեին իր իլիկով, որի դասրերն են վերը հիշատակված մոյրաները<sup>57</sup> կամ չինական Վանմուի՝

<sup>51</sup> Հ. Ն ա գ ա ր յ ա ն ց. նշվ. աշխ., էջ 62:

<sup>52</sup> Նույն տեղում. էջ 69:

<sup>53</sup> «Բյուրակն», 1900, էջ 428:

<sup>54</sup> Ս. Ա վ ա գ յ ա ն. Արձակ.– Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (այսուհետև՝ ՀԱԲ), հ. 8, Երևան, 1978, էջ 107:

<sup>55</sup> Գ. Տ ե ր - Ա դ ե ք ա ն դ ր յ ա ն. Թիֆլիսեցոց մտավոր կյանքը, Մասն Ա, Թիֆլիս, 1886, էջ 17:

<sup>56</sup> Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, էջ 337:

<sup>57</sup> П л а т о н. Государство, 616–617.– Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999, с. 415–416.

մահվան և ճակատագրի մեծ դիցուհու թոռնուհի ջուլիակուհի Չժի-Նյույին (մարմնավորված բազումք համաստեղությունը)<sup>58</sup>:

Աղոթքների մեծ մասում հանդես է գալիս իգական կերպար, սովորաբար դա բարեպաշտ տարեց կին է, որը բազմիցս (7 անգամ) ուխտի է գնում Երուսաղեմ և սեփական հոգու փրկության փոխարեն բոլորի համար խնդրում է խճճված թելերի ու մազերի բացվելը:

Աղոթքների նյութի ներկայացման մեջ կենտրոնանանք հետևյալ դրույթների վրա.

ա. մի շարք տարբերակներում պառավը նստած է չորս կամ յոթ ճանապարհների բաժանման կետում<sup>59</sup>, այսինքն՝ կրկնակի «միացնող և անջատող» է:

Այս աղոթքը ասվել է ոչ միայն մանելիս, այլև լողանալուց հետո մազերը սանրելիս<sup>60</sup>, իսկ տարբերակներից մեկը վերաբերում է երկրագործին.

Աստված օղորմի փիրին, փիշաքարին,  
Խեր Աբրախամին, Դավիթ մարգարին,  
Հալաջ Մանսուրին, Հունան մարգարին,  
Անհիշատակ պառվուն,  
Ինչ յոթ դիր չոքներով Երուսաղեմ գնաց,  
Ուր մեղաց թողութեն չուզեց,  
Մշակի միջաց խանգստութեն ուզեց<sup>61</sup>:

Վերջին դեպքում անցանկալի թնջուկի փոխարեն հանդես է գալիս մեջքի «բռնվելը», ցավոտ կծկումները, որոնցից ևս կարող է ազատել Անհիշատակ պառավին ուղղված աղոթքը:

բ. Աղոթքի որոշ տարբերակներում ձեր տիկնոջ փոխարեն հանդես է գալիս գառամյալ տղամարդը կամ նրանք հանդես են գալիս միասին.

1. արական կերպարը

Աստված օղորմի էն խալևորին,  
Օր յոթ դիր Երուսաղեմ գնաց,  
Խառնած մազին, խառնած կաժին,  
Ազապ աղջկա բախտին,  
Օրբների հարսին  
Յիստկութեն ուզեց<sup>62</sup>:

<sup>58</sup> Ю а н ь К э. Мифы Древнего Китая. М., 1987, с. 108.

<sup>59</sup> «Վուր կը նստեր չորեք ճամփին». տե՛ս Գ. Տեք - Աղեքսանյան. նշվ. աշխ., էջ 17, «Գացե նստե օխտը ճամփա բաժին». տե՛ս Ե. Լալայան. Նոր Բայազետի գավառ, էջ 122:

<sup>60</sup> Ե. Լալայան. Նոր Բայազետի գավառ, էջ 121:

<sup>61</sup> Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ, էջ 162, - 229, Ռշտունիք:

## 2. Միասին

Աստված օղորմի անհիշատակ պառվուն,  
 Անկտակ խալիվորուն.  
 Յոթ տիր Երուսաղեմ կնացին,  
 Քյար քյաշիցին, ավագ մաղիցին:  
 Չուզիցին ուրենց մեղաց թողութեն,  
 Ուզիցին խառնած կաժին, խառնած ծամին իստկութեն<sup>63</sup>:

գ. Անհիշատակ պառավի ուխտը Երուսաղեմ ուղեկցվում է հատուկ գործողություններով.

Օղորմը ան պառվուն, նանչ քյացիր Հարուսաղեմ,  
 Քյար քյաղիր, ավագ մաղիր,  
 Չուզեր ուր մեղաց թողություն,  
 Ուզեր պառնած կծրքյին ըստրկություն<sup>64</sup>:

Անհիշատակ պառավի կապը քար քաշելու և ավագ մաղելու հետ նույնպես պատահական չէ: Նշենք մշեցիների «քարման» բառը, որը զուգահեռ է վանեցիների «առաջքով կանել» արտահայտությանը<sup>65</sup>: «Քարկապ» ընկնելը կամ գցելը վերաբերում է ինչպես մանելու ընթացքում թելի կամ բրդի խճճվելուն, այնպես էլ ամուր հանգույցին, որոնցից առաջինը, անշուշտ, քառսի, երկրորդը՝ կոսմոսի երևույթ է: Այս եղանակով թել մանելը և այդ թելից մշակութային որևէ առարկա պատրաստելը նույնացվում է տաճարաշինությանը՝ տարածքը քարերից ազատելուն, ավագ մաղելուն (մատնեքով թելը շտկելը), այնուհետև քարով շենք կառուցելուն: Այս մոտիվը իր հետագա զարգացումն է ստանում Լանջադբյուրի Բլիկի վանքի մասին ավանդազրույցներում:

Իրենց բացասական իմաստով քարը ու քարկապը խոչընդոտող են, և այս դեպքում պառավի կամ ալևորի քար քաղելն ու ավագ մաղելը նույնանում է ճանապարհ բացելուն, հետևաբար, ինչպես Անհիշատակ պառավը կատարել է այդ գործողությունը Երուսաղեմում, նույն կերպ շարունակում է ազատել անցանկալի «քարկապներից»՝ կաժի, բախտի կապ ընկնելուց նաև իր մահից հետո: Այս առումով առանձին նշանակություն է ստանում այդ մոտիվի կապը մահվան ծիսակարգի հետ: Ս. Հարությունյանը նշում է, որ «Մասնա Ծոեր» էպոսի մի տարբերակում Մհերը դուրս կգա այն ժամանակ, երբ «... քար քաղեն, ավագ մաղեն» և դա զուգահեռում է Լոռիում հանգուցյալին լողացնելու, ոտքերը

<sup>62</sup> Նույն տեղում, էջ 143, - 169է:

<sup>63</sup> Գ. Շ եր ե ն ց. Վանա սագ, Առաջին մաս, Թիֆլիս, 1885, էջ 36:

<sup>64</sup> Ա. Դ ա ր բ ի ն յ ա ն. Մոկսի ազգագրություն.– ՀԱԻ արխիվ, ՀԱԲԱ, թղթ. - 24, մաս 10, թ. 10:

<sup>65</sup> Գ. Ս ր վ ա ն ձ տ յ ա ն ց. նշվ. աշխ., 1978, էջ 42:

լվանալու ծեսում միննույն բառակապակցությունը պարունակող օրհնանքի հետ. «Քարը քաղած ըլի, հողը մաղած ըլի»: Ըստ բանագետի, խոսքը դեպի անդրաշխարհ տանող ճանապարհի ազատ, անխոչընդոտ լինելու մասին է<sup>66</sup>:

Շատախի մի տարբերակում, երբ մանածը կամ գլխի մազերը խառնվում էին, դիմում էին Բոբիկ պառավին հետևյալ աղոթքով.

Սսպած օղորմի Բոբիկ պառվրկեն,  
Անհիշատակ խաչին որկեն,  
Յոթ դիր Հերուսաղեմն ա գացեր,  
Խառնած ծամին, խառնած կաժին,  
Լոռ աղջկեն բախդի բանալ ա ուզեր<sup>67</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ միավորվում են խառնված մազի ու կաժի և «լօռ»՝ «տանը մնացած», աղջկա, բախտի արձակման մոտիվները, մինչդեռ «անհիշատակ» եզրույթը կապվում է խաչին, և ոչ՝ Բոբիկ<sup>68</sup> պառավին:

Առավել ամբողջական նյութ են Մեղրաձորի նմուշները, որոնց մեջ աղոթքը հավելվում է համապատասխան պատմություն-բացատրությամբ.

Ա. Մե պառավ է ըլնրմ: Ավլադ-թալվադ չէ ունենրմ: Մըդաձրմ ի նձ անե, որ իրը հա հիշեն: Ըլնրմ էտրմ է Երուսաղեմ: Իր դառողը պաղմրմ մե տեռդերի: Տեռդերն ասրմ. «Արե ես քե օռչնեմ, որ քո անունը տան ու ինձ ժժնուգ բանի ձեռ տան, դրգվի»: Ըդենձ էլ անրմ են: Ըդու հրմար չուր հրմի, որ մե ժժնուգ բան են դրգրմ, ասրմ են.

– Օղորմի քեզի, անհիշադագ պառավ,  
Քարը քաղիր, ավագ մաղիր,  
Գածիր Երուսաղեմ՝ չուզիր արկայուտուն,  
Ուզեձիր ժժնուգ մազին, թելին իստրզուտուն:  
Օղորմի քեզի՛, անհիշադագ պառավ<sup>69</sup>:

Բ. Քրո, քրո քրո,  
Անհիշատակ պառավ,  
Քարը քաղիր, ավագը մաղիր,  
Գածիր Երուսաղեմ,

<sup>66</sup> Ս. Հ ա բ ո թ յ ո ն յ ա ն. Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 454:

<sup>67</sup> Թ ո ի խ - Կ ո պ ո. Խոսակցություն Գավրոցոց (Շատախոցոց).– «Բյուրակն», 1898, էջ 652:

<sup>68</sup> Քանի որ պառավի բոբիկ կամ բոկոտն Երուսաղեմ գնալը հիշատակվում է նաև վերը մեջբերված՝ Ռշտունիքի տարբերակում, կարելի է ենթադրել, որ դա տիպական է նաև Վասպուրականի համար:

<sup>69</sup> Հայ ժողովրդական բանահյուսական նյութեր, Երևան, 2003, էջ 151:

*Չուզիր քո հոկուն արկայուտուն,  
Ուզիր ժժնուզ ծամին, ժժնուզ անձին յիստգուտուն:*

*Երբ մարդիկ կռվում, անհաշտ էին լինում իրար հետ, Անհիշատակ պառավի անունը տալիս էին և հաշտվում<sup>70</sup>:*

*Անհիշատակ պառավին նվիրված աղոթքների համահավաքը, որը ներկայացնում է ինչպես Արևելյան, այնպես էլ Արևմտյան Հայաստանը (հիմնականում՝ Վասպուրականը), ուրվագծում է ոչ միայն այն հավատալիքը, որ Անհիշատակ պառավին (անկախ նրա սեռից կամ անուն ունենալ-չունենալուց) «օղորմի տալը» ենթադրում է կաժի, թելի և մազի շտկվելուն, հանգույցներից և խճճվելուց ազատ լինելուն, այլև այն, որ դա նպաստում է աղջիկների ու այրիացած երիտասարդ հարսների ամուսնանալուն և նույնիսկ տան մեջ հաստատվող խաղաղությանը:*

*Այս աղոթքները չեն պատկանում «մասնագիտական» աղոթքների թվին, որոնց համար դիմում էին հատուկ անձանց, ինչպես և բուն գործողությունը, որին ուղեկցում է աղոթքը, չի պահանջում իրականացում հատուկ մասնագիտացված անձի կողմից, այլ ենթադրում է սեռատարիքային սահմանափակում՝ տարեց կին: Այդ կանայք որևէ կերպ չեն դասվում ինչ-որ սրբի ծառաների (դուլերի) շարքը կամ իրենց ընդունակությունը չեն ստացել որևէ սրբից, ինչպես հմայական այլ հնարներ կիրառողները: Մազեր սանրելը կամ կծիկ ու կաժ «խտկելը» չի պատկանում «սակրալացված» իրականությանը, այլ սովորական, առօրեական գործողություն է: Այս դեպքում ո՞րն է պատճառը, որ այս աղոթքի ուժին հավատացել են, այն հետևողականորեն կիրառել են: Եվ ո՞վ է Անհիշատակ պառավը, որին վերագրել են եթե ոչ գերմարդկային ուժ, ապա գոնե բարի կամք և կայից ազատելու ունակություն:*

*Կաշոյի պառավի առասպելը և Պառավի վանքը*

*Պահպանվել է մազի և կաժի արձակման աղոթքների հերոսուհուն վերաբերող մի ավանդազրույց, որը տարածված է եղել Ակնում: Անկախ իր պատմականացված ու տեղայնացված բնույթից, այն իր էությունը արխաիկ է և պատկանում է բացատրական տեսակի ավանդազրույցների ժանրին: Բերենք այն ամբողջությամբ.*

<sup>70</sup> Այս աղոթքը տպագրվում է առաջին անգամ: Գրառված է Կոտայքի մարզի Մեղրաձոր գյուղում, 2012 թ.: Ասացող՝ Թամար Հակոբյան, 82 տ.: Տրամադրելու համար շնորհակալություն եմ հայտնում բանահավաք Գոհար Հակոբյանին: Բանահավաքի ծանոթագրություն. ««Բրո-քրո» - քրո կապ ընկնել (մազի, քարկապ): Ասվում էր մազեր սանրելու հետ, եթե տանը անհաշտություն կար կամ մազերի քրո կապը արձակելու համար: Ասում էին նաև ցանկացած կապ բացելու համար, այդ թվում՝ հատուկ հմայական գցած ժամանակ»: Այս բացատրությունը տվել է մեղրաձորցի Արաքսի Եփրեմյանը:

«Կաշոյի մամա, քե՛զ ալ չպիտի մոռնամ: Այս պատավը, Կաշոյ (երբեմն հայաբնակ) գյուղի քահանային երեցկինն էր. սա իր բոլոր գյուղացիներուն ու երկանն իսկ կրոնափոխության պժգալի վատութենեն հազիվ խուսափած՝ կհասնի Կամարակայի դիմաց, Եփրատի անդիի եզերքը, ու կկանչէ. «Ո՛վ քրիստոնյաներ, էմեն շաբաթ իրիկու իմ հոգիս համար մի՛ մոռնաք ձեր խունկը ու ես ձեր խառնված մետաքսի թելերը պիտի ստկեմ»: Այս վերջին հրաժեշտին հետ շարժում մը և Եփրատի խոլ ալիքներուն առջև դիակ մը. երկաթե հավատքի մը լեղի գավաթը կքամեր՝ մինչև մրուրը: Հիմա մեր մամիկները մանավանդ, ամեն շաբաթ իրիկու իրենց դողդղացող մատներուն մեջ բռնած խնկատուփեն հեկեկալով բարձրացող ծուխին առջև փափսուքի մը հետ կթոցնեն «Կաշոյի պատվուն...» դիմագծի արտահայտումով մը՝ որուն ի տես ուշադիր դիտող մը շատ որոշ կը կարդա ներսինը»<sup>71</sup>:

«Կաշոյ» գյուղանունը, հավանաբար, նմանեցվել է «կած» բառին<sup>72</sup>, և անանուն Անհիշատակ պատավը ձեռք է բերել հավատափոխության դեմ պայքարողի նոր որակ, նա այստեղ հավատքի նահատակ է: Նրա հրաժեշտի խոսքը, սակայն, մատնում է նրա առասպելական ինքնությունը՝ խառնված մետաքսե թելերի «ստկող»: Կիրակնամուտին կատարվող ներընտանեկան իզական ծեսը՝ խունկ վառելը, ինչպես հայտնի է, հանգուցյալների հիշատակի ավանդական ձև է, այսինքն, անգավակ հանգուցյալը խնդրում է ողջերին պահել իր հիշատակը իր կողմից մատուցելիք ծառայության դիմաց:

Պատավի հետ է կապված նաև Գեղարքունիքի Լանջաղբյուր գյուղի մի ուխտատեղի՝ Պատավի կամ Իլիկի վանքը, որը, ըստ հավատալիքի կամ ավանդագրույցի, կառուցվել է մի պատավի՝ իլիկ մանելով աշխատած դրամով<sup>73</sup>: Եթե Ե. Լալայանը կարճ տեղեկություն է տալիս այդ տարօրինակ սրբավայրի վերաբերյալ, ապա Գ. Միքայելյանի տարբերակն ավելի ընդարձակ է և պարունակում է կարևոր մանրամասներ: Ըստ պատումի, Լանջաղբյուրում եղել է երկու եկեղեցի՝ Ս. Խաչ և Ս. Հակոբ: Սկզբում գյուղի բնակիչ աղքատ ու խեղճ կիներ փորձում է հաճախել Ս. Խաչ եկեղեցին, բայց նրան արգելված էր մոտենալ գոհասեղանին կամ քահանայի աջին, համարձակվելու դեպքում նրան վռնդում են եկեղեցուց: Այնուհետև կիներ փորձում է հաճախել Ս. Հակոբ եկեղեցին, սակայն այստեղ էլ թույլ չեն տալիս ներս մտնել, պատճառաբանելով, թե իրենց ծուխը չէ: Մերժված հոգևոր դասից՝ կինն աղոթում է Աստծուն և սկսում թել մանել ուրիշների համար ու դրամ կուտակել վանքի կառուցման համար: Հավաքելով անհրաժեշտ գումարը, նա վարպետներ է հրավիրում Քյավառից, և նրանք կանգնեցնում են մատուրը: Հոգևորականներն օծում են «վանքը» և պատավի ցանկությամբ անունը դնում «Իլիկյա կամ

<sup>71</sup> Ա. Յ. Շեփիկյան. Ակնա ուխտատեղիները. – «Բյուրակն», 1900, էջ 92:

<sup>72</sup> Բացառված չէ նաև, որ Թիֆլիսի տարբերակում Մանիշակ անունը ևս կապված է «մանել» բառի հետ:

<sup>73</sup> Ե. Լալայան. Նոր Բայազետի գավառը, էջ 103, Գ. Միքայելյան. Նոր Բայազետ. – ՀԱԲ, հ. 11, Երևան, 1980, էջ 79–80:



Պատավի վանք»։ Պատավին էլ մահից հետո թաղում են այդ վանքի բակում<sup>74</sup>։ Սյուժեից հասկանալի չէ, թե ինչ պատճառով է մանող կնոջն արգելված մուտք գործել հատկապես Ս. Խաչ եկեղեցին և մասնակցել պատարագին, մինչդեռ նրա անունով կոչված մատուռն օձելու մեջ միևնույն հոգևորականները որևէ անպատիվ բան չեն տեսնում։ Կարելի է ենթադրել, որ Իլիկի վանքի կառուցողն իր ներկայությամբ պղծում է քրիստոնեական սրբավայրը, այսինքն՝ ներկայանում է իբրև ավելի հին, նախաքրիստոնեական պաշտամունքի անձնավորում<sup>75</sup>։ Այս տեսակետը չի բացառում, որ Պատավի վանքի պատումի հերոսուհին նույն ինքը՝ Անհիշատակ պառավն է՝ ընտանեկան-իզական պաշտամունքի ձեռագործի բախտատու հովանավորուհին։ Այս դեպքում ևս ունենք իսաչ (Ս. Խաչ եկեղեցի) – պառավ գույզը, ինչպես վերը հիշատակված Շատախի Բոբիկ պառավին նվիրված աղոթքում։

Ավելի ուշ շրջանում գրառած պատումը կապված է բոլորովին այլ ավանդույթի հետ։ Գ. Ստեփանյանի ազգագրական նյութում «Պառվավանքը», որը վանք չէ, այլ մի փոքրիկ մատուռ, այդպես է կոչվում, որովհետև հիշատակն է այն պառավի, որը անիծել է մարտ ամսին ու ապրիլի մեկին ուլերը դաշտ դուրս բերել, իսկ մոլեգնած մարտը խեղդել է նրան ու նրա ուլերին<sup>76</sup>։ Այսպիսով, մանող պառավի կերպարը փոխարինվել է բոլորովին այլ, ժողովրդական տոմարի հետ առնչվող, այն է՝ Պառվի ուլերի առասպելի հերոսուհու կերպարով։

### Կյանքի թելը

Մազը որպես կյանքի թել ընկալվել է նաև մահվան պահը որոշարկելիս։ Շիրակցի մի կին հոգեդարձ է լինում և լսում է Աստծո հրեշտակի ձայնը, որն ասում է նրան, թե ինքը պետք է ևս մեկ շաբաթ ապրի, քանի որ կշեռքի նժարին դնելու համար «քանիմ մազ» պակաս է, պետք է լրանա և նոր հոգին տա։ Մի շաբաթ անց երազ է տեսնում, որի մեջ նորից լսում է հրեշտակի ձայնը, որը հայտնում է, թե մազը և, համապատասխանաբար, ժամը լրացել է։ Կինը պատմում է երազը իր դստերը և շուտով մահանում<sup>77</sup>։

Վերադառնալով այն խնդրին, որն արժարժել է Ս. Հարությունյանը, այսինքն՝ ճակատագրի դիցուհիների՝ մոյրաների հետ Անհիշատակ պառավի տիպաբանական նույնության խնդրին, կարևոր է շեշտել, որ մոյրաներն ապրում էին երկրի ընդերքում։ Անհիշատակ պառավը ևս անդին աշխարհի ներկայացուցիչ է, այդ իսկ պատճառով նրան «օ-

<sup>74</sup> Գ. Միքայելյան, նշվ. աշխ., էջ 79–80։

<sup>75</sup> Հմմտ. Դավիթ Ալավկա Որդու օրենքներից մեկը. «Անհավատների մասին, որոնք մեր եկեղեցին են մտնում», տե՛ս Դավիթ Ալավկա Որդի, նշվ. աշխ., էջ 46–47։

<sup>76</sup> Գ. Ստեփանյան, Ուրվագծեր Սևանի ազգագրության. – ՀԱԲ արխիվ, ԱԲԱ, թղթ. – 125, թ. 263։

<sup>77</sup> Պատմել է այդ կնոջ դուստրը՝ Արփինե Խաչատրյանը, ծնվ. 1929 թ.։ Նյութը տրամադրելու համար շնորհակալ եմ ՀԱԲ հայ ավանդական ազգագրության բաժնի աշխատակից Նարինե Շամամյանին։

դորմի» են տալիս, կիրականամուտին՝ խունկ ծխում նրա հիշատակի համար, իսկ աղոթքների մեջ նա ինքը «քար քաշեց, ավագ մաղեց»՝ կատարելով անդրշիրիմյան ճանապարհի հետ կապված գործողություններ:

Պատավի այս կողմը առավել հիմնովին բացելու համար դիմենք խեթական նյութին, որտեղ հունական մոյրաների փոխարեն հանդես են գալիս Բշթուշթայա և Պապայա հին դիցուհիները<sup>78</sup>: Նրանք, ըստ արքայական պալատի օժան ծեսի նկարագրության մեջ բերված աղոթքի, խթոնիկ դիցուհիներ են, սպրում են Սև ծովի ափին և իրենց իլիկներով մանում են արքայի կյանքի տարիները<sup>79</sup>: Աղոթքն արտասանում էր արքան, կանգնած պալատի պատուհանի առջև, մինչդեռ դրսում հավաքված էին ջուլիակներ և ջուլիակուհիներ, որոնց օրհնությունը նա ակնկալում էր<sup>80</sup>: Աղոթքում կան հետևյալ խոսքերը. «Ես տեսա. Բշթուշթայան և Պապայան, ստորերկրային, հնագույն աստվածուհիները և սրբազան քուշաները ծնկի էին իջել: Ահա ասում է գահի աստվածուհին . «Ի՞նչ էք անում»: Նրան պատասխանում են. «Ամենքս ունենք կաժով իլիկներ ու ճախարակներ: Եվ մանում ենք մենք արքայի կյանքի տարիները, և չենք տեսնում դրանց կարճությունը, դրանց սահմանափակ թիվը»<sup>81</sup>:

Ակնհայտ է նմանությունը Վանա ավետիսների երկխոսության հատվածի հետ, մինչդեռ ավետիս կանչողները հարցնում են տանտիրուհուն. «Մամիկ, մամիկ, էն ի՞նչ կանես: // Պյուրդ կըգյրգեմ, պյուրդ կըմանեմ // Սարկավագյաց շապիկ կանեմ // Վարդապետին կնգյուղ կանեմ»<sup>82</sup>:

Խեթական արձանագրությունների Բշթուշթայա և Պապայա դիցուհիները քանիցս զուգահեռվում են խուռիական Խուրդենա և Խուրդելլուրա զույգ դիցուհիների հետ<sup>83</sup>: Մինչդեռ վերջիններին առավել բնորոշ է օգնությունը ծննդկաններին, նորածնին բարի բախտ տալը, և այդ դերում նրանք ուղեկցում են նաև մեծ մայր-դիցուհի Խեբաթին<sup>84</sup>: Ակնառու է Խեբաթ–Խուրդենա–Խուրդելլուրա եռյակի զուգահեռը հայկական առասպելների Կիրակմուտ–Ուրբաթմուտ–Չորեքմուտ ոգիների, իսկ առավել՝ Տիրամոր և նրա ուղարկած երկու հրեշտակների հետ, որոնք ուղարկվում են հղի կանանց հովանավորելու համար<sup>85</sup>: Չնայած հայկական նյութում նրանք պատավներ չեն, այս համատեքստում դիտարկենք

<sup>78</sup> Այս զուգահեռը հուշելու համար շնորհակալություն եմ հայտնում ուրարտագետ Սիմոն Հմայակյանին:

<sup>79</sup> V. Haas. Geschichte der hethitischen Religion, Brill, Leiden, 1994, S. 372–373.

<sup>80</sup> Նույն տեղում, էջ 277:

<sup>81</sup> Նույն տեղում, էջ 725:

<sup>82</sup> Լ. Միմոնյան, Տոմարային ծիսաշար, հ. 1, Երևան, 2006, էջ 135, Գ. Շերեւց. նշվ. աշխ., էջ 246:

<sup>83</sup> V. Haas. նշվ. աշխ., էջ 372, 475:

<sup>84</sup> Նույն տեղում, էջ 372, 387: Այդ դիցուհիների արձանները դրվում էին Ալլանի մահվան դիցուհու տաճարում (նույն տեղում, էջ 849):

<sup>85</sup> Ե. Լալայան. Փանձակ գավառ. – ԱՀ, գ. Ե, Թիֆլիս, 1900, էջ 274:

ևս մեկ հմայական կապի մոտիվ՝ պորտալարը որպես «այն» և «այս» աշխարհները կապող և ծննդյան պահին կտրվող կապ:

Պորտը կտրելու պահը երբեմնի վճռորոշ է համարվել երեխայի հետագա ճակատագրի ու բնավորության համար: Պարսկահայոց մեջ ընդունված է եղել տղայի պորտը կտրել խոփի, աղջկանը՝ ավելի վրա դնելով, որ տղան լավ երկրագործ դառնա, իսկ աղջիկը՝ մաքրասեր տանտիրուհի<sup>86</sup>: Եթե պորտ կտրող մանկաբարձուհին բարի կին էր, երեխան, ըստ հավատալիքի, պետք է լավ բնավորություն ունենար, մինչդեռ չար երեխային նախատելով՝ հայհոյում էին նրա պորտ կտրողին: Իսկ եթե պորտը կտրելիս լացուկոծ էր լինում տան մեջ, դա երեխայի հետագա ճակատագրի համար չարագուշակ էր համարվում: Ձախորդ, անհաջողակ մարդիկ այսպիսով արդարանում էին, թե նրանց պորտն այսպես է կտրվել<sup>87</sup>: Կարևոր էր նաև այն վայրը, որտեղ պահվում, թաղվում կամ նետվում էր պորտալարը՝ պատի վերևը, եկեղեցու բակը, հրապարակը, տան անկյունը, ինչից կախված էին երեխայի ապագա նախասիրությունները. աչքաբաց, եկեղեցասեր, տանը նվիրված լինելը<sup>88</sup>: Պորտ կտրողն ու պահողը սովորաբար տարեց կին էր լինում:

#### Պառավը և ժամանակի թելը

Անհիշատակ պառավի կերպարն ամբողջական չի լինի, եթե այն չհամեմատենք նմանատիպ, բայց փոքր-ինչ տարբեր գործառույթ ունեցող այլ կերպարների հետ: Եթե դիտարկենք այն անանուն պառավների կերպարների ընդլայնված համատեքստում (Ամենափրկիչ վանքի սխտորը գողացած Կուզիկ մամը<sup>89</sup>, մանկական «Պառավն եկավ կուզեկուզ» երգերի «յուղաբեր» անանուն պառավը<sup>90</sup>, ավետիսներում հիշատակվող՝ տիեզերական մոզիկի տիրուհի Ուռֆայի պառավը<sup>91</sup>, տումարային զանազան առասպելների, հեքիաթների և զրույցների չար ու բարի պառավները), ապա խնդիրը չափազանց կբարդանա՝ պարուրվելով կողմնակի սյուժեներով և խորհրդանիշներով: Ուստի սահմանափակվենք այն պառավներով, որոնք այս կամ այն կերպ կապված են մազերի կամ թելերի հետ: Մուշում «պառավ» են անվանել սարդին, որով վախեցնում էին երեխաներին, ասելով՝ «Տե՛ս, պառավ ուր կծիկ թորկեց, քեզի կառնե ու կը բարցրցու»<sup>92</sup>: Այս կերպարը

<sup>86</sup> Ա. Շ ա հ բ ա գ յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 155:

<sup>87</sup> Բ է ն ս ե. նշվ. աշխ., էջ 124:

<sup>88</sup> Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Գանձակ գավառ.– ԱՀ, գ. Ե, էջ 277, Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Գողթան գավառ.– ԱՀ, գ. XII, էջ 137 և այլուր:

<sup>89</sup> Ք ա ջ բ եր ու ի. Ճանապարհորդական նկատողություններ, Երևան, 2003, էջ 71: Մեկ այլ տարբերակ տե՛ս Ա. վ ա ր դ. Ս ե դ ր ա կ յ ա ն. Հնությունք հայրենյաց ի գավառին Երնջակու, Վաղարշապատ, 1872, էջ 162:

<sup>90</sup> Ե. Մ ե լ ի ք յ ա ն. Հարք-Խնուս, Անթիլիաս, 1856, էջ 388 և այլուր:

<sup>91</sup> Լ. Ս ի մ ո ն յ ա ն. նշվ. աշխ., էջ 126–128:

<sup>92</sup> Ե. Լ ա լ ա յ ա ն. Մուշ-Տարոն, էջ 184:

որոշ չափով մոտ է հունական դիցաբանության Արաքնեին, սակայն հայոց մեջ ներկայանում է վերստին տարեց կնոջ կերպարի մեջ:

Այդպիսին են նաև «Ժամանակի կաժը մանող, կծիկը փաթաթող» պատավները: Ժամանակը մինչև Նոր դարաշրջանն ընկալվել է շրջանաձև և ոչ սլաքաձև կամ «գծային», ինչպես Նոր դարաշրջանում է: Մինչև խորհրդային շրջանը հայ ժողովուրդը նույնպես շրջանաձև ժամանակի ընկալում ուներ: Այդուհանդերձ, ժամանակի համար որպես խորհրդանիշ ընտրվել է թելը (այդ թվում՝ կծիկը), իսկ ժամանակի տիրակալը՝ թել մանող ծերունին: Ժուկ-ժամանակի արական կերպարը որոշակի է ուսումնասիրվել<sup>93</sup>, սակայն արխաիկ անանուն իգական կերպարները՝ «պատավները», ևս ունեն իրենց ուրույն առասպելաբանությունը:

Շիրակում օրվա ընթացքում լուսավոր և մութ բաժինների հերթափոխը նկարագրվում էր այսպես. «Մի պատավ, գիշերը թելի կծկի նման ձեռքն է առել ու անդադար բաց է թողնում, որ գիշերը երկարի ու ամեննին լույս չլինի: Իսկ մի ուրիշ պատավ, նրա բաց թողած կծիկը արագությամբ կծկում է, որ լույսը շուտ բացվի՝ ցերեկ լինի»<sup>94</sup>: Գուցե այս պատավների, կամ գուցե Ժուկ-ժամանակի հետ է կապվում նաև հետևյալ հանելուկը.

Սև կծիկը վեր նետեցի,  
Ճերմակը վար ցրգի<sup>95</sup>:

Ժամանակի խորհուրդը Անհիշատակ պատավի դեպքում կրում է ոչ միայն բախտի թելը, այլև բուն «հիշատակ» հասկացությունը: «Հիշատակը» (ինչպես բարի, այնպես էլ չար հիշողության իմաստով, հմմտ. «ուշունց, հիշոց») կապում է յուրաքանչյուր կենդանի և մահացած մարդուն տիեզերական հավերժության հետ: Որքան էլ կարճ է «անհիշատակ», այսինքն՝ անզավակ մահացողների հիշատակը, հանրությունը ձգտում է լրացնել այդ բացը՝ դրսևորելով իր վերաբերմունքը դրական կամ բացասական բարոյական արժևորման մեջ, որտեղ «օղորմին» կատարում է դրական, իսկ «հիշոցը»՝ բացասական արժևորման դեր:

Ներկայացված նյութով, անշուշտ, չի սահմանափակվում կապ անելու և կապ քանդելու հայկական հմայական արվեստի կերպարային ոլորտը: Անհիշատակ պատավը այդ մեծ մշակույթի մի մասն է միայն, սակայն այս կերպարի շուրջ եղած առասպելաբանությունը՝ պատումներն ու աղոթքները, ցույց են տալիս, որ հայոց մեջ հմայությունը գուտ պատվերով և նեղ անձնական մակարդակում հաջողությունն ապահովելու նպատակով իրագործվող տեխնիկա չէր, այն շատ ավելի հարուստ էր խորհրդանշական բովանդա-

<sup>93</sup> Գ. Մրվանձտյանց. նշվ. աշխ., էջ 437, С. А р у т ю н я н. Жук-жаманак.– Мифологический словарь. М., 2001, с. 216 և այլուր:

<sup>94</sup> Աղ. Մխիթարյանց. նշվ. աշխ., էջ 415:

<sup>95</sup> Ս. Հարությունյան. Հայ ժողովրդական հանելուկներ, էջ 17:

*կուրթամբ և կապվում էր ժողովրդի հոգևոր կյանքի մի շարք ոլորտների հետ: Անհիշատակ պառավի միջոցով յուրաքանչյուր բացված հանգույց, յուրաքանչյուր աղջկա՝ մազով հմայվող բախտ, կարևոր է ողջ հասարակության համար, նշանակություն ունի ընդհանուր տիեզերակառույցի վերականգնման, կյանքի անխոչընդոտ շարունակականության համար:*

## БЕЗДЕТНАЯ СТАРУХА (СТАРУХА, НЕ ОСТАВИВШАЯ ПО СЕБЕ ПАМЯТИ) В АРМЯНСКОЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

ЛИЛИТ СИМОНЯН

### Резюме

Традиционная армянская культура уделяла особое внимание обрядам и бытовой магии, связанным с волосами и нитями разного происхождения. Они считались носителями жизненного начала, которое контагиозно передавалось, могло быть связано и заплетено как в положительном, так и отрицательном смысле. Принцип связывания и развязывания как с помощью магических действий, к которым приравнивалось прядение и расчесывание, так и с помощью словесных формул, основан на отождествлении судьбы и волос (также пряжи, нитей). На судьбу могли воздействовать старые женщины, в том числе, повивальные бабки, режущие пуповину, пожилые женщины, расчесывающие волосы девушки, а также колдуны, совершающие обряды связывания жениха и невесты. Бездетная старуха – положительный мифологический персонаж, представительница мира мертвых, к которой обращались с молитвой-заговором во время расчесывания волос молодых девушек после мытья, во время разглаживания пряжи и нитей в процессе прядения и, реже, для разглаживания семейных конфликтов и предотвращения спазматических болей в спине у землешцев. Сидящая на распутье (еще один традиционный образ нити-судьбы), она семь раз босиком паломничала в Иерусалим, но просила не спасения своей души, а расправленной нити пряжи и доброй судьбы для девушек и молодых вдов. Бездетная старуха семантически связана с комплексом поверий, касающихся нитей, волос, судьбы, дороги жизни и смерти, времени и доброй памяти потомков.

---

THE CHILDLESS OLD WOMAN (THE OLD WOMAN WHO LEFT NO MEMORIAL) IN THE  
ARMENIAN ORAL TRADITION

LILIT SIMONYAN

S u m m a r y

Traditional Armenian culture included rites and domestic magic using hair and threads of miscellaneous origin. They were believed to be carriers of the power of life which could be passed through contact, in the form of thread it could be weaved, knotted with positive, as well as negative purpose. The principle of fastening and unleashing with means of magical manipulations, to which spinning, weaving and hair combing related, and through pronouncing of verbal formulas, supposes symbolic identity of destiny and hair (also yarn, threads). Old women were believed to be able to influence the destiny, such as midwives cutting the navelstring, aged women who combed young girls' hair after bath, as well as socerers who magically tied the bride and the bridegroom. The Childless old woman is a positive personage, representing the world of the dead, to whom prayers during combing hair of young women and girls after bath, during smoothing the yarn while spinning or, rarely, with the aim of settling down family conflicts and preventing spasmodic pain of ploughmen, appealed. Sitting on the crossroads or parting of the ways (another traditional image of destiny as thread), the barefooted Childless old woman made pilgrimage to Jerusalem seven times, but didn't ask for her soul's salvation but for good luck for maidens and young widows. The Childless old woman is connected semantically with the complex of beliefs relating to threads, hair, destiny, path of life and death, time and good memory of progeny.